

## Asimetrías de poder en el intercambio mercantil. El caso de la artesanía indígena chaqueña, Argentina

Myriam Fernanda Perret<sup>1</sup>

Recibido: 12 de julio de 2019 / Aceptado: 2 de marzo de 2020

**Resumen.** En este trabajo analizamos la implicación de la asimetría de poder en los intercambios en los que participan artesanas de dos colectivos de los pueblos *Wichí* y *Qom* de El Sauzalito y Fortín Lavalle, respectivamente. Trabajamos con el método etnográfico de investigación. La recolección de la información, en alternancia con períodos de sistematización y reflexión sobre el material recolectado, transcurrió entre agosto de 2012 y agosto de 2018. Los intercambios mercantiles de las artesanías expresan la asimetría de poder entre quienes participan en la transacción. Dicha asimetría tiene que ver con el proceso de colonización del Chaco y con la repetición de una tasa de cambio naturalizada. A su vez, la repetición mecánica de una tasa de cambio sobre la que las artesanas tienen poca capacidad de influir, se expresa en términos de desgaste y empobrecimiento de la mujer y su familia.

**Palabras clave:** Chaco; artesanía; precio; intercambio; poder.

### [en] Asymmetries of power in commercial exchange. The case of indigenous handicrafts from Chaco, Argentina

**Abstract.** In this article we analyze the implication of the power asymmetry in the exchanges in which artisans of two collectives of the *Wichí* and *Qom* peoples of El Sauzalito and Fortín Lavalle, respectively, participate. We work with the ethnographic research method. The collection of information, in alternation with periods of systematization and reflection on the material collected, elapsed between August 2012 and August 2018. The mercantile exchanges of the crafts express the asymmetry of power among those who participate in the transaction. This asymmetry has to do with the colonization process of the Chaco and with the repetition of a naturalized exchange rate. In turn, the mechanical repetition of a rate of change over which the artisans have little ability to influence is expressed in terms of the erosion and impoverishment of women and their families.

**Keywords:** Chaco; handicrafts; price; exchange; power.

**Cómo citar:** Perret, M. F. (2020). Asimetrías de poder en el intercambio mercantil. El caso de la artesanía indígena chaqueña, Argentina, en *Revista de Antropología Social* 29(1), 77-90.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Metodología. 3. Militares, religiosos y agentes estatales en la configuración de la artesanía. 4. Desarrollo del potencial mercantil de la artesanía. El precio. 4.1. La frialdad del precio. 4.2. El precio como herramienta para pensar. 5. La verdad mecánica. 6. Conclusión. 7. Referencias bibliográficas. 8. Glosario.

### 1. Introducción

La asimetría de poder en el intercambio de artesanía indígena guarda relación con el proceso de colonización del Chaco y con el hacer de agentes de fomento artesanal. Asimismo, repercute en la capacidad de las artesanas para influir sobre la tasa de cambio o precio de las artesanías.

Respecto del proceso de colonización de la región del Gran Chaco, desde el siglo XVI los pueblos indígenas que allí habitaban —entre ellos los pueblos *Wichí* de la familia lingüística *Mataco-mataguaya* y *Qom* de la familia lingüística *Guaycurú*— comienzan a experimentar profundos cambios en términos de prácticas de caza, pesca, recolección, agricultura, industria y comercio. Métraux (1996) apunta que, a principios del siglo XVI, los españoles prestaban escasa atención a la región del Chaco. Trincheró, Pizzini y Gordillo (1992) señalan que hasta mediados del mismo siglo

<sup>1</sup> Secretaria de Investigación y Postgrado de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), myfperret@gmail.com

la penetración española a este territorio estuvo limitada a expediciones esporádicas, al establecimiento de pequeños fortines y misiones en límites australes y occidentales de la región.

Junto con los embates militares llegaron religiosos de diversas órdenes. Según Altamirano (1987), jesuitas, franciscanos y dominicos trabajaron en el Gran Chaco y tenían como objetivo la conversión de la población indígena al catolicismo, para lo cual estudiaron sus costumbres, su lengua, su psicología y antiguas creencias. Métraux (1996: 20) indica que la “conquista espiritual de los nativos” fue llevada a cabo principalmente por los jesuitas. Con su accionar, dichos misioneros promovieron la agricultura y la ganadería “con el fin de hacer más sedentarios a los indios”; familiarizaron a los indígenas con nuevos alimentos, habilidades y técnicas europeas y “contribuyeron involuntariamente a la veloz disminución de las tribus nativas”, a causa de enfermedades como la viruela que se contagiaba más fácilmente en las grandes concentraciones de personas (Métraux, 1996: 21-22). En este sentido, Braunstein (1983) explica que, con su quehacer, los misioneros facilitaron la ocupación de tierras y el sometimiento de los indígenas.

Iñigo Carrera (1979) sugiere que, en la segunda mitad de 1884, las tropas del ejército argentino, encabezadas por Benjamín Victorica –ministro de Guerra y Marina–, llevaron a cabo una campaña militar en el Chaco, la cual se enmarca en la expansión del capitalismo en Argentina durante la segunda mitad del siglo XIX. Esta campaña militar, señala el mencionado autor, contribuyó a privar a los pueblos indígenas del Chaco de sus “medios materiales de existencia” (como los ríos donde pescaban y las áreas donde cazaban), iniciando así un proceso que convertiría a los indígenas en “obreros obligados a vender su fuerza de trabajo para subsistir, premisa necesaria para la existencia del capital” (p. 11).

Trincherro, Pizzini y Gordillo (1992) observan que, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, muchos indígenas se emplearon en obrajes, establecimientos agrícolas e industriales –por ejemplo, colonias algodonerías, agroindustria azucarera, plantaciones fruti-hortícolas y poroterías–. Respecto de las migraciones a los ingenios, estos autores apuntan que se fueron haciendo más importantes para la reproducción social de los *tobas* –familia lingüística *Guaycurú*– en la medida que, por un lado, allí adquirirían bienes que eran necesarios para la nueva vida y solo se obtenían en el mercado y, por otro lado, su territorio vital se veía reducido a causa del impacto ecológico que tenía la penetración ganadera –desaparición de estrato herbáceo y erosión de capas superficiales de la tierra–. Cuando los ingenios de Salta y Jujuy dejaron de emplear mano de obra de los indígenas del Chaco, según los mismos autores, nuevas facciones del capital lo hicieron: cosecha de tomate, explotación forestal, cosecha de porotos y cosecha de algodón. Por su parte, los misioneros anglicanos fomentaron la sedentarización de los indígenas –las tierras que dejaron de ser recorridas para cazar, pescar y recolectar fueron aprovechadas por personas no-indígenas que llegaban a la zona con su ganado– lo que iba de la mano con la implementación, en los años 70, de programas de desarrollo –fondos provenientes del Ministerio de Acción Social de la Nación– que promovían el desarrollo agrícola y la explotación forestal (Trincherro, Pizzini y Gordillo, 1992).

Con respecto a los *wichí*, Montani (2017) indica que en la segunda mitad del siglo XIX los ingenios Ledesma y La Esperanza organizaban expediciones para buscar trabajadores. Dicho autor apunta que los reclutas usaban ropas, telas, harina, maíz, azúcar, yerba mate, tabaco etc. como “señuelos” para alistar trabajadores. De acuerdo con Montani (2017), la dependencia hacia trabajos en los ingenios, en obrajes y en tareas agrícolas se agudizaba en la medida en que el espacio de vida de los indígenas se iba deteriorando. Este deterioro, que se podía vislumbrar con el desgaste del suelo y la desaparición de varias especies de animales, se debía en gran medida, indica dicho autor, al pastoreo de vacas, ovejas y cabras introducidas en la región. A tono con estos cambios, la labor de la iglesia anglicana, en cuanto a evangelización y promoción de la incorporación de los indígenas al mercado, tuvo éxito a partir de, afirma Montani, su papel como mediadores entre indígenas, Estado y criollos.

Estos sucesos tuvieron su repercusión en los trabajos hechos con *chaguar*, los que se comienzan a orientar cada vez más, a través del intercambio, hacia la obtención de nuevos bienes necesarios para la vida. Hacia 1940, la vestimenta hecha con *chaguar* casi había desaparecido –se veía esporádicamente a alguna que otra persona usando camisas de *chaguar*– aunque la fibra era usada, casi con exclusividad, para fabricar “bolsas de transporte” (Millán de Palavecino, 1944: 70). Para los años 70, Millán de Palavecino (1973: 69) identifica intercambios de “*llicas*”<sup>2</sup> por ropa, yerba mate, azúcar y carne. Por su parte, entre los años 1960 y 1985, Alvarsson (1988) señala que los *wichí* intercambiaban con no-indígenas pescado fresco, cueros, plumas, bolsos enlazados de *chaguar*, cestos y muebles similares a los de mimbre, por arroz, fideo, azúcar, yerba mate, herramientas de metal y aceite de parafina.

Gordillo (2006: 101) indica que la conquista militar y el avance del capital agropecuario, por un lado, desestructuraron el “modo de producción cazador-recolector” practicado por los indígenas del Gran Chaco y, por otro lado, transformaron dicho modo de producción en “una forma doméstica de producción supeditada a la dinámica del capitalismo”. Supeditada en la medida en que, apunta aquel autor, la presión territorial y la necesidad de bienes que se volvieron fundamentales para la subsistencia no dejaron otro camino que la subordinación del trabajo de los indígenas a diversos actores sociales. Dicha subordinación se expresaba y expresa en explotación directa de la mano de obra y en “formas indirectas de control sobre los procesos de trabajo que los grupos domésticos realizan en sus tierras” (p. 103). Asimismo, las formas indirectas de control se hacen efectivas “a través de la extracción de excedentes por parte del capital comercial y de los condicionamientos que el mercado le impone a la dinámica de los grupos domésticos” (p. 103). Para este autor, la producción de artesanía para la venta constituye una expresión de las formas

<sup>2</sup> Bolso elaborado con *chaguar*. El uso de la palabra *yica* es más frecuente que *llica*.

indirectas de control del capital. Para el caso de la artesanía que producen mujeres del pueblo *Qom* de Formosa, Gordillo afirma que la actividad fue incentivada por los misioneros anglicanos desde 1930, quienes se encargaron de su comercialización hasta 1982 y fue continuada por el Instituto de Comunidades Aborígenes de la provincia. Se trata de una actividad, “en la que se manifiesta fuertemente la supeditación a la demanda” lo cual da cuenta de las relaciones desiguales en torno a la vinculación con el mercado (Gordillo, 2006: 108).

En cuanto al hacer de los agentes de fomento artesanal, a partir de aportes de autores como García Canclini (1988), Benedetti y Carenzo (2007), Rotman (2007, 2010) y Benedetti (2014), quienes estudiaron el proceso artesanal en relación con el mercado, en Perret (2017) analizamos el modo en que el accionar del Estado, las ONG y los comerciantes resulta fundamental para impulsar el desarrollo del potencial mercantil de las artesanías. Dicho accionar implica la puesta en funcionamiento de instrumentos tecno-científicos, preliminares o técnicas disciplinarias que contribuyen a la construcción del espacio de cálculo.

Considerando, por un lado, la impronta del proceso de colonización y, por otro lado, el hacer de los agentes de fomento artesanal, en este trabajo analizamos la implicancia de la asimetría de poder en los intercambios en los que participan artesanas de dos colectivos de los pueblos *Wichí* y *Qom* de El Sauzalito y Fortín Lavalle, respectivamente.

Fortín Lavalle y El Sauzalito se encuentran ubicadas en el departamento General Güemes en el noreste de la Provincia del Chaco (Figura 1). Fortín Lavalle, que de acuerdo al Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas –Instituto Nacional de Estadísticas y Censos [INDEC], 2010– cuenta con una población de 682 personas, se encuentra a 263 km de Resistencia, cerca de la confluencia de los ríos Teuco y Bermejito y es atravesada por el río Guaycurú. El Sauzalito, que de acuerdo al mencionado censo cuenta con una población de 3.374 personas, se localiza sobre la margen derecha del río Teuco; 550 km la separan de Resistencia – aproximadamente 300 km se encuentran asfaltados.

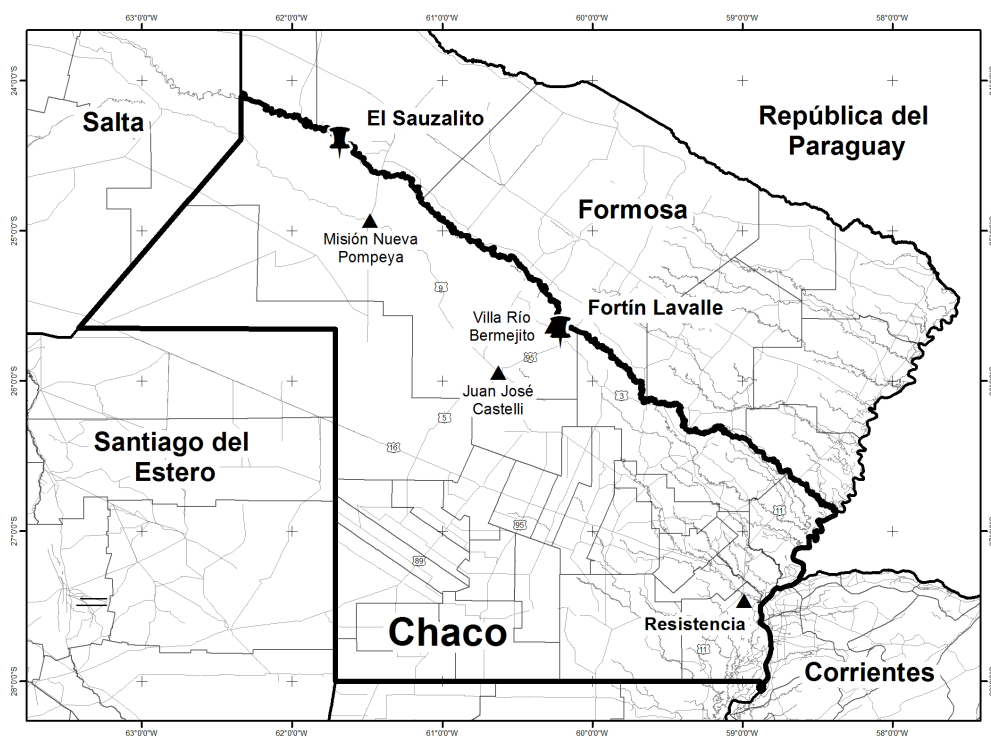


Figura 1. Localización de Fortín Lavalle y El Sauzalito

Las mujeres que componen los colectivos que nos atañen comparten vínculos de parentesco como madres, tías, abuelas, hermanas, hijas, sobrinas y primas. Ellas complementan los ingresos familiares con los ingresos por la venta de las artesanías (cuya importancia se destaca por tratarse de dinero administrado, en general, por la artesana que logró vender su trabajo). Los primeros provienen principalmente de subsidios gubernamentales como la “asignación universal”<sup>3</sup>, trabajos esporádicos o “changas” en la construcción o el comercio, trabajo doméstico y la venta ocasional de alimentos producidos en la chacra. A veces algún miembro de la familia consigue empleo en el ámbito educativo o de salud. Otras veces, se obtienen alimentos a partir del desarrollo de actividades de caza, pesca, recolección y agricultura.

<sup>3</sup> “Es una asignación mensual por hasta 5 hijos menores de 18 años. La cobra uno solo de los padres priorizando a la mamá” (<https://www.anses.gov.ar/asignacion-universal-por-hijo>).

Las artesanas del colectivo del pueblo *Wichí* trabajan mayormente con *chaguar* o *chitsaj* –*Bromelia hieronymi*– y plantas tintóreas que recolectan del monte. Las artesanas del colectivo del pueblo *Qom* trabajan más que nada con palma o *lagaxadai* –*Trithrinax schizophylla*– que también recolectan. Otros materiales con los que se trabaja son: plástico de botellas recicladas, plástico de bolsas de alimento balanceado, lana industrial, tela de descarte y anilinas.

Destinan los trabajos creados, principalmente, al intercambio mercantil. Venden de forma asociada por lo cual se manejan agrupando o acopiando artesanía en un lugar para luego ofrecerla en las siguientes modalidades: venta directa y venta indirecta. La participación en ferias y eventos, la venta en la localidad de residencia y en localidades aledañas son modos de venta directa puestos en práctica por las mujeres de los colectivos analizados. A diferencia de la venta directa, donde la relación con el cliente final no se encuentra mediada, en la venta indirecta los productos pasan por manos de “intermediarios” antes de llegar al consumidor final.

Las artesanas, en relación con agentes de fomento artesanal –en este caso, agencias estatales (AE) y una ONG–, acopian artesanía, periódicamente. La artesanía acopiada es luego enviada a los centros de consumo, por ejemplo, a la ciudad de Resistencia, donde se vende. El dinero recaudado por las ventas es utilizado para hacer nuevos acopios, previo control de calidad. Los agentes de fomento artesanal influyen en la definición de los precios de las artesanías al menos mediante: la selección de referencias a considerar para el cálculo; la demarcación de autenticidad; los esfuerzos por visibilizar las particularidades de la relación productor-comprador en cuanto a poder y las herramientas de cálculo que brindan a las artesanas.

A continuación, presentamos la metodología seguida para el desarrollo de esta investigación. Luego analizamos el modo en que militares, religiosos y agentes estatales contribuyeron a configurar la artesanía destinada al intercambio. Seguidamente, revisamos el trabajo de los agentes de fomento artesanal en el desarrollo del potencial mercantil de las artesanías, prestando especial atención a la formación del precio. Finalmente, consideramos la repercusión de las asimetrías de poder en el mantenimiento de una tasa de cambio sobre la que las artesanas tienen escasa influencia.

## 2. Metodología

Para el desarrollo de este artículo nos basamos en la tesis doctoral de la autora (Perret, 2019). En esta tesis analizamos el modo en que la producción artesanal de dos colectivos de artesanas pertenecientes a los pueblos *Qom* y *Wichí* de las localidades de Fortín Lavalle y El Sauzalito (provincia de Chaco) se articula con el mercado. El impulso al desarrollo del potencial mercantil pone de manifiesto la participación de diversos agentes –provenientes de instituciones estatales, ONG y del sector privado– en el proceso artesanal y se explicita en la apariencia externa de los objetos tejidos para la venta. La mercantilización de estos trabajos pone en juego nuevos modos de vinculación, separando naturaleza de cultura, sujetos de objetos, y redefiniendo los intercambios en términos de relaciones de poder asimétricas.

Trabajamos con el método etnográfico de investigación. Obtuvimos información a partir de las siguientes técnicas: observación participante, entrevista etnográfica y documentos informales y oficiales. Entrevistamos aproximadamente a 50 personas, en su mayoría mujeres de entre 20 y 60 años. Alternamos períodos de recolección de información con otros de sistematización, reflexión, producción de monografías y modificación de roles a lo largo de la investigación. Respecto a esto último, primeramente, se formó parte del equipo técnico de una agencia estatal vinculada a los colectivos de artesanas en cuestión, luego se abandonó dicha participación. Si bien, por un lado, la participación en la mencionada agencia estatal posibilitó el acceso a información y a contactos fundamentales, por otro lado, movimientos y tiempos en las localidades con las artesanas se veían limitados. A raíz de esto se pasó a una instancia en la que se puso el foco en los dos colectivos mencionados en el primer párrafo principalmente por dos motivos: se había construido una buena relación, tanto con los agentes estatales que se encontraban trabajando en dichas localidades como con las artesanas, y resultaba de interés seguir trabajos que involucraran el uso de materiales diversos y a personas de distintos pueblos indígenas.

Registramos la información, primariamente, por escrito, aunque en ciertas ocasiones recurrimos a la grabación, la fotografía y el video. La recolección de la información, en alternancia con períodos de sistematización y reflexión sobre el material recolectado, transcurrió entre agosto de 2012 y agosto de 2018.

Para preservar la identidad de las personas que contribuyeron a esta investigación sus nombres son ficticios. Acompañando el nombre se indica si se trata de trabajadores de agencias estatales (AE), del tercer sector (ONG), personas del pueblo *Wichí* (w.), personas del pueblo *Qom* (q.) y/o no-indígenas (n-i).

Para escribir las palabras en *qom l'aqtaqa*, hacemos uso del alfabeto de Buckwalter y Litwiller de Buckwalter (2013) y para las palabras en *wichí* usamos el vocabulario de Montani (2007), a menos que se trate de palabras escritas de otro modo en las fuentes originales.

## 3. Militares, religiosos y agentes estatales en la configuración de la artesanía

El accionar de militares, religiosos y agentes estatales durante el proceso de colonización del Chaco fue fundamental en la configuración desde el tejido, destinado principalmente al uso, hacia la artesanía, destinada especialmente al intercambio mercantil. Para acercarnos a esto, nos focalizamos en dos cuestiones, particularmente destacadas, del mencionado proceso: trabajo y alimentos.

Con su hacer, los militares iban abriendo camino a familias no-indígenas llegadas desde lugares como Santiago del Estero, Salta o incluso de diversas localidades de Chaco. Este era el caso de Teresa (n-i), quien viajó desde Presidencia de la Plaza hacia Fortín Lavalle:

Los aborígenes vivían para Espinillo [...] Un avión les tiraba masitas, caramelos, pan, la gente se acercó a buscar y bombardearon [...] En ese tiempo los aborígenes eran malos, no hablaban [...] Cuando vinimos no teníamos miedo porque le mataba el ejército, después venían los policías, recorrían, ahí ya se fueron los aborígenes [...] [Antes] no sembraban nada, pedían nomás [...] dice que comían tuna, chañar, vivían por los montes [...] Después cambiaron mucho, no asaltaban más [...] Con tanta policía tenían miedo [...] Después trabajaban, cosechaban [...] También en nuestra chacra sembraban.

En el testimonio anterior se destacan las relaciones conflictivas entre “aborígenes” y “criollos”, y el modo en que la circulación de los “aborígenes” era controlada de forma sumamente violenta por los militares y la policía. También se notan los modos alternativos de obtener alimentos – por un lado, agricultura, por otro lado, caza, pesca y recolección– y la manera en que la presencia militar fue decisiva para la predominancia de trabajos en agricultura.

La llegada de religiosos de diversas órdenes se presenta como un modo de escapar a la violencia militar. Alrededor de 1940 llegan los anglicanos a la zona de lo que hoy se conoce como El Sauzalito y en los años 1930 llega la Iglesia Emanuel a lo que en la actualidad se conoce como El Espinillo –aproximadamente 52 km lo separan de la localidad hoy conocida como Fortín Lavalle–. Respecto de la llegada de los anglicanos, Iban (w.) señalaba:

[Los anglicanos] salvan a nosotros [de] gente blanca que esta acá [que] quiere aniquilar a nosotros. Son 8 misioneros a presentar gobierno de Nación de Buenos Aires: “bueno nosotros venimos acá y queremos ir al Chaco. Yo tengo [que] enseñar 40 años y cuando no hace cosa buena puede matar todo”. Y gobierno de Nación dice que no sirve esa gente, criollo dice que tenían astas [cuernos]. Después [los anglicanos] vienen, 2 años algunos ya hasta pastores. Llevan foto, muestran a Buenos Aires, peinado, limpio. “Por eso no hay que matar más” [decían los anglicanos al gobierno de Nación en Buenos Aires]. Ellos que salva a nosotros, mucha gente que bautizaron.

Los no-indígenas querían aniquilar a los “aborígenes” a quienes consideraban, al menos, como dudosamente humanos e inservibles. Los anglicanos salvan de la muerte a los “aborígenes” aunque a condición de que pasen por un proceso de transformación, el cual sería llevado a cabo por los mismos religiosos. En relación con esta transformación, Iban (w.) explicaba que luego de dos años de la llegada de los anglicanos, algunos “aborígenes” ya eran “pastores”. Entonces los religiosos llevaron fotos como pruebas de esta transformación para mostrar en Buenos Aires: aquellos en las fotos estaban “peinados”, “limpios” y bautizados.

A su vez, las personas que se acercaron a los religiosos de la Iglesia Emanuel, apunta Vinicio (q.), por una parte, se beneficiaron al aprender español –mejoró la comunicación con los no-indígenas– y, por otra, resultaron perjudicados al ver separada su vida de prácticas como la caza, la pesca y la recolección. A la vez que fomentaba dicha separación, “la iglesia buscó comunicación con empresas fabriles”, indica Vinicio (q.), para procurar trabajos en relación de dependencia para la población indígena. Con trabajos en la cosecha de algodón, en ingenios azucareros, en obrajes, entre otros, dichas personas podrían adquirir “mercadería” o alimentos industrializados. Como corolario, los alimentos pasarían a provenir en vez del monte, de almacenes.

El hacer de diversos agentes estatales continuó formando trabajadores dependientes y consumidores de alimentos industrializados. La agricultura fue una de las actividades promovidas en los años 70 desde la Dirección del Aborigen<sup>4</sup> tanto en El Sauzalito como en Fortín Lavalle. Doyle (1977) transcribe una entrevista que realizó a uno de los agentes de dicha institución que trabajaba en El Sauzalito. El entrevistado, de apellido Soneira –uruguayo y ex pasionista<sup>5</sup>, habla del fomento de los siguientes trabajos: fabricación de ladrillos; construcción de inmuebles; agricultura y desmonte. Estos trabajos, que Soneira esperaba fueran diferentes de trabajos dirigidos por un “patrón” –como por ejemplo aquellos realizados en la cosecha de algodón, en los ingenios y en los obrajes–, eran, sin embargo, apunta Soneira – en la entrevista que hace y transcribe Doyle (1977: 251)–, comprendidos por los *wichí* como una continuidad con los trabajos hechos bajo la dirección de un patrón. Entonces, la “mercadería” o alimentos industrializados –provenientes, entre otras fuentes, de las ventas de la madera y de los envíos que hacía periódicamente la Dirección del Aborigen desde Resistencia– que entregaban los agentes estatales a las personas del pueblo *Wichí* involucrados en los mencionados trabajos, eran interpretados por dichas personas como una retribución por su labor. Las palabras, transcritas por Avendaño (2016: 47) de una persona perteneciente al pueblo *Wichí* y habitante de El Sauzalito, son importantes para comprender la relación patrón-empleado entre no-indígenas e indígenas:

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 [...] Todavía estamos dominados por gente blanca, somos changueros. El gobierno no toma al indio como empleado.

<sup>4</sup> El artículo 1 de la ley provincial 970 promulgada en 1969 indica lo siguiente: “Facúltase a la Dirección del Aborigen, bajo control del Ministerio de Bienestar Social, a efectuar y fomentar 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, con destino a elevar su nivel de vida en lo social, económico y cultural”.

<sup>5</sup> En 1979 se convirtió en el primer intendente del municipio de El Sauzalito.

Nótese que al hablar de trabajos distingue “patrones” de trabajadores. Mientras los no-indígenas son los patrones, los *wichí* son los trabajadores. En definitiva, el trabajo dependiente y el consumo de alimentos industrializados reemplazan la caza, la pesca y la recolección como trabajos a partir de los que se obtienen alimentos del monte. En este contexto, el tejido se transforma de herramienta en producto, lo cual conlleva cambios cualitativos y cuantitativos. Veamos esto con los bolsos tejidos con *chaguar*. Los bolsos como herramientas se destinan al desempeño de trabajos directamente relacionados con la procuración de alimentos del monte y del río. En cambio, los bolsos como productos se encuentran indirectamente relacionados con la obtención de alimentos. Indirectamente porque se producen para vender y con lo generado se adquiere dinero o su equivalente en “mercadería” o alimentos industrializados. De este modo, el trabajo requerido para vender reemplaza el trabajo de procuración de alimentos provenientes del monte.

Los alimentos obtenidos con el bolso-herramienta y el bolso-producto son cualitativa y cuantitativamente diferentes. En términos cualitativos, mientras los alimentos del monte obtenidos con el bolso-herramienta se asocian con la buena salud, los alimentos industrializados –por ejemplo, harina, azúcar, aceite y salsa de tomate– obtenidos con el bolso-producto se asocian al padecimiento de enfermedades como la tuberculosis<sup>6</sup>. En términos cuantitativos, la cantidad de alimento obtenida varía en uno y otro caso: el bolso-producto permite acceder a alimentos que duran mucho menos que los que se obtienen con el bolso-herramienta. En otras palabras, el bolso-herramienta provee una renta periódica de alimentos mientras que el bolso-producto provee un ingreso –equivalente a una determinada cantidad de alimentos industrializados– que se produce por única vez con la transacción.

En síntesis, en un contexto que promueve el trabajo en relación de dependencia y el consumo de alimentos industrializados, el bolso-herramienta deja de tener sentido. En cambio, el bolso-producto adquiere sentido en la medida en que, como el trabajo en relación de dependencia, sirve para obtener “mercadería” o alimentos industrializados.

#### 4. Desarrollo del potencial mercantil de la artesanía. El precio

El potencial mercantil de las artesanías es desarrollado por agentes de fomento artesanal quienes, entre otras cuestiones, influyen en la formación del precio de venta de aquellas. A continuación, analizamos cómo se dio este proceso en El Sauzalito y en Fortín Lavalle en el marco de la ejecución de un programa de desarrollo rural.

##### 4.1. La frialdad del precio

Para la definición de los precios de las artesanías elaboradas por las mujeres del colectivo de El Sauzalito, se tomaron como referencia los precios que manejaban artesanas del pueblo *Wichí* de Formosa con quienes trabaja la ONG (Imagen 1). Los precios a partir de dicho modelo se fueron formando en la tensión entre, por un lado, lo que el cliente está dispuesto a pagar y, por otro, lo que las artesanas pretenden obtener por su trabajo.



Imagen 1. Trabajos elaborados por artesanas del colectivo de El Sauzalito

Lo que el cliente está dispuesto a pagar tiene que ver con el acceso y percepción que tiene respecto del producto o artesanía. Esta percepción, a su vez, se encuentra influenciada por el hacer de los agentes de fomento artesanal, quienes suelen invertir en la demarcación de autenticidad para promover el intercambio. Esto fue con-

<sup>6</sup> La asociación de ciertos alimentos industrializados con el padecimiento de enfermedades, como la tuberculosis, tiene que ver, al menos, con dos cuestiones: esta enfermedad comienza a sentirse a partir del contacto con población no-indígena y se desconocen los procesos de elaboración de dichos alimentos.

versado en encuentros realizados en 2018 titulados “Mesa de trabajo. ¿De qué hablamos cuando hablamos de autenticidad en la artesanía indígena?”. A continuación, un fragmento de lo conversado en una de dichas mesas:

Carola (AE)- [...] por ejemplo, hay un espacio de comercialización [AE] que compra, sin embargo compra lo que es auténtico, tradicional no sé qué cosa y como que rechaza lo otro y vos decís “¿por qué?” y no sé y en la feria misma también [feria de artesanía que se hace en la localidad de Quitilipi, Chaco todos los años], ellos no premian las producciones nuevas y no invitan a muchos otros, a Castelli por ejemplo, con la cosa nueva de Castelli [artesanías del colectivo *Qomlashepi Alpi*] no le invitaron nunca.

Aldana (AE)- lo plantearon ellos en el foro el año pasado [se hizo en el marco de la feria de artesanía realizada en Quitilipi], los mismos artesanos plantearon eso [...] Plantearon el tema de que el Estado entonces subsidie, o sea, si no podemos innovar, si el Estado necesita que mantengamos lo tradicional.

Tanto el acceso como la percepción de las artesanías son notablemente trabajados por los mencionados agentes y ese trabajo se explicita en la conversación anterior. Artesanía que aparece o no, que se premia o no de acuerdo al accionar de aquellos agentes. Que *el Estado subsidie si necesita que mantengamos lo tradicional*. Tradicional como algo retenido, forzado, fabricado y costoso. Costo que el precio pagado no retribuye. En otras palabras, autenticidad para vender que alcanza un precio que no compensa el esfuerzo y, como desarrollamos en Perret (2018), las fuerzas que forman los trabajos hechos con materiales del monte. Esta conversación, y en particular las palabras de aquel artesano, traídas a colación por Aldana (AE), explicita lo limitado de la demarcación de autenticidad, exponiendo la arbitrariedad de la selección.

Con relación a lo que las artesanas pretenden obtener de su trabajo, las palabras de Amanda (w.) nos hacen pensar:

Es bueno decir así, no preguntar, no mirando [no preguntar el precio, no mirar tanto la artesanía][...] Si Dios toca tu corazón vos no vas a decir “es caro”, vas a pagar lo que usted quiera, callada [...] Por ahí viene a buscar porque está en su corazón, su pensamiento [alguien que quiere comprar y va a buscar porque Dios está en su corazón, su pensamiento] [...] También el comprador, lo que compra con su corazón, si lo guarda hace un montón [...] Dios lo pone en su mano y vende, no pregunta precio [quien compre la artesanía revendida] [...] Si llevamos, si no toca corazón, pasamos a otro hasta que compra el que tiene a Dios en el corazón [...] Precio alcanza porque agarra plata y va a almacenero y [el almacenero] vende a menos precio, [Dios] toca el corazón.

No exponer o explicitar las fuerzas del proceso de generación de la artesanía, sino dejar que Dios toque el corazón, el pensamiento. Dios parece ser una fuerza que actúa sobre la persona a través del corazón, del pensamiento, llevándola a comprender – como si comprador y vendedor no fueran seres separados – a la otra persona. Palmer (2013) indica que los *wichí* ubican la voluntad o *husék* en el corazón. El *husek*, apunta Palmer (2013: 37 y 213), tiene su origen en una “Voluntad absoluta” y constituye “el factor espiritual que vela por la integridad del cuerpo físico del individuo, y por la integridad del cuerpo social de la comunidad”. Pensando en las palabras de aquella mujer artesana desde este planteamiento, la persona que tiene su corazón tocado por Dios sería una persona de “buena voluntad” en términos de Palmer (2013). De acuerdo con las palabras de dicha mujer, este modo de concebir la tasa de cambio o precio se aplica no solo a intercambios entre artesanas y compradores. Revendedores de artesanía, con Dios en el corazón, se encontrarán con clientes, con Dios en el corazón, que comprarán nuevamente, beneficiándose ambos. Almacenero que, tocado su corazón por Dios, vende productos a menor precio para que al comprador le alcance el dinero para cubrir lo que necesita. Sin embargo, Dios no toca el corazón de todos, lo cual se desprende de las palabras de Leonardo (w.):

[...] el que conoce enseguida sabe, generalmente la gente se acerca a una *yica* por el color y, a veces, la simetría, este, porque es lo que sabe desde su mundo. Para un pescador, cuando se le regala un tejido, una bolsa, no está mirando los colores porque no llevan colores porque [...] los colores son naturales y al mojarse se despintan, se deshacen; pero siente y aprecia otra cosa más allá que eso. O sea, que no es solamente un tejido y unos colores ¿no? sino [que] hay una transmisión de muchas cosas. A veces los jóvenes, cuando empiezan ya a ser pescador, por ejemplo, el que le regalen una *yica* para él solo, porque siempre está [...] llevando [...] prestada [...] algunas cosas de sus abuelos, de su papa o de su hermano viejo que no lo utiliza. Bueno él lo lleva ¿no? Entonces cuando ya es un pescador reconocido recibe eso [su propia *yica*]. Es como un diploma digamos, un grado ¿no? Es un reconocimiento que se le hace desde la familia, quiero decir, tiene su propio [...] bolsita para llevar los pescados. Entonces, si esa misma bolsa se lo vende, capaz que la gente va a decir “no tiene colores, no tiene dibujos”, o sea, lo desprecia porque no sabe el contenido de eso ¿no? [...] Bueno ahí uno puede decir “miren ahí hay un analfabeto” [...] no entiende que el tipo está dando lo que tiene, lo más sagrado, lo último y porque no tiene otra cosa, porque ya no puede ir a pescar porque le prohíben o tiene que tener [...] el carnet de permiso o no puede ir al monte a cazar, o sea, hay muchas cosas ¿no? que te está diciendo eso.

La tasa de cambio muestra las diferentes interpretaciones y valoraciones alrededor de una misma cosa; la influencia del conocimiento en las interpretaciones/valoraciones de la cosa; la obligación de vender para vivir y el triunfo de

unas interpretaciones/valoraciones sobre otras. De este modo, la *yica* como producto vistoso aplasta a la *yica* como reconocimiento en la medida en que el pescador es obligado a dejar de pescar para vivir y el comprador desconoce la posibilidad de una *yica* como reconocimiento. El precio o tasa de cambio oculta lo que es forzado a desaparecer. Forzado, violentado, atrapado. Pensemos esto con el recuerdo de infancia de Homero (AE) en Miraflores:

Cuando íbamos saliendo [de la escuela] [...] Todos éramos criollos en la escuela [...] Estaban todos así con su fuego la comunidad *wichi* [venían a trabajar como cosecheros a pie desde la zona de Misión Nueva Pompeya], con sus ritos, sus niños, mujeres y los chicos así agarrando cascotazos así y faaa. Yo me quedé perplejo, nunca me voy a olvidar la imagen esa [...] Los chiquitos criollos [le tiraban] a la gente adulta *wichi*. Y los *wichi* quedaban así, no hacían nada, ni por defenderse, porque sabían que si cualquier cosa hacían los venían los criollos y los fusilaban. Fíjate, me acuerdo, hasta hoy tengo esa imagen, ese dolor, que no podía creer que unos niños le hagan así a unas personas adultas, no entendía, no tenía cómo explicar ese hecho, no lo veía bien pero tampoco nadie me decía que estaba mal [...] Y era cagarse de risa y cascotazos [diciendo] “indios de mierda”.

Se sumaba al desgaste de la travesía para cambiar trabajo por mercadería el maltrato verbal y físico. ¿Cómo se siente una persona tratada de este modo?, ¿puede simplemente protestar, defenderse, exigir un trato mejor?, ¿puede aquel pescador no vender su *yica* en un mundo en el que hombres, mujeres y niños, que caminan kilómetros por alimento, son además insultados y cascoteados por niños?

#### 4.2. El precio como herramienta para pensar

En el salón del colectivo de artesanas de Fortín Lavalle, un día del año 2015, hicieron una actividad juntos, técnicos de una AE y artesanas. Marcos (AE) propuso una teatralización del intercambio, bastante frecuente en ese entonces, de canastos por frutas, del que solían participar muchas de las artesanas del colectivo y de otros lugares –ese día también habían participado de la actividad artesanas de la localidad de Víboras Blancas, Chaco–. En un momento Esmeralda (q.) hizo como que era el frutero y otra mujer hizo de artesana. Mientras Esmeralda, como frutero, miraba el canasto que le ofrecía la artesana en detalle, la artesana solo tomó la bolsa de frutas que obtuvo por el canasto, se dio media vuelta y se alejó de la escena. A continuación, Marcos propuso otra actividad: en grupos enfrentados, las mujeres de un grupo teatralizaban lo que suponían que hace quien revende naranjas; las mujeres del otro grupo teatralizaban la elaboración de artesanía. El grupo que representaba el trabajo con las naranjas terminó mucho antes que el grupo que representaba el trabajo que implica hacer artesanía. Al cabo de la actividad, todos se sentaron para conversar, Marcos preguntó qué había pasado. Primeramente, nadie habló de la diferencia en cuanto a tiempos entre los trabajos representados. Entonces Marcos lo planteó directamente. Esmeralda dijo que, si bien las mujeres que representaban el trabajo con las naranjas habían terminado antes, “la venta es difícil”. En cambio, Isabel (q.), que también se desempeña como técnica de un colectivo de artesanas del pueblo *Qom* de la localidad de Miraflores, dijo que quienes trabajaban con las naranjas trabajaban menos que quienes trabajaban con la artesanía. Marcos la invitó a teatralizar esto con Esmeralda, quien hizo nuevamente de frutero. A continuación, las palabras que cruzaron:

Esmeralda– ¡Naranja, mandarina!

Isabel– Yo tengo esta termera para cambiar por naranja, ¿cuánto me da?

Esmeralda– [5] naranjas

Isabel – Eso es poco y esto es mucho trabajo, ¿me puede dar más naranjas o otra fruta si puede ser?

Esmeralda– No, ese es el precio de la naranja

Isabel– Bueno, entonces no quiero

[Isabel se fue a sentar y Esmeralda siguió haciendo como que el frutero siguió vendiendo como si nada hubiera pasado]

Marcos preguntó qué había pasado. Isabel dijo que no le vendió al frutero y aclaró “pero yo no tengo hijos, no sé qué pensarán las otras mujeres que tienen hijos”. Gabriela (q.), de Víboras Blancas, se apresuró a decir que, a veces, tienen que vender porque tienen que llevar algo a sus hijos. Gabriela y Esmeralda pasaron a hacer la representación:

Esmeralda– ¡Naranja, mandarina!

Gabriela– ¿Qué frutas tiene?

Esmeralda– Naranja, mandarina, uva

Gabriela– ¿Y cuánto sale?

Esmeralda– Y por ese canasto te doy

Gabriela– Pero esas naranjas están podridas

Esmeralda– No, está bien la fruta

Gabriela [saca una panera que tenía adentro del canasto]– Y le doy esta panera por esas frutas

Esmeralda– Bueno

Gabriela– Y te cambio porque le tengo que dar a mis hijos



Luego de la representación conversaron. Margarita afirmó: “pero eso no es así porque el frutero no te cambia por panera o porta termo, sólo cambia por canastos y el más hermoso canasto” (Imagen 2).

Las teatralizaciones y reflexiones respecto de la tasa de cambio de canastos por frutas, traen a colación diversas cuestiones, entre ellas: los intercambios no se dan entre trabajos equivalentes, al menos, en términos de tiempo, y entre el vendedor y el comprador hay asimetrías de poder. Justamente, las asimetrías de poder, en términos de grado de influencia sobre la tasa de cambio, llevan a que la transacción no se organice en términos de equivalencias de tiempos de trabajo, sino en términos de necesidad. Así, quienes más necesitan – aquí las artesanas – se ven obligadas a vender sus canastos para alimentar a sus hijos. Al contrario, quienes menos necesitan que el intercambio se produzca – aquí el vendedor de frutas – no se ven obligados a acceder al intercambio lo cual le da mayor poder o capacidad para influir en la tasa de cambio.



Imagen 2. Canasto hecho con hojas de palma (Fuente: adaptado de [https://www.clarin.com/sociedad/artesanos-fotogalerias-artesantias-chaco-fortin-lavalle\\_5\\_HygYAL78Q.html](https://www.clarin.com/sociedad/artesanos-fotogalerias-artesantias-chaco-fortin-lavalle_5_HygYAL78Q.html))

Un día conversábamos con Amanda (q.) sobre la palabra *lachoxoyic* que Buckwalter (2013: 62) traduce como “su necesidad, su pobreza, su miseria, su indigencia, su desdicha”. Amanda explicaba que esa palabra no solo se usa para indicar que a una persona le faltan ciertas cosas para vivir – por ejemplo, alimentos, vestimenta –, sino también cuando un hombre queda sin mujer. El empobrecimiento no limitado a aquellas cosas también se indica, señalaba Amanda, con la palabra *yachoxoden*, que Buckwalter (2013:184) define como “lo empobrece”, ejemplificando su uso con: “mi enfermedad me empobrece”. Esta palabra también se puede usar, indicaba Amanda, “cuando haces los gastos para las gestiones para proyectos y no queda nada. Gasto mi tiempo, mi plata y me vine para abajo, me desgasto”. Así es que el empobrecimiento se asocia al desgaste. Desgaste en términos de que lo que se consigue con el esfuerzo que uno hace para conseguirlo es inferior a lo que se obtiene con dicho esfuerzo. Reflexionaba Amanda: “cuando una compra siempre a otra la empobrece. Deja de empobrecer cuando [el] precio es justo, o sea, va aumentando”. Es decir, los intercambios entre vendedoras de canastos y vendedor de frutas, el desgaste o empobrecimiento de las artesanas viene por el lado de que la tasa de cambio no se funda en el esfuerzo que lleva al intercambio, sino en la desesperación por efectuar la transacción –recordemos que en la descripción anterior las mujeres con hijos se veían impelidas a intercambiar–. La desesperación por participar del intercambio le da una cualidad extorsiva, lo cual lleva a que las artesanas prácticamente se vean obligadas a aceptar la transacción. Extorsiva en la medida en que el intercambio se produce, más que por lo que se busca intercambiar, por lo que podría ocurrir si no se intercambia.

En el 2018, en las “Mesas de trabajo” mencionadas antes, dijo Marisel [q.]: “o sea que viene, viene un frutero, cambia canasto grande por media docena de naranjas y le damos al frutero. Ahora no, nosotros tenemos precio nuestro, y el frutero, si está la docena a 50 [pesos] y nuestro canasto esta 150 [pesos], [cambiamos el canasto por] tres [docenas de naranjas]”. Nótese que se parte de un “precio nuestro” para realizar la negociación. Al menos dos cuestiones caben para pensar esta situación: alternativas y cálculo.

Respecto de las alternativas, aunque una cuestión sumamente importante y ligada a la comercialización de forma asociada –en contraposición a la comercialización individual o familiar–, aquí solo diremos lo siguiente: el colectivo de artesanas pasó de relacionarse –fundamentalmente para impulsar la mercantilización de las artesanías–, en el 2012 con dos organizaciones, a trabajar en el 2018, al menos, con siete organizaciones. Aunque esto incorporó sus propias complicaciones, la vinculación con mayor cantidad de instituciones brindó al colectivo de artesanas mayores posibilidades de influir en el modo de trabajar, en particular, en cuanto a cantidades y tiempos de producción<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Nos encontramos elaborando un artículo que trata con mayor detalle esta cuestión.

En cuanto al cálculo, en el 2015, en el salón de las mujeres artesanas de Fortín Lavalle se realizó una actividad organizada por una AE en la que participé como moderadora. Se analizaron los precios de unas cuantas artesanías. De uno en uno, se describían los productos en términos de técnica, diseño, tamaño, calidad, materiales y tiempo de tejido. Esta descripción se tradujo luego a números mediante la multiplicación de materiales y horas de trabajo por los precios de la bolsa de hojas de palma y el precio por hora de trabajo –de acuerdo al Consejo Nacional del Empleo, la Productividad y el Salario Mínimo, Vital y Móvil–. Este número se comparó con el precio al que efectivamente lograban vender los productos según el escenario mercantil al que podían acceder. La tabla que sigue resume lo conversado (Tabla 1):

Tabla 1. Estudio de precios

Categorías de análisis	Canasto común Margarita	Canasto común Margarita	Gallinita- Amanda	Posa pava-Emilia
Técnica	<i>Lapañi/cuadrado, qantetta/cosido</i>	<i>Lapañi/cuadrado, qantetta/cosido</i>	<i>Qantetta/cosido</i>	<i>Qantetta/cosido</i>
Diseño	<i>Pgoxosaxoi l'sol/escamas de pez cascarudo</i>	<i>Pgoxosaxoi l'sol/escamas de pez cascarudo</i>	Forma gallinita	Forma circular
Tamaño	14, 5 hojas	14, 5 hojas	½ hoja	3 hojas
Materiales [M]	14, 5 x \$1,5 por hoja = \$21, 75	14, 5 x \$1,5 por hoja = \$21, 75	0,5 x \$1,5 por hoja = \$2	3 x \$1,5 por hoja = \$4,5
Mano de Obra	8 horas de trabajo [2 días] x \$27,94* = \$223	8 horas de trabajo [2 días] x \$27,94* = \$223	3,5 horas de trabajo [1 día] x \$27,94* = \$97,79	5 horas de trabajo [1 día] x \$27,94* = \$139,7
Costo de producción	\$244, 75	\$244, 75	\$99,79	\$144,2
Precio de mercado [PM]	\$50	\$100	\$25	\$80
Tipo de mercado	Local	Feria	Local	AE
Ganancia por producto [PM-M]	\$50 - \$21, 75 = \$28, 25	\$100 - \$21,75 = \$78,25	\$25 - \$2 = \$23	\$80 - \$4,5 = \$75,5
Ganancia por hora	\$3, 53	\$9,78	\$6,57	\$15
Brecha mercado-hora trabajador por ley	-\$24,41	-\$18,16	-\$21,37	-\$12,94

\*Salario mínimo vital y móvil por hora desde 1/8/2015 según resolución 4/2015 del Consejo Nacional del Empleo, la Productividad y el Salario Mínimo, Vital y Móvil.

Podemos decir que dicho análisis es limitado en cuanto a que reduce el proceso de generación de trabajos con hojas de palma, a la cuantificación de materiales y tiempo. Cuantificación que se relaciona con un número o precio que se selecciona entre otras posibilidades, como el cálculo de la hora de trabajo en base a los costos de oportunidad o a valoraciones diferenciales de acuerdo, por ejemplo, a los conocimientos puestos en juego en el trabajo. Sin embargo, como herramienta, dicho cálculo permite divisar la variación del precio en función de los ámbitos de venta y los clientes. En este sentido, la comparación de las transacciones de canastos muestra que se obtiene mejor precio por hora vendiendo en la feria –35% del salario mínimo, vital y móvil por hora– que en el mercado local –12,64% del salario mínimo, vital y móvil por hora–. Asimismo, la comparación de productos y ámbitos de venta muestra que se obtiene mejor precio por hora vendiendo el posa-pava a la AE.

Una vez, llegaron al salón de la asociación de artesanas de Fortín Lavalle trabajadores de la ONG y artesanas del pueblo *Pilagá* con quienes estos últimos se encontraban trabajando. En esa ocasión la ONG realizó un encargo a las mujeres artesanas de Lavalle. Decía Catalina (q.):

Nosotros no queremos hacer ese precio porque es mucha calidad. Nosotros le preguntamos a la mujer *Pilagá* y ella no cuenta las horas, hojas y el riesgo del monte y no le dan valor a su trabajo las mujeres [*Pilagá*] y los que compran [...] Acá es diferente [...] Si o si tenemos que dar a ese precio y no es fácil de hacer. Si me pasa algo en el monte ¿quién viene a sanarme? Nadie. Si estoy buscando la hoja para un producto, no le dan valor. Ellos hacen el producto, el producto está hecho [...] El año pasado [la AE] hizo un encargo, compra a \$80 [acopio], a \$120 vende a [la AE] y [la AE] venden a \$150 creo, eso era de 15cm. Ahora los de la fundación [xxx] encargan de 34cm a \$60 [...] Las mujeres estaban diciendo que en Formosa las cosas son más baratas, capaz que ellos pueden vender a menos precio.

El método de cálculo del precio brinda una referencia que a Catalina [q.] le permite analizar distintas alternativas: en un caso, consiguen vender un producto a un precio y en el otro, por un producto similar, aunque más del doble de grande, le ofrecen un 25% menos. La referencia que este método agrega le permitió, además de comparar aquellas opciones de intercambio, revisar otras referencias y métodos. Así es que revisa desde allí una tasa de cambio calculada en términos de un modo habitual de cálculo, construido en base a la necesidad que se quiere satisfacer con el intercambio, la cual se encuentra acotada a una expectativa de cambio generada a partir de la experiencia en intercambios. En otras palabras, el método nuevo de cálculo, basado en lo que cuesta el trabajo en términos de materiales y tiempo antes que en las necesidades que se quieren satisfacer con el intercambio, brinda una referencia desde la cual pensar las otras referencias de precio.

## 5. La verdad mecánica

Kopytoff (1991) habla de cosas que son protegidas contra la mercantilización, como por ejemplo, las ballenas encailladas en la playa, sobre las que los monarcas británicos conservaban derechos; o los objetos que hacen los *murina* de las islas Salomón para los ritos fúnebres; y cosas que son normalmente mercancías y se extraen del ámbito mercantil usual. Appadurai (1991: 41) llama “mercancías de enclave” a objetos como los analizados por Kopytoff, es decir, “objetos cuyo potencial mercantil está cuidadosamente limitado”. La limitación destacada por estos autores tiene que ver con las restricciones a la circulación.

Aunque sin enfocarnos exclusivamente en la circulación, tomaremos el aspecto “cuidadosamente limitado” de las mercancías de enclave para pensar en las artesanías y su potencial mercantil. ¿Qué es lo que se limita cuidadosamente del potencial mercantil de la artesanía?: la tasa de cambio. Es decir que, aunque son mercancías, porque son intercambiables, su potencial se encuentra limitado en cuanto a la tasa de cambio. Esta limitación tiene que ver, siguiendo a Thomas (1991: 7), con el hecho de que el intercambio es un proceso político en el cual relaciones más amplias “se expresan y se negocian en un encuentro personal”. Como decíamos antes, los trabajos hechos con palma y *chaguar* llegan al juego del intercambio mercantil en condición de desventaja, en términos de poder de influencia de los trabajadores sobre la tasa de cambio. En la medida en que se mantiene dicha desventaja la tasa de cambio resulta limitada. Y la desventaja se mantiene, por un lado, por la persistencia de las asimetrías de poder entre compradores y vendedores y, por otro lado, por los modos habituales de calcular el precio.

Las asimetrías de poder se notan en la demarcación de autenticidad llevada a cabo por agentes de fomento artesanal, demarcación que se desentiende de su efecto en términos de esfuerzos y costos, y no llega a tener un correlato en la capacidad de influir en la tasa de cambio de la artesana. Dicho de otro modo, con la demarcación de autenticidad, aquellos agentes influyen en la circulación de la mercancía, aunque no en la capacidad de negociación de la artesana.

En relación con los modos de cálculo, las asimetrías de poder inciden en la prevalencia de formas de estimación de valor apareadas a necesidades básicas de alimentación y, a veces, de vestimenta. En estas situaciones, la tasa de cambio no da cuenta de las fuerzas que influyen en el proceso de generación del producto, ni siquiera se acerca a la reducción de esas fuerzas en términos de materiales y horas de trabajo. Y no solo no da cuenta, sino que dicha tasa de cambio esconde la coacción de vender para sobrevivir. En otras palabras, el abismo entre lo que se consigue del intercambio y lo que lo impulsa se oculta con la tasa de cambio. Abismo que se expresa en términos de desgaste y empobrecimiento.

Callon (2008: 59) indica que “las probabilidades de ganar están del lado de la agencia que tiene [mayor capacidad] de cálculo, es decir, cuyas herramientas le permiten performar, hacer visible y considerar el mayor número de relaciones y entidades”. Esto es justamente lo que ocurre con la tasa de cambio en la artesanía. Las asimetrías de poder, históricamente construidas, influyen en la imposibilidad de expresar en el cálculo las fuerzas que componen el proceso de generación de las artesanías. La tasa de cambio a la que se llega de esta manera genera situaciones aún más complicadas cuando los ingresos por ventas constituyen el único sostén familiar. Cuando ocurre de ese modo, a las mujeres no les queda otro camino que participar en intercambios en los que las fuerzas que intervienen en las artesanías se encuentran subrepresentadas. Respecto a las circunstancias que llevan a las personas a participar de los intercambios, Thomas (1991: 19), estudiando el modo en que los anillos de compromiso son transmitidos de generación en generación, nota que en este traspaso adquieren una cualidad inalienable “no por ser valiosos y únicos” en sí mismos, sino por estar vinculados a historias personales. Aunque inalienables, apunta dicho autor, “forzada por la pobreza”, la dueña de un anillo transmitido de generación en generación se vería inclinada a venderlo (p. 20). Mientras esto es experimentado como una pérdida por parte de quien se ve obligada a vender la joya, quien la compra no experimenta nada especial en la medida que se trata de una “mercancía separada” de las personas y, en este sentido, es igual a cualquier otro anillo ofrecido en una tienda. De este modo, la separación de los productos o mercancías de las personas y sus circunstancias ayuda a que prospere el intercambio forzado. Y lo forzado del intercambio tiene repercusiones en la mujer que vende obligada.

Povinelli (2011) relaciona cuasi-eventos con neoliberalismo para pensar modos de “dejar morir” formas de vida que se esfuerzan por continuar viviendo. Con respecto a los cuasi-eventos, la autora indica que, a diferencia de los eventos, que son cosas que podemos decir que pasaron, que tienen una condición objetiva; “nunca alcanzan el estatus de haber ocurrido o tenido lugar” [nuestra traducción] (p. 13). En cuanto al neoliberalismo, “trabaja mediante la

colonización del campo del valor— reduciendo todos los valores sociales a un valor de mercado— agotando proyectos sociales alternativos al negarles sostén” (p. 134). Como se les niega sostén, las personas que persisten realizando actividades que no adquieren valor de mercado se encuentran en una situación de mayor vulnerabilidad. Personas que persisten en dicho rumbo, como los indígenas de Australia con quienes dicha autora trabaja, se cansan, padecen enfermedades y habitan en lugares que los agotan. Los efectos lentos del desgaste son cuasi-eventos, argumenta Povinelli (2011), a la luz de eventos catastróficos como los ataques terroristas o los destrozos generados por el huracán Katrina. Aunque relegados a la dimensión de cuasi-eventos, los efectos que generan dificultan las posibilidades de los indígenas por persistir en actividades que no llevan a un valor exclusivamente de mercado.

Pensando a partir del aporte de dicha autora, ¿cuál es la relación entre desgaste e intercambio en la artesanía? En el intercambio la tasa de cambio no contempla la participación de las fuerzas que forman parte del proceso de generación de la artesanía, ni siquiera contempla la reducción que se hace en términos de mano de obra y materia prima. Cuando el único sostén del trabajo de la artesana proviene del intercambio mercantil, la artesana se encuentra en una situación de vulnerabilidad. Así, quien por un canasto solo consigue alimento para comer ese día ¿qué hará al día siguiente si no cuenta con materiales para trabajar porque, por ejemplo, no pudo ir al monte a recolectar? Quizá ese día pasará hambre y al día siguiente estará más cansada para trabajar. Y deberá trabajar para conseguir el alimento de ese día, así que se cansará aún más, ¿y si ese día llueve y no consigue a quién vender el canasto? Otro día sin comer. ¿Y si se enferma algún familiar?, quizá tendrá que usar el dinero que había juntado para pagar el flete para ir a buscar las hojas con las que trabajará. ¿Y si no puede ir a buscar las hojas, cómo trabajará, qué venderá, cómo comerá? Así se va desgastando, empobreciendo una mujer. Y todos estos pequeños, insignificantes detalles, que cansan, enferman, agotan y desgastan y las fuerzas que hacen al “producto” aunque no adquieran relevancia en la formación de la tasa de cambio, son como los cuasi-eventos de los que nos habla Povinelli (2011). Cuasi-eventos que, aunque no surten efecto en la tasa de cambio, repercuten en la capacidad de las artesanas para seguir con su trabajo.

Callon (2008: 46) afirma que el dinero no solo “disuelve los lazos sociales” sino que “mata las relaciones personales”, generando de este modo una sociedad “basada en la pura racionalidad”. ¿Cómo llega el dinero a separar a las personas? Mauss (1990), buscando entender el uso que hacen muchas sociedades de cosas preciosas como moneda, es decir, funcionando esas cosas como instrumentos que poseen poder de compra limitado y con capacidad para cancelar deudas, plantea que la moneda evolucionó en las tres fases que siguen: 1<sup>a</sup>) cosas, generalmente de valor y mágicas, que no se destruían con el uso a las que se le atribuyó poder de compra; 2<sup>a</sup>) instrumentos de compra que empiezan a ser usados como medios de enumeración y circulación; y 3<sup>a</sup>) se inventa la forma de separar estas cosas preciosas de los grupos y personas, transformándolas en instrumentos permanentes de valoración. Producto de los esfuerzos por producir dicha separación, las monedas ligadas a personas o clanes que ponían en juego diferentes elementos de la religión al circular, dieron paso a monedas “impersonalizadas, separadas de toda relación con cualquier persona moral, colectiva o individual que no sea la autoridad del Estado que las acuña” (Mauss, 2009: 115). Respecto de los esfuerzos para producir la separación, Mauss (1990) afirma que el accionar de romanos y griegos, quienes distinguieron entre derecho personal y real, separaron la venta del don, aislaron la obligación moral y el contrato y establecieron diferencias entre ritos, derechos e intereses; fue clave. En otras palabras, la moneda separada de las personas no hace más que reproducir la separación al desplazar a las personas a un segundo plano en el intercambio, plano que es segundo porque el primer plano le cabe a la misma moneda que se constituye como objeto y parámetro del intercambio.

Teniendo en cuenta el párrafo anterior, en los intercambios en los que participan las artesanas, la tasa de cambio o precio tiene esa cualidad impersonal de la moneda separada de las personas de la que habla Mauss (1990). Desprendida de las personas y sus circunstancias, la tasa de cambio tiene la fuerza de una *verdad* repetida mecánicamente. Verdad mecánica que relega a las personas a un segundo lugar y que, por el solo hecho de dar una forma, esa forma, *la verdadera* forma a una relación que por esto se torna mercantil, se autoconstruye como parámetro desde donde se reproduce como única verdad.

## 6. Conclusión

Los intercambios mercantiles de las artesanías expresan de modo más o menos claro la asimetría de poder entre quienes participan en la transacción. Dicha asimetría tiene que ver con el proceso de colonización del Chaco y con la repetición de una tasa de cambio naturalizada. A su vez, la repetición mecánica de una tasa de cambio sobre la que las artesanas tienen poca capacidad de influir se expresa en términos de desgaste y empobrecimiento de la mujer y su familia.

En cuanto al proceso de colonización, las acciones de militares, religiosos y agentes estatales tendientes a impulsar el trabajo en relación de dependencia y el consumo de alimentos industrializados contribuyeron, indirectamente, a configurar al tejido como artesanía. Indirectamente en la medida en que la artesanía surgió como un modo alternativo de satisfacer necesidades de sustento, al que recurrieron personas pertenecientes a los pueblos *Qom* y *Wichí* que se vieron impedidas de continuar cubriendo dichas necesidades mediante la caza, la pesca y la recolección. En esta estructuración, la intercambiabilidad de los objetos tejidos con vegetales se volvió su faceta

principal lo cual implicó cambios cuali-cuantitativos en términos alimenticios. Además, la mencionada intercambiabilidad se encuadró en relaciones de intercambio asimétricas –patrón/empleado– y cotidianas. En ese contexto relacional, las artesanas tienen bajo poder de negociación, lo cual se traduce en poca capacidad de influir sobre la tasa de cambio o el precio.

Con respecto a la repetición de una tasa de cambio naturalizada, los agentes de fomento artesanal, con frecuencia, promueven, para impulsar el desarrollo del potencial mercantil de las artesanías, la elaboración de trabajos señalizados como “auténticos”. Sin embargo, esos trabajos alcanzan un precio que no llega a cubrir esfuerzos y fuerzas necesarios en el trabajo con materiales del monte. Ese precio, además de permanecer ignorante a dichos esfuerzos y fuerzas, oculta la cualidad extorsiva de un intercambio en el que una de las partes –notablemente la artesana– se ve obligada a vender para vivir. Esto cambia cuando se reduce la asimetría de poder, lo cual tiene que ver con las mayores alternativas de vinculación y con el uso del cálculo, como una herramienta útil para relativizar la autoridad de un precio cotidiano apareado con necesidades de alimentación.

Cuando el único sostén de la artesana y de su familia proviene del intercambio mercantil, las asimetrías de poder llevan a que la transacción se organice no en términos de esfuerzos sino en términos de necesidad. De este modo, quién más necesita tiene por esto menos capacidad de influir en la tasa de cambio. Así, el abismo entre lo que se consigue del intercambio y lo que lo impulsa se expresa en términos de desgaste y empobrecimiento. Esto es posible a partir del desprendimiento de la tasa de cambio de las personas-circunstancias que participan de la transacción.

Actuando, intencional o inintencionalmente, como rebeldes, las artesanas traen una y otra vez a las personas al intercambio. Cuando apelan a la fuerza de Dios, a la buena voluntad del comprador, desplazan el autoritarismo de aquella verdad mecánica como forma de vincular a quienes necesitan de otros para vivir. Tantas veces repetida, esta verdad ciega al comprador de artesanía. La persona ciega, como en piloto automático, se olvida hasta de sí misma y repite una tasa de cambio que empobrece y desgasta a la otra persona con quien se vincula en ese momento, de esa forma. Pero como está insensibilizada por una operatoria repetida – ¿cuántas veces? a lo largo de su vida –, no ve ni siente ese empobrecimiento, ese desgaste que produce sin saber, sin saber porque se olvidó de pensar, de sentir.

Algunas veces, las artesanas consiguen desplazar la relevancia del modo habitual de cálculo y afectar la percepción del comprador de modo tal de no verse relegadas a un segundo plano en la transacción. Otras veces consiguen afectar el modo habitual de cálculo mediante el acceso a nuevas alternativas de vinculación – lo que disminuye la obligación que las lleva a intercambiar– y el uso de nuevas herramientas para calcular –brindan nuevas referencias desde donde pensar la tasa de cambio.

## 7. Referencias bibliográficas

- Altamirano, Marcos A. (1987). *Historia del Chaco*. Capital Federal: Ediciones del Docente S. A.
- Alvarsson, Jan-Åke (1988). *The mataco of the Gran Chaco: An ethnographic account of change and continuity in mataco socio-economic organization*. Uppsala: Uppsala University.
- Appadurai, Arjun (1991). “Introducción: las mercancías y la política del valor”, en A. Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo, pp. 17-88.
- Avendaño, Ernesto (2016). *Relatos wichí*. Resistencia: Con Texto Libros.
- Benedetti, Cecilia (2014). *La diversidad como recurso. Producción artesanal chané destinada a la comercialización e identidad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Benedetti, Cecilia; Careño, Sebastián (2007). “Producción artesanal indígena: una aproximación a la problemática en la comunidad Chané de Campo Durán (Salta, Argentina)”. *Intersecciones en Antropología*, n° 8: 315-326.
- Braunstein, José (1983). “Trabajos de etnología: algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco”. *Trabajos de etnología*, n° 2, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.
- Buckwalter, Alberto S. y Litwiller de Buckwalter Lois (2013). *Vocabulario toba*. Recuperado de: [http://www.chacoindigena.net/Materiales\\_files/Vocabulario%20Toba.pdf](http://www.chacoindigena.net/Materiales_files/Vocabulario%20Toba.pdf).
- Callon, Michel (2008). “Los mercados y la performatividad de las ciencias económicas”. *Apuntes de investigación*, N° 14: 11-68.
- Consejo Nacional del Empleo, la Productividad y el Salario Mínimo, Vital y Móvil. Resolución 4/2015.
- Doyle, Patricio (1997). *Camino desde la marginación a la libertad*. Buenos Aires: Claretiana.
- García Canclini, Néstor (1988), *Las culturas populares y el capitalismo*, México D.F., Editorial Patria S.S. bajo el sello de Nueva Imagen.
- Gordillo, Gastón (2006). *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas*.
- Iñigo Carrera, Nicolás (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*. Buenos Aires: Cuadernos de CICSO.
- Kopytoff, Igor (1991). “La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso”, en A. Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo, pp. 89-122s.
- Mauss, Marcel. (1990). *The gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. Routledge: New York.
- (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editors.
- Métraux, Alfred (1996). *Etnografía del Chaco / Alfred Métraux ; traductor Frank Samson ; edición, exordio, revisión y notas a cargo de Miguel Chase-Sardi*. Asunción, Paraguay: El Lector: Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, Centro de Estudios Antropológicos (CEADUC).

- Millán de Palavecino, María D. (1944). "Formas y significados de los motivos ornamentales de las 'llicas' chaqueñas". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, n° IV: 69-76.
- (1973). "Tejidos chaqueños". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, n° VII (nueva serie): 65-83.
- Montani, Rodrigo (2007). "Vocabulario wichí del arte textil: Entre la lexicografía y la etnografía". *Mundo de antes* 5: 41-72.
- (2017). *El mundo de las cosas entre los wichis del Gran Chaco. Un estudio etnolingüístico*. Cochabamba: Itinerarios Editorial.
- Palmer, John H. (2013). *La buena voluntad wichí: una espiritualidad indígena*. Las Lomitas: Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo.
- Perret, Myriam F. (2017). "El caso de la artesanía *qom* de Fortín Lavalle, Argentina: la preparación de la mercancía". *Runa* /38.2: 71-87.
- (2018). "Mujer y trabajo en la cestería *qom* en Fortín Lavalle-Chaco-Argentina". *Folia Histórica del Nordeste*, n° 32: 57-76.
  - (2019). *La artesanía indígena chaqueña y el mercado: los casos Qom y Wichí de Fortín Lavalle y El Sauzalito*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Misiones, Argentina.
- Povinelli, Elizabeth A. (2011). *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham: Duke University Press.
- Rotman, Mónica B. (2007). "Prácticas artesanales: procesos productivos y reproducción social en la Comunidad mapuche Curruhuinca", en M. Rotman, J. C. Radovich y A. Balazote (eds.), *Pueblos originarios y problemática artesanal: procesos productivos y de comercialización en agrupaciones Mapuches, Guaraní/Chané, Wichis, Qom/Tobas y Mocovíes*. Córdoba, Argentina: Ferreyra Editor, pp. 41-69.
- (2010). "El patrimonio de los pueblos mapuches de Neuquén desde las perspectivas de sus habitantes, de las instituciones estatales y del mercado", en J. Hernández López, M. B. Rotman, A. N. González de Castells, *Patrimonio y cultura en América Latina: Nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp.19-34.
- Thomas, Nicholas (1991). "Introduction y Objects, Exchange, Anthropology", en *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Harvard University Press, pp.1-34.
- Trincherro, Hugo; Pizzini, Daniel; Gordillo, Gastón (1992). *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina S. A.

## 8. Glosario

*Chaguar*: término *quechua* que alude a plantas de la especie *Bromelia hieronymi*.

*Chitsaj*: término *wichí* que alude a plantas de la especie *Bromelia hieronymi*.

*Lachoxoyic*: su necesidad, su pobreza, su miseria, su indigencia, su desdicha.

*Lagaxadai*: término *qom* que alude a plantas de la especie *Trithrinax schizophylla*.

*Llica*: bolso tejido con *chaguar*.

*Qom l'aqtaqa*: lengua *qom*.

*Yachoxoden*: lo empobrece.

*Yica*: bolso tejido con *chaguar*.