

Quinto Sol, vol. 28, n° 3, septiembre-diciembre 2024, ISSN 1851-2879, pp. 1-21

<http://dx.doi.org/10.19137/qs.v28i3.7656>

Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)



“Por eso ahora tenemos pensión”. Trabajadores y patrones en El Sauzalito (Chaco, Argentina) en los años setenta

"That's why now we have a pension". Workers and employers in El Sauzalito (Chaco, Argentina) in the 1970s

“É por isso que agora temos uma pensão”. Trabalhadores e empregadores em El Sauzalito (Chaco, Argentina) na década de 1970

Myriam Fernanda Perret

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad Nacional del Nordeste. Instituto de Investigaciones Geohistóricas

Universidad Nacional del Chaco Austral

Argentina

Correo electrónico: myfperret@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8896-6795>

Resumen

En los años setenta, pobladores indígenas (pueblo Wichí) y no indígenas confluyeron en la zona de la provincia de Chaco hoy conocida como El Sauzalito. Llevaron a cabo labores vinculadas a la explotación forestal, la construcción del pueblo y la agricultura. Aquí analizamos la relación que entre ellos se configuró como entre trabajadores y patrones o empleadores. El abordaje se hace mediante el método etnográfico. Se contemplan las interacciones recordadas y narradas, considerando las modalidades de pago por el trabajo realizado, la administración de los

Palabras clave

población indígena
empleo
trabajo
relaciones laborales

ingresos por ventas, la coordinación de actividades, el acceso a alimentos y a jubilaciones/pensiones. Encontramos que la relación subordinada de los trabajadores hacia los patrones o empleadores puede interpretarse tanto en términos de protección (patrones que cumplen su parte, trabajadores tratados como "empleados") como en términos de dominación (patrones que no cumplen su parte, trabajadores tratados como "changanines").

Abstract

During the 1970s, indigenous settlers (Wichí people) and non-indigenous people gathered around the area now known as El Sauzalito. They carried out work related to logging, village construction and agriculture. Here we analyze the relationship between them as workers and employers. The approach is done through the ethnographic method. Remembered and narrated interactions are contemplated, considering the modalities of payment to the workers, the administration of sales income, the coordination of activities, access to food and retirements/pensions. We find that the subordinate relationship of workers to employers can be interpreted both in terms of protection (employers do their part, workers treated as "employees") and in terms of domination (employers don't do their part, workers treated like "changanines").

Resumo

Na década de 1970, indígenas (povo Wichí) e colonos não indígenas convergiram para a área da província do Chaco conhecida atualmente como El Sauzalito. Realizaram trabalhos relacionados com a exploração florestal, a construção do povoado e a agricultura. Analisamos aqui a relação que se desenvolveu entre eles, bem como entre trabalhadores e empregadores. A abordagem baseia-se no método etnográfico. São consideradas as interações lembradas e narradas, incluindo as modalidades de pagamento do trabalho efectuado, a gestão dos rendimentos das vendas, a coordenação das actividades, o acesso aos alimentos e às pensões. Constatamos que a relação de subordinação dos trabalhadores aos empregadores pode ser interpretada tanto em termos de proteção (os empregadores cumprem a sua parte, os trabalhadores são tratados como "empregados") como em termos de dominação (empregadores que não cumprem a sua parte, trabalhadores tratados como "changanines").

Recepción del original: 19 de julio de 2023.

Aceptado para publicar: 22 de noviembre de 2023.

Keywords

Indigenous peoples
employment
work
labour relations

Palavras-chave

povos indígenas
emprego
trabalho
relações trabalhistas

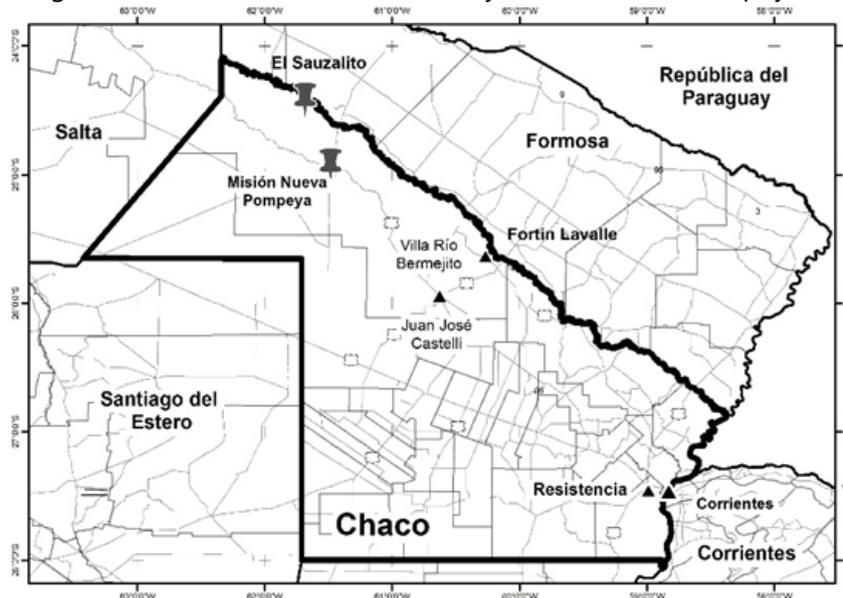


"Por eso ahora tenemos pensión". Trabajadores y patrones en El Sauzalito (Chaco, Argentina) en los años setenta

Introducción

A 550 km de la capital de la provincia de Chaco (Resistencia) se encuentra El Sauzalito, fundado en 1979 como municipio (ver Imagen 1).¹ Para ese entonces, los pobladores no solo eran wichí sino también no indígenas provenientes de distintas partes del país. Caza, pesca, recolección y tejido se articulaban con trabajos en relación de dependencia o bajo las órdenes de algún "patrón" (Perret, 2019, 2020).

Imagen 1. Localización de El Sauzalito y Misión Nueva Pompeya



Fuente: Perret (2022).

El trabajo de pobladores indígenas en ingenios, colonias aldoneras y obrajes en beneficio de un patrón no indígena no es novedad (Trincheró *et al.*, 1992; Gordillo, 2006; Franceschi, 2021;). Gastón Gordillo (1995) sugiere una relación particular entre indígenas y miembros de la Iglesia Anglicana, que en los años sesenta y setenta implementaron proyectos de desarrollo en las provincias de Salta y Formosa luego de la disminución de la demanda de mano de obra indígena en ingenios saltojujeños como consecuencia de la mecanización de la zafra. El autor señala que la promoción de la explotación agrícola llevada a cabo en Misión Chaqueña y El Carboncito puso de manifiesto "una fuerte contradicción entre los objetivos

¹ Sobre el proceso de colonización de Chaco ver Nicolás Iñigo Carrera (1979); Héctor Borrini (1987); Mariana L. Giordano (2004); Adrián A. Almirón (2016, 2022); Hugo Beck (2022) entre otros.

asistenciales del proyecto y el hecho de que los indígenas solo participaban en él como mano de obra" (Gordillo, 1995, p. 121). En la medida en que los anglicanos intentaron superar esa contradicción "pasando parte de la administración de las explotaciones a los propios aborígenes" (Gordillo, 1995, p. 121), la misma aludiría, por un lado, a la intención de los anglicanos de administrar el proyecto para/en beneficio de los indígenas y, por otro lado, a la participación de los indígenas como mano de obra en vez de como propietarios beneficiarios del proyecto. En El Sauzalito encontramos una situación similar: mientras los agentes indigenistas² consideran que trabajan para los indígenas, los indígenas consideran que trabajan para los agentes indigenistas, entonces tratados como patrones.

Me interesa abordar dicha contradicción poniendo foco en la relación entre trabajadores wichí y agentes indigenistas. Me valgo del método etnográfico. Considero interacciones recordadas y narradas por indígenas y no indígenas involucrados en la construcción del pueblo, en el obraje y en la agricultura en los años setenta en El Sauzalito.³ Para abordar las memorias, considero el enfoque de Gordillo (2006, 2010) que analiza su materialidad y expresión espacial e indaga en los campos de fuerza y las experiencias colectivas inherentes a su producción.⁴ El análisis se hace, fundamentalmente, a la luz del estudio de relaciones con patrones o empleadores, entre los Kaiowa y agentes indigenistas en Brasil (Mura, 2011, 2017, 2019), y entre los wichí y agentes indigenistas en Argentina (De la Cruz, 1997).

En el marco de la "antropología de la técnica", Fábio Mura (2011, 2017, 2019)⁵ encara las relaciones con patrones, entre los Kaiowa (grupo étnico de habla guaraní) y agentes indigenistas (por ejemplo, de la Fundação Nacional do Índio –FUNAI– de Mato Grosso do Sul (Brasil), partiendo de la noción de tendencia técnica de André Leroi-Gourhan.⁶ El abordaje procesual pone el acento en la descripción empírica de contextos concretos, atendiendo a la multicausalidad de las acciones técnicas (Mura, 2011, 2017). A partir de la distinción de comportamientos operatorios –automático, maquinal y lúcido (Leroi-Gourhan, 1971)–, Mura (2017) postula la noción de "comportamiento operatorio político o técnica política" (p. 43).

² Denominamos "agente indigenista" a quien trabajó en la zona de estudio con pobladores indígenas, en el marco de programas de desarrollo rural u otro emprendimiento tendiente a mejorar las condiciones de vida de dichos pobladores.

³ La información se obtuvo a partir de observación participante y entrevistas etnográficas realizadas por qui en escribe y entrevistas abiertas realizadas por docentes de la Escuela Cacique Francisco Supaz (Paraje El Sapo, Misión Nueva Pompeya) a personas vinculadas a la Cooperativa de Trabajo Agrícola y Producción e Industrialización Nueva Pompeya Limitada y transmitidas en programa de radio llamado "En torno al fuego/ *Tokheyis wet to-iyej itojh'*" del que colaboró en varias ocasiones quien escribe. Si bien la investigación inició en 2012, en esta oportunidad nos enfocamos en información obtenida entre 2016 y 2020 en articulación con material de archivo y bibliografía. Para proteger a las personas referidas en este documento, se utilizan los nombres reales solo de aquellas con exposición pública en libros, medios de comunicación masivos y/o redes sociales.

⁴ Para mayor información sobre abordajes de memorias e historia indígena en Formosa puede consultar Lucrecia R. Greco y Anne Gustavsson (2022) y Celeste Medrano y Florencia Tola (2016).

⁵ Carlos E. Sautchuk (2017), junto a Mura (2000, 2011) y Fabiola A. Silva (2002), se cuenta entre los primeros en abordar la técnica o la tecnología como categoría de análisis en Brasil; afirma que se consolida en el escenario contemporáneo de la antropología a partir de las dos últimas décadas del siglo XX.

⁶ "Según [Leroi-Gourhan], la tendencia técnica sería un concepto abstracto orientado a entender los efectos causales de la acción del hombre sobre la materia, en términos de eficacia; tendría un carácter inevitable y sería previsible y rectilínea" [mi traducción] (Mura, 2011, p. 99).

Esta técnica, dice el autor, permite la gestión o coordinación de las cadenas operatorias conformadas a partir del flujo de acciones técnicas con distinto nivel de intensidad y energía, esto es, diferenciales de poder hacia un determinado fin.

La fluidez de las acciones técnicas, que Mura (2017) equipara a "la cultura" según Frederik Barth (1976) y a "las cosas" de acuerdo a Tim Ingold (2012a, 2012b), es moldeada por la técnica política dando como resultado "objetos" (Ingold, 2012a, 2012b). A diferencia del planteo de Ingold sobre la existencia de cosas en vez de objetos en el mundo, enfocando la apertura, Mura afirma que en el mundo hay tanto cosas como objetos. Mientras las cosas surgen como exceso, con tendencia al desorden, los objetos surgen subordinados a sujetos que los definen en tanto forma y función (Mura, 2017).

En el contexto posterior a la guerra de la Triple Alianza,⁷ Mura señala que los Kaiowa pusieron en acción técnicas políticas de adquisición. A diferencia de las actividades de producción, mediante dichas técnicas buscaban establecer vínculos con los no indígenas que les permitieran acceder a mercaderías, herramientas y demás artículos necesarios para las nuevas condiciones de vida y trabajo (Mura, 2017, 2019). Así es que asumiendo "una posición de subalternidad", comenzaron a vincularse con comerciantes, agricultores, usinas y agentes indigenistas, tratándolos como "patrones" (Mura, 2011, 2017, 2019). La complejidad de las interacciones no determina posicionamientos estancos de trabajador como objeto y patrón como sujeto, en cambio, se trata de condiciones cambiantes (Mura, 2011).

En el abordaje de Mura apreciamos que la subordinación es clave en la constitución mutua de cada quien: sujeto-objeto; patrón-trabajador. De modo similar, Luis María de la Cruz (1997) postula su relevancia en la configuración de relaciones entre trabajadores wichí y patrones.

Los wichí, del grupo lingüístico Matakoi, integran uno de los tres "grupos de pueblos" (Matakoi, Guaycurú y Maskoi) que José Braunstein (2008) denomina "chaqueños centrales" (p. 21).⁸ Su estructura social no se caracteriza por la "construcción piramidal del manejo del poder, representatividad o delegación de autoridad" sino por "la horizontalidad del poder y la permanente tensión por el mantenimiento de un equilibrio del 'sin-poder', rompiendo cualquier intento de establecer jerarquías de dominio social" (de la Cruz, 1997, p. 62). La "concordancia entre lo individual y lo colectivo", expresa de la Cruz, involucra el centro de poder o "centro de la potencia vital" (1997, p. 62 y p. 67).

Habitáculo (*lechowej*) y dueño de la persona (*le'husek*) la conforman como centro de poder del cual se desprenden partes que entre sí se vinculan como pares y de modo subordinado con el centro (de la Cruz, 1997). El dueño de la persona es quien "guía sus actos

⁷ "Después de la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870) [los] territorios Kaiowa fueron progresivamente ocupados por frentes coloniales. Al principio, se instalan en él grandes empresas de extracción de yerba mate; luego se forman granjas con actividades agrícolas, cambiando notablemente la ecología de la región... En el nuevo paisaje, los pastos y el ganado, los campos de soja y, más recientemente, las plantaciones de caña de azúcar predominan. Las ciudades también se desarrollaron y prosperaron, constituyendo infraestructuras y puntos comerciales, llegando a la región una importante cantidad y variedad de productos metálicos, plásticos, vidrios, mecánicos, electrónicos, etc., así como alimentos." (Mura, 2011, p. 117).

⁸ En Argentina, de acuerdo a la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos [INDEC], 2004-2005), 40.036 personas se reconocían pertenecientes y/o descendientes en primera generación del pueblo Wichí.

y lo protege" (de la Cruz, 1997, p. 67). John Palmer (2013, plantea que el *husék* es un órgano espiritual con dos atributos: la voluntad vital "que sostiene al sujeto como organismo físico" y la buena voluntad, "que confiere los atributos morales necesarios para su integración en la comunidad" (p. 37). El *niyát* o cabezante "encarna" dicha buena voluntad que se manifiesta con el manejo de las palabras hacia la resolución de conflictos (Palmer, 2008, p. 217). En ciertas ocasiones, por solidaridad e interés en lograr beneficios políticos o económicos para su grupo, pueden confluir varios cabezantes, uno de ellos "el principal", que "es un primero entre pares" (Palmer, 2008, p. 222). La relación entre centro y partes no se restringe al *niyát*, dice De la Cruz:

Esas partes serán los hijos, en el caso del individuo, mientras que el padre se constituye en el centro de la potencia de la familia; serán las ramas de un árbol, mientras el tronco, visto como totalidad, será el núcleo vital que le da sentido a la existencia de aquellas; será el *niyát* en el caso de un grupo organizado de varias familias nucleares, mientras cada una de ellas adquirirá sentido como parte en tanto se hallan los padres relacionados a este todo. (De la Cruz, 1997, p. 67)

Centro y partes son posiciones relativas: en la familia, padre-centro e hijos-partes; en el árbol, tronco-centro y ramas-partes y en una organización de familias *niyát*-centro y familias-partes. La relación entre el centro y sus partes, afirma De la Cruz (1997), si bien subordinada, no es de autoridad vertical ni de jerarquía piramidal, sino de protección e interdependencia. Se expresa como vínculo entre el "personal" o el "peón" que hace algo en beneficio del patrón y el "patrón" que lo "cuida, brinda protección y bienes para vivir" (p. 68).⁹ Similarmente, Braunstein (2008, p. 30) habla de un "orden jerárquico no coercitivo" entre patrón o señor y ayudante o peón, un tipo de relación de solidaridad máxima semejante a la que se da entre las partes de un mismo organismo. Se trata de un orden tanto político como cosmológico: los Señores (dueños no humanos) "encabezan" las especies de su ámbito de acción y los *kaniyat* o cabezantes encabezan a los integrantes de su grupo (Braunstein, 2008, p. 30).

De la Cruz (1997, pp. 105-124) agrupa las actividades realizadas por los wichí, para obtener recursos necesarios para la vida, según provengan de: el ámbito del monte, el ámbito del río y los ámbitos habitables. Las actividades desarrolladas en ámbitos habitables, llamadas "trabajo", pueden realizarse en favor de uno mismo como "dueño" o en favor de "otros 'dueños', antes no conocidos" (De la Cruz, 1997, p. 109). El trabajo asalariado, compromiso del que se obtiene un sueldo u otro tipo de contraprestación, se realiza en favor de dichos dueños o patrones.¹⁰ En esta categoría De la Cruz (1997) incluye el trabajo en los ingenios, el trabajo con ganaderos, la realización de changas en los pueblos, la participación en proyectos de desarrollo y el empleo en el Estado.

⁹ "[E]n el momento en que se establece una relación de trabajo, el wichí pasa a ser una 'parte' de ese todo constituido por el contratante blanco (el 'dueño' que ocupa el 'centro de poder' en el sistema de relaciones)" (de la Cruz, 1997, p. 136).

¹⁰ "Asalariamiento que puede manifestarse no necesariamente en un 'sueldo', sino también en la obtención de semillas, créditos, combustible para arar, alambre, ganado, maquinaria, herramientas, etc., en tanto implican un compromiso establecido a cumplir. Es decir, asalariamiento en tanto crédito contra compromiso de trabajo" (de la Cruz, 1997, p. 129).

Tanto sujeto y objeto (Mura) como centro y partes (De la Cruz) son condiciones relativas una a otra que los autores asimilan a la relación entre trabajadores y patrones. Tenemos entonces, por un lado, al patrón como sujeto, como centro. Subordinado a este tenemos, por otro lado, al trabajador como objeto, como parte. De la Cruz (1997) precisa que esta subordinación se basa en la protección del centro hacia las partes.

A continuación, analizo las labores realizadas en el obraje. Considero el pago del trabajo con mercadería y la coordinación de las actividades por parte de los agentes indigenistas. Ciertas transacciones dejan ver una relación laboral en la que los trabajadores wichi adquieren una especie de crédito por el trabajo realizado. Luego me detengo en el desarrollo de trabajos ligados a la construcción del pueblo y a la agricultura. Considero el acceso a jubilaciones/pensiones y alimentos. La relación laboral es interpretada simultánea y alternativamente como autoempleo o como relación de dependencia.

"Ahí aprovechamos, compramos hacha"

Podemos distinguir, a grandes rasgos, cinco etapas previas a la formación de El Sauzalito como municipio: antes de la llegada de los *siviele* o no indígenas; el arribo de militares y criollos; la llegada de los anglicanos (años cuarenta); los viajes a los ingenios y a la cosecha de algodón (desde los años cincuenta hasta fines de los sesenta) y el encuentro con "la monja [Guillermina Hagen] y el cura [Diego Soneira]" en los años setenta (Perret, 2019, 2020).

En la primera etapa, cuando el nombre del lugar no era El Sauzalito sino Sip'ohí –pozo del manduré (*Ageneiosus valenciennesi*)–, predominaban actividades de caza, pesca, recolección de frutos e intercambios de cuero por mercadería. La segunda etapa, cuando el lugar empieza a ser conocido como "El Sauzal de los Pérez" en honor a los primeros pobladores criollos, está cargada de situaciones conflictivas que en algunos casos resultan en la muerte de alguna o varias personas. También divisamos intercambios de trabajo, por parte de los indígenas, por alimentos entregados por no indígenas. La llegada de los anglicanos se presenta como un modo de escapar a esa violencia, con los religiosos enseñando a leer y escribir. Los relatos sobre los viajes a los ingenios y a la cosecha de algodón expresan, por un lado, el sufrimiento físico ligado al tipo de trabajo y a las enfermedades allí contraídas. Por otro lado, la posibilidad de acceder a ropa y mercadería. Durante la última etapa, en la que nos enfocaremos a continuación, aparece "El Sauzalito" (Perret, 2019, 2020).

Ernesto Reynoso del pueblo Wichi (ver Imagen 2), en una entrevista realizada por Patricio Doyle,¹¹ dice:

Soy uno de los fundadores de este rincón del Chaco. Yo no sabía leer y escribir... pero aprendí mucho castellano... Ellos me agarraron como cacique. Trabajé como cinco años... estuve por dejar, pero después me pareció una lástima dejar, y pensé seguir... Trabajé 15 años sin sueldo.

¹¹ Exreligioso de la orden de la Pasión de Jesucristo o "Pasionista" que trabajó en El Sauzalito en los años noventa. Fue secretario del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas entre 1994 y 1995. Como asesor del Instituto del Aborigen Chaqueño tuvo a su cargo la elaboración de un borrador de la ley del aborigen chaqueño. Graham -Yooll, A. (15 de marzo de 2004). "Los wichi se estaban dejando morir". *Página 12*, <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-32658-2004-03-15.html>.

Yo no me iba con portafolios, con carpeta, no me iba con nada. Yo me iba viajando con Guillermina. La Guillermina Hagen. Yo me iba con ella. Resulta que la monja no trabajaba para el gobierno. Trabajaba a particular. Cortábamos postes, le entregábamos a ella. No sabíamos si ganábamos o le debíamos. Entonces yo cambié la forma, buscando las cosas importantes. Importante que encontré el camino. Y así fuí el fundador del pueblo. Yo fui el fundador del pueblo. La gente que está aquí yo la traje de [Misión Nueva] Pompeya. Gente [de] Rivadavia, también la traje. Gente de Sumayen, en la banda. También la traje conmigo. Gente de Tres Pozos, de Tartagal... Esto he empezado en 1970. (Doyle, 1997, p. 209).

Imagen 2. Ernesto Reynoso



Fuente. Dorfman (1988, p. 6).

Guillermina Hagen¹² llegó a Misión Nueva Pompeya desde Buenos Aires en 1969 por invitación del director de la Dirección del Aborigen (DA), conformando un grupo de trabajo integrado por empleados y voluntarios de dicha institución estatal (Hermitte, 1995; Lanusse, 2007; Leone, 2019, 2022).¹³ Trabajaron "de forma cooperativista" por tres años antes de inscribir en 1971 a la Cooperativa de Trabajo Agrícola de Producción e Industrialización Nueva Pompeya Limitada (Iñigo Carrera, 1999; Muñoz, 2020).¹⁴ Promovieron la agricultura, la construcción, la producción de artesanías para la venta, el desempeño de trabajos en el ámbito de la Misión (almacén, despensa y enfermería) y la explotación forestal que se convirtió en la principal fuente de ingresos de la cooperativa (Hermitte, 1995; Iñigo Carrera, 1999; Lanusse,

¹² Guillermina Hagen era ingeniera agrónoma con formación en economía, psicología social, desarrollo comunitario y cooperativismo; pertenecía a la Congregación de Hermanas del Niño Jesús y contaba con experiencia de trabajo en el norte santafesino, cerca de Fortín Olmos (Lanusse, 2007; Leone, 2019, 2022).

¹³ La Dirección del Aborigen fue creada en 1956 (Decreto-Ley N° 4907/56) con dependencia del Ministerio de Agricultura y Ganadería. En 1969 pasó a depender del Ministerio de Bienestar (Ley N° 970/69) y entre sus funciones se encontraba la promoción de "actividades agropecuarias, forestales, comerciales e industriales tendientes a facilitar el desarrollo del pleno empleo de la mano de obra de la población indígena, su abastecimiento y el consumo y comercialización de su producción" (Leone, 2019, p. 70).

¹⁴ Véase también *Revista ASI* (23 de enero de 1973). Misión en la selva chaqueña. Año XIX, N° 868. Archivo del Museo del Hombre Chaqueño, Resistencia, Chaco, Argentina.

2007). En 1971 uno de los miembros de dicho grupo, Carlos Caballi, empezó a trabajar en lo que hoy conocemos como El Sauzalito:

en diciembre de 1971 ya habían decidido ir hasta Sauzalito, ¿por qué decidieron ir a Sauzalito? Fue que de allá la gente vino a pedir que la cooperativa se extendiera hasta otro lugar... había 45km... hasta [Wichí] el Pintado que estaba y después... otros 45 a Sauzalito donde el camino lo hizo la gente, lo hizo por su cuenta, nadie les pagó... la cooperativa decidió y se fue... mi marido que es Carlos... Cavalli¹⁵ ... y que todos le llaman el Gordo... entonces el Gordo se fue para allá.¹⁶

A diferencia de lo que señala Reynoso, la llegada de Guillermina a la zona habría contado con el visto bueno de la DA. La relación con esta institución estatal habría desmejorado entre los años 1972 y 1973 (Leone, 2022). En sintonía con las palabras de Reynoso, las palabras de Marta Tomé,¹⁷ que formó parte de la cooperativa y trabajó varios años en El Sauzalito, señalan los inicios de las labores en esta localidad como consecuencia del pedido de "la gente". Agrega que la solicitud se concretó también en la construcción de 45 kilómetros de camino que permitirían el acceso de los vehículos (camión, tractor) de la cooperativa.¹⁸ Cuando Marta dice "nadie les pagó" alude a una modalidad de trabajo frecuente en la zona (trabajo por mercadería) que se abordará a lo largo de este escrito.¹⁹ Caminos y explotación forestal iban de la mano. Leamos un fragmento de la entrevista que hace Patricio Doyle a Carlos y Marta en los años noventa:

[Doyle]- ¿en qué consistió fundamentalmente esta primera etapa?

[Carlos]- el obraje. Hacer caminos. Para llegar al Ballado...

[Doyle]- ¿la razón de por qué el camino, era para sacar postes por Formosa?

[Carlos]- si... porque era menos complicado, porque se llegaba hasta Yacaré y desde ahí había camino.

[Marta]- lugar, había que cruzar en algún lugar... era mucho mejor cruzar enfrente de Sauzalito, porque entonces era más fácil cuidarlo... Después hubo que tener a alguien lejos de la familia para cuidar los postes hasta que llegara el camión a recogerlos. Había que ir turnándolos.

....

¹⁵ Carlos Cavalli era de Goya (provincia de Corrientes) donde trabajó, junto al sacerdote del movimiento tercermundista Miguel Ramondetti, con organizaciones populares (Doyle, 1997; Niero, 2018).

¹⁶ Entrevista a Marta Tomé (2 de septiembre de 2020). Programa de radio "En torno al fuego/Tokheyis wet to-iyej itojh" de FM Totnajpek, montada por docentes de la escuela bilingüe (estatal de gestión privada) Cacique Francisco Supaz en Pozo del Sapo (paraje ubicado a aproximadamente 5 kilómetros de Misión Nueva Pompeya).

¹⁷ "Psicopedagoga. Una persona implicadísima, profesora de universidad, que se desempeñaba preparando materiales y técnicas de aprendizaje. Organizó la escuela paralela de alfabetización de adultos. Desde Buenos Aires ayudaba vendiendo las artesanías y apoyando en lo que podía" (Niero, 2018, p. 54).

¹⁸ Palmer (2008) menciona aperturas de caminos y otorgamiento de permisos a expedicionarios, colonos y misioneros por parte de cabezantes o *niját wichí* y su gente. Interpreta el gesto del cabezante que abrió la picada en favor del expedicionario como "una manifestación de la buena voluntad wichí, la que obliga a complacer los deseos de (reales o potenciales) 'dueños' (wukui)" (p. 220).

¹⁹ El trabajo realizado por indígenas en ingenios, obrajes, fincas poroteras y colonias algodoneras, desde principios del 1900 hasta principios de la década de 1970 era frecuentemente retribuido, total o parcialmente, con mercaderías (Gordillo, 1992, 1995).

[Marta]- todas las semanas había que entregar mercadería, a cuenta de los postes que algún día iban a ser entregados. Los postes se reciben en el monte. Siempre se discutió quién iba a ser el receptor.

[Carlos]- esas eran elecciones. Eran elecciones importantes. Lo elegían ellos.

[Marta]- entonces uno pateaba, pateaba, pateaba y recibía en el monte. Eso era recibir los postes. Era ir a ver el trabajo que se estaba haciendo. Pero por supuesto que iba una vez, de vez en cuando. Para cuando llega el fin de semana, a entregar la mercadería. Esto estaba hecho en un clima de confianza, la entrega de mercadería. (Doyle, 1997, pp. 223-228).

Se advierte que el trabajo en el obraje era retribuido con mercadería. Divisamos cuatro actividades bien marcadas: cortar el poste, recibir los postes en el lugar convenido, transportar los postes hasta Formosa, cuidar los postes hasta la llegada del camión que los llevaría a su destino final. Salvo por el transporte, sobre lo cual no contamos con información, el resto de las actividades las llevaban a cabo personas del pueblo Wichí. Si bien el "receptor" y el "cuidador" se plantean como puestos electos por los pobladores wichí que participaban de este sistema de trabajo, Marta habla de "ir turnándolos". Tanto la distribución de mercadería como la coordinación de corte, recepción, transporte, cuidado y entrega de postes parecen ser realizadas por no indígenas como Carlos y Marta.

La mercadería provenía, por un lado, de la venta de los postes (la cooperativa vendía los postes, recibía el dinero y lo administraba) y por otro lado de la DA (Doyle, 1997). Por las palabras de Reynoso ("le entregábamos a ella. No sabíamos si ganábamos o le debíamos") pareciera que era solo Guillermina quien se ocupaba de conseguir estos alimentos, que finalmente se entregaban en forma de pago por el trabajo realizado. Vicente, poblador wichí de El Sauzalito, en febrero de 2016 afirmaba algo similar:

Nosotros cortamos [postes] y la monja los vendía, cambiaba por ropa, mercadería. Ahí aprovechamos, compramos hacha. Ese trabajo trae mucha gente de Formosa: Yacaré, Chiriguano... Después quedó en Sauzalito, no quiere volver más. Después Castelli, mucha gente viene.²⁰

Poniendo atención en el hacha, es posible que Vicente la consiguiera a cambio de la mercadería o la ropa obtenida por su trabajo cortando postes. En este caso hay un primer intercambio de trabajo por mercadería/ropa y un segundo intercambio de mercadería/ropa por la herramienta. Consideremos otra posibilidad. Teniendo en cuenta que la DA enviaba algunas herramientas para los trabajadores (Doyle, 1997), ¿es posible que Vicente haya comprado el hacha sin mediar el segundo intercambio (mercadería/ropa, adquirida a cambio del corte de postes, intercambiada por hacha)? En este caso la compra reemplaza la entrega o donación de herramientas por parte de la DA hacia los trabajadores wichí. La compra de la herramienta se hace con lo que tiene a favor, una especie de crédito por el trabajo realizado. Como señalan Reynoso y Vicente, las actividades realizadas en ese tiempo en El Sauzalito atrajeron a personas de localidades aledañas formoseñas y chaqueñas. De modo similar, Iñigo Carrera postula lo siguiente sobre Misión Nueva Pompeya:

²⁰ Entrevista a poblador wichí de El Sauzalito que trabajó en el obraje en el período analizado. Realizada por la autora en febrero de 2016 en El Sauzalito.

En pocos años la cooperativa tenía un aserradero, grupo electrógeno y tres tractores y trabajaban en ella alrededor de 2.000 personas. En 1973 la emigración estacional para trabajar en la cosecha algodonera había casi desaparecido y Misión Nueva Pompeya se convirtió en un polo de atracción de población, principalmente indígena, que llegaba desde distintos parajes del norte chaqueño. (Iñigo Carrera, 1999, p. 526).

"No se nota que trabajamos"

En El Sauzalito, la disminución de desplazamientos para trabajar en ingenios y colonias algodoneras se produjo por razones diferentes a una de las señaladas por Mura (2019) respecto de las changas realizadas por los Kaiowa: los agentes indigenistas buscaban limitar los desplazamientos para aumentar la producción económica de las reservas indígenas. Veamos lo que ocurrió en El Sauzalito.

Imagen 3. Diego Soneira



Fuente: Dorfman (1988, p. 5).

Como Pasionista, Diego Soneira (ver Imagen 3) trabajó en Formosa donde conoció al obispo anglicano wichí Mario Mariño (hermano del sacerdote anglicano wichí Ernesto Avendaño) antes de formar parte, por unos meses, del grupo de trabajo de Misión Nueva Pompeya que llevaba adelante la cooperativa (Doyle, 1997; Avendaño, 2017; Perret, 2023). Al cabo de partir de Misión Nueva Pompeya por diferencias irreconciliables con Guillermina, contando con la invitación de Carlos Cavalli y Marta Tomé y con el apoyo de la DA (para ese entonces se habían cortado las relaciones entre esta institución y la cooperativa), en 1973 llegó a lo que en la actualidad se conoce como El Sauzalito junto con su esposa Rosalinda "Nené" Cabrera y otras personas, ellos dos como empleados de la DA (Doyle, 1997; Leone, 2022).²¹ Ariel Dorfman (1988) afirma que Soneira estaba convencido de que "sólo una alteración dramática en el modo de vida de los [wichí] podría salvarlos" (p. 5): tendrían que labrar la tierra y volverse sedentarios. El movimiento constante de la vida como "nómades en la selva o como migrantes en las plantaciones" no garantizaba la estabilidad necesaria para convertirse en "dueños legales de su tierra", única forma de impedir que fueran expulsados del allí (p. 5).²² A

²¹ Miguel Leone (2022) afirma que Diego Soneira fue nombrado supervisor de la Dirección del Aborigen en El Sauzalito. No brinda información sobre Cabrera.

²² Diversos autores señalan la intención de disciplinar a los indígenas de Chaco a través del trabajo agrícola (Giordano, 2004; Wright, 2003, 2008). En contraposición a la marisca, el trabajo promovido en misiones y reducciones se orientaba a apartar a los indígenas del monte (Wright, 2003, 2008; Giordano 2004; Perret, 2022). En

los ojos de Soneira, era necesaria la presencia física de los indígenas en un territorio disputado, esto podría alcanzarse reemplazando la movilidad ligada a la caza, la pesca, la recolección, el meleo, entre otros, por el sedentarismo ligado a la agricultura.

En febrero de 2016 una mujer artesana del pueblo Wichí con quién compartí muchas conversaciones referidas a "la historia de El Sauzalito" me entregó unos escritos de Ernesto Avendaño,²³ con fecha del 9 de octubre de 2007. Uno de ellos dice lo siguiente:

¿Por qué Reynoso fue a casa de gobierno?

Como ante[s] nosotros wichí cada año salimos a buscar trabajo en otras provincias, antes no sabemos nada que es el gobierno y el gobierno no sabe nada [de] nosotros. Como nosotros somos gente pensadores mientras trabajamos en otra[s] partes vemos muchas cosas, y entre las conversaciones de otra gente, y nos damos cuenta muchas cosas. Pensamiento de Reynoso era para dejar de andar un lado a otro, que nos quedamos nuestros lugares y pedir [al] gobierno fuente [de] trabajo en la zona [,] escuela [,] hospital. Para evitar problemas, mucha gente que mueren en otro[s] lugares hombres [,] mujeres [,] chicos. Porque el trabajo es que vale, dar comida [a] la persona, para que terminamos de andar [por] lugares lejos y que nuestros hijos estudien, con buena salud. Asentamos [en] nuestros lugares. La preocupación de Reynoso primero o después de la monja, Reynoso y otros todavía sigue[n] pensando, porque [la] monja se dedicaba solamente [al] obraje y faltan más cosas. Después vino Sr. Diego año 1973 Reynoso y Juan López, Santiago González, Andrés Segundo ese año gobernador de turno era Felipe Bitel y [d]irector del Aborigen Sr. René Sotelo. Ellos solicitaba[n] trabajo, de agricultura, escuela, hospital, [esos] tres puntos. En primer pedido o primer paso era para... nosotros los indígenas del lugar. Beneficiamos primer paso era bueno, porque todo[s] trabajan y después los indígenas solicitaban más cosas, trabajos, Reynoso también en la casa de gobierno. El pedía también técnicos para hacer o crear fuente de trabajo, él invitaba que la gente blanca o siwele que interesaba de ayudar trabajar con los indígenas en El Sauzalito.²⁴

El sedentarismo aquí no se refiere a limitar los desplazamientos involucrados en caza, pesca y recolección. Tampoco tiene el sentido de asegurar la presencia física en el territorio. En cambio, se asocia a una forma deseada de vida en términos de trabajo, educación y salud a la que se accede a través del gobierno. Con trabajo (como empleados en la explotación forestal, la agricultura entre otros) obtendrían alimentos, con educación (en forma de escuela) lograrían que sus hijos estudien y con salud (en forma de hospital) dejarían de morir, por ejemplo, a causa de los viajes a la cosecha de algodón.²⁵ Quizás también accederían a trabajo asalariado en los ámbitos de educación y salud. El punto crucial, que paradójicamente está ligado a la movilidad espacial, fue lograr el vínculo directo con "el gobierno" que parecería encarnarse en el "Sr. René Sotelo", en ese momento director de la DA. Esto les permitió ir en búsqueda de "las cosas importantes", que se encontraban más allá de las posibilidades ligadas

este artículo llamamos la atención hacia otra acepción del sedentarismo propiciado con la agricultura: como modo de contrarrestar la expulsión del territorio.

²³ Fue sacerdote anglicano wichí "ordenado por el obispo Patricio Harris, hermano del obispo anglicano wichí Mario Mariño", fue "uno de los pilares fundamentales del trabajo en Sauzalito" (Doyle, 1997, p. 215).

²⁴ Escrito de Ernesto Avendaño (09 de octubre de 2007), archivo privado, ciudad de Resistencia.

²⁵ A diferencia de la relación que traza Gordillo (1995) entre el sedentarismo y la captación de mano de obra por parte de los ingenios saltojujeños, en el caso analizado el sedentarismo se presenta como modo de limitar o evitar desplazamientos indeseables.

a la explotación forestal que ofrecía Guillermina, aunque valiéndose de su apoyo (Reynoso cuenta que viajó con Guillermina a casa de gobierno).²⁶ La llegada del "Sr. Diego [Soneira]" a la zona es también considerada fruto de aquel vínculo entablado con el gobierno. Lo lograron, adquirieron un creador de fuentes de trabajo:

Nos fuimos hacia Sauzalito y allá fue muy fuerte... nos encontramos que había toda una resistencia generada desde Guillermina y... por la gente de la cooperativa y bueno esa noche hicimos, levantamos una de las carpas que nos habían prestado y pensando en desarmarla e irnos al otro día porque había ido el cacique Reynoso a decirnos que de una raya que nos trazó en el piso no pasábamos para ningún lado. [Esa noche] habían ido 8 personas, como a escondidas, a la noche muy calladitos a pedirnos que nos quedáramos, que ellos no querían que nos fuéramos.²⁷

A pesar de que llegaban en respuesta a aquel pedido que hiciera Reynoso, "trayendo instituciones: escuelas primarias, puesto sanitario A, dirección del aborigen, con instrumentos de generación de puestos de trabajo" (Rosalinda "Nené" Cabrera en Avendaño, 2017, p. 7), se encontraron con restricciones de acceso al lugar impuestas por él mismo en sintonía con Guillermina. "Nené" plantea que fue a raíz del apoyo del obispo Mariño, que como dijimos conocía a Soneira, que esas ocho personas les manifestaron interés por su presencia en el lugar (Avendaño, 2017). Así es que a la figura de Reynoso que era apoyado/apoyaba por/a Guillermina se opuso la figura de Mariño que apoyaba a Diego. Soneira y compañía decidieron quedarse. A diferencia de lo que señala De la Cruz (1997) sobre la fragmentación social, el cambio de Guillermina por Soneira se expresa primeramente como una división o escisión (que podría anteceder o no al hecho conflictivo) y a continuación como unión, ya que, si bien los trabajos comenzaron con las familias que apoyaron a Soneira, más adelante se sumaron otros, incluso Reynoso (Doyle, 1997).

Soneira describe a Doyle (1997) los trabajos realizados. Empezaron "la agricultura" a orillas del río Teuco. Construyeron caminos, calles y casas. Luego, cuando "la gente pide trabajar en el monte", consiguieron permisos forestales y empezaron a cortar quebracho lo cual produjo la migración de la que hablamos al finalizar el apartado anterior y al inicio de este (p. 249).

Soneira trabajan agricultura. Año 75 recién limpiaron pueblo, los viejitos destroncaban monte eso, chaguaral. Todo monte, donde va el CIC [Centro Integrador Comunitario] monte era. Todo aborígenes. Criollo poco participaban, la idea de los aborígenes, no creía lo que estaba haciendo. Ahora está todo, ellos benefician. Era costoso primer paso. Gente limpiaba, hacía como olla común decían. Trabajan y comen al mediodía. Pagaban con mercadería, había mucho proyecto. Había tierra que son de aborigen. Sotelo René en Resistencia. Ese hombre ayudó mucho.²⁸

²⁶ Según testimonio de Avendaño: "En 1970, la monja Guillermina Hagen de Misión Nueva Pompeya y algunos curas junto con el cacique Reynoso Ernesto se organizaron para viajar a Resistencia y solicitarle al gobierno para los wichí de El Sauzalito. Reynoso era el que presentaba las inquietudes de la gente" (Avendaño, 2017, pp. 26-27).

²⁷ Entrevista a Rosalinda "Nene" Cabrera (23 de septiembre de 2020). Programa de radio "En torno al fuego/ *Tokheyis wet to-iyej itojh*".

²⁸ Entrevista a poblador wichí de El Sauzalito. Realizada por la autora en febrero de 2016 en El Sauzalito.

El modo de trabajar habría sido similar al que describen Carlos Cavalli y Marta Tomé en Doyle (1997).²⁹ Ellos hablan de "limpiar" el monte, "destroncar", construir la pista de aterrizaje y caminos; actividades que atienden a "la infraestructura" orientada a "preparar todo el desarrollo de un pueblo" (p. 227). La "olla común" alimentaba a los trabajadores y con "mercadería" se retribuía el trabajo. La participación de los criollos fue escasa ya que no creían en "la idea de los aborígenes", aunque en la actualidad resultan beneficiados. Dice Serafín Merino³⁰ del pueblo Wichí:

Y hasta hoy en día nadie pensaba que El Sauzalito sea lo que es. Primer paso. La gente cree que el aborígen muchas veces somos incapaces de estas cosas. Pero yo creo que somos capaces. Porque si [fuéramos] incapaces, nunca hubiéramos hecho esto. Un pueblo. Porque todo lo que se hizo aquí, en Sauzalito, es por el sacrificio de los aborígenes. Y de ahí, después de eso, hoy en día se ven muchas cosas. Ya empieza... bueno la escuela primaria ya está. Entonces la escuela secundaria. Se hizo el hospital también. Entonces, cada vez más grande. Y todas esas cosas, yo creo que es historia muy linda sabés. Porque para nosotros es un orgullo. Porque es muy interesante lo que hicimos. (Doyle, 1997, p. 214).

Serafín enfatiza el hacer de "los aborígenes" como demostración de sus capacidades. Lograron lo impensado, construyeron un pueblo. Con orgullo describe algunas evidencias del emprendimiento, como la escuela y el hospital. Por este sacrificio hoy acceden a mercadería y otros alimentos, a través de los almacenes que ponen "los criollos": "ahora querés comer banana, ahí tenés bananas" decía Iban, poblador wichí de El Sauzalito en febrero de 2016, señalando la verdulería ubicada en diagonal a su casa. Por eso mismo acceden a una pensión, que Iban aclara, "no es regalo, trabajamos mucho".³¹

Ahora las cosas cambian, no hay más patrones que hagan el trabajo como antes. Nosotros los indios somos muy trabajadores, por eso vivimos hasta hoy. Ahora estamos, ayudamos, los políticos no crean fuentes de trabajo. Los patrones de antes nos sabían descontar los sueldos para jubilación, pero no nos daban ningún papel que conste que había descuentos, para que después podamos presentar donde hacen la jubilación... El gobierno no se da cuenta, por eso cuando solicitamos jubilación o pensión, nos paga una miseria, por esa causa ningún indio recibe jubilación como corresponde, no se nota que trabajamos. Somos trabajadores, campesinos, etc. Por esa causa se dice que el indio no es empleado, no aportó nada al [E]stado, pero no es cierto. Como digo que no tenemos nada, ni siquiera constancias, parece que nunca trabajamos hasta ahora. Todavía estamos dominados por gente blanca, somos changueros. El gobierno no toma al indio como empleado. (Relato titulado *Sigue la historia*, en Avendaño, 2017, p. 37)

²⁹ En la misma entrevista plantean sus diferencias, por un lado, con el abordaje de Guillermina Hagen y, por otro lado, con el de Diego Soneira y Nené Cabrera. Estas diferencias los distanciaron, el menos, espacialmente (Doyle, 1997).

³⁰ Vino a El Sauzalito desde Formosa y comenzó a trabajar junto con Diego Soneira en 1973 (Doyle, 1997).

³¹ En Argentina, la Administración Nacional de la Seguridad Social (ANSES) gestiona diversos tipos de jubilaciones y pensiones, dos de ellas son: la pensión no contributiva (destinada a "mayores de 70 años en situación de vulnerabilidad social, sin cobertura previsional") y la pensión universal para adultos mayores (destinada a "mayores de 65 años, sin aportes para jubilarse y ningún beneficio previsional, con residencia en el país en los últimos 10 años -20 años si son extranjeros-"). Véase: <https://www.argentina.gob.ar/anses/jubilados>. Es probable que tanto Iban como Avendaño (2017) se refieran a alguno de estos dos beneficios previsionales.

Pensemos las palabras traídas por Avendaño (2017) en compañía del análisis de Mura (2011, 2017, 2019) sobre las relaciones entre los Kaiowa y los agentes indigenistas, quienes intentaron sustituir las changas realizadas en favor de patrones en ingenios y establecimientos agrícolas por una especie de autoempleo y terminaron siendo tratados como patrones por los indígenas.

Retomando lo indicado en la introducción, luego de la guerra de la Triple Alianza, en el territorio Kaiowa se instalaron establecimientos agropecuarios que alteraron la ecología de la región. Fauna y flora se redujeron en cuanto a cantidad y variedad y se construyeron ciudades y comercios (Mura, 2011). Así las cosas, los integrantes de las familias extensas se volcaron a crear vínculos con comerciantes, agricultores y agentes indigenistas entre otros (Mura, 2011). Respecto de estos últimos, en los años setenta actuaron en la región la Fundação Nacional do Índio –FUNAI– y la organización no gubernamental "Projeto Kaiowa-Ñandeva" [PKÑ] (Mura, 2019).³² Mientras la FUNAI procuraba introducir a los indígenas en el mercado regional con vistas a su futura integración a la sociedad nacional, el PKÑ buscaba que los indígenas alcanzaran autosuficiencia económica mediante "técnicas y herramientas conocidas como compatibles" con la agricultura practicada por los Guarani (Mura, 2019, p. 565). En ambos casos se promovieron cultivos comunales y se suministraba mercadería o alimentos a quienes allí trabajaban –el PKÑ también entregaba herramientas– (Mura, 2019). Mura (2017, 2019) indica que los indígenas trataban a los agentes indigenistas como "patrones", encarando las actividades por ellos propuestas como changas internas (en contraposición a las changas externas realizadas en establecimientos agrícolas). Con los patrones (comerciantes, empleadores, agentes indigenistas), los Kaiowa buscaban establecer un vínculo que les permitiera acceder a mercaderías, herramientas y crédito (Mura 2017, 2019). Aspiraban a establecer "lazos duraderos" (Mura, 2017, p. 52) o "vínculos de interdependencia" a partir de asumir una "posición de subalternidad" manifiesta en actitudes de sospecha y temor por parte de los indígenas hacia los patrones (Mura, 2019, pp. 549-550).³³

En nuestro caso, como indica De la Cruz (1997), el agente externo es "incorporado al sistema social como un 'centro de poder' un "dueño" o patrón (p. 85). Son los patrones, expresa el testimonio que Avendaño (2017) trae a colación, quienes "crean fuentes de trabajo" o "hacen el trabajo" y son los wichí quienes llevan a cabo o ejecutan esos trabajos. Esto se puede hacer como "empleado" o como "changuero" o, siguiendo a De la Cruz (1997), changarín.³⁴ Como empleado accede a un sueldo con jubilación mientras que como changarín accede a un sueldo sin jubilación o "con una miseria" de jubilación.

³² En esa época también actuó la Iglesia Católica, sin embargo, Mura (2019) no se explaya sobre sus actividades tecnoeconómicas por no poseer datos específicos.

³³ "Como visto anteriormente, os Kaiowa consideram os comerciantes com os quais estabelecem relações douradoras, bem como com os empregadores que lhes permitem realizar suas atividades de changa, como sendo "patrões". Na interação com estas figuras –assim como com qualquer "branco" do qual pensam poder obter algum benefício–, estes indígenas assumem uma posição de subalternidade, manifestando suspeição e temor para com eles, procurando não contradizê-los, além de estarem continuamente observando suas reações. Em outras palavras, as pessoas mantêm para com estes "brancos" alguns cuidados específicos, exatamente como fazem ao se dirigirem aos járy [dueños no humanos]" (Mura, 2019, p. 249).

³⁴ De la Cruz (1997) plantea que los changarines cobran menos de lo que corresponde, esto es, "lo que el patrón les da" (p. 119). Esto concuerda con lo señalado por Gordillo (2006) sobre el trabajo de indígenas toba, wichí, chorote, pilagá, tapieté y nivaclé en los ingenios del Valle de San Francisco a principios del siglo XX. Como

Si bien el trabajo se hace con la intervención de un patrón, recordemos que la llegada de los técnicos o patrones se enmarca en el vínculo directo que logró establecer Reynoso con el gobierno. Para sintetizar: adquirieron un patrón para la zona mediante el vínculo directo con el gobierno que estableció Reynoso; del patrón se esperaba, por un lado, el pago por el trabajo realizado y, por otro lado, acreditación del trabajo realizado ante el gobierno; el gobierno, con la información provista por los patrones, debería pagar pensiones y jubilaciones a los trabajadores. Por el relato que presenta Avendaño (2017) –"no tenemos nada, ni siquiera constancias, parece que nunca trabajamos hasta ahora"– los patrones no cumplieron en pasar la información al gobierno y por ende los trabajadores fueron tratados como changarines en vez de como empleados. La dominación se produciría por la falta de reconocimiento del trabajo realizado como empleados: "no se nota que trabajamos". En sintonía con lo que postulan Mura (2017, 2019) y De la Cruz (1997), la pensión se entiende como el resultado de un vínculo de largo plazo entre el gobierno, el patrón y el trabajador. "El gobierno no toma al indio como empleado" puede entenderse como: no lo considera empleado porque no reconoce el trabajo realizado, entonces no lo trata como empleado merecedor de una jubilación o pensión acorde a dicho trabajo.

Nótese la confusión, porque Diego Soneira, como los agentes indigenistas de los que nos habla Mura (2017, 2019), considera que el pueblo mismo, los postes y los alimentos cosechados son la retribución de los trabajadores indígenas tratados como cuentapropistas. A diferencia de un empleado, un trabajador que trabaja por su cuenta no tiene un patrón encargado de hacer los aportes jubilatorios. En términos de De la Cruz (1997), para Soneira, todas esas actividades corresponderían al trabajo realizado en favor de uno mismo como "dueño". ¿Por qué los wichí insisten en interpretar estas actividades como realizadas en favor de un dueño distinto a ellos mismos? Siguiendo a De la Cruz (1997), quizás se deba a la dependencia hacia otros implicada en la inversión de tiempo en actividades (como agricultura, obraje y construcción) que llevan a resultados no inmediatos. Era la DA quien proveía mercadería a estos trabajadores. Esta dependencia, unida al hecho de que los alimentos no provenían del medio natural circundante, activaban la relación con un dueño o patrón, configurando la relación de asalariamiento. Hay otra cuestión a contemplar: los ingresos por ventas.

Caza, pesca y recolección producen resultados hoy y también después si tenemos en cuenta los sistemas de almacenamiento (De la Cruz, 1997). En cambio, los resultados de la agricultura y del trabajo asalariado, según De la Cruz (1997), producen resultados después. Los productos obtenidos (alimentos cosechados en menor medida y postes de quebracho en mayor medida) eran vendidos (Dorfman llama "new cash crop" a las cebollas que tiene en sus manos el lugareño de la Imagen 4), mientras que los ingresos por ventas eran el resultado diferido de la actividad.

"trabajadores no-calificados", se encontraban "en el escalafón peor pago de la jerarquía laboral" (Gordillo, 2006, p. 47).

Imagen 4. Corte de quebracho (izquierda) y cosecha de cebollas o "cash crop" (derecha)



Fuente: Dorfman (1988, pp. 3 y 6).

Como dijimos, la mercadería que provenía del gobierno (DA) cubría el inicio del ciclo, el momento temporal en que la labor no generaba resultados. Sin embargo, los testimonios solo hablan de mercadería (a veces herramientas) obtenida a cambio del trabajo realizado. Si se trataba de un trabajo por cuenta propia, ¿dónde están los ingresos por ventas?, ¿cómo se distribuían estos ingresos?, ¿en base a qué criterios?, ¿cómo eran tomadas estas decisiones? Todo indica que los ingresos por ventas eran convertidos (por quienes establecían los vínculos comerciales, es decir, los no indígenas) en mercaderías que reingresaban al circuito como mercadería que se cambiaba por trabajo. No es de extrañar que la relación haya sido interpretada en términos de asalariamiento.

Conclusión

Las labores analizadas (construcción del pueblo, obraje y agricultura) se comprenden desde la relación patrón-trabajador. Incluso cuando los agentes indigenistas postulan promover el autoempleo, la concentración de la toma de decisiones, referidas a la administración de ingresos por ventas, en los no indígenas, los actualiza como patrones.

Patrón y trabajador son condiciones interdependientes. Esto se visualiza, por ejemplo, cuando los trabajadores wichí dependen de los patrones para acceder a bienes y servicios y los patrones dependen de los trabajadores wichí para llevar adelante los proyectos de desarrollo.

La condición de "patrón" no es siempre ocupada por una persona no indígena. En el caso analizado, Reynoso actúa como patrón cuando viaja a Resistencia a solicitar un patrón al gobierno (patrón de patrones). Así también los wichí actúan como patrones cuando su permiso y visto bueno es condición imprescindible para el acceso de los agentes indigenistas al territorio. En cambio, los wichí no son los patrones cuando realizan labores bajo la coordinación y el acceso a información de los agentes indigenistas.

La condición de trabajador wichí actuando en el ámbito de un patrón no indígena no borra su capacidad de agencia. Esto es contundentemente resaltado con "logros" puestos de manifiesto en obras edilicias, beneficios de la seguridad social y alimentos no producidos en la localidad.

La relación patrón no indígena-trabajador wichí no es cuestionada en sí misma por dichos trabajadores. En cambio, el cuestionamiento viene por el lado de la transformación de la subordinación como protección (el trabajador es tratado como "empleado") en subordinación como dominación (el trabajador es tratado como "changarín"). Esta última no se manifiesta en actitudes especiales del trabajador hacia el patrón, sino en la ausencia del debido reconocimiento del patrón hacia el trabajador. El patrón no logró acreditar el trabajo realizado por los wichí ante el gobierno. Esto provocó que se los trate como changarines en vez de como empleados. Los beneficios de la seguridad social fueron así resignificados como regalo en vez de como derechos adquiridos por el trabajo realizado.

Referencias bibliográficas

1. Almirón, A. A. (2016). Política de tierras y la cuestión indígena en el Territorio Nacional del Chaco (Argentina): aproximaciones en torno a la tenencia legal del suelo, 1903-1951. *HISTORELo. Revista de Historia Regional y Local*, 8(16), 159-191. <http://dx.doi.org/10.15446/historelo.v8n16.54420>
2. Almirón, A. A. (2022). Ocupación y colonización del Chaco. En *Inspeccionar y mensurar el territorio* (pp. 231-334). ConTexto/Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
3. Avendaño, E. (2017). *Relatos wichí*. ConTexto.
4. Barth, F. (1976). Introducción. En *Los grupos étnicos y sus fronteras* (pp. 9-49). Fondo de Cultura Económica.
5. Beck, H. (2022). *Relaciones entre blancos e indios en los Territorios Nacionales de Chaco y Formosa: 1885-1950*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. https://repositorio.unne.edu.ar/bitstream/handle/123456789/51165/RIUNNE_FHUM_LI_Beck_HH.pdf?sequence=1
6. Borrini, H. R. (1987). Expansión territorial de la colonización (1930-1953). *Cuadernos de Geohistoria Regional*, 19, 7-28.
7. Braunstein, J. (2008). "Muchos caciques pocos indios". Conceptos y categorías del liderazgo chaqueño. En J. Braunstein y N. Meichtry (Eds.) *Liderazgo: Representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 5-32). Universidad Nacional del Nordeste.
8. De la Cruz, L. M. (1997). *Y no cumplieron. Reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos wichí*. Editorial Universitaria de La Plata.
9. Dorfman, A. (1988). Into another jungle. The final journey of the Mataco? *Grassroots development*, 12(2), 2-15.

10. Doyle, P. (1997). *Camino. Desde la marginación... a la libertad*. Edición de Autor.
11. Franceschi, Z. A. (2021). Un siglo de misiones: trabajo y máquinas en el monte chaqueño con los wichís de la Misión Nueva Pompeya. En N. Richard, Z. A. Franceschi y L. Córdoba (Eds.) *La misión de la máquina Técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas* (pp. 95-117). Bologna University Press. https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/188990/CONICET_Digital_Nro.14b825c3-b22e-4452-8a2f-3c7451de4d80_B.pdf?sequence=2
12. Giordano, M. L. (2004). *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*. Ediciones al Margen. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/111315>
13. Gordillo, G. (1992). Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobos del oeste de Formosa. En H. Trinchero, D. Piccini y G. Gordillo, *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental* (pp. 13-191). Centro Editor de América Latina.
14. Gordillo, G. (1995). Después de los ingenios: la mecanización de la zafra saltojujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco Centro-Occidental. *Desarrollo Económico*, 35(137), 105-126.
15. Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Prometeo.
16. Gordillo, G. (2010). *Lugares de diablos: tensiones del espacio y la memoria*. Prometeo.
17. Greco, L. R. y Gustavsson, A. (2022). Las "masacres" y la "cultura" en la producción de memorias entre colectivos Pilagá y Qom en contextos interculturales. *MANA*, 28(1), 1-33. <https://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n1a204>
18. Hermitte, E. (1995). *Estudio sobre la situación de los aborígenes de la provincia del Chaco y políticas para su integración a la sociedad nacional*. Tomo II. Universidad Nacional de Misiones.
19. Ingold, T. (2012a). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Ediciones Trilce.
20. Ingold, T. (2012b). Trazendo as coisas de volta a vida: emaranhados criativps num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18(37), 25-44. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>
21. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2004-2005). *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas*. https://sitioanterior.indec.gob.ar/micro_sitios/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp

22. Iñigo Carrera, N. (1979). *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940. El papel del Estado en un proceso de creación de condiciones para la constitución de un sistema productivo rural*. Cuadernos del Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales.
23. Iñigo Carrera, N. (1999). ¿Reserva o excluidos? El caso de la población aborígen y criolla en una localidad del Impenetrable chaqueño (1970-1998). *Anuario IEHS*, (14), 517-531.
24. Lanusse, L. (2007). La monja rebelde. Gillermina Hagen. En *Cristo revolucionario. La iglesia militante* (pp. 91-134). Vergara.
25. Leone, M. (2019). "Por la liberación del indígena". Trabajo pastoral y proceso de organización política en la región del Gran Chaco Argentino (1965-1984). *Sociedad y Religión*, 29(51), 112-141.
26. Leone, M. (2022). *En el nombre de otro: cristianismo y pueblos originarios en la región chaqueña argentina, 1965-1994*. Universidad Nacional de General Sarmiento/ Universidad Nacional de La Plata/ Universidad Nacional de Misiones. <https://libros.unlp.edu.ar/index.php/unlp/catalog/book/1947>
27. Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Ediciones de la Biblioteca. Universidad Central de Venezuela.
28. Medrano, C. y Tola F. (2016). Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. *Ontohistoria en el Chaco. Avá*, (29), 99-129.
29. Muñoz, R. (2020). Del algodón al desempleo: la "población indígena" en Misión Nueva Pompeya, Chaco: 1970-2016. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 41(88), 197-228. <http://dx.doi.org/10.28928/ri/882020/aot3/munozr>
30. Mura, F. (2000). *Habitações kaiowa: formas, propriedades técnicas e organização social*. [Dissertação de Mestrado em Antropologia Social] Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro.
31. Mura, F. (2011). De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia. *Horizontes Antropológicos*, 17(36), 95-125. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832011000200005>
32. Mura, F. (2017). A política como técnica de uso e como ato transformador: algumas reflexões a partir do caso dos Kaiowa de Mato Grosso do Sul. En E. Sautchuk (Org.) *Técnica e transformação: perspectivas antropológicas* (pp. 37-68). Associação Brasileira de Antropologia Publicações. https://www.abant.org.br/files/142_00160298.pdf
33. Mura, F. (2019). *Á procura do "bom viver": território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Associação Brasileira de Antropologia Publicações. <http://laced.etc.br/acervo/livros/a-procura-do-bom-viver/>

34. Niero, M. (2018). *El Impenetrable: la otra colonización. Misión Nueva Pompeya y El Sauzalito*. ConTexto.
35. Palmer, J. (2008). Carisma: ¿un nuevo atributo del niyát wichí? En J. Braunstein y N. Meichtry (Eds.) *Liderazgo: Representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 215-224). Universidad Nacional del Nordeste.
36. Palmer, J. (2013). *La buena voluntad wichí: una espiritualidad indígena*. Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo.
37. Perret, M. F. (2019). La artesanía indígena chaqueña y el mercado: los casos Qom y Wichí de Fortín Lavalle y El Sauzalito. [tesis de doctorado, Universidad Nacional de Misiones] <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/79095>
38. Perret, M. F. (2020). Asimetrías de poder en el intercambio mercantil. El caso de la artesanía indígena chaqueña, Argentina. *Revista de Antropología Social*, 29(1), 77-90. <https://doi.org/10.5209/raso.68463>
39. Perret, M. (2022). Vegetales siempre sembrados: relaciones humano vegetales con impronta wichí en Misión Nueva Pompeya y El Sauzalito, Chaco, Argentina. *Indiana*, 39(1), 225-240. <https://doi.org/10.18441/ind.v39i1.225-240>
40. Perret, M. (2023). El trabajo en "la cooperativa" de Misión Nueva Pompeya entre 1969 y 1973. *De Prácticas y Discursos. Cuadernos de Ciencias Sociales*, 12(19), 1-15. <http://dx.doi.org/10.30972/dpd.12196678>
41. Sautchuk, C. E. (Comp.) (2017). *Técnica e transformação: perspectivas antropológicas*. Associação Brasileira de Antropologia Publicações. <https://portal.abant.org.br/aba/publicacoes/publicacao-000142>
42. Silva, F. (2002). As tecnologias e seus significados. *Canindé-Revista do Museu de Arqueologia de Xingó*, (2), 119-138.
43. Trincherro, H.; Piccini, D. y Gordillo, G. (1992). *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)*. Centro Editor de América Latina.
44. Wright, P. G. (2003). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino. *Horizontes Antropológicos*, 9(19), 137-152.
45. Wright, P. G. (2008). Formosa: una poética de fronteras. En *Ser-en-el-sueño: crónicas de historia y vida toba* (pp. 77-124). Biblos.