

2

Trabajar como estudiante, pasante y técnica social en proyectos académicos, de gestión comunitaria y de desarrollo local con mujeres qom (tobas) en el oeste formoseño (Chaco centro-occidental, 2002-2007)¹

Una mirada retrospectiva

MARIANA GÓMEZ

Introducción y objetivos

Una buena parte de los trabajos que escribí desde mi formación como antropóloga en la Universidad de Buenos Aires se centró en el análisis de experiencias pasadas y contemporáneas de mujeres qom (tobas) del oeste formoseño² (pueblo indígena conocido en la etnografía del Chaco argentino como qom'lec, *tobas del oeste* o *ñachilamolek*). Estas mujeres viven en un contexto periférico y fronterizo “poscolonial”

¹ Las reflexiones y opiniones que vierto en este trabajo son de mi exclusiva responsabilidad y no representan las de los directivos/presidentes/coordinadores de las fundaciones y proyectos en los que me desempeñé hace muchos años.

² Depto. Bermejo, Chaco centro occidental, cerca del cauce medio del río Pilcomayo.

(dentro del país y la provincia) donde se intersecan prácticas e imaginarios históricos y culturales (generizados) provenientes del mundo aborígen, criollo y blanco³, y donde operaron desde mediados del siglo XIX diversos agentes colonizadores (capital, Estado y misioneros).

Sometida entre fines del siglo XIX y las primeras dos décadas del XX, la población indígena —parcialidades de grupos tribales de origen qom, pilagá, wichí y nivacle— fue reducida y reterritorializada, primero en misiones y reducciones estatales y luego, desde mediados de la década de 1980, en comunidades rurales o en barrios periurbanos pobres, de manera que perdió sus antiguos dominios territoriales y reconfiguró gradualmente su modo de vida al sincretizar sus culturas antiguas con un nuevo modo de vida sedentario, diversos tipos de cristianismos (especialmente evangélicos y pentecostales) y el trabajo semiasalariado como trabajadores migrantes en las agroindustrias de la región (hasta mediados de la década de 1960).

Con el retorno de la democracia, en la provincia de Formosa el Estado reformuló su relación con los grupos indígenas a partir de la sanción, en 1984, de la Ley del Aborígen N.º 426, que les reconoció un conjunto de derechos (incluyendo el derecho al territorio y a la educación bilingüe), acción que se mostraba en consonancia con lo que ocurría en otros países latinoamericanos que comenzaban a reconocer la preexistencia étnica, cultural y territorial de los grupos indígenas (en tanto pueblos) a la conformación de los Estados-nación. En Formosa, donde los indígenas representan entre el 8 y el 10 % de la población total, fueron reconocidos como “etnias” o “grupos étnicos”, lo cual inauguró un proceso de ciudadanización subalternizada y de juridización de lo indígena (Leone Jouanny, 2022). Así,

³ Se trata de categorías populares y extendidas en todos los sectores sociales de la provincia de Formosa y en la región del Chaco argentino en general. Los propios indígenas suelen referirse a sí mismos de igual manera o como perteneciendo a una “raza aborígen” en contraste con los “blancos” o “criollos” (estos pueden ser “entreverados” o mestizos).

mediante la sanción de esta ley, los indígenas (wichí, qom, pilagá)⁴ fueron reconocidos jurídicamente, mientras que sus asentamientos se transformaron en “comunidades” reteritorializadas e inventariadas mediante la asignación de una personería jurídica, con lo cual el naciente gobierno provincial de aquel entonces (y los sucesivos) logró construir un amplio margen de control sobre la naciente agencia política indígena y ampliar su hegemonía.

Pero, además, como desarrollé en otro lugar (Gómez, 2016), en las últimas décadas, en el oeste formoseño se efectuó un traspaso del “poder pastoral”, ejercido y encarnado por las misiones anglicanas, hacia un “poder gubernamental”, ejercido por el Estado y las ONG. En este contexto, el paradigma del desarrollo comenzó a jugar un rol clave a través del financiamiento de proyectos por parte de agencias vinculadas a la cooperación internacional, especialmente las provenientes de Alemania. Algunos ejemplos serían Oxfam (ONU); la GTZ (Cooperación Técnica para el Desarrollo), dependiente del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo en Alemania (BMZ); Brot für die Welt (Pan para el Mundo, organización no gubernamental de la Iglesia protestante alemana) y Misereor (Iglesia católica alemana)⁵.

Como señala una investigación reciente (Leone Jouanny, 2022), “lo indígena” en la provincia de Formosa se constituyó en un campo de disputa política mediante la intervención de actores colectivos interrelacionados desde la década de 1970 en adelante: 1) grupos indígenas y sus referentes (varios forjaron sus identidades políticas en vínculo

4 También existen varios grupos nivaclé que recientemente, a fines de diciembre de 2025, fueron reconocidos por el Estado nacional mediante el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas), aunque no todavía por el Estado provincial, ver: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/336469/20251219>.

5 MISEREOR financió a distintas ONG, como FUNGIR, INCUPO, EPRA-SOL, APCD, FUNDAPAZ y SERVIJUPI (Servicio Jurídico de Pueblos Indígenas del Centro-Oeste de Formosa).

con Iglesias, misiones anglicanas y evangélicas y referentes peronistas); 2) agentes de una compleja “red de pastoral aborígen chaqueña” que venía interviniendo y acompañando dinámicas de asistencia social, sanitaria y legal en los asentamientos indígenas del centro-oeste, centro y este de Formosa mucho antes de que fueran reconocidos como comunidades aborígenes, etnias o pueblos indígenas; 3) representantes del gobierno peronista que comenzaron a acercarse a la población indígena de la provincia al término de la última dictadura, al visualizarla como parte de su futuro electorado; 4) ONG, fundaciones y organizaciones de la sociedad civil involucradas en la asistencia y asesoramiento al mundo de las comunidades indígenas.

Este artículo se propone dos objetivos. El primero es explicar de manera retrospectiva cómo llegué a trabajar entre 2002 y 2006 en tres proyectos distintos con las mujeres qom del oeste formoseño mientras era estudiante de la carrera de Antropología en la UBA. El primer proyecto se proponía investigar sobre diversos aspectos reproductivos y nutricionales en comunidades indígenas de Formosa, y los siguientes dos fueron proyectos implementados por dos ONG distintas (fundaciones), uno con el fin de promover capacidades para la gestión comunitaria del territorio y el fortalecimiento de los derechos territoriales, y el otro para impulsar el desarrollo artesanal y la conformación de dos asociaciones de mujeres artesanas. Para ello, reviso un conjunto de reflexiones analíticas que volqué en trabajos anteriores sin publicar (Gómez, 2004, 2006, 2008, 2009). El segundo objetivo es ofrecer algunas consideraciones e interpretaciones conceptuales sobre el rol gubernamental que vienen jugando, desde la década de 1990 en adelante, los actores no gubernamentales cuyos proyectos en el Chaco argentino se financian a través de un entramado complejo de fondos privados y estatales, en los que intervienen agencias de cooperación internacional, entes privados y programas del Estado.

Metodológicamente, para el análisis relaciono observaciones realizadas en el marco de mis experiencias de trabajo de hace dos décadas (participaciones observantes), primero como estudiante, luego como pasante (para Fungir o Fundación para la Gestión y la Investigación Regional) y finalmente como técnica social (para la Fundación Gran Chaco, FGCH). Además, muestro cómo eran percibidas las mujeres en cada uno de estos proyectos y las formas de agencia social que desplegaron de cara a ellos. Luego, me detengo en explicar los orígenes y la expansión del paradigma del desarrollo local en el Chaco centro-occidental y algunas conceptualizaciones sobre el accionar de las ONG laicas y religiosas que desde hace décadas implementan proyectos de desarrollo local, productivos u organizativos/formativos. Además, ofrezco mi propia interpretación sobre el accionar de estos actores en la promoción de procesos organizativos entre las mujeres indígenas de la región chaqueña.

Realizando entrevistas (historias reproductivas) a las mujeres qom: dilemas éticos, demandas y tensiones⁶

Las circunstancias que derivaron en que viaje al oeste formoseño por primera vez en el año 2002, siendo estudiante de la carrera de Antropología en la UBA, fueron bastante azarosas. A mediados de 2001, me presenté a una convocatoria que circulaba en una lista de mails donde se ofrecían pasantías rentadas para estudiantes de Antropología, Demografía y Sociología. La idea era integrarse a trabajar en un proyecto cuyo objetivo era estudiar el estado nutricional y reproductivo de familias tobas de comunidades rurales en el oeste formoseño, el cual había comenzado unos años

⁶ Algunas ideas y reflexiones de este apartado retoman las de un trabajo anterior no publicado (Gómez, 2004).

atrás en Namqom, un barrio indígena periurbano ubicado en las afueras de Formosa capital⁷. El proyecto era dirigido por una destacada bióloga argentina, quien, junto a otros investigadores, creó una fundación en Formosa capital para llevar adelante sus proyectos de investigación (Valeggia y Ellison, 2003; Valeggia y Lanza, 2005). Unos meses después de enviar mi aplicación, me comunicaron que había quedado seleccionada junto a otra de mis compañeras de la UBA (finalmente ella no se integró). Hasta entonces, lo único que yo había leído sobre los tobas (qom) de Formosa eran los artículos de Gastón Gordillo (1992) sobre el proceso histórico y económico de “subsunción” de las economías domésticas indígenas al capital de la región, mediante su incorporación como trabajadores migrantes en los ingenios azucareros del noroeste argentino entre fines del siglo XIX y la década de 1960.

En el marco de este proyecto, realicé cuatro estancias de trabajo de campo en la comunidad de Vaca Perdida, entre junio de 2002 y febrero de 2003. Vaca Perdida era (y sigue siendo) la comunidad más frecuentada por gente no indígena, ya que se encuentra a la entrada del territorio toba que, en ese entonces, abarcaba unas 35.000 hectáreas tituladas a nombre de la Asociación de Comunidades Tobas Cacique Sombrero Negro. Allí, además, estaba asentada otra veintena de comunidades y parajes de distinto tamaño, interconectados por relaciones de parentesco. Todas las comunidades tenían características rurales y se encontraban a una distancia de entre 80 y 60 km de Ingeniero Juárez, el pueblo de referencia más importante en el oeste formoseño.

La comunidad de Vaca P. contaba con una salita para Atención Primaria de la Salud (APS) muy precaria, atendida diariamente por un señor mayor que tenía un doble rol: enfermero experimentado y pastor anglicano de la comunidad; en ambos casos, formado por los misioneros

⁷ Proyecto Reproducción y Ecología en el Gran Chaco.

anglicanos durante la década de 1960⁸. Dentro del territorio había escuelas de gestión estatal de modalidad intercultural bilingüe donde trabajaban maestros indígenas y criollos, y estos por lo general ocupaban los cargos jerárquicos en los establecimientos.

Los criollos, además de criar a sus animales, tenían almacenes —previo permiso de la Asociación Toba— y usaban el sistema de cuenta/libreta para vender su mercadería a las familias. Varios maestros criollos ocupaban temporalmente casas prefabricadas construidas en un borde externo de la comunidad, cerca del camino central, lo que denotaba su extranjería. Algunas familias tobas habían accedido a planes de vivienda y tenían casas de material pequeñas, sin abandonar sus ranchitos de adobe.

En aquel entonces, ninguna comunidad tenía agua potable de red, y se abastecían con camiones cisterna de la municipalidad del pueblo o extraían agua de pozo con una bomba manual. Tampoco había luz eléctrica, solo Vaca Perdida tenía un equipo electrógeno que daba luz tres horas al día. Las “nuevas tecnologías” que vi llegar y expandirse en aquel entonces fueron la televisión satelital, los DVD y las cámaras digitales y, gradualmente, pude ver cómo se modificaban las rutinas nocturnas de las familias de caciques, pastores y maestros, o de todas aquellas que contaban con algún salario por trabajar en el empleo público en el Estado provincial (como maestros o agentes sanitarios). La radio, en cambio, ya tenía décadas de presencia en todos los hogares.

En el transcurso de esas cuatro estancias de trabajo de campo, se (me) presentaron una serie de tensiones y conflictos con las autoridades políticas y religiosas de Vaca Perdida, también con la directora del proyecto, con el médico blanco que trabajaba en la salita de APS y con varias de las

⁸ En 2008 el gobierno provincial construyó un centro de salud de mayor complejidad en La Rinconada, la comunidad más poblada, situada a 8 km al norte de Vaca Perdida.

casi treinta mujeres que me tocó entrevistar, especialmente cuando la directora del proyecto me pidió que acompañe a una de sus tesisistas (una estudiante de Puerto Rico) para que recabe información para su tesis de grado. Las entrevistas que yo tenía a mi cargo eran semiestructuradas y abordaban aspectos clave de las historias reproductivas femeninas: cuántos hijos habían tenido, cuántos habían fallecido y sus causas de muerte, si habían tenido irregularidades con su menstruación, la edad de la menarca y de su primera relación sexual, etc. A cada mujer entrevistada, brindarme estas respuestas le significaba tener que recordar y hacer memoria sobre una parte íntima o reservada de su historia (al menos para mí), narrarme situaciones y recordar a personas sobre las que podían pesar tabúes culturales (como la prohibición de mencionar los nombres de los hijos fallecidos). Así, pronto fui tomando conciencia de que quienes trabajábamos como “recolectoras de datos” para este proyecto éramos mujeres jóvenes, blancas o criollas, procedentes de entornos urbanos y con estudios universitarios, y nuestro trabajo consistía en realizar preguntas sobre aspectos de sus historias personales a mujeres socializadas en otra lengua y cultura que se presentaban frente a nosotras como *pobres* y *sin dinero* para enfrentar los problemas cotidianos y extremos de sus vidas.

No obstante, la agencia de las mujeres resignificó la presencia asimétrica de este proyecto y transformó el espacio de entrevista en uno de queja y demanda, pues lo que más las estimulaba a suspender sus tareas domésticas para sentarse a conversar con nosotras (además de la ropa nueva para sus niños que la tesisista puertorriqueña había pactado con la directora del proyecto y esta, a su vez, con la autoridades de la comunidad) era ejercer su reclamo para mejorar la atención de “la salud de las mujeres” (su salud reproductiva y sexual) y que sus demandas se escucharan por fuera del estrecho y conflictivo espacio de la comunidad.

“Quiero tomar algo para no tener más hijos”, “Estoy cansada de tener tantos hijos”, “Estoy enferma de tantos

partos”: varias mujeres y sus maridos querían saber “cómo hacer para cuidarse” o “qué se podía tomar” para evitar otro embarazo en el corto plazo. Era evidente que no tenían la información adecuada ni acceso a métodos anticonceptivos de manera regular. Y aunque la maternidad era vista como un valor central que no se ponía en duda (pues habilita el ejercicio de la autoridad femenina en el hogar), sí se cuestionaba la maternidad excesiva (Gómez, 2016) debido a la alta mortalidad infantil, las enfermedades y las dolencias posparto que muchas atravesaron.

En un primer momento, la demanda por información y acceso a métodos anticonceptivos estuvo concentrada en algunas mujeres; después pasó a presentarse (a hablarse) como un problema que abarcaba a muchas de ellas y a sus parejas. Sin embargo, la intervención de los hombres fue vacilante, ambigua y contradictoria: apoyaban a sus mujeres, pero desconfiaban del sistema de salud estatal y además temían perder el control sobre la fecundidad y la sexualidad femenina⁹. En una ocasión, varias mujeres nos pidieron que convoquemos a la directora del proyecto para hacer una reunión entre todas. Así se hizo y a ella acudieron jóvenes, adultas, ancianas, maridos, el agente sanitario de la comunidad, el enfermero/pastor y su hijo (el cacique). Recuerdo que una mujer tomó la palabra y enumeró las necesidades inmediatas que tenían: necesitaban una nueva partera (o que el Estado provincial volviera a asalariar un rol considerado tradicional y esencial), acceso e información segura a métodos anticonceptivos y una ambulancia en buen estado para trasladar a los enfermos graves a un centro de salud de mayor complejidad situado a 20 km (en la localidad de Pozo de Maza).

⁹ La resistencia a los métodos anticonceptivos farmacéuticos y la desconfianza hacia los procedimientos del sistema médico estatal manifestaban el proceso de hegemonía/subalternidad en el campo de la salud iniciado por los misioneros anglicanos a mediados del siglo XX (Bargallo, 1992).

Mis primeras reacciones fueron de perplejidad e incertidumbre porque realmente no sabía cómo podía ayudarlas a encontrar una solución en el corto plazo y si, en todo caso, debía hacerlo o era mejor mantenerme al margen. En realidad, la demanda iba dirigida a quienes circunstancialmente estábamos trabajando allí porque las mujeres qom asumían que teníamos contactos con el mundo externo a la comunidad y con el médico blanco encargado de realizar las visitas semanales. Además, buscaban interpelar al agente sanitario de la comunidad (un hombre qom que, por su trabajo de seguimiento de casos de TBC y Chagas, cobraba un magro plan social, además de que él mismo estaba enfermo de TBC) y al enfermero/pastor de la comunidad, a cargo de atender la capilla anglicana y el dispensario de salud.

Así, la articulación de esta demanda estuvo constantemente mediada y tensionada por relaciones y expectativas de género desiguales, patentes en las dinámicas comunitarias y familiares, en el reparto del trabajo doméstico y de cuidados en los hogares y en la movilidad limitada de las mujeres. En particular, fue a partir de la intervención del cacique de la comunidad (el hijo del enfermero/pastor) y de otros varones que la demanda se transformó en un campo discursivo tenso donde las opiniones femeninas y masculinas por momentos convergían para aliarse y tomar una posición conservadora respecto de los métodos anticonceptivos y, en otros, confrontaban, y yo entonces aparecía como una aliada con quien las mujeres podían conversar y hacer catarsis. Por mi parte, lo que resolví hacer en el mientras tanto fue informarme sobre los cambios ocurridos en las estrategias reproductivas y en las experiencias de la maternidad, en el imaginario nativo sobre la reproducción y la sexualidad, y en el tipo de atención médica estatal y tradicional que recibían las mujeres. También empecé a observar con mayor atención las relaciones de género en los hogares, en la comunidad y en el mundo indígena y criollo chaqueño al notar que la agencia de las mujeres era muy limitada.

Luego, en una de mis estancias en Vaca Perdida, me reuní con algunas mujeres y sus maridos para acercarles información sobre métodos anticonceptivos, haciéndome acompañar por una docente toba de la escuela que hacía de traductora. También organicé algunas visitas al hospital de Ingeniero Juárez para que varias pudieran realizar consultas con una ginecóloga. De manera esperada, mi intervención provocó que el médico a cargo de la comunidad comenzara a mirarme con recelo y desconfianza porque me estaba metiendo en su área de trabajo, cuando mi intención en verdad era poder ayudar en algo y facilitar el diálogo entre él y las mujeres (y recuerdo que como muestra de esto le preparé un informe). Ciertamente, la gestión del médico no podía ser más que limitada, igual que los recursos materiales del Estado provincial que llegaban al territorio toba¹⁰.

A fines de febrero de 2003, después de permanecer un mes en Vaca Perdida, decidí dejar de trabajar en este proyecto. El tipo de relación entre entrevistadora/entrevistadas, estudiante de antropología/personas de la comunidad, estudiante de antropología/directora del proyecto, me venía disgustando. La gente de la comunidad, además, hacía todo lo posible para manipular esta presencia intrusiva que significaba el proyecto en sus vidas, y en sus interacciones con nosotras/os (estudiantes o recién graduadas dedicadas a realizar entrevistas) buscaban obtener algo a cambio (ropa, calzado para sus niños, leche en polvo, remedios, comida, entre otras necesidades a las que se trataba de responder

¹⁰ Unos meses más tarde, Formosa adhirió a la Ley Nacional de Salud Reproductiva y Procreación Responsable y pronto lanzaría un programa para brindar anticonceptivos, asesoramiento y capacitación a los equipos de salud, incluyendo a los que trabajaban en las áreas indígenas. En el centro de salud del barrio Namqom, ubicado en las afueras de la capital de Formosa, en 1997 se realizaron cursos de educación sexual dirigidos a mujeres. En el depto. Matacos, donde tradicionalmente están asentadas numerosas comunidades wichí, se prescribían, repartían y se brindaba información sobre planificación familiar desde los centros de salud desde hacía varios años. La ausencia de este tipo de capacitaciones en Vaca Perdida probablemente se vinculaba a su extrema ruralidad y aislamiento.

como se podía); otras mujeres, en cambio, mantuvieron siempre su negativa a ser entrevistadas. Las crudas asimetrías de clase, racializadas y generizadas, se nos marcaban constantemente, ya que el proyecto se manejaba con una lógica que hoy podríamos denominar extractivista (en esos años no existía ni circulaba este concepto en la academia o el activismo) y que, si bien era resistida y cuestionada por algunas personas de las comunidades, no era directamente confrontada por las autoridades comunitarias.

Para finalizar, resumo algunas de las problemáticas que más me impactaron y que observé de cerca hace más de dos décadas: 1) la pobreza de las comunidades rurales tobas (sin agua potable, sin luz, acceso desigual a la educación y a la salud, personas padeciendo enfermedades crónicas como tuberculosis y Chagas, escasa circulación de dinero pues faltarían algunos años para el despliegue federal de la política social de los gobiernos kirchneristas y la implementación de la AUH¹¹; 2) los constantes límites masculinos a la agencia de las mujeres puesto que todas sus iniciativas e inquietudes acababan sujetadas a la autoridad patriarcal (representada por el pastor, el cacique, el enfermero o el médico), siendo una de las consecuencias más palpables la dominación masculina sobre el cuerpo de las mujeres; 3) el rol central de los pastores de tradición anglicana y de los caciques —una figura liminal entre la tradición política toba y la del peronismo provincial— como reguladores de los conflictos sociales en la comunidad; 4) la dominación de largo plazo sobre esta población indígena manifestada en un tipo de etnicidad atravesada por la conversión sociorreligiosa, el colonialismo interno y el racismo estructural; 5) las comunidades poseían un territorio amplio, con acceso al monte y al río (dos espacios vitales que brindan alimentos y recursos), pero continuaban empobrecidas y marginadas

¹¹ Asignación Universal por Hijo, un tipo de prestación social (seguro social) que entró en vigor en el año 2009, durante el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner.

socialmente. Aun así, mantenían un tipo de organización propia y se destacaban personas con roles importantes para el sostenimiento de la vida comunitaria; 6) las mujeres eran percibidas en este primer proyecto como informantes o dadoras de información, lugar de extracción que rápidamente resignificaron al convertir la situación de entrevista en una instancia para la queja, la demanda y el pedido de ayuda para el acceso a métodos anticonceptivos y para conocer y ejercer sus derechos sexuales y reproductivos.



Centro de salud de Vaca Perdida (2003). Fotografía de la autora.



El templo anglicano de la comunidad (2003). Fotografía de la autora.

Trabajar como pasante en un proyecto para el fortalecimiento de los derechos territoriales y la gestión del territorio

No recuerdo exactamente cuándo fue, pero en una de las estancias en Vaca Perdida para trabajar en el proyecto anterior, un día apareció el “asesor” de las comunidades, Luis De la Cruz, un señor de mediana edad que conocía a la directora del proyecto y a veces la asesoraba sobre cómo sortear las tensiones y conflictos que iban apareciendo con la gente en el marco de su investigación. La historia de De la Cruz refleja un compromiso social de larga data en la región chaqueña: trabajó para la misión anglicana de Ingeniero Juárez entre fines de la década del setenta y la siguiente, e integró la red de pastoral indígena chaqueña que se articuló durante esas décadas en las provincias de Formosa y Chaco (Leone

Jouanny, 2022); en su caso, su radio de intervención fueron las comunidades wichí y qom del oeste formoseño (departamentos Bermejo y Mataco). Durante la década del ochenta acompañó el proceso organizativo de los tobas del oeste para encauzar su reclamo territorial en la coyuntura política provincial de la posdictadura, que fue muy receptiva a las demandas y derechos indígenas (De la Cruz y Mendoza, 1988; De la Cruz, 1993, 1995; Gordillo, 1992). Al igual que otros agentes de esta compleja red pastoral, formó su propia fundación en los años noventa (De la Cruz, 1997, 2000) a la que denominó FUNGIR (Fundación para la Gestión y la Investigación Regional).

En 2002, mediante FUNGIR, obtuvo un financiamiento externo para implementar un proyecto¹² cuyo objetivo era fortalecer la conciencia social y política sobre los derechos territoriales en las comunidades wichí y toba que poseían títulos comunitarios privados sobre sus territorios (donde se preservaban porciones importantes de monte de alta biodiversidad y accesos directos al bañado y al río); otro objetivo era generar articulaciones a nivel regional para la defensa de sus derechos. Transversalmente, además, se proponía realizar un relevamiento participativo sobre el acceso a sitios dentro del territorio toba con grupos de mujeres de distintas generaciones que todavía salían al monte a recolectar recursos, y una sistematización de algunas problemáticas socioambientales y territoriales incorporando una perspectiva de género.

De la Cruz, cuando se enteró de que me estaba yendo del proyecto anterior, me ofreció integrarme en el suyo

12 "Biodiversity Conservation of the Inland Delta of the Pilcomayo River focusing on Wichi and Toba Indigenous Associations and the Indigenous Commission of the Pilcomayo Basin". Este proyecto tenía dos objetivos centrales: 1) fortalecer el proceso organizativo de la Comisión de Pueblos Indígenas de la Cuenca del Pilcomayo y 2) fortalecer a las comunidades para desarrollar planes de manejo, delimitar sus propias áreas protegidas e influir en el manejo de los recursos que están fuera de su territorio, donde también tienen derecho de acceso.

bajo la figura de pasante, donde me desempeñé entre abril de 2003 y mayo de 2005 para colaborar en algunas tareas. Durante esos dos años, viajé cada mes y medio para sostener estancias de entre quince y veinte días, y trabajé con grupos de mujeres de tres comunidades: Vaca Perdida, La Mocha y La Rinconada. Mi tarea principal consistía en acompañarlas en sus salidas al monte (bien temprano por la mañana) para recolectar recursos que usaban en su economía doméstica (algarroba, mistol, bola verde, chaguar, plantas y cortezas tintóreas para teñir sus piezas artesanales). Durante estas salidas, mientras ellas recolectaban, yo georreferenciaba con un GPS los recorridos de ida y vuelta y los lugares con recursos importantes. También tomaba fotografías¹³ y notas de sus comentarios y relatos sobre distintos “lugares con historia” vinculados a sus biografías familiares y a las relocalizaciones de las familias a causa de las crecidas del río Pilcomayo y las grandes inundaciones que comenzaron a afectar recurrentemente la zona a partir de la década de 1940.

Así, mis días en las comunidades transcurrían entre las salidas al monte con las mujeres por la mañana bien temprano y las visitas a las familias para conversar sobre distintos temas por las tardes, mientras tomábamos unos mates. A la noche, me sentaba a transcribir las notas de campo en un diario que llevaba. Sin embargo, a pesar de mi disciplina, en muchas ocasiones comenzaba a sentirme bastante desorientada ante la indiferencia de las mujeres recolectoras respecto de los objetivos del proyecto, no así respecto de que las acompañara en sus salidas al monte, cuestión que disfrutaban mucho porque les encantaba tener una nueva “compañera de monte”. Estas cuestiones me llevaban a repensar constantemente los supuestos epistemológicos

¹³ Hice una exposición con algunas de estas fotografías durante junio de 2014 en el Centro Cultural Tierra Violeta, ubicado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-8941-2014-06-20.html>.

de una investigación que pretendía ser participativa; hubo días enteros donde realmente no sabía qué estaba haciendo en las comunidades (o qué tenía que hacer) y, en esos momentos, escribir en el diario me ayudaba a canalizar mis ansiedades. Escribía sobre lo que veía, escuchaba y sentía. Me observaba a mí misma y mis dudas con los proyectos mientras reconstruía conversaciones que había tenido con personas de la comunidad o escenas que había observado. Escribir, en síntesis, me ayudaba a situarme a mí misma y a otros actores que interactuábamos localmente en ese territorio qom periférico, marginal pero muy complejo.

No obstante, gradualmente, fui transformando esta experiencia de trabajo etnográfico-participativa en un “campo de investigación” no solo para el proyecto de FUNGIR sino también para preparar mi tesis de licenciatura en una problemática sobre la que no existían estudios en la antropología chaqueña en aquel entonces: el uso, la percepción del territorio y la circulación de saberes tradicionales entre grupos de mujeres recolectoras (Gómez, 2006). En general, en el país, en aquel entonces había muy poca investigación con perspectiva de género que tomara a las mujeres indígenas como sujetos de indagación (sus experiencias de conversión sociocultural y religiosa, los imaginarios de género, las dificultades para acceder a la educación, la salud, la justicia y al ejercicio de derechos en general, etc.); tampoco existían colectivos de mujeres indígenas organizadas ni activistas como sí existen ahora (desde 2009 en adelante). Cabe aclarar que en otras investigaciones latinoamericanas sobre territorialidades indígenas tampoco existía un concepto similar al de “cuerpo-territorio” o “territorio-cuerpo”, omnipresente en la bibliografía actual y en los activismos de mujeres indígenas contra las agresiones del neoextractivismo en sus territorios comunitarios.

Así, en diálogo con otra bibliografía y estudios de otras regiones indígenas de Latinoamérica, conceptualicé las experiencias femeninas de “vinculación con el monte” desde otros conceptos y el análisis de cincuenta registros

etnográficos (Gómez, 2008). Las mujeres continuaban recolectando frutos (algarroba, mistol, bola verde), fibras naturales para sus artesanías, plantas medicinales y cortezas tintóreas. “Salir al monte” con ellas era una experiencia intensa y revelaba una clase particular de *embodiment femenino*, transmitido entre generaciones y nutrido de un “sentido práctico” (Bourdieu, 1991). Además, el monte fue un espacio clave en la construcción estratégica de una “identidad aborígen” en la década del ochenta, durante la negociación con el primer gobierno posdictadura en Formosa, que había prometido “entregar” y “reconocer” los títulos de las tierras a las comunidades, sobre la base de procesos de demarcación de porciones de sus antiguos territorios tradicionales y ancestrales. No obstante, estos espacios desde hace décadas ya no son muy fértiles o productivos, muchos carecen de fuentes de agua potable y anualmente sufren las inundaciones que traen las crecidas del río Pilcomayo.

Por otra parte, cuando salía al monte con ellas, varias me fueron contando de su temor a ser atacadas sexualmente por hombres (criollos y tobas) y, por eso, siempre salían en compañía y “armadas” con sus machetes. También me llevaron a conocer lugares donde los recursos y frutos estaban desapareciendo o disminuyendo (árboles cuyas cortezas eran utilizadas como tintes naturales o chaguarales) y, en función de esto, tomábamos los datos de localización para armar mapas sobre su distribución. Durante el segundo año del proyecto (2004), comencé a acompañar al monte a un grupo de mujeres mayores y reconocidas entre la gente gom por ser *uañagae* (guapas o fuertes) y muy conocedoras del territorio toba, a las que se notaba más comprometidas con las problemáticas socioterritoriales (como los cortes ilegales de madera, la invasión de animales de los pobladores criollos, la amenaza de la violencia sexual, etc.). Estas mujeres fueron las que más apoyaron el trabajo que realizábamos desde FUNGIR y las que más se involucraron en la investigación participativa.

Mientras duró el proyecto (2003-2005), estuvo en marcha un proceso organizativo entre representantes de organizaciones y comunidades indígenas de la cuenca del río Pilcomayo de Argentina, Paraguay y Bolivia, denominado Comisión de Pueblos Indígenas de la Cuenca del Pilcomayo (CPI). Este espacio fue impulsado en 1999 por técnicos y asesores de ONG que venían trabajando desde hacía años (o décadas) con población indígena y criolla en los tres países. El objetivo de la CPI era articular una nueva forma organizativa de alcance regional para la defensa de los derechos territoriales de las comunidades indígenas y volverse una instancia representativa e interlocutora ante las autoridades y funcionarios de otro proyecto que se estaba poniendo en marcha: el Proyecto de Gestión Integrada y Plan Maestro (PGIPM-UE), financiado por la Unión Europea (UE).

La CPI (Comisión de los Pueblos Indígenas del Pilcomayo) pretendía ejercer un derecho indígena reconocido constitucionalmente: discutir, elaborar y negociar con las autoridades del PGIPM-UE formas de participación directa de las comunidades en los procesos de planificación, acuerdos y gestión de actividades, ya que gran parte de las operaciones y obras preveían realizarse en sus territorios y en los de las comunidades criollas. Hacia 2004 se abrieron algunos canales de diálogo entre los representantes indígenas, los directivos de las ONG (quienes se autopercebían como acompañantes y asesores de las comunidades) y las autoridades de la PGIPM-UE. Entre los acuerdos logrados, durante los años 2003 y 2004 se llevó adelante el Proyecto de Tareas de Identificación para que varias comunidades señalaran lugares críticos dentro de sus territorios que necesitaban intervenciones específicas, como limpieza de cañadas, pozos de agua, limpieza de cauces, defensas para contener las crecidas e inundaciones, identificación de zonas contaminadas por la industria petrolera en la cuenca alta del

río, protección de sitios tradicionales de caza, pesca y recolección, etc. Para dichas tareas, las comunidades (los hombres) se organizaron en grupos de trabajo y a cambio percibían un incentivo monetario.

En el marco de estos acuerdos, y para poner en práctica el trabajo que veníamos realizando desde hacía dos años, cinco mujeres y yo nos autoconformamos como grupo para identificar nuestros sitios de recolección prioritarios para su preservación. Como describí más arriba, en los años anteriores habíamos mapeado más de cien sitios y estos datos (de)mostraban que las mujeres conocían muy bien su territorio tradicional y podían participar en los procesos de mapeo y en las discusiones (en las asambleas) para transmitir las problemáticas que percibían. Sin embargo, tuvimos que reclamar que nuestra participación (e investigación) fuera tenida en cuenta y visibilizada por la dirección del proyecto, a pesar de que existía una supuesta “perspectiva de género”. Unos años después me di cuenta de que en realidad De la Cruz me había propuesto la pasantía para que hubiera alguien de forma más constante en las comunidades en nombre de él y su proyecto, y la estudiante de antropología joven, entusiasta y comprometida que era yo en ese entonces encajaba muy bien en ese rol. El sesgo de género, el machismo y el paternalismo de De la Cruz se nos hicieron muy evidentes hacia el final del proyecto.

Desde hacía algunos años, De la Cruz evitaba hacer estancias prolongadas en las comunidades después de haberlas “acompañado” casi tres décadas. Había construido una relación intensa con muchas familias después de años de trabajo y amistad, especialmente durante la época en que mapearon el territorio y reconstruyeron la toponimia para reclamar el título de tierras. Una vez que obtuvieron el título, continuó asesorando a los referentes de las comunidades ante cada problema o demanda que debían afrontar con el gobierno; *nuestro asesor* era el término que usaban los y las qom para referirse a

él. Como me comentó en 2003 Juan Larrea, un viejo dirigente de los años ochenta: “yo me siento como un huérfano si Luis no está con nosotros”.

A partir de 2003 comenzaron a hacerse presentes en Vaca Perdida integrantes de la Fundación Gran Chaco para organizar reuniones con las mujeres, comprar sus artesanías y transmitir los objetivos de un proyecto cuya propuesta era ayudar a iniciar procesos organizativos entre las mujeres de carácter productivo, mejorar y (re)valorizar la producción artesanal, abrir canales para su comercialización y brindarles capacitación en aspectos sociales, organizativos y de comercialización¹⁴. El trabajo de esta fundación había comenzado con las mujeres wichí de las comunidades del departamento Ramón Lista en 2002 (Menna, 2022); sus directivos (una pareja de antropólogos, Fabiana Menna y Agustín Noriega) anteriormente habían trabajado como técnicos en el proyecto DIRLI (Desarrollo Integral del Departamento Ramón Lista), financiado por la UE y activo durante cinco años (Braticevic, 2011). Los directivos de la FGCH me conocieron mientras trabajaba para el proyecto de FUNGIR y, cuando este finalizó, me ofrecieron trabajar para ellos. Un poco por curiosidad y otro por necesidad, la cuestión es que terminé aceptando.

¹⁴ “El rumor de las voces propias”, entrevista a Fabiana Menna por Soledad Vallejos, *Página/12* (11/01/2008).



Una mujer con sus sobrinas en el monte (2003, cerca de Vaca Perdida). Fotografía de la autora.

Para ese entonces (2003), el oeste de Formosa ya se había transformado en una región muy intervenida por programas y proyectos enmarcados en un paradigma del desarrollo sustentable indígena financiados con aportes extranjeros. La UE financió dos proyectos de gran envergadura, el mencionado DIRLI, implementado entre 1997 y 2000 con un presupuesto de 20 millones de euros (De la Cruz, 2000: 63; Braticevic, 2009), y luego el Plan Maestro, implementado a partir de 2002 para desarrollar a nivel trinacional la Cuenca del Pilcomayo. Además, en Ingeniero Juárez (depto. Bermejo), desde diciembre de 2002 hasta 2005 se llevó adelante otro proyecto en un barrio toba con financiamiento de una agencia del gobierno japonés (JICA) que incluyó el desarrollo de la producción artesanal femenina. Además, progresivamente al oeste formoseño fueron llegando otros programas estatales de desarrollo productivo a través del INTA, PSA y el Ministerio de Desarrollo y Producción de Formosa. A nivel nacional, el proceso de implementación de este tipo de proyectos de “desarrollo sustentable” orientados

específicamente a la población indígena de comunidades del NOA y NEA y financiados con fondos extranjeros de agencias de cooperación internacional comenzó en la década de 1990 durante el contexto de ajuste estructural en el Estado y la política social¹⁵.

Trabajar como técnica social en un proyecto de desarrollo artesanal

El impulso económico y cultural a la producción artesanal de las mujeres qom del oeste de Formosa tiene una larga historia que comienza aproximadamente en 1930 y registra el accionar de varios actores en diferentes momentos y contextos: misioneros anglicanos, programas gubernamentales a través del organismo indigenista provincial (ICA, Instituto de Comunidades Aborígenes) y, a partir del siglo XXI, ONG con financiamiento de la cooperación internacional y de agencias estatales provinciales y nacionales. Así, las mujeres tobas se dedican a producir piezas para el trueque o la venta desde hace más de un siglo. Sus hermosos tejidos, elaborados con lana, fibras de chaguar (*Bromelia hieronymi*) y coloreados con tintes naturales, fueron consolidándose en la economía doméstica como productos con un valor de cambio.

En la década de 1940, el misionero anglicano Thomas Tebboth daba encargos precisos a las mujeres¹⁶, compraba sus artesanías y las revendía a compradores que se aventuraban por las tolдерías del Pilcomayo (Tebboth, 1989: 76, 105, 116). El incentivo a la producción y la venta del “arte indígena”, tal como lo llamaban los anglicanos, formaba parte del

¹⁵ Uno de los primeros proyectos financiados por el Banco Mundial fue el Proyecto de Desarrollo de Comunidades Indígenas (DCI) iniciado en el año 2000 (Weinberg, 2013).

¹⁶ Las mujeres se dedicaban a producir piezas grandes, como ponchos, mantas y también fajas.

estímulo al “trabajo industrial y artesanal” que se promovía en las misiones anglicanas del Chaco centro-occidental; además, era una estrategia económica para afrontar la escasez de alimentos del monte durante agosto y septiembre.

Posteriormente, desde su creación a mediados de la década de 1980, el personal femenino del ICA visitaba una o dos veces por año las comunidades del interior de la provincia (preferentemente en momentos previos a las elecciones) para comprar artesanías. En 1988 se creó un emprendimiento bajo el nombre de ARAR (Artesanías Argentinas) para la compraventa, que exigía nuevos patrones de calidad (terminaciones, motivos y colores). Se trabajaba sobre la base de encargos entregados a los grupos de artesanas, lideradas en aquel entonces por la esposa del enfermero/pastor de Vaca Perdida (quien además trabajaba como partera tradicional). Esta experiencia llegó a su fin con la hiperinflación de 1989, que acarrió la devaluación significativa de los precios de las artesanías (Gordillo, 1992: 136). Además, de manera simultánea a estas acciones, las artesanías de las mujeres podían ser intercambiadas por mercaderías y ropas en los pueblos de la región o en los almacenes de los criollos de las zonas rurales. Esta práctica todavía tiene vigencia, igual que la venta o intercambio de los tejidos con los denominados *lliqueros*: compradores ocasionales o intermediarios que compran para terceros (comercios urbanos de Salta, Córdoba o Formosa). Esta forma de compraventa es la más desfavorable ya que el *lliquero* cambia las artesanías por mercaderías a precios muy altos o por ropas usadas.

Como mencioné, a partir de 2003, la FGCH comenzó a trabajar con las mujeres de varias comunidades del territorio toba y a comprar sus artesanías. Su objetivo era promover la conformación de una red de asociaciones de artesanas entre las mujeres wichí y qom en el oeste formoseño organizadas en torno a su producción, y crear un sistema de comercialización estable. En ese entonces (en el período que trabajé para ellos) contaban solo con financiamiento del CINS (Cooperazione Italiana Nord-Sud) y del Ministerio

de la Producción de Formosa (programa Prodernea)¹⁷. Las tareas que yo tenía a mi cargo eran dos: 1) coordinar unos talleres de capacitación para 16 mujeres sobre aspectos sociales, productivos y de comercialización que la fundación previamente había diseñado para las asociaciones de artesanas. Estas mujeres, referentes de familias, transmitían saberes tradicionales muy valiosos sobre la producción de tejidos, pero tenían una escasa escolarización formal; 2) realizar un diagnóstico de la producción artesanal en forma participativa (integrando a las mujeres en la generación e interpretación de los datos).

Las actividades iniciadas tuvieron una muy buena recepción entre las mujeres, pues la necesidad de contar con un proyecto propio era una demanda recurrente que surgía en las conversaciones que mantuve con integrantes de familias desde que llegué a las comunidades en 2002. Un conjunto de factores explicaba la presencia de dicha demanda: la perduración de un discurso anglicano antiguo que rescata el trabajo artesanal y de oficios como un medio autónomo para generar ingresos; las dificultades que las mujeres siempre tuvieron para darle una salida regular a sus productos y a precios razonables; las experiencias antecedentes fallidas; la lejanía de los centros urbanos y el mal estado de los caminos; las qom del oeste no asumieron el rol de comercializar sus productos fuera de sus comunidades, a diferencia de otras mujeres —las guaraníes o andinas—, que durante el siglo XX se insertaron en mercados locales y regionales como comerciantes autónomas. Por último, en Formosa, las políticas de fomento al turismo se vienen desarrollando en localidades del este y centro (con más atractivos naturales), lo que vuelve difícil para las comunidades del oeste el acceso directo a este tipo de mercado.

Para lograr la organización de las mujeres, se creó la figura de “la coordinadora” (16 en total), igual que se hizo con las mujeres wichí; cada una tenía a su cargo un grupo

¹⁷ Programa de Desarrollo Rural del Noreste.

de artesanas de su familia extensa (hermanas, primas, tías) y cobraba un incentivo por sus tareas de capacitación y seguimiento del trabajo de las artesanas a su cargo. No obstante, fueron asumiendo gradualmente las responsabilidades que el proyecto les asignaba, y en el comienzo eran experimentadas como una carga muy difícil de sobrellevar en el lenguaje del parentesco que domina las relaciones entre familias y comunidades¹⁸. Así, por ejemplo, cuando las coordinadoras controlaban que se cumplieran los estándares de calidad exigidos por el proyecto (y por el mercado), se desataban discusiones que podían terminar en acusaciones de brujería, el principal mecanismo de control social para castigar la mezquindad o el abuso de autoridad. A raíz de esto, algunas coordinadoras podían abandonar temporalmente el proyecto, aunque progresivamente se fueron produciendo cambios positivos en las relaciones interfemeninas y empezaron a cuestionar la rivalidad y la sospecha por sobre el potencial de cooperación que podían construir entre ellas (Gómez, 2008b).

La presencia del proyecto en Vaca Perdida y La Rinconada se tradujo en varias prácticas y dinámicas en las que participé y observé: a) la compraventa de las artesanías. En la primera fase del proyecto, esta actividad duraba el día entero; se trataba de una reunión abierta al resto de la comunidad donde se encontraban las coordinadoras, sus artesanas y las técnicas del proyecto (yo, otras dos compañeras y la directora del proyecto). Más adelante, la compra de las artesanías pasó a estar a cargo de las coordinadoras; b) la resolución de conflictos entre las mujeres. La búsqueda

¹⁸ No obstante, la diferenciación económica entre las familias opera desde hace décadas; se remonta a los años 80 y 90 cuando algunos dirigentes tobas negociaron con agentes del gobierno y con políticos de turno el acceso a trabajos en el sector público —principalmente en el ICA, en la comuna de Pozo de Maza y en Educación y Salud— para ellos y algunos de sus familiares (Gordillo, 1992: 138). Las dinámicas del proyecto de artesanías solo encendían viejas rencillas y envidias entre las familias, pero, en esta ocasión, las mujeres eran las protagonistas.

del diálogo para la resolución de problemas e inquietudes mediante reuniones abiertas adonde acudían coordinadoras, artesanas y personal del proyecto para conversar sobre temas puntuales. El proyecto respetaba las formas locales de participación e interacción social (la elección de coordinadoras estuvo a cargo de las comunidades y se hizo sobre la base de las líneas de parentesco) y además se promovía la creación de espacios de diálogo, discusión y reflexión femenina mediante la realización de talleres, espacios que no existían previamente en las comunidades porque las asambleas comunitarias eran ámbitos masculinos donde la participación de las mujeres estaba ausente; c) fuera de las comunidades, el proyecto se encargaba de comercializar las artesanías en diversos circuitos. Una actividad que, dada su complejidad logística, los recursos que implicaba (vehículos, acceso a internet, capacitación en el área, viajes para contactar clientes, estrategias de *marketing*, etc.), sumado a la distancia de las capitales, debió ser desarrollada por un intermediario; d) otra práctica que se implementó en 2006 fue un fondo rotativo con el que cada coordinadora les adelantaba pequeñas sumas de dinero a sus artesanas para que pudieran comprar lana y otros insumos. A partir de 2008, las coordinadoras realizaban la compra de todas las artesanías, las preparaban para su empaquetado y las llevaban hasta el pueblo de Ingeniero Juárez en un flete que alquilaban. Una vez allí, gestionaban el envío de la mercadería a la sede de la FGCH en Formosa capital.

Cabe destacar que la apertura de canales más estables para la comercialización de las artesanías paradójicamente fue el aspecto más valorado y el más resistido, pues aquí se manifestaban las tensiones más palpables y los límites del “desarrollo local sustentable”, siendo el principal conflicto el precio al que se pagaban los distintos tejidos. Las nuevas exigencias en la producción artesanal (estándares de calidad, medidas precisas y control de calidad, etc.) eran resistidas por muchas mujeres, lo que expresaba el rechazo a ser “disciplinadas” por los representantes del capital

comercial¹⁹ que no reconoce el tiempo de trabajo que lleva la elaboración de tejidos artesanales o, en otras palabras y como me comentó una de las principales artesanas: “¿para qué voy a respetar la medida si el precio es bajo o si el precio no va a cambiar?”.

Así, desde la visión de las mujeres, lo anterior significaba lidiar con una contradicción: precios bajos y exigencias en la producción a cambio de la venta regular de sus tejidos. Pero, aun así, la mayoría era consciente de que el rol de la FGCH como intermediaria era diferente al de otros actores anteriores, ya que trabajaba con el objetivo de que el ochenta por ciento del precio final quedase en manos de las artesanas. Sin embargo, cualquier ONG, organización civil o fundación a cargo de este tipo de proyectos, lo quiera o no, acaba personalizando indirectamente al capital comercial y se transforma en el blanco de demandas laborales que no pueden resolver porque no se perciben ni se presentan como empleadores, patrones o jefes.

Los análisis feministas sobre los proyectos de desarrollo local (en el marco del enfoque Género en el Desarrollo y el enfoque del empoderamiento) señalaron décadas atrás que el impacto y los resultados de cualquier proyecto dependen de la estructura de relaciones sociales de las comunidades donde se aplican y de las dinámicas de género prevalecientes en esos contextos. Este señalamiento ayuda a relativizar las premisas catastróficas que se proyectan sobre los programas de desarrollo local y pone la lupa en una cuestión central: las mujeres beneficiarias de un proyecto no suelen ser víctimas pasivas de las ONG. No se acoplan fácilmente a sus definiciones, ritmos y designios. Como hemos visto, en las comunidades tobas, existía y existe un tejido de relaciones interfemeninas y maneras culturalmente particulares

¹⁹ Un capital comercial que exige productos homogéneos, estandarizados y de aspecto “tradicional”, característica que funciona como un valor simbólico que luego se transforma en un valor agregado a la hora de vender el producto en los comercios.

de organizar las rutinas cotidianas y dirimir las tensiones sociales, una red de significados y prácticas que comanda el sentido de sus vidas, de sus labores, de sus posibilidades y expectativas, todo lo cual y en conjunto amortigua y reacomoda las expectativas inmediatas y estratégicas de cualquier proyecto e intervención.

Mi relación laboral con los directivos de la FGCH finalizó a principios de 2007 y no en buenos términos. A fines de 2006, cuando mi contrato de trabajo estaba por terminar, me propusieron que me quedara un tiempo más y armara un nuevo proyecto para realizar talleres de capacitación en derechos sexuales y reproductivos, tomando como base una experiencia con las mujeres wichí durante 2005 que había mostrado muy buenos resultados²⁰. Después de meditarlo (estaba cansada de tantos viajes entre Formosa y Buenos Aires y estaba iniciando mi investigación doctoral²¹), consulté la propuesta con las mujeres de las comunidades y me dijeron que les interesaba. Siendo así, preparé el proyecto y lo presenté en algunas agencias estatales y no gubernamentales para conseguir fondos. Sorpresivamente, en marzo de 2007, cuando comenzaron a llamarme desde algunos organismos, la reacción de los directivos de la FGCH fue comportarse como si yo no existiera, como si nunca hubiera trabajado para ellos/as o como si no me hubieran pedido este trabajo extra que hice para ellos/as: dejaron de responder mis mails y llamadas de teléfono y no me dieron ninguna explicación razonable sobre los motivos para quitar su respaldo a un proyecto que paradójicamente ellos/as me pidieron que prepare.

Dado que me preocupaba lo que fueran a pensar o a imaginar las mujeres tobas con quienes venía trabajando desde hacía cuatro años y medio, viajé a las comunidades

²⁰ *Derechos sexuales y reproductivos de las mujeres wichí* (2006), Fundación Niwok y Fundación Gran Chaco, Formosa y Buenos Aires: Consejo Nacional de la Mujer.

²¹ Con una beca doctoral de CONICET.

por mi cuenta (acompañada por una colega de Rosario a quien pensaba sumar al proyecto), organicé una asamblea y les expliqué que el proyecto no se haría porque la FGCH había decidido —sin aviso y sin argumentos razonables— quitar el respaldo²². Después de pasar por esta desagradable situación laboral a inicios de 2007, no volví a tener contacto con los directivos de la FGCH, pero mantuve mi vínculo con varias mujeres por algunos años más y, desde Buenos Aires, me concentré en la investigación doctoral donde las mujeres qom pasaron a ser mis interlocutoras, así como sus experiencias de vida y otras problemáticas, parte de mis temas de investigación.



El taller de la asociación de mujeres artesanas de Vaca Perdida Onanagael'pi (Vaca Perdida, 2017). Fotografía de la autora.

²² Sin una fundación u ONG que intermedie en la recepción, gestión de los fondos y monitoreo de las actividades, no se pueden implementar proyectos de este tipo.

Sobre el rol de las fundaciones y ONG: ¿del desarrollo a la gobernanza?

En los años siguientes, continué recibiendo noticias sobre el proceso organizativo de las mujeres de Vaca Perdida y La Rinconada respecto de la producción artesanal. Con el tiempo, sus asociaciones de artesanas, junto a las propias que armaron las mujeres wichí del departamento Ramón Lista, pasaron a formar parte de una cooperativa que hoy agrupa a más de dos mil mujeres de distintas provincias del NEA²³, y los proyectos macro que las tienen como beneficiarias continuaron recibiendo financiamiento de agencias de la cooperación internacional, programas estatales y donantes privados (empresas).

Desde mi punto de vista, considero que este proceso de desarrollo local realmente abrió posibilidades para que muchas mujeres pudieran *trascender el espacio doméstico como único destino*, capacitarse en tareas vinculadas al proceso artesanal y generar espacios públicos femeninos en comunidades rurales donde nada de esto anteriormente existía. No obstante, no se trata de un proceso organizativo autónomo o en esa dirección, las artesanas qom y wichí de Formosa y de otras provincias, como Chaco, siguen dependiendo de terceros para comercializar sus productos (fundaciones, ONG, programas estatales e intermediarios).

Al seguir de cerca el proceso organizativo de las mujeres qom, pude observar algunas dificultades y tensiones entre las mujeres, así como entre ellas y los directivos de la FGCH y otras respecto del impacto y la recepción de los proyectos de desarrollo local, pero sin asumir de entrada una mirada purista que demonizara estas intervenciones (los programas de desarrollo local) ni tampoco una mirada pasiva sobre las personas conceptualizadas como sus beneficiarias.

²³ <https://tinyurl.com/mr37438w>.

En aquellos años, además, existían pocos trabajos que analizaban el impacto de los proyectos de desarrollo en las comunidades indígenas del Chaco central (Mendoza, 1992; De la Cruz, 1997, 2000) y algunos estudios sobre los efectos de la expansión y acumulación del capital mediante la “subsuncción de las economías domésticas indígenas al mercado” (Trinchero, Piccinini y Gordillo, 1992; Lombardo, 2004). Años más tarde, Quintero (2009), desde la perspectiva de la “colonialidad del poder” y sus efectos en geografías y grupos sociales considerados subdesarrollados, aplicaba el concepto de formación social de frontera para pensar la situación poscolonial particular del Chaco centro-occidental en Argentina; también para analizar intervenciones de desarrollo en la cuenca del río Pilcomayo y las prácticas de resistencia a estos proyectos mediante la acción colectiva indígena de protesta que anteriormente fueron etnografiadas y analizadas por Gordillo y Leguizamón (2002). Según Quintero, las intervenciones del desarrollo se producen en aquellas identidades sociales más subalternizadas dentro de la diferencia colonial y en espacios de alta vulnerabilidad social y ambiental con altos índices de pobreza (según estimaciones del Banco Mundial o del BID). Las “formaciones sociales de fronteras” son los espacios traseros de los Estados nacionales modernos, territorios marginales dentro del Estado-nación que poseen alta heterogeneidad sociocultural, diversidad identitaria y que en los últimos años recobraron importancia en el nuevo ciclo de expansión del capital en la región.

Braticevic (2009) sugirió que la proliferación de ONG en el Chaco centro-occidental era el resultado de una “metamorfosis” del modelo evangelizador de las misiones anglicanas hacia el “tercer sector” que comenzó en la década del 80, al comprobar que varias ONG que operaban en el Chaco centro-occidental estaban ligadas a la Iglesia anglicana, a la Iglesia católica o a otras Iglesias evangélicas. Años después, Castelnuevo (2020) se propuso reconstruir el proceso de emergencia de ONG confesionales (especialmente

el caso de Fundapaz, de origen anglicano) y sus primeras acciones en el Chaco salteño con grupos indígenas y criollos. Concluye que el formato ONG permitió que los misioneros anglicanos y católicos encauzaran su trabajo de una nueva manera y establecieran relaciones de colaboración con agencias de cooperación internacional (vinculadas a las Iglesias), en el marco de un discurso del desarrollo que integra un lenguaje moral religioso y de derechos con uno de corte técnico en un contexto de ausencia de políticas estatales. Además, señala que las ONG confesionales mantienen una posición de relativa autonomía respecto del Estado nacional y provincial, al mismo tiempo que asumen funciones estatales (como censar, realizar diagnósticos, mapas, producir informes, capacitar en derechos) para consolidar y encauzar derechos de la población indígena y criolla. En un trabajo anterior, Castelnuovo (2013) caracterizó a las ONG del Chaco salteño (laicas, como el caso de ARETEDE abordado por el artículo de Mariana Ortega) como mediadores al estilo de *brokers* (el concepto lo toma de Olivier de Sardan) que ayudan a drenar los recursos externos de la cooperación internacional.

En mi caso, en aquellos años (2003-2007), me interesaba comprender cómo las mujeres aceptaban y resistían la presencia del proyecto de la FGCH en sus comunidades, teniendo en cuenta la situación de pobreza estructural que ninguna ONG o fundación puede transformar, cuestión que los discursos autocomplacientes en boca de los/as directivos de estas organizaciones parecen olvidar al sobrevalorar en demasía los resultados de sus intervenciones (Gómez, 2008a, 2009). El lenguaje progresista y tecnocrático a menudo les hace olvidar (o negar) los límites estructurales que el desarrollo sustentable local tiene en países geosituados en la periferia de la economía global (el caso de Argentina). El paradigma del desarrollo aplicado a grupos indígenas del Chaco centro-occidental (lo que a grandes rasgos puede entenderse como un “etnodesarrollo” en el Chaco indígena) surge en el seno de la configuración del poder pastoral en

las misiones anglicanas en la década del 50 (por influencia y apropiación de un discurso global sobre el desarrollo que comenzaron a expandir Estados Unidos y Europa en la posguerra). Los misioneros anglicanos fueron los primeros vehiculizadores de un discurso sobre la autogestión económica y el desarrollo desde experiencias cooperativistas, y dicho paradigma se profundizó a partir de la década de 1990, en el marco de una nueva configuración de poder gubernamental (etnogubernamental) y el ingreso general de fondos de cooperación en nuestro país.

Antes de finalizar, me interesa dejar algunas consideraciones generales sobre los efectos del proyecto de desarrollo artesanal implementado entre las mujeres qom. En primer lugar, no hay que olvidar que en el Chaco occidental la promoción de la actividad artesanal a través de la figura de la “mujer indígena artesana” se remonta a las políticas misioneras anglicanas de la década de 1940. En consecuencia, los proyectos de “desarrollo sustentable local” reavivan, en el contexto económico neoliberal del siglo XXI, narrativas del siglo pasado asociadas al trabajo que las/os tobas fueron incorporando y disputando en sus experiencias de trabajo semiasalariado, en las misiones anglicanas y en su participación en la política partidaria —signada por un fuerte clientelismo—. De este modo, imaginarios y representaciones sobre el progreso están presentes en las subjetividades de los y las qom desde el siglo pasado, no es algo nuevo que han traído las ONG.

En segundo lugar, en consecuencia, las mujeres qom reproducen lógicas de demanda y asistencia con el Estado (con sus programas y agentes), con los representantes del gobierno, antiguamente con los misioneros y, en el presente, con los proyectos de las ONG/fundaciones. Pero la lógica racionalista y gubernamental que impera en los proyectos de desarrollo local suele mostrarse contraria a las prácticas clientelistas del gobierno y al asistencialismo con el que actuaron los misioneros en el pasado. De este modo, el *asistencialismo*, el *clientelismo* y el *desarrollo* son prácticas

con lógicas disímiles que al entrecruzarse entran en tensión en las experiencias de vida de las y los tobas.

En tercer lugar, los discursos y nociones modernos sobre ciudadanía, derechos de las mujeres y derechos sexuales y reproductivos ingresan en las comunidades del Chaco centro-occidental vía los proyectos de ONG y fundaciones, y en mucha menor medida mediante programas y asistencia del Estado. En el marco de estos proyectos de capacitación, claramente las mujeres pueden desarrollar nuevas formas de agencia social y hacer oír sus demandas.

En cuarto lugar, la Fundación Gran Chaco, arraigada en Formosa capital desde hace más de dos décadas, representa un caso paradigmático de actor no gubernamental con poder (etno)gubernamental: logró sostenerse en el tiempo, expandirse hacia comunidades indígenas en otras provincias, generar alianzas con entes estatales y privados y transformar progresivamente su discurso desarrollista (basado en el concepto de desarrollo local sustentable de agencias como el BM y ONU) en uno con énfasis más emprendedorista y gubernamental, donde la categoría clave ahora es la gobernanza²⁴. Así, a partir de los años 2010-2011, los proyectos de la FGCH para pobladores y artesanas indígenas comenzaron a ser acompañados y financiados por una red de actores e instituciones donde intervienen fundaciones y actores privados, como la Fundación Avina, la Asociación Cultural para el Desarrollo Integral, la empresa social Matriarca, Slow Food, Coopsol, Potenciar Comunidades, hasta dependencias del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación y de la Unión Europea. Estos actores, privados o estatales, actúan en red en el Gran Chaco Sudamericano y promueven nuevas formas de gobernabilidad para la gestión de poblaciones, recursos y territorios rurales empobrecidos.

Este panorama se parece mucho a la caracterización que hace más de una década hizo Boccara para las localidades

²⁴ <https://tinyurl.com/4nes6jdk>.

indígenas determinadas por articulaciones entre agencias o programas estatales, asociaciones, fundaciones, ONG, mesas de diálogo, etc., como “parte de un nuevo régimen de control que tiende a crear nuevas relaciones político-económicas entre los centros, las localidades y los sujetos étnicos atados por el hilo de poder del Estado” (Boccaro, 2010: 45). Según este autor, el régimen neoliberal en los gobiernos latinoamericanos y centroamericanos ha impulsado progresivamente una transferencia de las operaciones de gobierno a entidades paraestatales y privadas que tienen un modelo empresarial y gozan de relativa autonomía para operar e implementar proyectos y programas. Sin embargo, los escenarios territoriales donde se despliegan estos procesos reflejarían no tanto una menor presencia del Estado (o su retirada) sino “una nueva modalidad de gobierno que tiende a crear mecanismos que funcionan por sí mismos a través de la responsabilización y del empoderamiento de los individuos” (2010: 47). En este nuevo contexto, el Estado opera más como un contratista, articulador o supervisor de estas articulaciones gubernamentales y de nuevas formas de gobernar que, en relación con la población indígena, comienzan a aparecer con las reformas neoliberales entre fines de la década de 1980 y comienzos de la siguiente, que se extienden hasta el presente y se manifiestan en el “asentamiento de la etnogubernamentalidad”, que, en términos foucaultianos, implica “una nueva economía política de la vida de la población indígena y nuevas tecnologías de poder” (Boccaro 2010: 41).

Considerando lo anterior, el término gobernanza en boca de los/as presidentes/as y coordinadores de una ONG como la FGCH de Formosa no es casual. Si se revisan los orígenes del concepto y sus significados varios, describen bastante bien esta articulación de “ingenierías sociales”, actores y actividades de distinta procedencia para producir y sostener programas y proyectos en territorios rurales empobrecidos o en territorios donde vive población indígena ancestral, tal como se puede apreciar en el Chaco

argentino, pero también en regiones de Colombia, donde la reforma constitucional de 1991 trajo el reconocimiento del Estado colombiano como pluriétnico y multicultural y, con ello, la proclamación del ingreso a una ciudadanía multicultural para los pueblos indígenas a través de nuevas políticas y programas de corte neoliberal (Benavides y Duarte, 2010). Además:

Por distintas que sean las definiciones de la gobernanza, se vislumbran en ellas tres elementos comunes. En primer lugar, todas tienen su origen en la visión neoliberal sea para reafirmarla o para cuestionarla. En segundo lugar, no se puede ignorar en cada una de las definiciones el cuestionamiento dirigido al poder político. En último lugar, la gobernanza en esas tres versiones tiende un puente entre “gobierno” y “Estado”. Se refiere en efecto a nuevos sectores y actores sociales junto al Estado y a unas relaciones de distintos tipos entre ellas. La gobernanza lleva efectivamente a reconocer una cierta crisis del Estado y a concebirlo de otra manera y a su articulación con la sociedad. De esta forma, algunos ven en el concepto un indicador de la desaparición del Estado social de derecho y de la democracia; otros por el contrario un medio interesante para llegar a un verdadero cambio del Estado (Launay, 2005: 99).

Retomando mis consideraciones, en quinto lugar, me gustaría señalar que los procesos organizativos tanto como las formas de participación social de las mujeres de las comunidades del Chaco argentino, por lo general, fueron promovidos por agentes externos a ellas (misioneros/as, programas del Estado, organizaciones de la sociedad civil y ONG), y esto tal vez se explique por la estructura patriarcal que fueron adquiriendo las comunidades del Chaco por influencia de las misiones e Iglesias. Además, las ONG, fundaciones y asociaciones civiles religiosas y laicas participan activamente en la construcción de la *indigeneidad* (De la Cadena y Starn, 2009) de los pueblos indígenas y sus mujeres, por ejemplo, impulsando la identidad de “mujeres artesanas” (bastante antigua en la región del Chaco y en

otras regiones indígenas) o también la de “luchadoras socio-ambientales” (como pude observar durante un trabajo de campo en Salta en 2019 con otras fundaciones que trabajan con mujeres indígenas). En Formosa, por otra parte, las articulaciones entre organizaciones feministas y las mujeres indígenas son escasas, como ya señalé en la introducción.

En sexto lugar, agrego que los proyectos de ONG/fundaciones apuntan a revalorizar, poner en circulación y generar estrategias de contención económica y social —basadas en el capital cultural y social de los/as indígenas— en un escenario económico regional y nacional dominado por el avance de los agronegocios de carácter neoextractivista (que implican altas concentraciones de tierras, desforestaciones de bosques y montes, uso de agroquímicos contaminantes para cultivos transgénicos) que profundizan la pobreza y el racismo estructural. Así, los fondos de la cooperación internacional hacen parte de un proceso de expansión del capital privado y de gestión de territorios empobrecidos y poblaciones indígenas rurales o criollas marginales. Estos actores producen relaciones complejas de poder, espacios para la agencia social y nuevas modalidades de “integración económica y ciudadana” avaladas por un marco multicultural neoliberal para contener a sectores de la población indígena y etnizada que, desde hace décadas, están afuera del mercado laboral; así, los proyectos de estas fundaciones y ONG hacen parte de una etnogubernamentalidad, encuentran legitimación y orientación ideológica en las políticas de gobernanza (paradigma). No obstante, en concreto, el mundo de las ONG/fundaciones no es homogéneo, dado que estas toman diferentes orientaciones ideológicas en función de sus canales de financiamiento.



Camino de entrada a Vaca Perdida (2011). Fotografía de la autora.

Reflexiones finales

En este artículo me propuse retrotraerme a mis años de trabajo con las mujeres qom del oeste formoseño en el marco de distintos proyectos (de investigación académica, el primero; de gestión comunitaria y fortalecimiento de los derechos territoriales, el segundo; y de desarrollo local sostenible, el tercero) con el objetivo de, primero, explicar cómo me inserté a trabajar en estas comunidades y, segundo, describir y discutir (desde una visión generada desde adentro) la recepción e impacto que dichos proyectos tuvieron en las comunidades y entre las mujeres, algunos problemas y dilemas que se presentaron y el lugar que cada proyecto les ofreció a las mujeres.

En Vaca Perdida y en las otras comunidades del territorio toba, las acciones y despliegues de estos proyectos

eran permitidas o toleradas por las autoridades religiosas y políticas, bajo el supuesto de que los/as blancos/as de las universidades y de las ONG pueden traerles, a mediano o corto plazo, algunos *apoyos, asesoramientos y acompañamientos* para gestionar sus múltiples demandas ante funcionarios del Estado y del gobierno. Así, Vaca Perdida y La Rinconada se mostraban como comunidades intervenidas por tres campos externos, diferentes, autónomos y en tensión, cuyos actores y agencias se superponían, criticaban, tensionaban y competían: la política provincial clientelista (que subordina a la propia política indígena), el campo académico y el mundo de las ONG y sus proyectos. Hemos visto también que el lugar asignado a las mujeres por cada proyecto (en el marco de sus objetivos y premisas) era distinto y sus respuestas a estas presencias también. Brevemente, repasémoslo.

En el caso del primer proyecto, señalé las consecuencias que tiene iniciar una relación entre personas de diferente y muy asimétrica condición económica, social y étnico-racial en el marco de una investigación académica, donde los objetivos de investigación tienen sentido para los/as investigadores/as pero no tanto para los/as integrantes de las comunidades, lo que conduce al malestar y la confrontación de intereses. Sin embargo, aun en esta situación muy desigual, las mujeres resignificaron el espacio de la entrevista para articular una queja, denuncia o demanda que estaba presente pero acallada, y sacarla afuera del espacio doméstico y comunitario en dirección al Estado provincial.

En el segundo proyecto, la práctica antropológica propuesta era “acompañar” los procesos de participación de los pueblos indígenas en los procesos de gestión ambiental-territorial y colaborar en la interpretación y traducción de los intereses de las comunidades qom ante instancias y actores externos (Estado, UE, ONG, empresas y privados). Se esperaba que la experiencia vinculada al “estar ahí”, viviendo entre y con las mujeres tobas, fuera un proceso de comunicación intercultural, intervención y acompañamiento. Los objetivos del proyecto contemplaban una perspectiva de

género, aunque nuestra participación en la esfera pública tuvo que ser reclamada y negociada, pues no fue tenida en cuenta de inmediato. Tuvimos que exigir que nos dieran un espacio para que nuestro trabajo de mapeo de sitios tuviera visibilidad y valor en las discusiones con los representantes del proyecto PGIPM-UE. Por otro lado, el trabajo con las mujeres se encaró desde una “participación espontánea”, lo que significaba no generar espacios distintos (asambleas, talleres u otras instancias de discusión colectiva) que no fueran los propios de ellas: los espacios de interacción cotidianos en sus hogares y las salidas al monte. Sin embargo, quedar a la espera de una “participación espontánea” no parecía alejarse demasiado de la observación participante o de la participación observante tradicional de la antropología.

En el proyecto de la Fundación Gran Chaco (FGCH), la propuesta de entrada fue muy distinta: les propusieron ayudarlas a capacitarse y organizarse para el desarrollo de su producción artesanal y para lograr la venta regular de sus artesanías (en un contexto de pobreza rural). Aquí, las mujeres fueron percibidas como productoras y agentes activas. Situadas en un lugar contradictorio y tenso desde el comienzo, las mujeres colaboraron, aceptaron, se resistieron a las nuevas condiciones y exigencias para su trabajo artesanal pero también negociaron, al mismo tiempo que se vieron obligadas a desarrollar nuevas formas de agencia social femenina, más allá de que todavía dependían de FGCH (y sus socios) para comercializar sus tejidos a escala provincial, nacional e internacional. La concepción de los talleres como espacio colectivo para el intercambio de saberes, experiencias, opiniones y búsqueda de consensos fue embrionaria hasta que las mujeres lograron apropiarse de esta nueva dinámica. Pronto, varias descubrieron que trascender el espacio doméstico y organizarse al interior de sus comunidades tiene implicancias positivas y negativas en los vínculos con sus maridos y familias. De mi parte, puedo asegurar que acompañarlas en los cursos, talleres y en otras actividades me permitió reconciliar mejor la investigación

sobre las mujeres con algo de la acción e intervención en clave feminista (Mies, 1999).

Finalmente, en el último acápite reseñé algunas conceptualizaciones e interpretaciones de otros autores que estudiaron la presencia de las ONG y sus proyectos dirigidos a la población indígena en el Chaco centro-occidental. Mi propia interpretación se basa en los aportes de Boccara y en el concepto de gobernanza porque creo que explica mejor el rol que un actor como la FGCH viene jugando en la última década, desde que sus proyectos se expandieron (en financiamientos y en problemáticas abordadas) a otros territorios y poblaciones de las provincias vecinas. Los otros proyectos finalizaron hace años y De la Cruz en la actualidad trabaja para el Estado formoseño coordinando el Sistema de Monitoreo y Alerta Participativo de la Cuenca del Pilcomayo²⁵.

Por último, agrego que mis trabajos como pasante y técnica (primero como estudiante avanzada de antropología y luego como recién graduada) requirieron tiempos y compromisos de mi parte, pero también me habilitaron un acceso privilegiado al mundo de las comunidades del Chaco centro-occidental (incluyendo a algunas comunidades wichi), lugares a donde probablemente no hubiera llegado de otra manera. Por esos años comencé a leer varios estudios sobre los pueblos indígenas chaqueños hoy considerados “clásicos”²⁶ y sobre los qom o tobas del oeste en particular²⁷; también empecé a escribir mis primeros trabajos sobre las mujeres qom desde una perspectiva antropológica de género y feminista (Gómez, 2004; 2008b; 2022). Mi relación con varias mujeres se profundizó al trabajar en los proyectos que alentaron sus procesos organizativos y esto claramente facilitó que luego pudiera investigar “sobre ellas” utilizando

²⁵ <https://tinyurl.com/4re8s8sm>.

²⁶ Cordeu y Siffredi, 1971; Miller, 1979; Iñigo Carrera, 1984; Trincheró y Maranta, 1987; Trincheró, 2000; Gordillo, 1992.

²⁷ De la Cruz, 1995; Bargallo, 1992; Mendoza, 1999, 2002, 2004; Gordillo, 1992, 2004.

la técnica de la historia de vida, cuya premisa epistemológica de partida es que las personas que entran en diálogo previamente hayan construido un amplio margen de confianza y consenso.

Para mi investigación doctoral (Gómez, 2016), me propuse analizar las transformaciones en la construcción cultural del género femenino remontándome hasta los inicios del proceso de conversión sociorreligiosa iniciado por los misioneros anglicanos que, como muchos otros, llegaron al Chaco en la segunda década del siglo XX. Analicé documentos y fuentes, historias de vida femeninas y notas provenientes de observaciones realizadas en el marco de mis “participaciones observantes”. En este largo recorrido, que comenzó en 2002 y terminó cuando me doctoré, en 2011, mi labor teórico-epistemológica se orientó a desarmar las antiguas imágenes etnográficas sobre las mujeres qom y a elaborar otras nuevas que integraran los cambios socioculturales y económicos que reformularon imaginarios, prácticas y horizontes de vida (generizados) en estas comunidades (Gómez, 2017). También, desde Buenos Aires, entre 2010 y 2011 colaboré con otras/os colegas en la redacción de cartas y comunicados para denunciar la represión del gobierno formoseño y sus fuerzas de seguridad frente al reclamo de una comunidad del este formoseño (La Primavera), cuyo referente, el cacique Félix Díaz, fue criminalizado y perseguido²⁸. Posteriormente, entre los años 2011 y 2013, regresé al oeste formoseño en otras dos oportunidades para trabajar en el barrio toba de Ingeniero Juárez en unos talleres de memoria que organizamos con varias compañeras en el marco de una etnografía colaborativa. Este proyecto surgió por demanda de un grupo de mujeres y jóvenes de dicho barrio, quienes nos compartieron sus memorias familiares sobre las antiguas danzas, músicas y juegos, prácticas hermosas que fueron abandonadas a mediados del siglo XX, al ser gradualmente prohibidas por los misioneros anglicanos,

²⁸ <https://tinyurl.com/428yauj9>.

y quedaron sedimentadas en el silencio y el olvido. El resultado de este proyecto fue la escritura de un libro entre nosotras y los/las docentes y músicos/as qom desde una perspectiva intercultural, con el propósito de que pueda ser utilizado en las escuelas de las comunidades y en otros espacios de formación docente (Citro *et al.*, 2016; Citro, Cuañeri y Gómez, 2015).

En esos años, con mis colegas, observamos que varios referentes (hombres y mujeres) de los barrios indígenas de Ingeniero Juárez habían iniciado un proceso de agenciaamiento político autónomo a la política partidaria, a través de la movilización y politización de “su cultura” y de cuestionamientos a la política indigenista del gobierno formoseño ante la falta de respuesta a sus reclamos urgentes (mejores políticas de salud, educación y trabajo) y la criminalización de referentes que rompieron el pacto hegemónico con la gobernación (el caso de Félix Díaz, en el este formoseño, y el del wichí Agustín Santillán, en el oeste). En síntesis, “la cultura aborígen” en Formosa había comenzado a transformarse en un campo de disputa política en el oeste formoseño (Greco, 2016), mientras que las comunidades pilagá del centro de la provincia construían su propia política de la memoria para contrarrestar la narrativa hegemónica que silenció una matanza genocida contra su pueblo en 1947, conocida como “la masacre de Rincón Bomba” (Mapelman, 2015; Lenton, Mapelman y Musante, 2020).

En mayo de 2016 regresé una vez más a Vaca Perdida y La Rinconada, las principales comunidades tobas donde esta larga historia comenzó en 2002, para presentar el libro sobre las mujeres qom, basado en la tesis doctoral (Gómez, 2016). Hicimos una presentación breve pero solemne en el taller de las artesanas de Vaca Perdida. Pasé dos noches en la comunidad, visité familias y gente querida. El libro, gracias a la intermediación de unas amigas profesoras universitarias, integrantes de la APDH y activistas feministas (Berta Elgandur y María Alejandra Carrizo), también lo presentamos

en la Universidad Nacional de Formosa (UNAF), donde acudieron docentes y agentes sanitarios qom y wichí, estudiantes indígenas y otras personas con quienes debatimos los resultados de la investigación. En ese mismo viaje, antes de partir para Buenos Aires, conocí a la primera mujer que integró el Consejo Directivo del Instituto de Comunidades Aborígenes (el organismo provincial que gestiona las políticas para la población indígena), Ercilia Agüero, una mujer wichí proveniente del barrio obrero (wichí) de Ingeniero Juárez. En una breve entrevista que me concedió, me narró lo difícil que le estaba resultando sostenerse en el cargo para el cual había sido electa (por voto directo de la población wichí de la provincia), dadas las presiones y la hostilidad que le manifestaron varios hombres del ICA por su condición de género.

Durante la última década, otras dos mujeres indígenas de Formosa se animaron a interpelar al gobierno provincial y al poder patriarcal de las Iglesias y de sus comunidades cuando salieron a denunciar en el espacio público las violaciones a los derechos indígenas. Más que activistas, se trata de mujeres preocupadas por las opresiones que viven sus comunidades y que buscan articular voces de denuncia y resistencia. Una de ellas fue Amanda Asjak, esposa del cacique Félix Díaz de la comunidad Potae Napocna Navogoh (surgida de una división de La Primavera), quien pasó de la trastienda de la política indígena (cocinar, prepararle el bolso y la comida a su marido antes de una asamblea o corte de ruta) a un escenario inusual como fue el acampe qom en plena Av. 9 de Julio en la Ciudad de Buenos Aires durante los primeros meses de 2011 y luego durante casi todo el año 2015. Desde allí, los integrantes de la comunidad y miembros de diferentes organizaciones que acompañaron su lucha organizaron reuniones, conferencias de prensa y entrevistas para denunciar la violación y el atropello de los derechos indígenas en Formosa y las muertes sin esclarecer de varios integrantes de la comunidad en el marco de una

política de persecución y represión que cayó sobre ellos²⁹. La otra mujer es Cipriana Palomo, integrante del Consejo de Mujeres de la Federación Pilagá, quien supo llevar la voz en numerosas actividades en Buenos Aires y Formosa para visibilizar y explicar las razones que condujeron a la Federación Pilagá a exigir justicia y reparación histórica por la mencionada Masacre de Rincón Bomba que sufrieron sus abuelos y padres en 1947.

Bibliografía

- Bargallo, L. (1992). *Shamanes, Iglesias y atención primaria entre los tobas del oeste de Formosa. Etnicidad y hegemonización en el campo de la salud*. Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras-UBA.
- Benavides, C. y Duarte, C. (2010). Gobernabilidad política, gobernanza económica y gobiernos indígenas. Límites estructurales e interpretaciones divergentes de los derechos pluriétnicos en el sistema general de participaciones. *Análisis Político* (68): 26-42.
- Boccaro, G. (2010). Para una antropología del Estado multicultural bajo la globalización neoliberal. Algunas reflexiones teóricas. En Escobar, A.; Salmerón Castro, F.; Valladares, I.; De la Cruz, L. y Escamilla Hurtado, M. (coords.), *Reformas del Estado. Movimientos sociales y mundo rural en el siglo XX en América Latina* (pp. 39-63). México: UNAM.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Taurus: Madrid.
- Braticevic, S. (2009). Metamorfosis de los modelos evangelizadores en el Chaco central. Las ONG para el “desarrollo” y su “razón intervencionista” en un espacio de expansión productiva reciente. *Papeles de Trabajo*.

²⁹ “Una voz fuerte y clara”, por Luciana Peker, *Página/12*, 17 de mayo de 2013.

Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Sociocultural (17): 78-95.

- Braticevic, S. (2011). El papel de las ONG en proyectos para el desarrollo en una formación social de fronteras. El caso del Programa DIRLI en el oeste formoseño. *Intersecciones en Antropología* 12: 135-146.
- Castelnuovo, N. (2013). Los brokers del desarrollo en comunidades indígenas del noroeste argentino: ¿promotores rurales, técnicos estatales y/o miembros de ONG? *Campos* 14 (1-2): 175-193.
- Castelnuovo, N. (2020). Colaboraciones basadas en la fe: políticas de desarrollo de ONG en el norte argentino. En Macedo Barroso, M. y Alem Abrantes, C. S. (orgs.), *Antropologia, cooperação internacional e processos de formação de Estado: entre práticas de governo e práticas da política* (pp. 382-354). Abrantes, Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia.
- Citro, S.; Cuañeri, E. y Gómez, M. (2015). Bailar como los antiguos: políticas culturales, performance y patrimonio cultural inmaterial entre los pueblos originarios del Chaco argentino. En Ministerio de Cultura. Presidencia de la Nación (eds.), *Pensar la cultura pública. Apuntes para una cartografía nacional* (pp. 90-113). Buenos Aires, Cultura Argentina.
- Citro, S. et al. (2016). *Memorias, músicas, danzas y juegos de los gom de Formosa*. Buenos Aires: Filo-UBA.
- Cordeu, E. y Siffredi, S. (1971). *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez.
- De la Cadena, M. y Starn, O. (2009). Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas para el nuevo milenio. *Tabula Rasa* 10: 191-223.
- De la Cruz, L. M. (1993). Apuntes para la topología toba. *Suplemento Antropológico* 28 (1-2): 427-82.
- De la Cruz, L. M. (1995). Comlaje'pi naleua, nuestra tierra: los sitios que contienen la tierra que da vida a los tobas

- de Sombrero Negro de la provincia de Formosa. *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco* 6: 69-114.
- De la Cruz, L. M. (1997). *Y no cumplieron. Reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción de desarrollo y los grupos wichi*. Formosa-Salta: GTZ y Proyecto Desarrollo Agroforestal en comunidades rurales del noroeste argentino.
- De la Cruz, L. M. (2000). *Asuntos de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda. Bases de discusión para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del Chaco argentino*. Documento preparado para Brot für die Welt (Pan para el Mundo). Alemania-Formosa.
- De la Cruz, L. M. y Mendoza, M. (1988). Les Tobas de l'ouest de Formosa, et le processus de reconnaissance légale de la propriété communautaire des terres. *Recherches amérindiennes au Québec* 29 (4): 43-51.
- Fundación Niwok y Fundación Gran Chaco (2006). *Derechos sexuales y reproductivos de las mujeres wichi*. Formosa-Buenos Aires: Consejo Nacional de la Mujer.
- Gómez, M. (2004). La demanda de las mujeres tobas por el acceso a métodos anticonceptivos. Un caso en la provincia de Formosa. Ponencia presentada en el VII Congreso Argentino de Antropología Social. Villa Giardino, Córdoba.
- Gómez, M. (2006). Una experiencia de investigación participativa con mujeres qom. Ponencia presentada en las Jornadas de Investigación en/desde/para la acción. Facultad de Ciencias Sociales y Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Gómez, M. (2008a). Rivalidades, conflictos y cooperación entre las mujeres tobas del oeste de Formosa. Un diálogo con los Estudios de Mujeres. *Boletín de Antropología* 22 (39): 82-111.
- Gómez, M. (2008b). Las mujeres en el monte: las formas de vinculación con el monte que practican las mujeres tobas (qom). *Revista Colombiana de Antropología* 44 (2): 373-408.

- Gómez, M. (2009). Percepciones e imágenes de las mujeres tobas sobre los proyectos de desarrollo artesanal en sus comunidades. Ponencia presentada en la VIII RAM (Reunión de Antropología del MERCOSUR). Buenos Aires, 29 de septiembre al 2 de octubre.
- Gómez, M. (2016). *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo. Las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa*. Buenos Aires: Biblos.
- Gómez, M. (2017). La mirada cosmologicista sobre el género de las mujeres indígenas en la antropología del Chaco argentino: una crítica. *Corpus. Archivos de la Alteridad Americana* 7 (1): 1-28. <https://dx.doi.org/10.4000/corpusarchivos.1765>.
- Gómez, M. (2022). Contribuciones de la antropología estadounidense de los años setenta: una mirada desde Argentina a partir de una investigación con mujeres indígenas qom. *Revista Uruguay de Antropología y Etnografía* VII (2): 1-24.
- Gordillo, G. (1992). Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa. En Trincherro, H.; Piccinini, D. y Gordillo, G. (eds.), *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental (Salta y Formosa)* (pp. 13-191). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Gordillo, G. (2004). *Landscapes of devils. Tensions of places and memory in the Argentinean Chaco*. Duke University Press: Durham.
- Gordillo, G. y Leguizamón, J. M. (2002). *El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y MERCOSUR en el Pilcomayo*. Buenos Aires: Biblos.
- Greco, L. (2016). "Mi cultura la tengo, pero no la practico". Reflexiones sobre las movilizaciones de la cultura y los pueblos indígenas en Ingeniero Juárez, Formosa, Argentina. *Etnografías Contemporáneas* 2 (3): 176-203.
- Íñigo Carrera, N. (1984). *Indígenas y fronteras. Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

- Launay, C. (2005). La gobernanza. Estado, ciudadanía y renovación de lo político. Origen, definición e implicaciones del concepto en Colombia. *Controversia* (185): 92-105. Bogotá: CINEP.
- Lenton, D., Mapelman, V. y Musante, M. (2020). Rastros del genocidio en un juicio por genocidio. La Bomba, de 1947 a 2020. *Revista de Estudios sobre Genocidio* 15: 80-96.
- Leone Jouanny, M. (2022). *En el nombre del otro. Cristianismo y pueblos originarios en la región chaqueña argentina (1965-1994)*. Los Polvorines: UNGS.
- Lombardo, E. (2004). La privatización de la frontera: Inversión petrolera y desarrollo sustentable. En Belli, E.; Slavutsky, R. y Trincherro, H. (comps.), *La cuenca del Río Bermejo. Una formación social de fronteras* (pp. 127-154). Buenos Aires: Reunir.
- Mapelman, V. (2015). *Octubre Pilagá. Memorias y archivos de la Masacre de La Bomba*. Temperley: Tren en Movimiento.
- Mendoza, M. (1992). Organizaciones no gubernamentales y grupos indígenas en el Chaco argentino. *Scripta Ethnologica* 14: 51-56.
- Mendoza, M. (1999). The western Toba: family life and subsistence of a former hunter-gathered society. En Miller, E. (ed.), *Peoples of the Gran Chaco* (pp. 81-108). Connecticut: Wesport.
- Mendoza, M. (2002). *Band Mobility and Leadership among the Western Toba Hunter-Gatherers of Gran Chaco in Argentina*. The Edwin Mellen Press.
- Mendoza, M. (2004). Western Toba messianism and resistance to colonization, 1915-1918. *Ethnohistory* 51 (2): 293-316.
- Menna, F. (2022). *HILU WET: el proceso de organización de las mujeres wichi de Formosa, Argentina*. Tesis de Maestría. FLACSO. Sede Académica Argentina, Buenos Aires. <http://hdl.handle.net/10469/18531>.
- Mies, M. (1999 [1991]). ¿Investigación sobre las mujeres o investigación feminista? El debate en torno a la ciencia

- y la metodología feministas. En Batra, E. (comp.), *Debate en torno a una metodología feminista* (pp. 63-102). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Miller, E. (1979). *Armonía y disonancia en una sociedad. Los tobas argentinos*. México: Siglo XXI.
- Quintero, P. (2009). Proyectos de desarrollo y prácticas de posdesarrollo en la cuenca media del río Pilcomayo. En Trinchero, H. y Belli, E., *Fronteras del desarrollo: impacto social y económico en la cuenca del río Pilcomayo* (pp. 111-140). Buenos Aires: Biblos.
- Tebboth, D. (1989). *With Teb. Among the Tobas. Letters written home from the Mission field*. Sussex, UK: The Lantern Press.
- Trinchero, H.; Piccinini, D. & Gordillo, G. (1992). *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)*. Centro Editor de América Latina (CEAL): Buenos Aires.
- Trinchero, H. (2000). *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco central*. Buenos Aires: Eudeba.
- Trinchero, H. y Maranta, A. (1987). Las crisis reveladoras: historia y estrategias de la identidad entre los matacowichí del Chaco centro-occidental. *Cuadernos de Historia Regional* 4 (10): 74-92.
- Valeggia, C. y Ellison, P. T. (2003). Impact of breastfeeding on anthropometric changes in women of an indigenous population in transition in Formosa, Argentina. *American Journal of Human Biology* 15: 717-724.
- Valeggia, C. y Lanza, N. (2005). Tiempos de cambio: Consecuencias de la transición nutricional en comunidades toba de Formosa (Consequences of the nutritional transition in the Toba communities of Formosa). *Anales del XXIV Encuentro de Geohistoria Regional* 24: 615-623.
- Weinberg, M. (2013). Descubriendo el desarrollo: políticas de Estado y política indígena en el noroeste argentino. ¿Una nueva era post-neoliberal? *Revista Perspectivas de Políticas Públicas*, año 3 (5): 77-100.

Notas y artículos periodísticos online

- Gómez, M. (20 de junio de 2014). Mujeres qom: el monte las hace fuertes. *Las 12. Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-8941-2014-06-20.html>.
- Peker, L. (17 de mayo de 2013). Una voz clara y fuerte. *Las 12. Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-8024-2013-05-17.html>.
- Sin autor (7 de enero de 2020). Fabiana Menna: “El primer paso para poder agregar valor a las distintas producciones es visibilizarlas”. *Agroempresario.com*. <https://tinyurl.com/4nes6jdk>.
- Sin autor (18 de agosto de 2022). Entrevista a Luis María de la Cruz en la Cocina Política. *La Patria-da Salta*. <https://py.radiocut.fm/audiocut/entrevista-a-luis-maria-cruz-en-cocina-politica/>.
- Tuchin, F. (14 de junio de 2021). Cómo se formó la red de artesanas indígenas más grande de Argentina. *Infobae*. <https://tinyurl.com/mr37438w>.
- Vallejos, S. (11 de enero de 2008). El rumor de las voces propias: entrevista a Fabiana Menna. *Las 12. Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-3835-2008-01-11.html>.
- Varios autores (26 de enero de 2013). Represión y muerte de ciudadanos argentinos miembros del Pueblo Qom. *Rebellion.org*. <https://rebellion.org/represion-y-muerte-de-ciudadanos-argentinos-miembros-del-pueblo-qom/>.