
Mujeres y máquinas. Las manos de las artesanas wichís (Chaco argentino)

Women and machines. The hands of wichís craftswomen (Argentine Chaco)

Zelda Alice Franceschi



Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/anuac/2985>

DOI: 10.4000/16m4w

ISSN: 2239-625X

Editor

Società italiana di antropologia culturale

Edición impresa

Paginación: 167-190

Referencia electrónica

Zelda Alice Franceschi, « Mujeres y máquinas. Las manos de las artesanas wichís (Chaco argentino) », *Anuac* [En ligne], 15 (1) | 2026, mis en ligne le 23 juillet 2026, consulté le 24 juillet 2026. URL : <http://journals.openedition.org/anuac/2985> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/16m4w>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont susceptibles d'être soumis à des autorisations d'usage spécifiques.

ARTICOLI / ESSAYS

Mujeres y máquinas. Las manos de las artesanas wichís (Chaco argentino)

Zelda Alice FRANCESCHI

Universidad de Bolonia

Women and machines. The hands of wichís craftswomen (Argentine Chaco)

ABSTRACT: This article analyses the gender dimension of the mechanisation of wichí work in Misión Nueva Pompeya (Chaco, Argentina), promoted by the Franciscan missions, and its effects on the contemporary construction of wichí gender and ethnicity. The aim is to demonstrate that, although women were initially denied access to machines when the missionaries arrived at the beginning of the 20th century, with Guillermina Hagen in the 1970s, women's traditional activity (weaving) was transformed into work (paid craftsmanship). Today, it is precisely the fact that their work is manual that allows them to occupy a certain social role as "ethnic" craftswomen, forming part of networks at different levels (local associations, work with NGOs, etc.). Their work remains entirely manual and without the use of machines.

KEYWORDS: WICHÍ, GRAN CHACO, WOMEN, MACHINES, HANDCRAFTS

Introducción: una máquina para las mujeres

La presencia de las máquinas en las tierras bajas de América del Sur, y específicamente en las misiones religiosas, sigue siendo un tema aún poco explorado (Richard, Franceschi y Córdoba 2021). Lo que podríamos llamar capitalismo en la selva (Córdoba, Bossert y Richard 2015) ha sido “salvaje” pero no tanto por las peculiaridades de sus habitantes, sino más bien por su carácter libre y soberano: incontrolado, implacable, violento¹. Las consecuencias económicas, sociales y culturales que a corto y largo plazo provocó la llegada del capitalismo en las tierras bajas aún no han sido objeto del debido análisis etnográfico y etnohistórico. Lo que sí sabemos es que los restos materiales de las máquinas quedan dispersos y conforman un paisaje desolado, por momentos casi apocalíptico. Como ciertas imágenes de la posguerra, todo queda en la ignominia, devastado por una especie de síndrome postraumático en el que creatividad y miseria suelen ser la cara de una misma moneda.

En este escenario sombrío, las mujeres quedan muchas veces ocultas (Córdoba, Franceschi y Bonifacio 2024). En las crónicas y en los diarios de los misioneros, en efecto, sus figuras aparecen saturadas de estereotipos. A diferencia del universo masculino, ellas no tuvieron la oportunidad de experimentar en profundidad el uso de máquinas, vehicularares o de otro tipo, y que presuponían en todo caso un cierto aprendizaje mecánico. Las mujeres no utilizaron ningún tipo de máquina, excepto una: la máquina de coser.

Presentes en efecto en algunas crónicas de las misiones franciscanas (Gobelli 1914) y anglicanas (1924)², mujeres, jovencitas y niñas aprendían a coser prendas que luego usaban para respetar las normas de decoro y limpieza. A la vez, esas prendas daban visibilidad pública a una pureza que, al menos según las monjas, iban ganando: ésta se mostraba a través de vestimentas inmaculadas, blancas e impecables, que al parecer las despojaban de todo tipo de “peligro” (Douglas 1970). Las clases de costura devinieron “rituales” de control fundamentales. El imaginario iconográfico que poseemos muestra a las mujeres y a las niñas en el acto de coser, controladas por la mirada severa de las madres superiores y empeñadas con máquinas que, a menudo, llegaban de

1. Así, por ejemplo, el economista Francesco Magris utiliza el adjetivo “salvaje” en su introducción, “La filantropía. Arma a doppio taglio in Andrew Carnegie”, en Magris, Francesco, *Il Vangelo della ricchezza di Andrew Carnegie*, 2007: 7-33.
2. Cfr. Tompkins 1924: 69. Ver también, los estudios compilados en Combès y Córdoba 2024. En algunas crónicas jesuitas (en José Sánchez Labrador por ejemplo), por último, sí estaba presente en cambio el telar que usaban indistintamente hombre y mujeres, cfr. Levinton 2009.

Europa solicitadas especialmente por los misioneros (Liva, Arqueros 2020). En este trabajo no vamos a analizar ese repertorio iconográfico, que ya ha sido estudiado en profundidad, ni vamos a detenernos en la representación de las mujeres indígenas en las crónicas misioneras, que también es un trabajo bastante documentado. Trataremos, en cambio, de entender qué ha supuesto esa marginalidad mecánica a largo plazo y qué espacio tienen hoy las mujeres como artesanas wichís (tradicionalmente comunidades de caza-pesca-recolección de frutos silvestres y horticultura estacional), en la relación específica con las máquinas a su disposición.

El Chaco argentino es un escenario frágil, complicado, con altos índices de pobreza, malnutrición y deforestación. A partir de la llegada de los misioneros católicos de Propaganda Fide, a principios del siglo XX, en lo que se llamaría Misión Nueva Pompeya, por un lado, se esclerotizó una subdivisión del trabajo que tradicionalmente tenía sus propias áreas de especialización – precisas y complementarias – y, por otro, las mujeres crearon un espacio propio que les permitió seguir con algunas de sus actividades tradicionales. Desde finales del siglo XIX, en Nueva Pompeya, el trabajo con ciertas máquinas se convirtió en una suerte de prerrogativa predominantemente masculina de la que se excluían a las mujeres. Lo sabemos por algunos diarios dejados por los misioneros³ y, también, por los recuerdos de algunos ancianos (Franceschi 2021 y 2022). Esta exclusión programada y constante dio sus frutos porque, si las máquinas dejaron de funcionar en cuanto los misioneros se fueron, mientras tanto, las mujeres se especializaron en un trabajo en el que ya eran expertas sin la ayuda de ninguna máquina, alimentando su propia creatividad e ingenio. Con los misioneros nació efectivamente una embrionaria actividad artesanal y las mujeres empezaron a trabajar artefactos encargados por las misiones y que salían del circuito del grupo familiar. En la actualidad, la artesanía wichí no es una prerrogativa exclusivamente femenina⁴, pero, en todo caso, es una actividad valorada por muchas ONG, asociaciones católicas y misioneros que trabajan en la zona.

Para las ONG, en particular, el trabajo manual de las mujeres indígenas deviene una prueba de su “auténtica” etnicidad en un contexto en el que la cultura material tiene un estrecho vínculo con la autodefinición étnica (Montani 2008 y 2017) y de género. El tejido y la alfarería son los traba-

3. Los diarios de los misioneros franciscanos se encuentran en el Archivo Histórico del Convento San Carlos (Santa Fe, Argentina).

4. En este artículo no podemos analizar la artesanía masculina; sobre este tema, cfr. Montani 2014, 2017.

jos prototípicos de las mujeres y por tanto todas ellas, jóvenes o mayores, conocen los procesos para trabajar (*ipätsin*). Es cierto también que, a fin de apuntalar un supuesto “fortalecimiento de su capacidad productiva” acompañado con “el uso de la tecnología para empoderarlas y mejorar su organización”, son las propias ONG las que muchas veces proporcionan máquinas a las mujeres⁵. Tecnología y máquinas para “impulsar la autonomía”, manos y productos del monte para cuidar el “cambio climático” y asegurar la “tradicionalidad” del artefacto⁶.

Son precisamente las mujeres artesanas las protagonistas de la reflexión de algunas antropólogas feministas que auspician que el desarrollo de este tipo de “artesanía étnica” pueda ser un verdadero trampolín hacia la política nacional e internacional (Gómez 2014). Una manera para emanciparse, es decir, lograr una liberación respecto de las limitaciones y restricciones tradicionales⁷. Este aspecto me llamó la atención. Si en el feminismo materialista (Tabet 2014 y 1979) se apelaba al sub-equipamiento de las mujeres y a su trabajo exclusivamente manual para poner en discusión las disparidades de la evolución técnica entre hombres y mujeres en las sociedades tradicionales de caza y recolección, las feministas indigenistas⁸, por el contrario, entienden el trabajo manual como un medio para superar las disparidades puestas en escena por aquellas mismas sociedades y las ONG (me refiero acá sobre todo a *Fundación*

5. Ver, por ejemplo, el proyecto Matriarca de la ONG Fundación Gran Chaco: <https://gran-chaco.org/es/proyecto/matriarca-plataforma-de-innovacion-en-artesanias/> (consulta: 9 de enero de 2026).

6. Los Conocimientos Ecológicos Tradicionales (CET) son reconocidos en foros internacionales (IPCC, ONU). La adopción de medidas de salvaguardia internacionales (Convenio n. 169 de la OIT) se integra en marcos técnico-normativos que minimizan su radicalismo ontológico y transformador y devienen tal vez eslóganes para una “tradicción ancestral”. Es precisamente esta postura la que suelen adoptar muchas ONG.

7. Sobre este punto, la relación de las mujeres indígenas argentinas con el feminismo, hay un debate en constante evolución, tal y como señala Bauger 2021 y Svampa 2015.

8. Desconozco si Fundación Gran Chaco se identificaría con un enfoque de «feminismo indigenista». Es verdad que la ONG se sitúa en un punto intermedio entre los feminismos territoriales y comunitarios, el empoderamiento económico de las mujeres indígenas y rurales, la gobernanza climática global (W20, COP, ONU Mujeres), el desarrollo sostenible y la bioeconomía. Desde una perspectiva ecofeminista argentina y latinoamericana crítica (Maristella Svampa, Verónica Gago, Diana Ojeda, los feminismos comunitarios y la ecología política feminista), la relación con este tipo de organizaciones suele ser crítica. Muchas de las prácticas promovidas por la Fundación Gran Chaco se considerarían positivas (valorización de los saberes indígenas; liderazgo femenino; seguridad alimentaria; redes de mujeres rurales; justicia climática; acceso de las mujeres a los recursos y a los procesos de toma de decisiones; defensa de los territorios). Sin embargo, la crítica ecofeminista argentina contemporánea tiende a cuestionar la relación entre estos discursos y las instituciones globales.

Gran Chaco), con su “visión interseccional”, “culturalista” y “progresista” que apunta a “emancipar” a las mujeres a través de sus características culturales por un lado y – por otro – por medio del uso de máquinas.

En mis años de trabajo de campo (2004-2025), no he visto ni escuchado nada en las historias de vida de las mujeres wichís que pueda definirse o traducirse como deseo de emancipación. Pocas son las que utilizan la categoría de patriarcado, pero nada más que eso, la de género es casi inaprensible, esquiva. Las mujeres tampoco entienden su trabajo manual como sub-equipamiento y, si con las ONG las artesanas tienen la posibilidad cierta de utilizar algunas máquinas, es verdad que a menudo las rechazan aduciendo las razones más diversas (no se sabe a quién pertenece la máquina, hay un gasto de la máquina del cual nadie quiere hacerse cargo, la máquina hace un ruido sospechoso, hay temor de romperla porque no se sabría como arreglar...). Para la antropóloga y feminista Paola Tabet (1979 y 2014), cualquier técnica nueva, más o menos sofisticada o mejorada, es inmediatamente confiscada por los hombres; en cuanto se introduce algún avance técnico, son ellos, inexorablemente, los que se atribuyen el dominio del instrumento. Según la autora, lo que les ocurrió a las mujeres en Occidente (con la lavadora o cualquier otro tipo de máquina) fue lo que les pasó a los hombres de las sociedades “tradicionales”. El método de la autora es estadístico y los ejemplos y la bibliografía que propone son excelentes, pero a veces – y por suerte – esa equivalencia no funciona: la etnografía nos cuenta otras historias y aun cuando las dinámicas parecen ser las mismas, los acontecimientos y las decisiones de las mujeres sorprenden.

Las manos como instrumento

En su libro *Le geste et la parole* (1964), André Leroi-Gourhan considera las manos como verdaderas prótesis-instrumentos. La hipótesis de Leroi-Gourhan (1977: 287) es que algunas máquinas manuales como los arcos, las ballestas, las trampas, las poleas, las ruedas giratorias, las grúas o las cuerdas de transmisión produjeron una nueva “liberación” (es el término recurrente en el texto), dado que el gesto motor venía a liberarse, el efecto de la mano se aislaba y venía transportado en una máquina manual que lo prolongaba y transformaba. Una suerte de instrumento-máquina concebido como la prótesis más “natural” de la propia mano. Con la evolución tecnológica, el ser humano ya no queda definido ni limitado por las posibilidades de su cuerpo, porque los instrumentos se convierten en una extensión de éste y amplían su capacidad de intervención en la naturaleza.

Cabe señalar que, entre algunas poblaciones de cazadores y recolectores, como los wichís chaqueños, algunas máquinas herramienta de tipo manual (arcos, morteros, trampas, telares) fueron utilizadas al menos hasta principios del siglo XIX (Montani 2017 y 2021). El capitalismo de las máquinas llegó más bien con la “Conquista del desierto” (a partir de 1870) y, más particularmente, con la guerra del Chaco (1932-1935), y, a la vez, se insinuó en la selva con los ingenios del azúcar, con la industria cauchera, con las fábricas de tanino y con la zafra algodonera (Córdoba, Bossert y Richard 2015). Los tiempos de las actividades tradicionales y los espacios de acción cotidiana se reconfiguraron y, cuando las misiones (anglicanas en su mayoría) consolidaron el nuevo credo, empezaron a circular máquinas por los pueblos indígenas recién creados: máquinas vehiculares (trenes, camiones, coches) y máquinas herramienta (arados, máquinas de escribir, cámaras fotográficas, generadores, cepilladoras, molinos). Ninguna de ellas, no obstante, podría considerarse una prótesis o una extensión de las manos, y el aprendizaje-incorporación por parte del hombre respecto de la máquina fue rápido. Algo, por otra parte, sorprendente en la historia del hombre – del hombre no en sentido etimológico como especie sino en su significado literal más común: varón (del griego *anér*). De hecho, ninguna de estas máquinas fue entregada a las mujeres, excepto una: la máquina de coser.

Tanto las “máquinas-animales” como las “autopropulsadas” presuponían “una relación totalmente diferente entre el hombre y su fuerza exteriorizada” (Leroi-Gourhan 1977: 290). Los varones indígenas aprendieron a usarlas y, mientras fueran guiados por una figura mediadora (misionero, agente del gobierno, jefe de obra, inspector), todo parecía funcionar: sus cuerpos se adaptaban ya fueran armas, camiones, tractores, bombas de agua o cepilladoras. Máquinas y hombres parecían vivir en una interdependencia nada desdeñable, una simbiosis progresiva e intensa (Richard, Franceschi y Córdoba 2021). Pero luego, cuando las misiones se cerraron y los que controlaban el trabajo se fueron, en la mayoría de los casos, ese cuerpo-máquina dejó de funcionar. Si los engranajes se rompieron, la simbiosis con el tiempo no se convirtió en indiferencia: algunas máquinas permanecieron, otras se fueron; pero, en cualquier caso, la misión y con ella el binomio capitalismo-máquina se detuvieron. Lo cierto es que los hombres indígenas habían aprendido bien a utilizar esas máquinas.

Las etapas descritas por Leroi-Gourhan no afectaron a todas las poblaciones en la misma medida y no involucraron a hombres y mujeres de la

misma manera. Se produjeron discrepancias de vastas proporciones. Paola Tabet trabajó en ese sentido y en su texto *Los dedos cortados* (2014)⁹ retoma este desafío. La antropóloga y feminista italiana subraya cómo “a las mujeres se les asignaron las operaciones más arcaicas desde el punto de vista de la evolución técnica y, por tanto, en primer lugar, las operaciones a mano desnuda” (Tabet 2014: 191). El objetivo de Tabet siempre se cumple a través de un análisis detallado¹⁰, para cuestionar las características de igualitarismo y complementariedad atribuidas a la mayoría de las sociedades de caza, pesca y recolección. La conclusión (Tabet 2014: 242) es que a las mujeres “se les han negado sistemáticamente las posibilidades de extenderse más allá de sus fuerzas físicas, de extender sus brazos y sus cuerpos hasta convertirlos en herramientas complejas que aumentarían su poder social y su poder sobre la naturaleza”. El título del libro evoca específicamente un caso etnográfico que se convierte en ejemplar para la autora, un caso que habla por sí mismo y que se destacó en la década de 1970. El ejemplo es brutal y excelente a la vez, y pone de manifiesto diferentes instancias: la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, la violación de un derecho, el crimen y la costumbre (para retomar un famoso título malinowskiano), la universalidad de los derechos para las mujeres. Según Tabet, “con esto se cierra el círculo en torno a las actividades de las mujeres: no sólo nada de instrumentos complejos ni armas, sino tampoco instrumentos simples si no son dados por los hombres” (2014: 247). Pero, dejando de lado el caso de los dugum dani¹¹, ¿quién dice que las manos deban considerarse “máquinas por la mitad”? Difícil que las mujeres indígenas puedan pensarlo; pero creo que, en general, ninguna mujer que tenga o no la posibilidad de utilizar máquinas (herramientas o vehiculares) se atrevería a decirlo.

Un buen ejemplo en ese sentido son las costureras de Turín antes de la Gran Guerra. Ellas fueron excelentes “artesanas independientes” y, en su

9. El texto aparece en 2014 en su versión italiana y en 2018 se publica en Colombia por la Universidad Nacional.

10. En particular, se examinan los datos de Murdock y Provost de 1973 sobre 185 sociedades, provenientes de los archivos del *Atlas Ethnographicus* compilados por George P. Murdock.

11. Entre los dugum dani de Papúa Nueva Guinea, estudiados en la década de 1970 por el antropólogo Karl G. Heider, se realizan donaciones durante las ceremonias funerarias: los hombres ofrecen tanto cerdos como objetos, mientras que “las chicas dan sus dedos” (Heider, citado por Tabet 2014: 243). Según los estudios etnográficos más conocidos sobre esta población (Shankman, 1991), los “dedos cortados” eran sólo la punta del iceberg de una situación controvertida. Según Tabet es el ejemplo más llamativo para demostrar hasta qué punto pueda llegar la asimetría social.

mayoría, tenían un trabajo manual, semiprofesional y en red. Todo eso les permitió encontrar un espacio económico y social bien definido. En su texto, Vanessa Maher (2010) analiza las prácticas heterosociales y los márgenes de ambigüedad que estas mujeres creaban. La historia de las costureras, modistas y sastras muestra un resquicio convincente y eficaz. Un resquicio, sí. Porque, aunque no evoca un caso tan estricto, consigue mostrar la complejidad del universo femenino urbano, occidental y pequeño burgués de la Italia de principios del siglo XX. El mundo de las costureras estaba estratificado e incluía a miles de mujeres: además de las costureras y modistas, el núcleo de la mano de obra para la producción de ropa incluía ensobradoras, camiseras, lenceras, sombrereras, bordadoras y planchadoras. Principalmente madres y esposas, todas trabajaban en su propio hogar, y el tejido conectivo de la confección estaba formado por una densa red de pequeños y medianos talleres. Este es el primer punto de interés: las costureras trabajaban en sus propias casas, un recurso precioso tanto para las mujeres recién casadas como para las jóvenes madres que debían conciliar los tiempos del hogar, la familia y el trabajo. Incluso las más especializadas se convirtieron en “artesanas independientes”, que trabajaban para sus clientes o para otros. Un trabajo entonces difícil de definir porque en la sociedad industrial de la época era algo ambiguo: la dinámica de las mujeres que trabajaban y las redes de trabajo que integraban no formaban parte de las habituales y tal vez por eso escapaban al control social. Por un lado, era una actividad que tenía características heterogéneas y mal definidas, porque mezclaba el trabajo remunerado (industrial) y el no pagado (doméstico); por otro, sus prácticas eran peculiares porque se relacionaban con otras mujeres, convirtiéndose en mediadoras con trabajadoras de contextos y entornos muy diferentes. Su libertad de movimiento no tenía ninguna analogía con la de sus contemporáneas ocupadas en las fábricas. Según Maher (2010: 350-351), todo esto provocó una especie de *gender trouble* (Butler 1990): su forma de ser y al mismo tiempo la profesionalidad que adquirieron fueron un elemento de perturbación y desorden.

El trabajo artesanal de las mujeres wichís

El artesano trabaja con sus propias manos, maneja técnicas y mantiene una relación intensa y casi simbiótica con la materia. *La chiave a stella* (*La llave estrella*), de Primo Levi, es una novela o “novela técnica”, tal la definió su mis-

mo autor¹². El protagonista, Tino Faussone y el mismo escritor, Primo Levi, se encuentran en las estepas rusas. Tino es un trabajador “experto”, enamorado de su labor y conoce la jerga de su oficio. Tino es el *homo faber*, orgulloso y capaz, que viaja por el mundo montando grúas, puentes y columnas de acero, trabajando con sus manos y con una herramienta que es como su verdadero apéndice: la llave estrella. La ética del trabajo se convierte en épica y, con sus manos, licencia toda su alienación. A Faussone le gustaba su trabajo, y a Levi también: era, de hecho, “la mejor aproximación concreta a la felicidad en el mundo” (Levi 1978).

A pesar de haber ganado los premios Strega y Bérghamo (1979), el de Levi fue un texto criticado por la izquierda militante que vio “en el elogio del ‘trabajo bien hecho’ del montador Faussone (y del escritor Levi) una tendencia reaccionaria y anti-liberadora” (Mengoni 2015: 4). El de Levi es, en definitiva, un elogio al trabajo con las manos: un trabajo que ennoblece, que ayuda a recordar incluso los dolores de la existencia más tremenda y que consigue encontrar un “centro”, una presencia de sí mismo en el mundo.

El artesano es el cerrajero, la tejedora o el montador de puentes; la artesana es la alfarera que sabe escuchar la materia. Las mujeres wichís, un poco como Faussone o como Levi, saben que su materia es única. Hay que huir de las analogías, porque el trabajo con las manos se compone de tecnicismos que pasan por un lenguaje preciso y que sólo los iniciados saben interpretar. Se ha escrito que las mujeres wichís trabajan principalmente con la fibra de *chitsaj* (*Bromelia hieronymi*), una planta que los criollos, usando un quechuismo, llaman chaguar. Para tejer hay que buscar la materia prima, preparar la fibra, secarla, teñirla, hacer el ovillo, el hilo y teñirlo a su vez, y luego tejerlo según las técnicas conocidas de puntos, formas y diseños. Estos artefactos se fabrican con hilo y consisten principalmente en bolsas (*hilu*)¹³. Los estudios etnográficos han evaluado y analizado en profundidad la dimensión étnica de la fabricación, la distribución y el uso, que justifican una variabilidad de formas. La etnografía chaqueña y en particular la “wichilogía” han dedicado muchas páginas a describir con detalle las técnicas de elaboración y el significado sociocultural de estas prácticas, que subrayan

12. Así definió la obra el propio Primo Levi cuando envió a Claude Lévi-Strauss una carta junto con el mismo libro, el 17 de enero de 1984, cfr. Mengoni 2015: 128. El texto original fue publicado en 1978, *La chiave a stella*. En castellano fue publicada por Aleph Editores, Barcelona en 1990.

13. Aunque actualmente se realizan también estuches, cinturones o muñecos con forma de pequeños animales.

cómo la sociedad wichí respeta la complementariedad y una ética del igualitarismo que se manifiesta en un minimalismo artefactual (Montani 2017: 89) y que está siempre orientada a reducir las diferencias sociales de riqueza y poder (Palmer 2005)¹⁴.

Si los hombres trabajan un material (rígido) como la madera, utilizando herramientas, las mujeres saben en cambio tratar una fibra (maleable) como el chaguar o un material como la arcilla (*ihnyät*), y lo tratan y transforman con sus manos: por eso, los wichís dicen que los hombres trabajan (*ichumet*) y las mujeres construyen (*ipötsin*) (Montani 2014: 36). El tejido es parte de la vida cotidiana de las mujeres. Las niñas comienzan de jóvenes, aprendiendo de sus abuelas, quienes las acompañarán y las guiarán durante el período en que son adolescentes (*lhutsá*). En cuanto aprenden a tejer, las niñas hacen sus primeros bolsos para ellas mismas y luego, poco a poco, los preparan para sus hermanos, los que no están casados o los más pequeños (*chinijh*); más tarde, cuando se casen, los tejerán para sus esposos y, finalmente, para sus hijos. Tejen para dar en un circuito que se repite circularmente a lo largo de la trayectoria biográfica de cada mujer. Tejen para transmitir sus técnicas. Tejen como jóvenes adolescentes, madres, esposas, abuelas. Al “dar” lo que han “formado” hábilmente, consolidan un vínculo con los hombres en un universo en el que han sido creadas como ontológicamente distintas¹⁵. Las técnicas de trabajo y los materiales utilizados, así como los diseños que contiene cada artefacto, pueden considerarse entonces como el conjunto de un universo más amplio que el repertorio mítico sigue enseñando. Los artefactos son como una especie de resaca cultural que la práctica, por un lado, y la ecología del territorio, por otro, confirman. Los bolsos tejidos por las mujeres son “metáforas sólidas” que ellas preparan para los hombres, sus “otros” dentro del grupo (Montani 2017: 473). Pensar que todo esto significa tener una perspectiva cosmologista, primordialista o esencialista (Gómez 2017: 9), por lo tanto, es negar la existencia de un sistema de pensamiento refinado en una cotidianidad cada vez más frágil y comprometida.

14. Sobre la actividad de tejido, cfr. Millán 1944, 1973, 1974; Koschitzky 1992; Alvarsson 1994; Montani 2017. Sobre la alfarería, Palavecino 1994; Nordeskiöld 1919, 1920. Sobre las sociedades igualitarias en una perspectiva de género se ha citado Tabet 1979 y 2014 sobre otras perspectivas, cfr. Kidd 1995. Sobre la fin del igualitarismo, cfr. Buitron y Steinmüller 2020.

15. Sobre el origen de las mujeres, véase el mito del advenimiento de las mujeres, Palmer 2005: 83 y Dasso 1999: 80-82.

Devenir artesana

Hoy en día, en Misión Nueva Pompeya, hay muchas artesanas, aunque la aldea nunca ha sido conocida por la belleza de la artesanía de sus indígenas. Misión franciscana en 1900, lo fue hasta 1949. Quedan las famosas fotografías del diario del padre Raffaele Gobelli (1914), que retratan a “jóvenes matacas de Nueva Pompeya que se educan en el Colegio de Santa Rosa, en Salta” y “jóvenitos matacos de Nueva Pompeya que se educan en el Colegio de Artes y Oficios Ángel Zerda”. En esos mismos años, la cercana misión de Laishi (1901-1950), en la provincia de Formosa, con indígenas tobas y bajo la supervisión de la orden de los franciscanos menores, era considerada un excelente modelo organizativo. Allí se habían creado espacios de trabajo para las mujeres adultas, se enseñaban los oficios domésticos, la práctica del “racionamiento” (distribución de ropa y alimentos) era una verdadera institución y la escuela diurna – presidida por las monjas eslovenas – seguía el trabajo de las indígenas¹⁶. Pompeya fue algo diferente, todo un poco más improvisado. Los frailes parecían menos metódicos en su organización, aunque se apreciaba la especialización del trabajo de las mujeres:

Los hombres matacos que andan errantes por los desiertos del Chaco no saben hacer nada [...]. En cambio, las mujeres son un poco más hábiles e industriosas, pues saben hilar, tejer, hacer obras de alfarería, etc., aunque de una manera correspondiente a su ignorancia y estupidez. Con la fibra de caraguatá fabrican cabo manila y piolín bastante consistentes. Para elaborar el piolín y la piola, por falta de los instrumentos necesarios, se sirven de las manos y de las piernas peladas, sobre las cuales tuercen la fibra [...] Con el piolín tejen mallas y bolsas en que recogen las frutas del monte. (Gobelli 1914: 18-19)

Las actividades de las mujeres indígenas en la misión no cambiaron radicalmente con la llegada de los frailes, cuyo reglamento decía sumariamente: “los hombres serán dedicados al trabajo, las mujeres se ocuparán en sus quehaceres domésticos y los niños asistirán a la escuela” (citado por Teruel, 2005: 98). No tan lejos de Misión Nueva Pompeya, Gertrude Tompkins, esposa del reverendo anglicano Barbrooke Alfred Tompkins, escribía en 1926:

Es para mí un gran placer escribir un breve informe sobre el trabajo que se está realizando entre nuestras mujeres y niñas. [...] A principios de junio se inició una clase de costura, y las niñas mayores de la escuela hicieron buenos progresos. La mayoría de las niñas son muy aficionadas a la costura y acuden a

16. En 1934 se fundó la Escuela Santa Clara a cargo de las hermanas educacionistas franciscanas de Cristo Rey, religiosas de origen esloveno, Dalla-Corte Caballero 2014; Liva y Arqueros 2020.

mí en todo momento, aparte de la hora de clase, y me piden que les cosa. Entre los artículos que se han confeccionado se encuentran calcetines para nuestros servicios (que se han encontrado muy útiles), pijamas, mosquiteras, y además se han bordado pañuelos para diferentes miembros del personal, y se han remendado ropas rotas para otro período de servicio. (Tompkins 1924: 69)

Lo que quedó claro entonces en los testimonios de anglicanos y franciscanos es que había trabajos con máquinas para los hombres y trabajos sin máquinas o con una sola máquina (siempre, la máquina de coser) para las mujeres. Los franciscanos en Pompeya abandonaron su misión en 1949 y en los años 70 llegó a Pompeya Guillermina Hagen, una joven monja de la congregación de las Hermanas del Niño Jesús y cerca de la Teología de la Liberación. Bajo su supervisión se creó una cooperativa de trabajo para hombres y otra de artesanía para mujeres. La primera era una verdadera empresa, propia de la comunidad, cuya organización fue iniciada y supervisada por la monja y que en parte continuó incluso después de su partida (y hasta la década de 1990). Con la segunda, Guillermina introdujo en cambio una idea precisa de artesanía y con ella las mujeres empezaron a especializarse. El equipo de la antropóloga Esther Hermitte, que estuvo en el pueblo en aquellos años, describe así la situación de Nueva Pompeya a su llegada: “Entre los que trabajaban 84 eran cosecheros, 28 agricultores, 25 artesanas (todas mujeres), 10 trabajaban en cercos y construcciones de la Dirección Provincial del Aborigen, 2 vivían de la caza y 32 no tenían trabajo” (Hermitte y equipo 1995: 525). Es interesante que se mencionen 25 artesanas. Guillermina comprendió el potencial del trabajo de las mujeres y, tal como los misioneros anglicanos – al menos los más previsores –, las reunió para que trabajasen en lo que mejor sabían hacer: sus bolsas. Guillermina, que contaba con el apoyo del entonces monseñor Ítalo Di Stefano de la diócesis de la provincia del Chaco, había “capitalizado” el trabajo de hombres y mujeres.

Llegados a este punto, es bueno hacer tres consideraciones generales.

La primera: la artesanía. Esa artesanía autóctona que comenzó a desarrollarse en los años 70 en Nueva Pompeya debe interpretarse como algo distinto de los artefactos tradicionales, con sus circuitos de producción y uso, familiares, cotidianos, simbólicos. Distinto, claro, porque los wichís no tienen un concepto análogo a la idea occidental de “arte” o “artesanía”¹⁷. Montani (2017) lo muestra con precisión y llega a enumerar una serie de artefactos que, en

17. El tema es amplio y no se puede tratar en el artículo. Por ejemplo, en Italia se publicó en 2007 el libro de Caoci y Lai, que es una buena introducción.

su opinión, también poseen cierto grado de animicidad¹⁸. Entre los artefactos que menciona, aparecen el mortero (*jwelhek*), el mazo de mortero (*lhahnat*), la aguja (*kano*) y el bolso tejido (*hilu*), que se convierten repetidamente en piezas esenciales en la configuración material que definen las distintas categorías de persona (Montani 2017: 528). Los artefactos relacionados con las mujeres se recuerdan en los relatos míticos (sobre todo en lo que fue titulado *Tío Travieso y las cosas animadas*), lo que significaría que en la perspectiva wichí los objetos no son simplemente “cosas”: tienen una vida cuya trayectoria no es rastreable en lo inmediato.

En segundo lugar, en la sociedad wichí, fundamentalmente homogénea, minimalista, que no prevé la acumulación de bienes y en la cual la ausencia de especializaciones sigue siendo un elemento que define la realidad, la actividad de la artesanía rompe equilibrios de carácter económico y social: las mujeres ganan su propio sueldo, entran en contacto con el universo económico de las ONG y empiezan a viajar para ir a las ferias (Perret, Cao, Calermo, 2026). Las artesanías, entonces, desempeñan un papel central; se convierten en una especie de cremallera entre la aldea local y el mundo de afuera. En este panorama, lo cierto es que la máquina (una máquina de coser, un coche, una moto, un ordenador, un teléfono móvil, un refrigerador, una lavadora) se acepta, se utiliza, se intercambia, se vende y hasta se deja sin usar según las necesidades puntuales de cada momento. Pero en general, aunque a menudo se adapta a las circunstancias de manera flexible, y tal vez, inesperada, nunca es interpretada como una prótesis (a la Leroi-Gourhan) del cuerpo humano.

Por último, el objeto producido para ser vendido en el circuito comercial tiene un valor si respeta ciertos cánones estéticos y cualidades “étnicas”. Estos “objetos sensibles” suman un aspecto que no poseían y, por tanto, su densidad social cambia. A primera vista, la actividad de las mujeres no se ha transformado: generalizando un poco, podríamos decir por ejemplo que no se han añadido herramientas y que siguen dedicándose al trabajo mujeres de diferentes generaciones, en sus propios hogares y en red. Son mujeres profesionales cuyas características nos llevan a recordar la organización de las costureras de Turín, también si no pueden considerarse como “artesanas independientes”; o no completamente, porque el comercio de artesanía indígena es organizado hoy principalmente por las ONG, los misioneros o los comerciantes criollos (Perret, 2020). Nueva Pompeya no está exenta de esta realidad.

18. El discurso del autor al respecto es más matizado y, de hecho, sostiene que sería necesario un estudio más profundo y comparativo con otras poblaciones cazadoras y recolectoras.

Las artesanas

Foto 1: Elda Rojis delante de su casa. Misión Nueva Pompeya, septiembre de 2019 (foto: Anita Gamberini).

Teodora Polo, Elda Rojis, Elena Calermo, Martina Sinus o Estela Cuéllar son algunas de las artesanas más conocidas de Nueva Pompeya que siguen utilizando sus manos y poco más. La organización del trabajo con las ONG locales se ha centrado decididamente en la destreza manual, que para las mujeres wichís se ha convertido en la propia fuerza de su producto artesanal. Si bien hoy tienen una máquina para limpiar la fibra del chágua y una máquina de coser (ofrecidas por las ONG), las mujeres prefieren no utilizarlas. Las máquinas están en la sede de la asociación (casa de Elda Rojis) y, de todas formas, el trabajo resulta de mejor calidad cuando es realizado con sus propias manos.

Elda, la mujer en la fotografía, es peculiar (Franceschi 2025). Tiene unos sesenta años y habla bien el castellano. Su vida fue dolorosa, tanto por un matrimonio que terminó mal como por el hecho de que su padre era un conocido comerciante que en los años 60 llegó desde el pueblo de Castelli (famoso por el algodón y verdadera colonia de inmigrantes al Chaco) a Nueva Pompeya. Su padre era hijo de inmigrantes alemanes del Volga – rama bastante importante

de la inmigración al Chaco – y desempeñó un papel central luego de que los franciscanos abandonaran la misión. Fue uno de los que tomaron el poder político en Nueva Pompeya y no escatimó en usar la violencia y aplicar abusos contra los propios wichís. La madre de Elda, en cambio, era una mujer wichí con matrimonios fallidos con hombres wichís y criollos. Elda pasó períodos de su vida con su padre (no wichí), del que aprendió el castellano, y luego se fue a vivir con su abuela materna (wichí), quien le enseñó a tejer. La primera suegra de Elda era una conocida partera de Nueva Pompeya de quien aprendió a reconocer las plantas del monte y las técnicas de alfarería. Elda conoció entonces a Silverio Argañaraz, quien fue presidente de la “cooperativa Nueva Pompeya” desde 1987 hasta 1990. Una pareja decididamente peculiar para el contexto wichís. Él, jefe por un periodo de la cooperativa de trabajo; ella, profesional e intermediaria de una ONG.

La Asociación Chitsaj-Tokojchey se fundó acá. Yo empecé en 1996. Siempre haciendo artesanía con otra mujer que es criolla y que es la encargada de un centro menor. Ella hizo un comedor. Éramos dos. Conseguimos ropas y hacemos cambios con artesanía. La gente no compraba artesanía. Cuando ella se fue dejó acá dos chicas de Formosa, eran criollas. Yo acepté trabajar con ellas y empezamos a reunirnos para ver qué se podía organizar. Cada vez que vienen de Formosa nos reunimos. En 2012 empieza la Asociación. Nos invitaban para hacer capacitaciones, con encuentros con otras mujeres. Yo fui a todas partes, en Ingeniero Juárez, Laguna Yema, Formosa Capital, Bermejo, Pampa



Foto 2: Elda Rojis muestra una máquina para limpiar la fibra del chaguar proporcionada por la Fundación Gran Chaco. Misión Nueva Pompeya, septiembre de 2019 (foto: Anita Gamberini).

del Indio. Haciendo cursos y talleres. A veces hay invitaciones de quince días. Funciona así. Y en Pompeya soy yo quien recibo a la gente. Tenemos una página de Facebook. El paraje Toba, Rosa Supaz, Araujo, Nueva Población son los parajes involucrados y en cada paraje hay una coordinadora. Yo capacité al principio y las otras coordinan después su propio paraje. Hay cien mujeres y ochenta socias y la Asociación tiene personería jurídica. Todas las coordinadoras se reúnen en mi casa y estamos en trámite para trabajar en el salón al paraje Toba y también por un lote enfrente de mi casa. Cada mujer trabaja en su propia casa. Lo que necesitamos es un lugar donde¹⁹.

Las trayectorias de las mujeres artesanas nos muestran caminos heterogéneos en los que criollos, misioneros, movimientos indigenistas y repetidas conversiones marcaron opciones laborales y de vida. Elda, como Teodora, Elena o Martina, viajan para participar en las ferias, forman jóvenes alumnas en la escuela, han aprendido a conducir motos y autos; Elda sabe utilizar la computadora, instrumento precioso para coordinar su actividad de coordinadora y poner en Facebook todas las novedades de la comunidad y de la asociación a quien venden su artesanía. Cada paraje tiene una coordinadora que entrega el trabajo a Elda, que es la que mantiene las relaciones con la ONG *Fundación Gran Chaco*. Se trata de una organización que trabaja en el norte de la Argentina en las provincias de Formosa, Salta, Jujuy, Chaco, Tucumán y Santiago del Estero, y que también coopera con otras organizaciones en Bolivia y Paraguay²⁰. Las redes de la Fundación Gran Chaco con la cual trabajan las mujeres de Pompeya son regionales, al igual que los proyectos en los que participan. Entre ellos se destaca un proyecto al que la ONG había dado su apoyo y cuyo objetivo consistía en “generar procesos de inclusión social a través de la conectividad digital y la promoción de espacios educativos”²¹. El programa se llamó “Gran Chaco Nanum Village”²². La ONG también colabora con “Matriarca. Arte

19. Entrevista con Elda Rojis, 6 de septiembre de 2019. En la transcripción de los testimonios se ha mantenido, en la medida en que no afecte la comprensión, la forma lingüística empleada por los interlocutores wichís.

20. <https://gran-chaco.org/quienes-somos> consulta: 9 de enero de 2026. La Fundación Gran Chaco está especialmente comprometida con la iniciativa “El futuro está en el monte” (EFEEM).

21. <https://gran-chaco.org/es/inclusion-digital-nanum/> Consulta: 9 de enero de 2026.

22. Fundación Gran Chaco, 2017, “Gran Chaco Nanum Village. Experiencia de gestión asociada, desarrollo territorial e impacto colectivo en comunidades aisladas del Gran Chaco Argentino”.

Nativo”²³, que se ocupa del medio ambiente y la agricultura²⁴, cuyo objetivo es fortalecer el conocimiento y la preservación local del medio ambiente.

En septiembre de 2019, las máquinas proporcionadas por la ONG (máquinas para limpiar la fibra del chaguar, máquinas de coser) estaban en un pequeño depósito justo enfrente de la casa de Elda. Con la primera, Elda y Estela cosen sus prendas. Estela, en particular, se entretiene con los retazos de tela, haciendo bordes a las blusas, cuellos y puños. Elda recuerda la ropa que suele llegar en grandes sacos, recibida durante los numerosos momentos de repartición organizados por los Hermanos Maristas, en Nueva Pompeya, desde los años 1970. En cualquier caso, la máquina de coser no es adecuada para la



Foto 3: Estela Cuéllar delante de su casa. Su blusa fue cosida por ella con la máquina de coser. Misión Nueva Pompeya, septiembre de 2019 (foto: Anita Gamberini).

23. Actividad que se ocupa de la distribución de artefactos de comunidades indígenas, especialmente de las artesanas de la Cooperativa de Mujeres Artesanas (COMAR), organización de mujeres indígenas wichís, tobas y pilagás que vende los productos en todo el mundo a través de una plataforma de comercio electrónico y una tienda ubicada en la ciudad de Buenos Aires.
24. Trece asociaciones wichí, toba y pilagá de las provincias de Formosa y Chaco participaron en el proyecto internacional de Slow Food denominado “Baluarte de los frutos silvestres del Gran Chaco”.

fibra de chaguar, que es gruesa y espesa: se corre el riesgo de romperla con la máquina. Muchas no se usan realmente por el ruido, el consumo de electricidad, el miedo a que se rompan. Pero sobre todo son un bien que ha sido donado por las ONG, “regalos” de proyectos ya concluidos. En todo caso no son ya máquinas que sirven para mejorar la calidad del producto artesanal y quedan un bien que viene de afuera y que no se sabe cómo mantener. Elda cuida las máquinas. Ni ella ni otras mujeres las utilizan tanto. No porque no le gustan, o porque no saben cómo. Hay un problema económico: ¿quién paga la electricidad? Y hay otras cuestiones: el destino de un bien comunitario, “esta es la suerte de tragedia indígena de los bienes comunes, es, sin duda, la tragedia de la máquina salvaje” (Montani 2021: 168). ¿Quién se hace cargo? ¿A quién les pertenece o quién tiene la responsabilidad de este bien?

Palabras finales

Al igual que otras mujeres, Elda Rojis ama su trabajo como artesana. Las mujeres wichís han conocido la vida con los misioneros y con los criollos, han formado parte de los muchos proyectos que siempre llegan a estas zonas del mundo y luego –como por arte de magia– desaparecen; se han especializado en un trabajo con sus propias manos, pero saben coser con máquinas. Se entregaron en ese “oficio comunicativo, de conocimientos y profesional” (Cuturi 2017: 38). Tienen manos sólidas, rápidas, buenas manos: conocen técnicas y materiales, forman, crean y construyen; sus manos se han especializado y ganan premios, han hecho cursos. Las mujeres trabajan de manera manual, semiprofesional y en red, desde su propia casa, se visitan e intercambian ideas. Tienen un espacio (económico y social) en su familia, en su comunidad y con las asociaciones y ONG.

Los alcances de sus trayectorias personales pueden ser esquivos, opacos, ambiguos, pero en muchos casos su dimensión más clara es el trabajo artesanal y doméstico: un trabajo principalmente manual, que no excluye el uso de máquinas y de maquinaria, que tiene un reconocimiento social preciso, que posee características profesionales y hasta cierta capacidad de autoprotección porque es intergeneracional, intrafamiliar, porque su control es femenino y porque todo eso determina su posibilidad social. No puedo saber con seguridad si esas mujeres perciben una asimetría de poder con la ONG con la que trabajan, como tampoco puedo decir sin inquietud si el bolso-herramienta (herramienta porque ha entrado en un circuito comercial, según Perret, 2020) ha perdido su significado en el universo wichí que he visto. No lo creo. Muchas

de las mujeres que conocí en un momento dejaron la asociación, luego volvieron y, me imagino, volverán a dejarla. Cada mujer tiene su propia trayectoria y las razones que llevan a las mujeres a cambiar de posición con respecto a las ONG son múltiples y contextuales. Son esposas, madres, abuelas, mujeres solteras que van tomando sus propias decisiones (Franceschi, Villar 2025). Las mayores habían trabajado en los ingenios de caña de azúcar, luego en los de algodón, hoy son cocineras en las escuelas del pueblo o abuelas a tiempo completo; otras, muy jóvenes, son maestras o enfermeras bilingües. Todas aprecian su labor. Ven los resultados y suelen estar orgullosas. Saben transmitir su saber y, desde que no utilizaron máquinas, se han especializado en algo que ahora es una entrada económica. En la mayoría de los casos, su capacidad de trabajo y su pleno orgullo por su profesionalidad han puesto en discusión la falta de herramientas y el subequipamiento que se les atribuye.

No puedo dejar de preguntarme entonces si, para estas mujeres, todo eso puede ser considerado exclusivamente como una privación de oportunidades o si, por el contrario, todas estas señoras, como las costureras y sastras de Turín, han sabido encontrar en esas prácticas laborales unos espacios de agencia que hoy pueden y saben aprovechar. La “alienación” del trabajo manual en ese contexto tiene su portada “étnica”, que se convierte en la prueba de fuego en la artesanía organizada. Las mujeres wichís lo saben y están evaluando cómo responder a las demandas que requiere el mercado. También me pregunto si las más jóvenes serán capaces de independizarse de los circuitos de las ONG, precisamente a través de esas herramientas que las mismas les ofrecen. No sólo, y no tanto, para convertirse en mujeres “emancipadas”, como muchos proponen hoy en día, sino más bien para vivir en libertad cada una de las elecciones que están llamadas a hacer en un contexto histórico y social frágil y cada vez más comprometido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvarsson, Jan Ake, 1994, *Through the web of the string-bag: Weenehayek culture and symbolism as reflected in Caraguatá artefacts*, Göteborg, Göteborgs Etnografiska Museum.
- Bauger, Erika S., 2021, Feminismo interseccional en Argentina: Pluriculturalidad y derechos humanos de las mujeres indígenas, *Revista de la Facultad de Derecho de México*, 71, 281: 415-455. <https://doi.org/10.22201/fder.24488933e.2021.281-2.81074>
- Buitron, Natalia, Hans Steinmüller, 2020, Les fins de l'egalitarisme, *L'Homme*, 236: 5-44. <https://doi.org/10.4000/lhomme.37923>
- Butler, Judith, 1990, *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, London, Routledge.
- Caoci, Alberto, Franco Lai, 2007, *Gli "oggetti culturali". L'artigianato tra estetica, antropologia e sviluppo locale*, Milano, FrancoAngeli.
- Combès, Isabelle, Lorena Córdoba, eds, 2024, *Mujeres del oriente. Amazonía, Chiquitania y Chaco, siglos XVIII-XX*, Cochabamba, Itinerarios Editorial.
- Córdoba, Lorena, Federico Bossert, Nicolas Richard, eds, 2015, *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígena, 1850-1950*, San Pedro de Atacama, Ediciones del Desierto.
- Córdoba, Lorena, Zelda A. Franceschi, Valentina Bonifacio, 2024, Mujeres indígenas y el trabajo asalariado en las tierras bajas sudamericanas, siglos XIX y XX, Thematic Section, *Anuac*, 13, 1.
- Dalla-Corte Caballero, Gabriela, 2014, *San Francisco de Asís del Laishi: sensibilidades tobas y franciscanas en una misión indígena, Formosa, 1900-1955*, Rosario, Prohistoria. <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/13787>.
- Cuturi, Flavia, 2017, *El mundo ikoots en el arte de tejer de Justina Oviedo. Jayats mitiüüdmüm Justina*, Oaxaca, Carteles Editores.
- Dasso, María Cristina, 1999, *La máscara cultural*, Buenos Aires, Ciudad Argentina.
- Douglas, Mary, 1970, *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Franceschi, Zelda A., 2012, Le buone mani e le mani buone di Teodora Polo: una storia di vita, in *Storie di vita*, Zelda A. Franceschi, eds, *Monografico de Annuario di Antropologia*, 14, 11: 43-81.
- Franceschi, Zelda A., 2021, Un siglo de misiones: trabajo y máquinas en el monte chaqueño con los wichís de la Misión Nueva Pompeya, in *La misión de la máquina: técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas*, Nicolas Richard, Zelda A. Franceschi, Lorena Córdoba, eds, Bologna, BUP: 95-119.
- Franceschi, Zelda A., 2022, *Historia de vida de una mujer wichí del Chaco argentino*, Bologna, BUP.

- Franceschi Zelda Alice, 2025, Elda y Silverio. Historias comunes y singulares, in *Antropología en Singular. Historias menores de las tierras bajas sudamericanas*, Éditions de L'IHEAL, Colectivo 6: 268-271. <https://books.openedition.org/iheal/15551>
- Franceschi, Zelda A., Diego Villar, eds, 2025, *Antropología en Singular. Historias menores de las tierras bajas sudamericanas*, Paris, Éditions de L'IHEAL. <https://books.openedition.org/iheal/15551>
- Gobelli, Raffaele, 1914, Breve estudio etnográfico sobre la tribu mataka, in *Memorias de mi prefectura y apuntes sobre el Chaco*, III, Salta, Imprenta y Librería De Tula y Sanmillán.
- Gómez, Mariana, 2014, Mujeres indígenas en Argentina: escenarios fugaces para nuevas prácticas políticas, *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 16: 59-81.
- Gómez, Mariana, 2017, La mirada cosmologista sobre el género de las mujeres indígenas en la antropología del Chaco argentino: una crítica, *Corpus. Archivos virtuales de alteridad americana*, 7, 1: 1-28. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1765>
- Hermitte, Esther y equipo, 1995, *Estudio sobre la situación de los aborígenes de la provincia del Chaco y políticas para su integración en la sociedad nacional*, II, Posadas, Editorial Universitaria.
- Kidd, Stephen W., 1995, Relaciones de género entre los pueblos minimalistas del Chaco paraguayo: Una perspectiva teórica y una consideración de los cambios actuales, *Suplemento antropológico*, 30, 1-2: 7-44.
- Koschitzky, Monica von, 1992, *Las telas de malla de los wichí/mataco: su elaboración, su función y una posible interpretación de los motivos*, Buenos Aires, CAEA.
- Leroi-Gourhan, André, 1977 [1964], *Il gesto e la parola*, Torino, Einaudi.
- Levi, Primo, 1978, *La chiave a stella*, Torino, Einaudi.
- Levinton, Norberto, 2009, Misiones jesuíticas. El espacio de las máquinas. El factor de adaptabilidad indígena a los telares mecánicos en la etapa de la pre-revolución industrial (Provincia del Paraguay, siglo XVIII), *Anales del Museo de América* XVII: 106-111.
- Liva, Yamila, Guadalupe Arqueros, 2020, Construcción de los géneros en la educación misional de Laishi, Formosa, Argentina, 1901-1950: acercamiento desde el análisis de un corpus fotográfico, *Historia Crítica*, 77: 81-110. <https://doi.org/10.7440/histcrit77.2020.04>
- Magris, Francesco, 2007, La filantropia, arma a doppio taglio, in Andrew Carnegie, ed, *Il Vangelo della ricchezza*, Milano, Garzanti: 7-33.
- Maher, Vanessa, 2010, *Tenere le fila: sarte, sartine e cambiamento sociale 1860-1960*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Mauss, Marcel, 1967 [1926], *Manuel d'ethnographie*, Paris, Ediciones Sociale.

- Mengoni, Martina, 2015, Epifania di un mestiere: la corrispondenza etnografica tra Primo Levi e Claude Lévi Strauss, *Italianistica. Rivista di letteratura italiana*, 44, 1: 111-131.
- Millán, María Delia, 1944, Forma y significado de los motivos ornamentales de las “llicas” chaqueños, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 4: 69-76.
- Millán, María Delia, 1973, Tejidos chaqueños, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 7: 65-83.
- Millán, María Delia, 1974, Los dibujos tejidos del Chaco, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 8: 249-257.
- Montani, Rodrigo, 2008, La etnicidad de las cosas entre los wichís del Gran Chaco, *Indiana*, 25: 117-142.
- Montani, Rodrigo, 2014, Las tallas wichís: imágenes de la alteridad, *Separata*, 14, 19: 34-65.
- Montani, Rodrigo, 2017, *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco: un estudio etnoligüístico*, Cochabamba, Itinerarios.
- Montani, Rodrigo, 2021, La gente del bosque en la era de la máquina: lo residual de una misión, in *La misión de la máquina: técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas*, Nicolas Richard, Zelda A. Franceschi, Lorena Córdoba, eds, Bologna, BUP: 153-169.
- Nordeskiöld, Erland, 1919, *An ethno-geographical analysis of the material culture of two Indian tribes in the Grand Chaco*, Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Nordeskiöld, Erland, 1920, *The changes in the material culture of two Indian tribes under the influence of new surroundings*, Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Palavecino, Enrique, 1994, Alfarería chaqueña, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 4: 231-235.
- Palmer, John, 2005, *La buena voluntad wichí: una espiritualidad indígena*, Buenos Aires, Grupo de trabajo Ruta 81.
- Perret, Maria Fernanda, 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>
- Perret, Maria Fernanda, Ana Emilia Cao, Patricia Delia Calermo, 2026, Impulso e Interrupción en la promoción de la artesanía wichí en Misión Nueva Pompeya a principios de los '70, *Memorias Disidentes. Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*, 3, 5: 83-103. <https://doi.org/10.64377/30087716.1436>
- Richard, Nicolas, Zelda A. Franceschi, Lorena Córdoba, eds, 2021, *La misión de la máquina: técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas*, Bologna, BUP.
- Richard, Nicolas, Consuelo V. Hernández, 2021, “Las máquinas vienen y se van”: la mecánica en una comunidad nivacle del Chaco boreal, in *La misión de la máquina*

- uina: técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas*, Nicolas Richard, Zelda A. Franceschi, Lorena Córdoba, eds, Bologna, BUP: 233-253.
- Sánchez Labrador, José, 1771, *El Paraguay natural: facsimilar en prensa a cargo del padre Rafael Carbonell de Masy SJ*, Faenza.
- Shankman, Paul, 1991, Culture contact, cultural ecology, and dani warfare, *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 26, 2: 299-321. <https://doi.org/10.2307/2803834>
- Svampa, Maristella (2015). Feminismos del Sur y ecofeminismo. *Nueva Sociedad*, 256: 127-131.
- Tabet, Paola, 1979, Les mains, les outils, les armes, *L'Homme*, 19, 3-4: 5-61. <https://doi.org/10.3406/hom.1979.367998>
- Tabet, Paola, 2014, *Le dita tagliate*, Roma, Ediesse.
- Tompkins, Gertrude A., 1924, Mrs. Tompkins reports on the women's work at Algarrobal, *South American Missionary Society Magazine*, 58: 69.
- Teruel, Ana Alexandra, 2005, *Misiones, economía y sociedad en la frontera chaqueña del noroeste argentino en el siglo XIX*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Turner, Victor, 1975, *Dramas, fields and metaphors: Symbolic action in human society*, Ithaca, Cornell University Press.

Zelda Alice Franceschi holds a PhD in Anthropology from the University of Milan Bicocca (Italy) and is a tenured Professor of History of Anthropology and Anthropology of the Americas at the University of Bologna, Italy (Department of History, Cultures, Civilisations). She has taught at the national universities of Córdoba and Salta (Argentina), Montreal (Canada) and Bogotá (Colombia), and is a member of the Centre for Historical and Anthropological Research (Bolivia). She specialises in the Argentine Chaco and her main lines of research are the history of anthropology, life histories and indigenous autobiographies.

zelda.franceschi@unibo.it – <https://orcid.org/0000-0001-6090-4755>

