Anuac
Rivista della Società italiana di antropologia culturale

13 (1) | 2024
Anuac Vol 13 No 1 (2024)

“Hasta que venga el frío”: mujeres indígenas, criollas y colonas en el trabajo del algodón (Chaco argentino 1900-1980)

“Until the cold comes": indigenous, Creole and settler women in cotton work (Argentine Chaco 1900-1980).

Zelda Alice Franceschi

Edición electrónica
URL: https://journals.openedition.org/anuac/642
DOI: 10.4000/1230n
ISSN: 2239-625X

Editor
Società italiana di antropologia culturale

Edición impresa
Paginación: 71-94

Referencia electrónica
Zelda Alice Franceschi, « “Hasta que venga el frío”: mujeres indígenas, criollas y colonas en el trabajo del algodón (Chaco argentino 1900-1980) », *Anuac* [En ligne], 13 (1) | 2024, mis en ligne le 30 juin 2024, consulté le 21 janvier 2025. URL : http://journals.openedition.org/anuac/642 ; DOI : https://doi.org/10.4000/1230n

Le texte seul est utilisable sous licence CC BY 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

“Hasta que venga el frío”: mujeres indígenas, criollas y colonas en el trabajo del algodón

(Chaco argentino 1900-1980)

Zelda Alice Franceschi
University of Bologna

Abstract: The cotton empire is part of a “global” history in which this plant plays a leading role due to the antiquity of its presence in immense spaces and the numerous bibliography that has been dedicated to it. The aim of this paper is to restore “flesh and blood” to the historical and cultural skeletons by bringing to light the connections between ethnography, microhistory and regional and social history. Special attention is paid to the accounts of some indigenous Wichí women from the former Franciscan mission of Misión Nueva Pompeya (Chaco, Argentina), where, from the 1960s onwards, entire families were engaged in cotton picking. The aim is to highlight these female voices within a national and regional history that tells us little or nothing about their lives as pickers.

Keywords: cotton harvesting, memory, work, indigenous Wichís women, 20th century

ISSN: 2239-625X

Mujeres



FIG. 1: Susana Nazareno, Misión Nueva Pompeya, abril de 2023. Foto de la autora.

El trabajo en la cosecha fue un doble sacrificio, hay que cosechar y tener los niños, hay una pausa para amamantar[1].
Se empieza por la mañana como a las siete y media, se termina a las doce y se empieza de nuevo a las catorce horas. Era un trabajo como de esclavos y había muchas enfermedades. A veces llueve, pero en un rato hay que empezar de nuevo y a los niños, cuando duermen a la sombrita, les ponen un trapo, pero se enferman por la humedad que sale. Yo empecé a los nueve años: iba con mi papá. Íbamos con mi abuelo que tenía apellido Caltaís, mi papá era José Nazareno. Y después cuando estaba casada también siguió la cosecha. Me quedé embarazada y estaba en Pampa Tolosa (departamento General Güemes) y allí nació Paulino. Los chicos trabajaban a los nueve, diez años sacando los capullos, sin maleta.
En la carpida rociaban, daban veneno y, cuando crece y el algodón empieza a florecer, ya no se fumiga más. La carpida es cuando sacamos yuyos para que haya espacio; si se hace la carpida crece grande el algodón. Íbamos todos los años y desde pequeños. Mi hijo murió el primero: no tenía nombre todavía. El otro sí tenía nombre. Nació durante Pascua y por eso le pusieron Pascuala. Estaba complicada de salud, estaba enferma y entonces le pedimos al patrón que le lleven al hospital. El niño lo derivaron a Resistencia y se quedó allá solito porque yo regresé al trabajo a la cosecha. Había muchas cuentas y tenía que trabajar. Unos meses y regresó de vuelta [...] Se recuperó pero se enfer-

1. En los testimonios se mantienen ciertas irregularidades lingüísticas (cambio abrupto en los tiempos verbales, uso inconsistente de los géneros gramaticales) que forman parte del habla de las personas entrevistadas.

mó de nuevo. Se enfermó por el lugar. Teníamos un ranchito –como ése–; las casas de los cosecheros eran más jodidas, eran peores. Era algo precario como chanchería –*kutsi*– porque el patrón tenía chanchos y entraban. Había muchos piojos [...] Murieron tres hijos en la cosecha, dos nenas y un varón. La primera no tenía nombre todavía, después Pascuala y Roque también. Él ya caminaba en la pieza. Era marzo y estaba muy caluroso y no aguanta. Estaba en el piso, tenía diarrea y no aguanta. También salía de los surcos el veneno de las fumigaciones, porque queda en el terreno y cuando llueve sale el humo con el vapor. Tenía olor, los chicos se enfermaban.
Nosotros cambiamos de patrones. Echo Schaap era uno, José y Thomas Gronemberg. Esos son más pícaros [...] El hombre va de primero y la mujer detrás. La maleta era de igual tamaño, el peso era diferente. Había que llenar y vaciar la maleta. La mujer es ayudante y cargaba un chico y la maleta también, y el chico lloraba. Era pesado porque el gringo no entraba por la bocha en el campo. No quiere romper las plantas. Se llevaba la bolsa hasta la punta y hay un camino donde se ponían. Cuando la maleta era llena poníamos el algodón en la bolsa y se recomenzaba. Alguno era pícaro, otro buenito y saca la bolsa [...] Eramos esclavos –*p'elitsaj*– [...] Y cuando termina la cosecha te dan 5 kilos de harina, azúcar, sal, no te dan ropa ni calzados. Pero sólo a quien cumple [...] Y había tos, granitos, piojos, pulgas, diarrea porque se tomaba del pozo balde [...] Los gringos tomaban agua de lluvia y nosotros del pozo. (Misión Nueva Pompeya, 6 de mayo de 2023)

❊ ❊ ❊



Fig. 2: Elena Calermo, Misión Nueva Pompeya, abril de 2023. Foto de la autora.

La cosecha de algodón: yo empecé a los trece años. Antonio Polo siempre me llevaba para ayudar. Hicimos carpida y cosecha; se iba en enero con los burritos, caminando. Era un viaje de tres semanas para llegar a Castelli.

Íbamos con Antonio Polo, Esteban Polo, mi abuelo y, si no iba él, yo me iba con el hijo Antonio, para acompañar. Había Clementina, Francisca Polo, era pequeña y no sabe cosechar. Las que quedan son Juana Cuéllar, ella se quedaba porque tenía animales. Los chicos morían de tos convulsa y no había cómo curar. Había un solo doctor que curaba, el doctor Sichet. Manuel, mi hijo mayor, nació en Castelli [...] Sólo se ganaba si se iba con la familia. Cuando ya vino la Guillermina, la gente tenía trabajo y no iba. La gente sufría mucho. Sólo el primer algodón era pesado, el otro ya no [...] Y se ponía un hilo como acá y la maleta adelante y se ponía en una bolsa que te daba el patrón. Eran bolsas arpilleras y, cuando estaba llena, nosotros cosemos para que no caiga el algodón y le damos al patrón. Y poníamos una marca en la bolsa para que no se pierda, una letra. Se marcaba con yuyo que tiene color azul y la bolsa estaba marcada con "A", el nombre de mi marido, Avelino [...] El patrón era Matías Schmidt, hijo de Marcelo. Siempre con ellos se trabajaba [...] Y cuando se terminaba con el algodón se cosecha maíz. Y cuando hay lluvia es lo más fiero, porque no se puede cosechar y se queda una semana, dos semanas y la cuenta se va y no se gana nada [...] Se compraba ropa, calzados, frazadas, ollas, hacha, machete y se traía acá. (Misión Nueva Pompeya, 28 de abril de 2023)

* * *



FIG. 3: Bartolina Gómez, Misión Nueva Pompeya, abril de 2023. Foto de la autora.

Y la gente no sabe leer ni escribir porque iba a la cosecha de algodón, no se podía ir a la escuela [...] Yo me iba ayudando a la mamá; el patrón era Alejandro Groh. Al principio no se cosechaba y yo cuidaba a mis hermanos, preparaba todo [...] Comencé a los trece años [...] La mamá en un momento se quedó acá y nosotros íbamos con el papá y los hermanos. Y había gente que robaba. A todos les robaban. Y cuando veníamos de regreso no teníamos nada

y cuando se cosecha a veces la bolsa no pesa nada, pesa poco, se empezaba a las seis a veces y hasta las doce y a la tarde también [...] Hay gente que moría de hambre y de frío. Y no sabían el castellano los gringos y nosotros tampoco [...] No alcanza para nada [...] Y se hacían zapatos con la palmera como éste [indica las alpargatas]: si no se queman los pies, como ojotas. (Misión Nueva Pompeya, 1 de mayo de 2023)

* * *



Fig. 4: Teodora Polo, Misión Nueva Pompeya, abril de 2023. Foto de la autora.

Cuando íbamos a la cosecha nosotros teníamos un patrón muy bueno, se cosechaba la mañana hasta las doce y a la tarde otra vez, de nuevo. A la tarde se juntaban las bolsas y se pesaban. Todas las tardes se pesaban las bolsitas y se arreglaba con la plata, pero ya que nosotros sacábamos mercaderia ya era poca plata que quedaba [...] Y cuando se terminaba, ya salimos para buscar otro trabajo. Se hacía como una casita de tierra. Y hacía frío. Alberto nació en la cosecha y se preocupaba la patrona porque hacía frío [...] Se iba caminando hasta Castelli. [...] Era muy feo. Por ahí llueve y nos quedamos sin trabajar, no había nada, ni ropa para comprar, y cuando yo iba la gente me daba ropa para los hijos. Había un criollito que estábamos juntos para cosechar y me daba ropa. Me daba calzados también [...] Y al último nos ha vuelto mal, malo, malo. Y nos han traído en camioneta. En un camión y el hombre se perdió en Cuatro Bocas. Y nos dejó. Y había un caminito que salía por llegar a Campogrande y, como se hacía de noche, decidimos ir. La suerte que encontré un amigo, Palavecino, y de allí de Punta Larga y él anda con carrito y cargaba las cositas y era de noche y estábamos con el finado Gelacio y Calixto (hermanos de mi marido Vitterman). Había toda la familia y el criollito tenía caballo y nos prestó y en ese iba Alberto, el hijo del finado Gelacio, y otro más. Yo tenía la otra hija que murió después y me cargaba con las cosas en la espalda y dice Gelacio (cuando

> el criollo se fue y los chicos tenían que seguir caminando): "Poné los hijos allá, que le voy matando, ponéle sobre el palo que está allá". "No", le digo, "estás loco, cómo va a hacer eso". "No, yo los quiero matar". Él ya se enojaba, porque ya no querían caminar y era peligroso en el monte. Y encontramos un corral y dejamos los hijos allí para llegar a Campogrande, y al otro día nos fuimos para buscarlos. (Misión Nueva Pompeya, 27 de abril de 2023)

Apuntes

Durante mis primeros años de trabajo de campo, siempre había subestimado la importancia del período de la recolección del algodón en la vida de los Wichís. Quizá porque eran relatos asociados con un pueblo que siempre trato de evitar, Juan José Castelli (habitualmente llamado sólo Castelli). Una joven "colonia" fundada en 1928 por un puñado de alemanes del Volga llegados de la provincia de La Pampa con un sacerdote, el padre Holzer. Castelli, como muchos pueblos del Chaco argentino, se fundó cuando estalló el *boom* del "oro blanco": el algodón.

Algunos hombres y mujeres wichís que conocí en Misión Nueva Pompeya (Chaco, Argentina) son hijos de padres que habían empezado a trabajar en los ingenios del azúcar y que lo hicieron también en la cosecha de algodón (*wesetaj*, en lengua wichí) desde que tenían unos diez años para continuar durante veinte o treinta años, y a veces más. Sus hijos comenzaron a la misma edad. Todo terminó a finales de la década de 1990, cuando el trabajo se mecanizó por completo y ya había pensiones estatales y planes sociales.

Escuché una buena cantidad de relatos, algunos muy detallados, otros no tanto, de ancianos, adultos, jóvenes, hombres y mujeres.

Se iba a la cosecha con la familia extensa, porque eso daba la oportunidad de ganar más. Con los padres, los hermanos de los padres, hijos, vecinos y todos los que se consideraban como parientes clasificatorios. El viaje era largo y agotador. Normalmente la familia se quedaba con el mismo patrón y, por eso, muchos testigos nombran al más anciano, al que llegó con el abuelo y los hijos, cuyos nombres y apellidos todos recuerdan. Nadie pudo ir a la escuela y los pocos ancianos que ahora saben leer se comprometieron con el estudio trabajando con la Iglesia anglicana.

Se participaba en la zafra del algodón desde enero hasta agosto, empezando con la *carpida* (que se pagaba por líneas), aunque no todos la hacían. Hay mujeres y hombres que contaron el aprendizaje en la cosecha de manera muy detallada: los mismos detalles que podemos encontrar en la literatura de la región (ver, por ejemplo, de Arce 2015: 176). El horario de trabajo era desde las

siete de la mañana hasta la tarde de lunes a viernes, y algunos trabajaban los sábados. Todos se cargaban una maleta con una cuerda a la cintura; el hombre pesaba y montaba el contenido en un camión; ésta fue la única diferencia entre hombres y mujeres en la distribución del trabajo. Si se terminaba temprano con el propio patrón, se iba a trabajar para otro (un hermano o un tío del anterior) que a su vez necesitaba brazos, y luego con la cosecha terminada se continuaba la labor en la propia granja, en los campos de maíz. El trabajo que rendía era el del primer algodón, “la primera mano”, ya la segunda era de poca ganancia y la tercera, casi nada. El pago era por kilo: cada día se apuntaban los kilos que se había recogido y el fin de semana se cobraba, pero como cada familia tenía que mantenerse el patrón descontaba lo que los trabajadores habían comprado los días anteriores. Al final de la cosecha, si uno había cumplido, se recibía un “obsequio”: la “tropina”[2]. Un dato significativo: como en el caso de los ingenios azucareros, el momento final del “gran arreglo”, cuando se distribuía mercadería, fue recordado como un “don retribuido” (Dasso, Franceschi 2015), aquí también la que los Wichís definen como “tropina” nos da la cifra de la propia percepción de su trabajo: un pago voluntario y sin obligación.

No había ninguna diferencia entre la labor de mujeres y hombres, viajaban y trabajaban juntos, con hijos grandes y pequeños, y enfrentaban juntos enfermedades, fumigaciones, muertes, robos (Moglia 2019).

El hogar

Luisa Cuéllar, una mujer wichí de unos sesenta años que vivía en un paraje a pocos kilómetros del centro de Misión Nueva Pompeya, tiene su propia historia sobre la cosecha de algodón. Ella, como muchos otros Wichís que se reunían en torno de la misión franciscana, acudió a Castelli. No fue buena cosechera, comenta su hermano Atilio, pero sí cumplió con unos treinta años de trabajo. Tampoco le gusta hablar en castellano. El tono de su voz es bajo, como suele ocurrir cuando se le pide a los Wichís –hombres y mujeres– que narren sus experiencias en ocasiones bastante formales: aquellas, por ejemplo, en las que una antropóloga o un antropólogo les invita a recordar hechos concretos. Su relato no es tan detallado como otros. En su testimonio, sin embargo, se destacan dos puntos bien intensos. El primero se refiere al tono de su voz y el segundo puede hallarse en el apego a su propia historia, a su hogar, a su familia. Son dos detalles que marcan casi todos los relatos de las mujeres wichís en torno del algodón.

2. Si bien los Wichís dicen “tropina”, es en realidad una deformación de la palabra “propina”.

La voz de Luisa es quebrada, débil, tenue, a pesar de su cuerpo bien robusto y de un rostro más bien jubiloso. Todo hace de su testimonio ora un canto fúnebre, ora una canción de cuna cuyo estribillo vuelve insistentemente: "esperábamos hasta que venga el frío". El punto de inflexión en el relato de esta mujer tiene que ver con ligarse con la historia de su familia (misional en su caso), un elemento que sitúa el momento de la cosecha como un interludio, un espacio de tiempo, un intervalo. Cuando le pido que me cuente sobre el trabajo con el algodón comienza hablándome de su padre, Domingo Cuéllar, uno de esos Wichís que había mantenido varios animales aun después del abandono de los misioneros franciscanos, y un reconocido artesano dentro de la misión: "Hacía todo para ellos, mesas, sillas. Vivía en el pueblo y cuando falleció el último [de los frailes] se vino por acá al [paraje] Toba" (Misión Nueva Pompeya, 28 de abril de 2023). Su hermano Atilio, uno de los pocos Wichís solteros, cuenta que él llegó a tener hasta 150 cabezas de ganado en su juventud: él también fue cosechador, iba solo y sabía a quién dejar sus animales.

Entonces, si pudiéramos juntar los relatos de todas las mujeres y los hombres, quienes fueron a la cosecha con Luisa (primero de niña a los diez años, con su madre Virginia Polo y su padre, Domingo Cuéllar; los hermanos y las hermanas de su padre, Gervasio, Aurora, Juana; las esposas de estos últimos, Sabina, Esteban y luego otra vez con su esposo, Reynaldo Reyes, sus hijos, los hermanos de su marido) más las otras mujeres (con su grupo) que trabajaban en los alrededores, allí cerca –al servicio de otros patrones–, creo que surgiría un elemento narrativo más: la lástima y el dolor se presentan sin ninguna victimización ni recriminación.

Un "vivir al límite que desarrolla una visión particular del mundo", según Bell Hooks (2020: 128). El margen (porque ésa es la palabra) desde el cual hablan Luisa, Elena, Susana, Elda, Teodora, Bartolina, el mismo desde el cual hablaron sus padres que se fueron a los ingenios azucareros[3], es un "lugar para habitar, para permanecer apegado y fiel [...] fruto de experiencias vividas" (Hooks 2020: 128). Así, efectivamente, se presentan los relatos de las mujeres que trabajaron durante un buen tiempo de su vida en la cosecha de algodón "apegados y fiel a su lugar": podían ser indígenas, o criollas[4], como Marcela Ledesma; o hijas,

3. Ya en el siglo XVIII, los "matacos y mataguayos" (como se los llamaba entonces) fueron a trabajar a las haciendas que procesaban azúcar en el extremo oriental de los Andes (Montani 2015: 21; Córdoba, Bossert, Richard 2015: 112-113).
4. Sobre los criollos, véanse Montani 2017 y Franceschi 2022.

esposas o nietas de colonos[5], como Margarita Schaap, esposa de José Groh, dos de los descendientes de los patrones mencionados antes por los wichís.

Las preguntas que surgen entonces y que acaso puedan parecer mal puestas son las siguientes: ¿y dónde se producen las diferencias en las trayectorias de estas mujeres que tienen tan incorporadas las categorías de “raza”[6] y “clase”? ¿Y cómo podemos comprender si la variable del “género” marcaba una real y concreta discrepancia en la modalidad concreta del trabajo? Por supuesto sabemos que hay diferencias, algo que Marcela, mujer criolla del campo que hoy tiene unos cincuenta años, percibe cuando dice:

> La gente, los patrones le decían “los negros” a los criollos; a mi papá siempre le quedó eso [...] y los que discriminaban eran los correntinos que tenían campos grandes [...] y era una vida dura, teníamos ranchitos, teníamos cuatros hijos y dormíamos en el piso, se ponía un plástico negro y allí estábamos. (Misión Nueva Pompeya, 8 de julio de 2022)

Algo que Margarita Schaap, nieta de unos de los primeros colonos, ha interiorizado asimismo desde muy pequeña, porque cuando empieza su relato tiene una idea tan pura de la “colonización”, que su cristalinidad casi desorienta:

> Eran todos alemanes del Volga [...] vinieron por acá y dijeron: “Este campo es mío, ese es mío y empezaron a sembrar algodón” [...] y se trabajaba juntos. Los gringos sembraban para que ellos [los Wichís, los Tobas, los criollos] pudieran cosechar, y estaban muy contentos de tener trabajo, gringos, criollos y aborígenes [...] y le decíamos *kayok* a los Wichís, que en nuestra lengua significa paisanos, del país. (Castelli, 28 de junio de 2022)

José Schmidt, hoy el escritor más conocido de Castelli –“historiador local” se autodefine, y además peluquero de profesión– quiere explicarme el término *kayok*: “Nuestros padres sabían claramente que venían a un territorio donde había paisanos –*kayok*–, porque cuando ellos llegaron ya la tierra era conquistada” (25 de abril de 2023). También es cierto que los Wichís no individualizan ni a los pa-

5. El proceso de colonización supuso también el establecimiento de pequeñas explotaciones algodoneras. Los protagonistas de este proceso se autodenominaron “colonos” y se podría pensar en ellos como pequeños productores, burguesía campesina, minifundistas. La preeminencia del trabajo directo del dueño con su familia y el trabajo asalariado reducido fueron elementos comunes a los colonos (Muñoz 2018: 91, de Arce 2015). Así, por ejemplo, Margarita afirma que su familia tenía aproximadamente 70 hectáreas y que empleaban a unos cincuenta Wichís.
6. Sobre la categoría de “raza”, vale la pena hacer una aclaración. Los Wichís utilizan con fluidez el término y con esta palabra indican por un lado a las parentelas (grupos extensos que comprenden personas que no siempre pueden ser rastreadas con respecto al parentesco y que poseen gentilicios específicos) y, por otro lado, también al grupo étnico.

dres ni a los abuelos de José o Margarita como a los que colonizaron su territorio[7]. Género, clase, raza, colonización; la firme invitación de una parte del feminismo es entrar en estos espacios marginales, "para contar historias y explicar historias" (Hooks 2020: 133). Si bien es cierto que cada una de estas mujeres hizo suyos cada momento y cada espacio, que los interrumpió y transformó, que los imaginó de nuevo mientras relataba, ocultando o exponiendo lo que consideraba apropiado, es igualmente real que todas ellas tienen su propia marginalidad impuesta y no elegida. En este sentido, estos márgenes desde los que y sobre los que cuentan –y dónde se sitúan las mujeres indígenas, criollas o "colonas"– no son aquellos desde los que hablan algunas feministas como Bell Hooks, por ejemplo, que elige estar en los márgenes considerados como espacio radical de resistencia, donde se sitúa cada cual que quiere ver el mundo, hablar, pensar, criticar.

Pero, sí, su apego al hogar, a su historia, a su "raza", su continua reconstrucción de una casa segura donde poder cuidar a sus hijos y maridos, pone a estas mujeres a la altura de una lucha por existir y resistir con dignidad plena: la misma lucha de muchas otras mujeres, feministas o no. Los márgenes desde los cuales nos hablan las mujeres Wichís que trabajaron el algodón no ofrecen entonces "alternativas y nuevos mundos" (Hooks 2020: 128). Me pregunto, así, si la ausencia de cualquier tipo de victimismo pueda pensarse como una perspectiva propia y bien marcada de esas mujeres a la hora de mirar y pensar de manera radical y creativa el lugar desde el cual viven, trabajan, hablan.

En los algodonales había "indios", "negros", *kayok*[8] y *tsekhu*[9]. Ese último término era lo que utilizaban (y utilizan) los Wichís para nombrar a esos colonos (los Wichís, en realidad, no usan el término "colono" sino que hablan de "patrones" y con la misma palabra describen a los misioneros anglicanos que tenían piel blanca). De hecho, tan rubio les parecía el mismo cabello y tan clara la piel de esa gente que los describen realmente como blancos, *pelaj*. Y "de tan lejos venían", que "el gran mar" era el horizonte más próximo para marcar la distancia. Un mar cerúleo, azul como los ojos de esos gringos. "Y sólo al-

7. Sería interesante considerar cómo encaja esta afirmación en la literatura del *settler colonialism* (Veracini 2015).
8. No he podido encontrar la traducción de este término (sobre la lengua hablada por los rusos del Volga, véase Ladilova 2019).
9. No logré comprender el origen de *tsekhu*, que los Wichís utilizan para definir en general a los gringos que vienen de lejos. Unos testimonios lo explicaron como una derivación de chechu, término que utilizaron para denominar a los alemanes del Volga, a los que definen tal vez como "checos". Se trata sin duda de un epíteto utilizado originalmente en este contexto porque el criollo se declara como *suwëlë* (usado originalmente para definir a los chiriguanos (Montani 2017: 80).

gunos eran pícaros”, agregó Emilio Díaz cuando tuvo que explicarme que sus hijos llegaron tarde al hospital. Todos tenían que trabajar el día entero, sin ninguna excusa ni excepción: en “los bosques de cera” (Miranda 1955), la gran maravilla del Chaco recién “colonizado”. El juego de perspectivas es fino y nos permite aclarar las diferencias de grado en la interiorización de “clase” y de “raza”, porque cada historia tiene sus márgenes, sus tragedias y horrores, sus miserias. Lo que sí corresponde, en cuanto a la categoría de género, es que a Marcela, Luisa y Margarita las unía el trabajo en los campos y el trabajo en el hogar, incesante, con sus hijos pequeños, y más aún con aquellos que ya llevaban en sus vientres y cuyas historias quedaron silenciadas: tenemos pocos testimonios de su presencia en la cosecha de algodón: unas pocas imágenes que pertenecen a la Reducción de Napalpí[10].



Fig. 5: Indígena (*Estampa Chaqueña*, 5, 1935: 9).

10. La Reducción Indígena de Napalpí (hoy Colonia Aborigen Chaco) se fundó en 1911 en el Territorio Nacional del Chaco. Allí fueron asentados por el gobierno nacional unos grupos tobas y mocovíes. En 1915 vivían en la Reducción unos 1.300 indígenas. Napalpí se fundó como parte de un proyecto nacional para “civilizar” e “integrar” los grupos indígenas en la sociedad nacional. Su director, el naturalista Enrique Lynch Arribálzaga, la consideraba como “la primera reducción concebida según el plan racional de trabajo permanente y trato amistoso, para educar al indio y asimilarlo a la masa general del pueblo” (cit. en Dávila 2015; ver al respecto Cordeu, Siffredi 1971).

Pocos son los datos estadísticos sobre la presencia indígena en el algodón y, más aún, sobre la presencia de las mujeres en general. Por ejemplo, los estudios sobre las mujeres rurales en los algodonales, "en los datos presentados por el Censo Nacional de Población de 1947, sostienen que la población rural femenina clasificada como ocupada en el Chaco representa el 16% del total. Aquellas que se definen como «sin ocupación económicamente retribuida» representan el 93% de la mencionada categoría [...] el 87% declara como condición de actividad realizar «quehaceres domésticos», clasificación exclusivamente femenina de las cédulas censales que no comprende la complejidad del trabajo doméstico rural, mas se halla naturalizada tanto para las mujeres como para quienes las encuestan" (de Arce 2015: 185-186).

Tampoco tenemos datos ciertos sobre los Wichís de la provincia del Chaco que trabajaron en la cosecha de algodón, aunque sabemos que el apogeo de su presencia fue a partir de la mitad de la década de 1970, cuando Guillermina Hagen Montes de Oca, una monja que había fundado una cooperativa de trabajo, ya se había ido (Iñigo Carrera 1997; Muñoz 2018; Franceschi 2022).

Luisa se mantiene fiel a los pequeños detalles: lúcida, a veces incluso irónica. Me atrevo a pensar que sus minucias, como su amable y apasible ironía, se deben también a imaginar mi dificultad para entender el trabajo en la cosecha: "la primera y segunda mano", "las bochas y capullos", "la carpida y la propina", "la maleta y la cintura".

La cosecha era un lugar de tremendas privaciones. Se convierte asimismo en un espacio de resistencia (si de verdad podemos imaginarlo así, sin forzar las palabras de nuestros testimonios) cuando Luisa empieza a recordar cómo las mujeres, incluida ella misma, solían fabricarse una especie de zapatillas para evitar trabajar descalzas. Era la única alternativa para que no se lastimaran los talones, para que no sangrasen: improvisaban con las "hojas de palmera [...] se hacían como ojotas, para no quemarse los pies [...] porque las zapatillas no alcanzaban para todos". Conmigo, y mientras Luisa relataba, estaba un profesor y hoy director de la Escuela Intercultural Bilingüe[11] del paraje Pozo del Sapo, Paulino Díaz. Cuando Luisa terminó, él quiso comentar: "Yo le pedía a mi madre que me prestara sus zapatos en la cosecha: ella lo hizo siempre hasta que llevaba el n.º 35, después ya no se podía, cuando ya tenía el 36 me quedé descalzo y era lo que más sufría" (Misión Nueva Pompeya, 28 de abril de 2023). Paulino tiene unos

11. La Educación Intercultural Bilingüe (EIB) tiene sus raíces en el período democrático y, desde fines de la década de 1990 ha habido una serie de resoluciones legislativas al respecto.

cuarenta y cinco años, trabajó en la cosecha de Castelli desde los nueve años, empezó en 1987 y siguió hasta 1998. Su madre, Susana Nazareno (“clase 1964”) y Emilio Díaz (“clase 1957”), el señor que definió como “pícaros” a los patrones, perdieron allí tres hijos. Los dos empezaron en la cosecha a los nueve años.

Los Wichís de la Misión Nueva Pompeya

En 1900, unos jóvenes frailes franciscanos italianos, que venían del colegio de San Diego (Salta), fundaron la Misión Nueva Pompeya. Tenían directrices precisas, no muy distintas de las de otros misioneros de la zona: sedentarizar a los indígenas, convertirlos, enseñarles a trabajar la tierra. El algodón también se incluía en la siembra anual, junto con la caña, el maíz, la batata, el zapallo, la sandía, la mandioca, el trigo. Eso significa que los Wichís ya conocían desde el tiempo de los franciscanos la siembra y la cosecha del algodón.

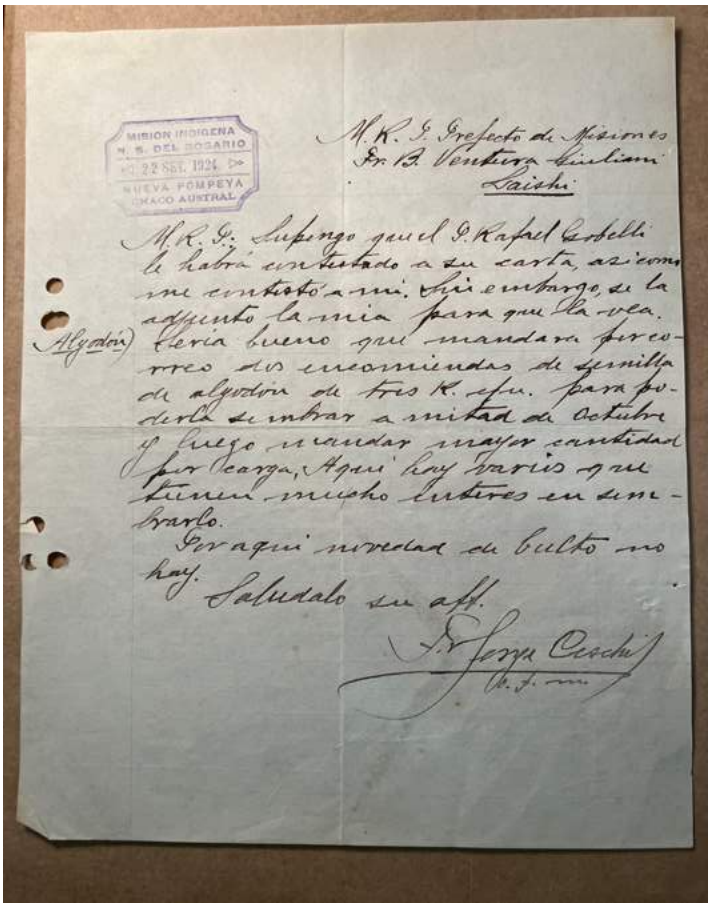


Fig. 6: Carta de 1924 del fraile Jorge Ceschi donde se pide al prefecto que se envíen a la misión semillas de algodón. Archivo Histórico de San Lorenzo, caja n.º 18. Misión Nuestra Señora del Rosario-Nueva Pompeya (1920-1948).

Los franciscanos intentaron evitar que frecuentaran los ingenios azucareros y también las plantaciones de algodón. Lo consiguieron en parte, al menos hasta 1949, cuando cerraron la misión. El Estado había asignado para este centro una superficie de 20.000 hectáreas, que se dividieron en parcelas de 100 (las llamadas "manzanas" o "lotes"), reservando 2.000 hectáreas para el ejido municipal. La misión debía responder a asignaciones precisas en términos económicos (Schaller 1986: 144).

Los Wichís recuerdan los años de la misión con frecuencia y cantidad de detalles, y el período se asocia principalmente con una época en la que los hombres y las mujeres aprendieron a trabajar como agricultores, artesanos, carpinteros y ganaderos.

A la vez, el azúcar y el algodón están íntimamente ligados con la historia de la misión. No debemos olvidar que en el noroeste argentino del Gran Chaco la explotación del quebracho colorado es uno de los ejemplos históricos más sólidos de explotación capitalista extractiva, o que a partir de 1870 los ingenios azucareros del noroeste comienzan a mecanizarse y algunas de las antiguas haciendas familiares se convierten en verdaderas fábricas (Bossert, Córdoba 2015: 113-114). Las misiones están en el centro de este programa extractivo y son un eje crucial de reclutamiento de mano de obra y, si bien es cierto que los frailes de Misión Nueva Pompeya no empujaron a los Wichís para que se fueran a trabajar a los ingenios o a los algodonales[12], también es verdad que hay que enmarcar la historia del trabajo indígena en las políticas estatales del período: proteccionismo, empresas públicas, creación de reducciones para reclutar mano de obra barata. El trabajo en las plantaciones de caña de azúcar caía en el período invernal (*lop*) y, por lo tanto, aparentemente no parecía perturbar la estacionalidad de los cazadores-recolectores chaqueños (Dasso, Franceschi 2015). En realidad, la economía wichí fue desalentada de manera inexorable, primero, por la intervención militar; enseguida, por la entrada de los criollos en el territorio y, en fin, por el comienzo de lo que podría llamarse "capitalismo en las selvas" (Córdoba, Bossert, Richard 2015). Si de hecho la entrada de los ingenios en el Chaco es concomitante con las campañas militares de 1870, 1884 y 1911, la del algodón lo es con la llamada "colonización".

Es bueno entonces recordar, una vez más, que los Wichís, en general como grupo y en particular aquellos que se instalaron en la misión franciscana de Pompeya, trabajaron primero en los ingenios del azúcar y luego en plantaciones de algodón. O sea que fueron "cosecheros" desde 1870.

12. Veáse en particular sobre el trabajo a los ingenios (Dasso, Franceschi 2015).

En los relatos sobre el ingenio azucarero, hay elementos que vale la pena recordar porque hay claves llamativas. Algo en su momento fue sorprendente: los encuentros con otra y tanta gente, con objetos y con nuevos artefactos que alimentaron una constelación de imágenes que, si bien no hacían olvidar el resto, sí quedaron impresos en sus mentes. Si bien el ingenio fue “morada de los espíritus enfermantes” (*oytes-wet* o *oytes lewet*), algunos Wichís también lo definen como “morada de lo dulce” (*pine wetes*) (Montani 2015: 37, 32). No pude escuchar muchas historias sobre el trabajo en las plantaciones de caña de azúcar, pero recuerdo dos en particular. La primera fue la de Argentina Polo, una señora que murió pocos años después de mis primeros viajes de campo, y la segunda fue la de Dionisio Matorras. Argentina Polo recuerda el viaje y ella, que más tarde también trabajó en Castelli con el algodón, comenta lo siguiente:

> Yo no era de aquí, del lugar, yo soy [...] el lugar de donde éramos es Altoverde, la provincia es Salta. El lugar de nosotros. Ir a San Martín eran ocho días caminando, era tranquilito. Con el burrito, cargábamos el burrito [...] con palitos, pero a pata [...] Era la misma distancia que Castelli, ocho días, era más lindo que Castelli; era más lindo ir a Salta, más lindo que Castelli porque hay muchas casas, se juntaban por todos lados. Se hacía una casa en forma de horno, era el “rancho bola”. Cada persona que tenía compañero tenía que tener su “rancho bola”. Los niños entraban a dormir. Ésta duraba todo el tiempo [...] se hacía en el mismo ingenio y, cuando terminaba, se dejaba. Así no más [...] Yo era chica. (Argentina Polo, Misión Nueva Pompeya, 23 de junio de 2011)

Por otro lado, Dionisio destacó la cantidad de gente diferente, “los chulupíes, los tobas, los collas y los chiriguanos estaban con nosotros, pero ellos estaban mejor”, mostrando cómo el trabajo era jerarquizado según el grupo étnico. Por último, al igual que Luisa, Dionisio también vincula el trabajo en los cañaverales con su historia personal, la de su familia y la del grupo de Wichís abajeños (o sea, de río abajo) que se asentaron con los misioneros que llegaron de Salta para fundar la misión franciscana:

> Los curas de la provincia de Salta vinieron acá con nuestros abuelos y con las madres que iban a cosechar la caña dulce y dicen que, si no les van a matar, se iban a quedar y decían que venían con ese padre Bernabé [Barnabé Tambolleo]. Los franciscanos vinieron acá con los Wichís que se habían ido a cosechar el azúcar. (Dionisio Matorras, Misión Nueva Pompeya, 13 de julio 2010)

A Argentina la recuerdo orgullosa por su relato del ingenio, y Dionisio rememoraba detalles increíbles. La memoria del algodón, en cambio, es tan repetitiva que en un momento se desgasta. Los “relatos y recuerdos del al-

godón" marcan una de las etapas más oscuras de la historia de los Wichís de Misión Nueva Pompeya. Los Wichís no pueden mirarlos con ojos opacos.

La migración laboral a la cosecha comenzó temprano y ya en la década de 1940, devino constante en la segunda mitad de los años 60 (Hermitte, 1995: 68), se arrestó durante el período de la cooperativa de Guillermina Hagen (1969-1973) y recomenzó después su partida, cuando la producción de algodón entró en un declive que ya no pudo ser revertido. Los Wichís escapaban de la violencia de Nueva Pompeya y se iban a los campos de algodón. La escasez de mano de obra, la falta de precios básicos actualizados, las sequías periódicas, los ataques de plagas y la falta de transporte y almacenes para trasladar la producción a los centros industriales, así como las consecuencias de haber dedicado los campos exclusivamente a la producción de algodón durante tanto tiempo, iniciaron una crisis productiva en el sector que se prolongó y alcanzó su punto máximo entre 1965 y 1970. Ese fue el momento de apogeo de las migraciones wichís. Pensando en una periodización genérica de la historia de los Wichís hoy asentados en torno a la vieja misión, resulta que el algodón siempre está presente: 1900-1949 es la época franciscana, cuando los Wichís trabajaron con los frailes yendo mas o menos regularmente a las plantaciones de caña; 1949, abandono de la misión, entrada masiva de algunos criollos de la zona, época de violencia, usurpación, migración constante al algodón; 1969-1973, creación de la *Cooperativa de Trabajo Agrícola de Producción e Industrialización Nueva Pompeya Limitada*, unos pocos años de ausencia a la cosecha; 1973, intervención del gobierno militar (no tenemos datos ciertos sobre su duración), migración a la cosecha; 1990, llegada de los Hermanos Maristas de Marcelino de Champagnat, creación de la Asociación Comunitaria con personería jurídica a la que fueron transferidas las 20.000 hectáreas de tierra, concedidas en su época a los frailes. Los wichís no dejaron de ir al trabajo con el algodón, pero empezaron una serie de acciones compensatorias y asistenciales para todos los ciudadanos en situación de pobreza estructural y funcional que se concretaron en pensiones y planes sociales.

El Chaco algodonero

En 1876, la Ley Avellaneda preveía dos mecanismos para la transferencia de tierras públicas a sectores privados. Uno de ellos consistía en la colonización por parte del Estado, mediante la entrega a inmigrantes de secciones de 40.000 hectáreas divididas en lotes de 100 hectáreas. Los cien primeros colonos recibirían entonces sus parcelas gratuitamente, mientras que los demás

podrían comprarlas y pagarlas en diez años. El otro sistema se basaba en la colonización a través de empresas privadas en condiciones flexibles, para que los empresarios pudiesen acaparar grandes extensiones de tierra cediendo una pequeña parte a los colonos. Para 1903, año en que caducó esa ley, el Estado nacional había cedido algo más de 2,5 millones de hectáreas del territorio chaqueño, que pasaron a manos de un reducido número de beneficiarios (Muñoz 2018: 65). Se trató entonces de un proceso de apropiación de tierras públicas con un impacto profundo en la nueva política de colonización agrícola iniciada en la segunda década del siglo XX, que marcó los límites de la futura distribución de tierras. Con la ley nacional 4.167 (1903), de arrendamiento y venta de tierras públicas, que abolió el sistema de colonización a través de empresas privadas, y con la 5.559 (1905), de Fomento de Territorios Nacionales, el panorama cambió: se autorizaba al Poder Ejecutivo a adquirir hasta 20.000 hectáreas de tierras agrícolas y ganaderas y a construir y explotar ferrocarriles en los territorios del norte y del sur del país. Las tierras necesitaban obras de infraestructura y sólo cuando éstas estuvieran terminadas podrían explotarse. En este sentido, aunque no se promovía directamente el asentamiento de colonos, se reservaba al Estado importantes extensiones de tierra, para la fundación de colonias algodoneras. En 1909 comenzó la construcción del ferrocarril que uniría Barranqueras, en la parte oriental del Territorio Nacional, con la provincia de Salta. El tren llegó finalmente en 1911. Unos pocos años antes, Marcos Briolini arribó a la Argentina y cruzó algodón tipo Luisiana con otras variedades; él fue responsable de la primera desmotadora de algodón de la región (Miranda 1955: 230-237; Guy 1993: 109).

Según Mari (2012: 5), fue esta coyuntura la que hizo del Chaco un lugar peculiar desde el punto de vista socioeconómico y cultural: “La población pasó de 46.274 habitantes en 1914 a 60.564 en 1920; a 214.000 en 1934, llegando finalmente a 360.000 en 1940”[13]. En 1935, “el 79,5% de los cultivos de algodón del país se hallaban en el Chaco” (de Arce 2015: 169). Fueron también los años en que el Ministerio de Agricultura argentino y la Junta Nacional del Algodón trabaron una relación intensa con expertos estadounidenses para asesorar a los productores de la región. No hay que olvidar que la relación económica entre la Argentina y Estados Unidos era bastante activa antes de la Primera Guerra Mundial, con grandes inversiones industriales norteamericanas en las

13. Agrega el autor: “Sólo a título ilustrativo, para 1935 los requerimientos adicionales calculados por el gobierno territorial para la cosecha de ese año hablaban de unas 30.000 personas, y, en efecto, ingresaron para la zafra 29.407 braceros” (Mari 2012: 8).

empacadoras de carne. En ese período, asimismo, fue clave el papel del ministro de Agricultura, Tomás Le Breton, que visitó el Chaco en 1923 (Guy 2000, 1993: 109). Le Breton promovía la inmigración europea al Chaco y asesoraba a los colonos criollos en la selección de semillas; también se puso personalmente en contacto con expertos norteamericanos para fundar cooperativas allí.

En esos años, los Wichís que vivían con los misioneros huían a las plantaciones de azúcar, hasta 1924, cuando el entonces gobernador del Chaco, Fernando Centeno, les prohibió salir de su jurisdicción, obligándolos a permanecer en un territorio donde la única opción de trabajo era el algodón. Para esa época, la región del Chaco se preparaba para convertirse en uno de los principales productores de algodón de la Argentina: Juan Bialet Massé llevaba trabajando en el tema desde 1904 y el agrónomo Carlos Girola viajaba a Estados Unidos para perfeccionar sus conocimientos en la especialidad. A partir de la década de 1920, la frontera agrícola se amplía y el ciclo económico cambia: la crisis que había azotado a Estados Unidos a causa de una plaga en los campos de algodón alertó al Departamento de Agricultura. A partir de una política estatal que buscaba consolidar los latifundios y la creación de enormes empresas de extracción del tanino (La Forestal y Las Palmas), la Argentina irrumpió entonces en el mercado del algodón con una maquinaria de colonización intensiva (Guy 2000). Una serie de factores hizo que las condiciones para poblar el Chaco fueran perfectas: el precio mundial del algodón estaba en alza, había inmigración europea, una flamante red ferroviaria y Estados Unidos necesitaba algodón.

En su libro *Tres ciclos chaqueños* Guido Miranda (1955) recoge las observaciones de Ernest Tutt, colaborador de Le Breton: son palabras de entusiasmo que presagian que el Chaco se convertiría pronto en el "rey del algodón". Mientras tanto, llegaban maquinarias nuevas a la región para separar la fibra de las semillas (las desmotadoras) y el Banco de la Nación otorgaba créditos para las máquinas agrícolas. En 1923 había 18 desmotadoras en el Chaco y en pocos años se duplicaron, mientras que arribaban a la vez nubes de inmigrantes de Paraguay y de las provincias de Corrientes, Santa Fe y Santiago del Estero (Iñigo Carrera 1997: 11). Al mismo tiempo, grandes monopolios exportadores como la empresa Bunge & Born compraron las fábricas de aceite y las propias plantas desmotadoras.

La efervescencia era explosiva y el entusiasmo casi delirante "por el encuentro de todas aquellas gentes: los inmigrantes, los desplazados, los nativos, los cosecheros en los campos que se desbrozan al paso del arado como si una forja

ardiente avanzara sobre bosques de cera” (Miranda 1955: 259). Una sensación de vértigo invadía la propaganda nacional: el “fulgor del desierto verde”[14]. Proliferaban las revistas especializadas: *El Oro Blanco*, *La Gaceta Algodonera*, *La Gaceta Textil*. Las notas, la publicidad y los consejos técnicos estaban dirigidos a todos los lectores: así, *La Gaceta Textil* planteaba hipótesis sobre las ventajas terapéuticas del tejido doméstico o “laborterapia”. Fue la mejor caja de resonancia para un control social que se convirtió en la “empresa cultural por excelencia”. Silenciados los conflictos, las huelgas, las sombras y las miserias que habían producido esos bosques de cera en el “desierto verde”; disimulados los enfrentamientos provocados por la explotación de la mano de obra, los precios del algodón o las condiciones de trabajo. Había una ausencia total de control estatal, un uso indiscriminado de armas y una violencia que eran el pan de cada día entre gente sin derechos políticos (Mari 2008: 194-195). Hasta 1951 Chaco seguía siendo “Territorio Nacional”, el gobierno central tenía poder absoluto, y los chaqueños eran ciudadanos incompletos. Para mediados de la década de 1940, la Argentina había alcanzado una superficie cultivada de algodón de casi 400.000 hectáreas, de las cuales el 70% estaba en el Chaco. La superficie sembrada seguiría aumentando a lo largo de la década siguiente, alcanzando su máximo en la campaña 1957-1958, con 500.000 hectáreas cultivadas (Girbal-Blacha 2010, 2011).

Conclusiones

La voz de la experiencia femenina interétnica y subalterna en la industria algodonera del Chaco muestra cómo actuaba la interconexión, a menudo complicada y opaca, entre las identidades de género, etnia, clase y edad. De escasa relevancia resulta ser el determinante de la clase social, mientras que el contacto interétnico del aparato extractivo se convierte en un medio tanto para ampliar el horizonte de sociabilidad de los indígenas como en una herramienta para comprender a largo plazo las arraigadas jerarquías étnicas de los trabajadores chaqueños que son anteriores a la industria algodonera y al propio extractivismo (Bossert, Villar 2017).

En los campos algodoneros la distinción racial se incorpora y explicita siempre en un universo, el criollo y el indígena, que ya poseía criterios identificatorios específicos; en la marcha a los campos algodoneros se agrega la categorización étnica del *tsekhu*.

14. La frase es de José Alumni, que fue vicario de Resistencia.

Tsekhu era la gringa/el gringo cuyos colores –el rubio del pelo y el azul-verde de los ojos–no se olvidan; morocha era la *negra*, la que más se acercaba al "indio", norteña por origen (cuyas familias provenían de las zonas de Salta o Santiago del Estero) y acostumbrada a un trabajo en el hogar que rayaba en la esclavitud; wichí era la indígena, cuyos rasgos somáticos y costumbres culturales no eran desconocidos por el *negro*, ya que compartía espacios, recursos, trabajo con ellos, pero cuyo color de piel, sin embargo, la ubicaba en el peldaño más bajo de la escala social.

Todas trabajaban en el campo, *tsekhu*, wichís y criollas/*negras*: un ejército de mujeres que cosían zapatos y ropa, que cerraban sacos de algodón con aguja e hilo, que cocinaban al sol y bajo la lluvia, y que cuidaban de sus hogares y de sus hijos. Historias de privaciones, miseria, violencia, biografías olvidadas, pequeñas historias de gente despojada. Así, si la familia Schmidt tuvo que comer carroña en la migración a las tierras del Chaco, los wichís recibieron su recompensa por el trabajo con fruta podrida y mercadería trucha, mientras que las *negras* se aferraron a unas magras vacas para salvarse.

Hombres y mujeres wichís recuerdan los detalles, y los relatos son puntuales. Hay una complementariedad en el recuerdo que supera y traspasa las distinciones de género. Complementarios en el recuerdo, en el trabajo rural y ante la muerte temprana de sus hijos en la marcha al campo, al sol o por tus convulsa.

Nadie les había pedido que recordaran el trabajo en los campos de algodón. Tal vez la fuerza del deseo de una vida diferente lleve cada uno de estos testimonios a una dimensión que se describe como un intervalo, estacional, histórico, social, un momento entre todos los que marcaron la historia de su sedentarización: la misión, la fundación de la cooperativa, la llegada de los criollos, la de los militares. Es una memoria lúcida, sin incoherencias, que se ha desplegado en rincones nítidos de sufrimientos jamás olvidados. No hay alternancias, ni grandes inflexiones respecto de la percepción del trabajo que los diferenciaba como grupo étnico, o por clase social, por género, y en ninguna parte encontramos rastros de victimismo, autoconmiseración o recriminación: el trabajo era para saciar el hambre y la paga, miserable para todos. Lo cierto es que la experiencia, en el largo plazo, ha hecho que el elemento racial sea aún más cristalino y despiadado, justificando y permitiendo una constante subyugación del otro, es decir, del percibido como más débil. La comunión y la transversalidad de estas historias, que atraviesan y trascienden las categorías de género, raza y etnia, no pueden transformar ni suavizar relaciones que son

el resultado de la violencia, la miseria y la usurpación, y esto es lo que cada una de estas historias trae consigo.

Historias crudas, modestas y fatigadas, como ciertas imágenes neorrealistas, crónicas despiadadas de la realidad y de denuncia social. No hay redención ni consuelo: niños que empezaron a trabajar a los nueve años, ancianos que se quedaron en la aldea esperando a hijos que jamás volvieron, chicos abandonados y criados por madres que los encontraron por casualidad en el campo, uniones fruto de violencia, viajes tremendos con familias diezmadas en el camino.

Si la historia global nos cuenta “que en las pequeñas granjas de la Argentina reinaba la más negra miseria”, estos relatos mínimos nos brindan una medida de un pasado bien próximo (Beckert 2016: 357). Temas puntuales, memorias repetitivas. Ninguna abstracción, ninguna audacia en querer crear lazos entre mujeres, ningún “juego de memoria”, ninguna perspectiva de reciprocidad que pueda de alguna manera encontrar redención para estas historias de dolor.

REFERENCIAS

Beckert, Sven, 2016, *L'impero del cotone. Una storia globale*, Turín, Einaudi.

Bossert, Federico, Lorena Córdoba, 2015, El trabajo indígena en economías de enclave: una visión comparativa (barracas caucheras e ingenios azucareros, siglo XIX y XX), in *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas, 1850-1950*, Lorena Córdoba, Federico Bossert, Nicolas Richard, eds., San Pedro de Atacama, Ediciones del Desierto: 111-129.

Bossert, Federico, Villar Diego, 2017, La etnología chiriguano de Alfred Métraux, in *Journal de la Société des américanistes*, 93 (1), 127-166. https://doi.org/10.4000/jsa.6873

Córdoba, Lorena, Federico Bossert, Nicolas Richard, eds., 2015, *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950*), San Pedro de Atacama, Ediciones del Desierto.

Cordeu, Edgardo J., Alejandra Siffredi, 1971, *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*, Buenos Aires, Juárez Editor.

Dasso, María Cristina, Zelda Alice Franceschi, 2015, La representación wichí del trabajo y el ingenio azucarero, in *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas, 1850-1950*, Lorena Córdoba, Federico Bossert, Nicolas Richard, eds., San Pedro de Atacama, Ediciones del Desierto: 65-93.

Dávila, Lena, 2015, Robert Lehmann-Nitsche. Pruebas contundentes sobre su presencia en Napalpí en tiempos de la masacre, in *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. https://doi.org/10.4000/nuevomundo.68052

de Arce, Alejandra, 2015, Mujeres, familia y derechos en la construcción del Chaco algodonero (1920-1960), in *Más allá de la Pampa. Agro, territorio y poder en el noreste argentino (1910-1960)*, Noemí M. Girbal-Blacha, Adrián Gustavo Zarrilli, eds., Buenos Aires, Teseo: 161-205.

Franceschi, Zelda Alice, 2022, *Historia de vida de una mujer wichí del Chaco argentino*, Bolonia, BUP.

Girbal-Blacha, Noemí, 2010, El cooperativismo agrario en regiones marginales. Aciertos y fracasos en el nordeste argentino (NEA), 1920-1960, in *Investigaciones de Historia Económica*, 6 (17): 39-64. https://doi.org/10.1016/S1698-6989(10)70050-3

Girbal-Blacha, Noemí, 2011, *Vivir en los márgenes. Estado, políticas públicas y conflictos sociales. El Gran Chaco Argentino en la primera mitad del siglo XX*, Rosario, Prohistoria Ediciones.

Hermitte, Esther, 1995, *Estudio sobre la situación de los aborígenes de la provincia del Chaco y políticas para su integración en la sociedad nacional*, t. II, Posadas, Editorial Universitaria.

hooks, bell, 2020, *Elogio del margine. Scrivere al buio*, Nápoles, Tamu.

Guy, Donna J., 1993, Oro blanco: algodón, tecnología y mano de obra familiar en la Argentina del siglo XIX, in *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignanii*, 7: 93-113.

Guy, Donna J., 2000, “El rey algodón”. Los Estados Unidos, la Argentina y el desarrollo de la industria algodonera argentina, in *Mundo agrario*, 1. http://www.mundo-agrario.unlp.edu.ar/

Iñigo Carrera, Nicolás, 1997, *Fracciones y capas en el proletariato chaqueño 1910-1950. Los obreros de las desmotadoras de algodón, documento de trabajo* n.º 8, PIMSA, Documentos y Comunicaciones.

Jacob, Omar, 2018, *Castelli. Historia de la localidad, colonias y parajes, en el ámbito del noroeste chaqueño (1928-1995)*, Resistencia, ConTexto.

Ladilova, Anna, 2019, Ruso en el habla de los alemanes del Volga en Argentina, in *Logos. Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 29, 1: 109-121. https://doi.org/10.15443/RL2908

Mari, Oscar, 2008, La colonización del Chaco austral argentino y el tránsito hacia el ciclo algodonero. Afluencia humana y problemas de coexistencia en una sociedad en formación, in *Anuario de Estudios Americanos*, 65, 2: 177-204. https://doi.org/10.3989/aeamer.2008.v65.i2.118

Mari, Oscar, 2012, Definiendo la identidad de un Territorio nacional argentino. El Chaco entre las décadas del 20 y 30, visto por referentes y coetáneos, in *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 16, 418: 1-19.

Miranda, Guido, 1955, *Tres ciclos chaqueños: crónica histórica regional*, Resistencia, Editorial del Norte Argentino.

Moglia, Leandro, 2019, Perspectiva histórica de las plagas y enfermedades del algodón en el Chaco. Análisis de las acciones durante el ciclo algodonero (1920-1965), in *Apuntes Agroeconómicos*, 13, 19: 1-15.

Montani, Rodrigo, 2015, El ingenio como superartefacto: notas para una etnografía histórica de la cultura material wichí, in *Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas, 1850-1950*, Lorena Córdoba, Federico Bossert, Nicolas Richard, eds., San Pedro de Atacama, Ediciones del Desierto: 19-45.

Montani, Rodrigo, 2017, *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco: un estudio etnoligüístico*, Cochabamba, Instituto de Misionología-Ilamis.

Muñoz, Roberto, 2018, *Formas de reproducción social y organización política de la “población indígena” en la provincia de Chaco, 1983-2017*, tesis de doctorado, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Schaller, Enrique, 1986, *La colonización en el territorio nacional del Chaco en el período 1896-1921*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas.

Veracini, Lorenzo, 2015, *The Settler Colonial Present*, Londres, Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137372475

Zelda Alice FRANCESCHI is Associate Professor at the University of Bologna. She obtained a PhD in Anthropology at the University of Milan Bicocca (Italy). She has taught at the University of Montreal (Canada), the National University of Bogotá (Colombia) and the universities of Córdoba and Salta (Argentina). She has an affiliation in the Department of Anthropology at Oxford University and is a member of the Centre for Historical and Anthropological Research (CIHA). Her main lines of research are the history of anthropology, life stories and indigenous autobiographies. Her ethnography focuses on the Argentinean Chaco region.
zelda.franceschi@unibo.it

This work is licensed under the Creative Commons © Zelda Alice Franceschi
"Hasta que venga el frío": mujeres indígenas, criollas y colonas en el trabajo del algodón.
2024 | ANUAC. VOL. 13, N° 1, GIUGNO 2024: 71-94.