

Hacia el tiempo de las flores

Temporalidades y calendarios en entramados de humanos y no-humanos



por **Myriam Fernanda Perret**

Secretaría de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones (UNaM), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
<https://orcid.org/0000-0002-8896-6795>
myfperret@gmail.com

RESUMEN

En este artículo analizo la diversidad temporal o temporalidades que componen ensamblajes de humanos y no-humanos en prácticas de recolección, caza, pesca, agricultura y meleo llevadas a cabo por personas del pueblo wichí (familia lingüística Mataco-Mataguaya).

Los diferentes modos de organizar el “calendario” son manifestaciones de su composición heterogénea y relacional, dadas las múltiples temporalidades en acción (vegetales, condiciones climáticas, animales, asterismos, etc.) influenciadas entre sí (por ejemplo, el régimen de lluvias, la fructificación, los Arco Iris). El calendario o ciclo anual parte de una selección de temporalidades que pasan a identificar grandes etapas o “estaciones”. Aunque seleccionadas, estas etapas continúan siendo relativas a los entrelazamientos y sus múltiples temporalidades. Los humanos las perciben para actuar en consecuencia, destacándose la alternancia como estrategia para administrar alimentos de acuerdo a la capacidad productiva de los ámbitos ecológico-productivos.

El artículo se basa en el método etnográfico y en una revisión bibliográfica enfocada en la organización del tiempo en “calendarios”. Incluyo información recolectada en noviembre de 2019 en El Sauzalito (Chaco) e información obtenida a través de redes sociales en línea en 2020.

Palabras clave: *Temporalidades; Calendario; Ciclo; Ritmo; Pueblo wichí.*

Towards the time of flowers. Temporalities and calendars in entanglements of humans and non-humans.

ABSTRACT

In this article I analyze the temporal diversity or temporalities that make up assemblages of humans and non-humans in gathering, hunting, fishing, agriculture and honey collection practices carried out by people from the wichí people (Mataco-Mataguaya linguistic family).

The different ways of organizing the “calendar” are manifestations of its heterogeneous and relational composition. Heterogeneous and relational in terms of the multiple temporalities in action (plants, climatic conditions, animals, asterisms, etc.) influencing



each other (for example, the rain regime, fruiting, Rainbows). The calendar or annual cycle starts from a selection of temporalities that go on to identify major stages or “seasons”. Although selected, these stages continue to be related to entanglements and its multiple temporalities. Humans perceive them to act accordingly, highlighting alternation as a strategy to manage food according to the productive capacity of ecological-productive areas.

The article is based on the ethnographic method and on a bibliographic review focused on the organization of time in “calendars”. I include information collected in November 2019 in El Sauzalito (Chaco) and information obtained through online social networks in 2020.

Key words: *Temporalities; Calendar; Cycle; Rhythm; Wichí people.*

Recibido: 13/03/2021

Aceptado: 17/11/2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Perret, Myriam Fernanda (2022). “Hacia el tiempo de las flores: temporalidades y calendarios en entramados de humanos y no-humanos”, *Etnografías Contemporáneas*, 8 (14), pp. 60-84.

Introducción

¿Qué es el tiempo? pensé un día cuando todo parecía repetido como en un deja vu. Como vivido antes (¿cuándo?), ese momento parecía, antes que en el tiempo, suspendido en el tiempo. La experiencia duró menos de un segundo, pero el recuerdo, la sensación persiste.

La noción de tiempo es extensamente abordada por diversos autores, según indican Carbonell Camós (2004) e Iparraguirre (2011). En la obra *The cultural anthropology of time. Cultural constructions of temporal maps and images*, Alfred Gell (2001), siguiendo a Gale y McTaggart, diferencia dos tendencias opuestas al pensar el tiempo: series A y series B. Las series A corresponden a la diferenciación de eventos de acuerdo a criterios de pasado, presente y futuro y las series B, a la categorización de un evento de acuerdo a su ocurrencia antes o después de otro. Ingold (2002: 194) interpreta que, mientras en las series A el tiempo es inmanente en el transcurrir de los eventos, además de que abarca “retenciones del pasado y protenciones para el futuro” (traducción propia), en las series B los acontecimientos se encuentran encadenados en el tiempo como cuentas en un hilo y son tratados como eventos aislados que se suceden unos a otros.¹

A partir de dicha diferenciación, Ingold (2002: 197) alude a un tiempo: “intrínseco en vez de externamente impuesto (metronómico), que no yace en algún ritmo en particular, sino en la red de interrelaciones entre los múltiples ritmos de

¹ “Retentions from the past and protentions for the future” (Ingold, 2002: 194).

los cuales el *taskcape* es constituido”.² El autor ilustra estas ideas a partir del análisis de una pintura flamenca llamada *The harvesters* realizada por Pieter Bruegel el Viejo que muestra un momento de trabajo y descanso en el ciclo agrícola del mes de agosto. Ingold va descubriendo significados en el paisaje mediante un habitar (el paisaje/pintura) que se constituye como procedimiento, atendiendo a los detalles como pistas potenciales para comprender lo que ocurre. Al analizar el árbol, el trigo, la iglesia y la gente en la pintura, encuentra temporalidades diversas que confluyen en el momento retratado: el ritmo temporal largo de germinación, crecimiento y muerte del árbol; el ritmo temporal corto y cíclico de floración, fructificación y foliación del mismo árbol; la maduración del trigo por esto mismo de un color particular; la iglesia como testimonio del paso del tiempo y los movimientos rítmicos de los segadores.

Partiendo de la comparación entre reloj y ritmo, Ingold (2002: 197) observa que este último “es intrínseco al movimiento mismo”. Como en la música, en la vida social, precisa el autor, no hay un solo ciclo rítmico sino un complejo entramado de ciclos concurrentes. Tsing (2015) también recurre a una analogía musical al indicar que la polifonía le permite cultivar una atención que nota, entre otras, la diversidad temporal o temporalidades del bosque en el que crece el hongo Matsutake.

Esas temporalidades, dice Tsing (2015: 40), componen ensamblajes de humanos y no-humanos que dejan de percibirse al poner el foco en el ritmo hacia adelante del “progreso”. La autora ejemplifica lo que genera este enfoque con la plantación colonial europea de caña de azúcar en Brasil entre los siglos XVI y XVII. Allí, los ritmos de las operaciones se pautaban de acuerdo a los requerimientos de la fábrica. La rapidez y atención demandada a los trabajadores contribuía a aislarlos, limitando aún más sus posibilidades (al menos de escape).

En la medida en que temporalidad y percepción van de la mano, la potencialidad de las imágenes para relatar sin palabras (o con muy pocas palabras) es también considerada por Rivera Cusicanqui (2010: 19) a partir de lo que llama una “sociología de la imagen”: le permite comprender “lo social” a la vez que revelar y actualizar “aspectos no conscientes del mundo social”. Al analizar palabras y dibujos a tinta de Waman Puma de Ayala en la obra “Su Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno”, Rivera Cusicanqui indica que el autor “crea una teoría visual del sistema colonial” (2010: 14). Si bien las imágenes a primera vista se organizan de acuerdo al calendario gregoriano de enero a diciembre, el artista, por un lado, muestra un orden productivo entrelazado con un orden cósmico en el que “dialogan de modo sucesivo y cíclico los gobernantes, los gobernados, y la tierra que los nutre” (2010: 23). Por otro lado, señala la manera en que dicho orden contrasta con la usurpación de tierras y la explotación laboral del sistema colonial.

Tanto Rivera Cusicanqui (2010) como Ingold (2002) recurren a la noción de “coetáneo” de Fabian (1983) para hablar de emblemas de modernidad indígena (gran mercado de coca y plata de Potosí llamado el Gato y proyecto de rebelión de los Katari-Amaru) y del trigo cosechado en el momento retratado en aquella

2 *Taskcape*: “Ensamble de tareas [actos constitutivos del habitar], en su entrelazamiento mutuo” (Ingold, 2002: 195).

pintura. Con respecto a dicha noción, Fabian (1983), luego del análisis de la transición del tiempo judeo-cristiano al secular y de los usos del tiempo por parte del discurso antropológico, indica que el dispositivo de distanciamiento de la Antropología genera como resultado la negación de lo coetáneo. De esta manera, señala el autor, el referente de la antropología se ubica en un tiempo distinto al de quien produce el discurso antropológico. Disputando esto, Rivera Cusicanqui (2010: 54) no sólo presenta los emblemas de modernidad antes mencionados, sino que indica que lo coetáneo es también pasado y futuro (“la historia que no es lineal ni teleológica” sino que “se mueve en ciclos y espirales [marcando] un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto”). Así es que, en el mundo indígena, “el proyecto de modernidad” podría “aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro”, lo cual “vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo.” (2010: 55).

Las nociones de tiempos o temporalidades presentadas hasta aquí indican fundamentalmente tres cuestiones que reviso en este artículo: el modo en que componen y se entrelazan en ensamblajes, paisajes o compuestos diversos; los contrastes que esa composición expresa y la relevancia de los procedimientos de captación o atención involucrados en la percepción.

Desde este punto de partida, analizo a continuación la manera en que las temporalidades se presentan en prácticas de recolección, caza, pesca, agricultura y meleo llevadas a cabo por personas del pueblo wichí (familia lingüística Mataco-Mataguaya).³ Para esto recorro al método etnográfico y a una revisión bibliográfica enfocada en la organización del tiempo en “calendarios”.⁴

En el apartado “Monte y temporalidades” describo con bastante detalle una caminata que realicé con cuatro personas del pueblo wichí, habitantes de El Sauzalito (dos mujeres adultas y dos niños) conocidas hace tiempo, articulada con otras vivencias o narraciones que enriquecen el relato al ampliar la percepción.⁵ Se trata de una estrategia narrativa que involucra palabras e imágenes y

3 A modo de brevísimos panorama histórico del lugar y de las personas en cuestión, Montani (2017: 67-71) distingue tres períodos históricos: época anterior a la colonización, época del arribo de los blancos y momento actual. En la actualidad la subsistencia de los pueblos originarios, en particular de los wichí, resulta una combinación de actividades “tradicionales” como la recolección, la caza, la pesca y el meleo y actividades “modernas” como trabajadores asalariados (en estancias o en el ámbito estatal) y vinculadas a la producción y comercialización de artesanías (2017: 76).

4 Si bien la recolección de la información, en alternancia con períodos de sistematización y reflexión sobre el material recolectado, inició en agosto de 2012 y continúa hasta la fecha, para este trabajo despliego información recolectada en noviembre de 2019 en El Sauzalito e información obtenida a través de redes sociales en línea en 2020 y revisión bibliográfica que atiende a las prácticas de interés llevadas a cabo por personas de grupos chaqueños: mayormente wichí y en menor medida qom y moqoit. Para preservar la identidad de las personas que contribuyeron a esta investigación sus nombres son ficticios. Para escribir las palabras en wichí uso, en general, el vocabulario de Arenas (2003). Las fuentes usadas para palabras que no figuran en dicho vocabulario se citan en el cuerpo del trabajo.

5 Las mujeres con las que compartí la caminata componen un colectivo de artesanas que se relaciona con agentes de organismos gubernamentales y no gubernamentales promotores de la labor. Ellas recorren con frecuencia senderos en el monte para recolectar chaguar o *chitsaj* y plantas tintóreas usadas para tejer. Complementan los ingresos familiares con los ingresos por la venta de las artesanías. Para mayor información referida a la localidad y el modo de trabajar de las artesanas se puede consultar Perret (2020).

que busca dar cuenta de mi propio viaje en cuanto a la captación de temporalidades. En el apartado “Calendarios” analizo aportes de diversos autores en torno a modos de organizar el tiempo atendiendo a ciclos, subciclos y a las estrategias, orientadas a administrar alimentos, acordes a la capacidad productiva de los ámbitos ecológico-productivos.

Monte y temporalidades

El 17 de noviembre de 2019 a la hora de la siesta fuimos a caminar. El cielo azul estaba levemente teñido de blanco nube. El sol no estaba lo ardiente que puede llegar a estar, igualmente nos cubrimos el cuerpo con remeras de mangas largas. Las piernas con pantalones (los niños y yo) y polleras largas (madres y abuelas). Bien cubiertos nuestros pies con calzados de suela de goma.

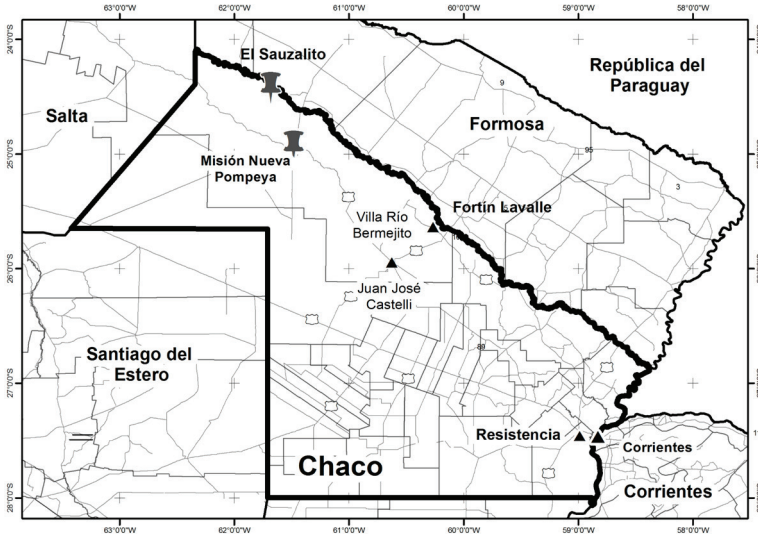
Mi lugar estaba más que nada con los niños. Sus madres y abuelas caminaban adelante, cada tanto nos esperaban y aunábamos el caminar. Andaba con un cuadernillo titulado *Tochchewenenj-Ciencias Naturales*, elaborado en el marco del *Plan Operativo Anual Integral EBI* [Educación Bilingüe Intercultural] *Chaco* (año 2017) de la Subsecretaría de Interculturalidad y Plurilingüismo (Ministerio de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología de la provincia de Chaco) que me habían regalado en la Escuela Cacique Francisco Supaz del paraje El Sapo en Misión Nueva Pompeya (Imagen 1). Una de las autoras del documento (Silvia Merino) es Profesora Intercultural Bilingüe y la otra (Yolanda Merino) Auxiliar Docente Aborígen, ambas residentes en El Sauzalito. El material está destinado a “docentes wichí y criollos” que se desempeñan en “escuelas con población wichí” y apunta a contribuir a la enseñanza de “los nombres de las partes del cuerpo humano, el cuidado de la salud, las plantas y los animales”. En la sección de plantas, se identifican 33 categorías en wichí y español, algunos de estos nombres son acompañados por imágenes. A continuación, se identifican con palabras e imágenes, por un lado, las flores o *lharwul* y por otro lado frutos o *lhay*. En la parte de animales o *tsbotoy* se distinguen animales que habitan la tierra, el agua y el aire. Con palabras (wichí y español) e imágenes se consignan 44 categorías.

Las imágenes del documento hicieron del paseo una especie de juego: con cámara de fotos en mano, los niños buscaban las imágenes del cuadernillo en el paisaje a nuestro alrededor. A la niña le atraían más las flores mientras que al niño las aves. De hecho, en un momento él se lamentó por no haber traído su honda.

Emilce llamó mi atención en un par de ocasiones hacia las vainas verdes de los Algarrobos (*Prosopis alba*) que aún no habían madurado. Tanto Emilce como Marcela indicaban que tiempo atrás la madurez de este fruto se daba hacia fines de noviembre, en coincidencia con ciertas condiciones climáticas (Marcela indicaba que “cuando empieza a madurar, empieza la tormenta”) y el canto de determinadas aves (Andrea decía respecto del chachalero: “nos guiamos con ese, indica si hay algarroba”). Ellas suelen recolectarlas para consumir junto a su familia ya sea directamente o como añapa (bebida que se fabrica al mezclar agua con frutos molidos).

En contraste con aquellas vainas verdes, la pintura del artista del pueblo wichí de Misión Chaqueña, Reynaldo Prado, muestra las vainas maduras, amarillas

Imagen 1. Localización de El Sauzalito y Misión Nueva Pompeya



Fuente: Elaboración propia.

siendo recolectadas por mujeres y niños (Imagen 2). Llamen la atención las *yicas* o bolsos de colores, muchos de ellos cargados con vainas o *jwa#ai* amarillas. Se ve a algunos niños trepados a los árboles cargando vainas en sus bolsos y arrojando otras al suelo, a otro niño comiendo una vaina mientras descansa cómodamente sobre la rama de un algarrobo y a una mujer que recoge vainas caídas. Este momento es también aprovechado para juntar leña, chaguar (*Bromelia hieronymi*), atrapar animales y para jugar. Esto se nota con la figura del niño en el extremo inferior derecho que parece estar divirtiéndose colgado de la rama de un algarrobo con un palo gancho (herramienta usada para facilitar la recolección de las vainas).

El *anquitsuk* o ancocha y la bola verde (*Capparis speciosa*) también se encuentran inmaduros.⁶ Los frutos de la ancocha son consumidos más que nada por los niños. Además, Emilce usa sus hojas para colorear fibras de chaguar. Tiene una de estas plantas en su casa que estima llegó allí casualmente, posiblemente en alguno de los viajes desde/hacia el río en búsqueda de material para tejer/teñir. En cuanto a la bola verde, Marcela contó en otra ocasión que esta fruta puede ser consumida por los humanos. Siempre tiene color verde por lo que se sabe de su madurez a partir de la textura: se ablanda y se resquebraja a los costados (Imagen 3). Además de dicho destino se la puede usar como carnada

6 El nombre criollo es similar al señalado por Montani (2007) como "ancocho". El nombre en wichí es diferente al señalado por este autor como *samanekw*. Suárez y Arenas (2012) coinciden con Montani (2007) en relación al nombre en wichí y varían levemente en relación al nombre criollo (Suárez y Arenas lo conocen como "ancoche"). Los tres autores coinciden en la nomenclatura científica: *Vallesia glabra*.

Imagen 2. Pintura de artista Reynaldo Prado del pueblo wichi



Fuente: Facebook de VinculArte - Artesanías de Comunidades.

para pescar, lo cual fue ilustrado por el marido de Marcela al disponer sobre una mesita unos pescados (armado o *qas'taq* o *Oxydoras kneri*) recientemente atrapados con este fruto.⁷ Para usarla de este modo, me explicaba el señor, las había hervido “para apurarle”, es decir, para acelerar el estado que presenta la fruta con la madurez.

Caminábamos por senderos a veces tan delgados como para permitir el paso de una persona a la vez. Romina se agachó en un momento seguida por la mirada atenta de los niños. Me acerqué también y como ellos, miré atentamente. Romina introdujo un palito en un pequeño orificio en la tierra. No entendía por qué lo hacía. De pronto salió corriendo, desde otro lugar, una lagartija (*Teiidae*). Los niños y yo emitimos grititos de sorpresa seguidos de risas. Había sido como un juego, para hacer salir a la lagartija de su guarida (Imagen 4). Romina anticipó el paradero de este animal a partir de una pista: el montoncito de tierra acumulado en la entrada de la guarida.⁸

A orillas del río, bajo la sombra de un árbol nos sentamos a descansar, conversar y saborear unas naranjas. Emilce contó que en ese río se habían ahogado un concejal y su hija producto del enojo de *Le'wu#* o Arco Iris porque la joven menstruante no había respetado la restricción de mantenerse alejada del agua.⁹

7 A diferencia de lo señalado, Arenas (2003) apunta que el *qas'taq* se pesca con la porción carnosa y machacada del fruto del chañar (*Geoffroea decorticans*) colocado en el anzuelo.

8 Arenas (2003: 392) dice respecto de la lagartija (*Teius cyanogaster*): “como la “iguana”, tiene su período de caza estival, la cual se realiza en campos y en matorrales. Los cazan cuando los encuentran, ocasionalmente, andando por el campo. Los traen preferentemente las mujeres o los niños.”

9 Para conocer más sobre este ser consultar Arenas (2003), Palmer (2013) y Dasso (1999).

Hacia el tiempo de las flores

Imagen 3: Bola verde madura



Fuente: La autora.

Imagen 4. Buscando lagartijas



Fuente: La autora.

Para tener una idea visual de dicho ser, y en la medida en que diversos autores plantean su importancia para grupos chaqueños wichí, qom y moqoit, considérese la obra de Daniel Quiyoc Fernández, artista del pueblo Qom.¹⁰ El Arco Iris es presentado en forma de serpiente alrededor de un hombre (Imagen 5). Fernández se refirió a la serpiente o *qomoxonalo* como un “ser acuático” y al hombre como un “dancista” o *rasotaxaic* que danza sin necesidad de música, como lo hacían los ancianos.¹¹

10 Si bien los qom forman parte de la familia lingüística Guaycurú y los wichí de la familia lingüística Mataco-mataguaya, como grupos chaqueños, afirma Tola (2013), comparten aspectos sociocosmológicos. En particular en cuanto a los arco iris, Tola (2012) y López (2013, 2017), escriben sobre seres similares para los qom/tobas (*Qomoxonalo*) y los moqoit (*Nanaicalo*).

11 Conversatorio titulado “Esencia de la cultura indígena a través del arte en Argentina” transmitido por Facebook el 17 de octubre de 2020.

Imagen 5. Pintura con serpiente Arco Iris por el artista del pueblo gom, Daniel Fernández



Fuente: Facebook del artista.

Continuamos caminando y Emilce llamó mi atención hacia la fruta del palo pata o *nhutekw* llamada *a:lhe 'lhoq* o comida de iguana (Imagen 6).¹² También lo pueden comer los humanos. Lo probé, tiene un gusto dulce por fuera y amargo, ácido por dentro. Cruzamos un *etek lhístek* o palán palán con flores.¹³ En relación con este vegetal, en otra ocasión Marcela me enseñó que se trata de una planta medicinal que se usa, junto con la grasa de iguana, para tratar los “nacidos” o forúnculos. También contó el caso de una mujer menstruante que fue al río lo cual provocó a un Arco Iris que hizo hundir la tierra a continuación de lo cual surgió dicho vegetal.

12 *Ximenia americana* (Montani, 2007).

13 Suárez (2014) indica que se trata de *Nicotiana glauca* Graham. Si bien el nombre criollo señalado por la autora coincide con lo que se halló en esta investigación, el nombre en wichí (*Etek-oyta.hi* o *Etek-oyta.hitaj* o *Etek-oyta.hitas*) es diferente al consignado aquí (se adecua a lo indicado en Merino y Merino, 2017). Además de “para favorecer la maduración de granos” Suárez (2014) indica que esta planta se utiliza como antitérmico, analgésico para cefaleas y como remedio para la insolación.

Imagen 6. Fruto del nhutekw



Fuente: La autora.

Durante la caminata cruzamos varios *wi'ye* o cardo gancho (*Bromelia se-rra*) que estaban en flor (Imagen 7). Esto ilustraba un momento que antes Emilce había llamado: “tiempo de la flor de *wi'ye*”. Pasamos cerca de un yuchán (*Ceiba insignis*) y nos pasaron cerca un grupo de cabras que estaban siendo arreadas por un perro blanco que parecía estar haciendo la tarea por cuenta propia.

En un momento, Emilce cortó un pedacito de hoja de una bromeliácea y me la entregó diciendo: *oletsaj*.¹⁴ En otras ocasiones habíamos hablado y observado esta planta textil que, como el *ki'cax* (*Bromelia hieronymi*), se utiliza para confeccionar *yicas* y otros enseres.

Pasamos cerca de una laguna donde vimos totoras (*Typha domingensis*) que hacía poco me había enterado crecían en El Sauzalito (Imagen 8). Fue el marido de Marcela quien habló de la existencia de este vegetal, aunque no conocía quién trabajase con sus fibras.

Caminando hacia el pueblo cruzamos a varios hombres que iban en moto con cañas de pescar hacia el río. Pasamos cerca de una casa donde vimos un árbol de flores anaranjadas que reconocí como chivato (*Delonix regia*), ya que hay muchos de estos en Resistencia, mi ciudad natal. Se trata de una especie originaria de la selva seca caducifolia de Madagascar. Emilce buscaba entre la vegetación “hijos” de dicho árbol o “planta de pueblo” para llevar a su casa.

¹⁴ *Bromelia urbaniana* (Suárez, 2014).

Imagen 7. Wi'ye o cardo gancho



Fuente: La autora.

Imagen 8. Totoras en El Sauzalito



Fuente: La autora.

Calendarios

Se aprecian en el apartado anterior las tres cuestiones sobre temporalidades enfatizadas en la introducción, esto es: entrelazamientos; contrastes y procedimientos de captación o atención involucrados en la percepción. En cuanto a los entrelazamientos, frutos, flores, ámbitos de crecimiento, animales y espíritus componen los momentos narrados. En relación a los contrastes se destacan maduro e inmaduro. Además, la noción de “plantas del pueblo”

indicaría la existencia de otras propias de ambientes como el monte o el río. En este sentido, Suárez (2014), que se enfoca en el estudio de plantas del bosque xerófito en el Chaco semiárido salteño, distingue los siguientes ámbitos de crecimiento: *tahyi* o monte; *hut* o campo; *natsip* o franjas angostas que bordean los campos; *lantaj* o palosantales; *jwichuk* o palmar; *ohnolchyat* o vizcacheral; *lhiletaj* o lomadas. Finalmente, a propósito de los procedimientos para percibir, imágenes, juego, movimiento, mirada atenta, conversaciones y tacto parecen importantes.

Estas temporalidades con sus entrelazamientos, contrastes y procedimientos perceptivos se organizan, como se verá a continuación, en calendarios.

A partir del análisis de las obras de diversos autores que tratan el ciclo anual calendario wichí se confeccionó la Tabla 1.¹⁵ Esta relaciona etapas del ciclo anual con: variaciones climáticas; prácticas de recolección, caza, pesca, agricultura y meleo y asterismos.

Arenas (2003) y Slow Food (2014) describen siete etapas. Similarmente, Montani (2017) presenta siete estaciones o épocas: *jwüyetil* o época de las heladas; *inarwop* o estación de las flores; *yachup* o estación de cultivo; *iwumchãnis* o época de las lluvias; *nabahnyos* o estación de la cosecha; *chelbchup* o época del quebracho colorado y *lop* o estación de la escasez. Según apunta el autor, la duración de *iwumchãnis* coincide con *yachup* (de octubre a enero) y la duración de *nabahnyos* (de enero a marzo) abarca las estaciones que Arenas (2003) llama *onk#yep* y *kyelb'kyep* (primera parte).

Suárez (2014), Silva (1998), Palmer (2013) y Gómez (2020) aluden a cuatro etapas. Silva (1998) no habla de *chelbchup* y en cambio distingue *lhup* como “las lunas de la cosecha” de *fwiyetil* como “las lunas de las heladas”. Palmer (2013: 13) menciona *lop* en vez de *lhup* para referirse a un período de “carencia de carne” que ubica en *chezlchup*. Como Silva (1998), Gómez (2020) diferencia *lup* de *fwiyetil*, ubicando a *lup*, como lo hace Palmer (2013), en el período denominado *chelbchup*.

Barúa (2001) y Dasso (2018) distinguen dos períodos y Métraux (1996) distingue “verano”, “invierno” y rangos entre meses (noviembre-febrero; abril-junio; junio-septiembre).

Varios autores coinciden en señalar que *jwiy'e'til* o *lhup/lop* (desde mayo/junio a fines de agosto o septiembre) es un período de escasez. En este sentido,

15 Arenas (2003) llevó a cabo la investigación con los wichí-lhuku'tas que habitan el oeste de la provincia de Formosa en cercanías del río Pilcomayo. Suárez (2014) trabajó con los wichí que habitan al noreste de la provincia de Salta en el interfluvio de los ríos Bermejo y Pilcomayo. Métraux (1996) desarrolló la investigación con personas de la familia lingüística Mataco-Macan en la región del Chaco, sobre el río Pilcomayo. Silva (1998) trabajó con pobladores wichí que habitan en cercanías a los ríos Bermejo y Pilcomayo. Palmer (2013) realizó su investigación con pobladores wichí del Chaco Central. Dasso (2018) llevó a cabo su pesquisa con pobladores wichí de Misión Chaqueña, Salta y Misión Nueva Pompeya, Chaco. Gómez (2020) y Barúa (2001) trabajaron con pobladores wichí de la provincia de Formosa (Ingeniero Juárez y áreas de los ríos Pilcomayo y Bermejo respectivamente). Montani (2017) produjo la obra principalmente con datos etnográficos y lingüísticos obtenidos en misión Los Baldes y los barrios La Cortada, Primavera y Cacique Catán de Morillo, provincia de Formosa. Finalmente, el material de Slow Food (2014) se produjo en el marco del Programa “El futuro está en el monte” compuesto, entre otros, por mujeres del pueblo wichí que viven en la provincia de Formosa.

Métraux (1996: 85) señala que estos meses son “los más magros del año”, Suárez (2014: 53) indica que se trata de una “época de penurias”, Slow Food (2014: 15) la llama “tiempo de carestía”, Montani (2017: 63) “estación de la escasez” y Arenas (2003: 183) menciona la “falta de sustento” de este período. Sin embargo, al igual que Palmer (2013), la explicación que da Arenas del significado de la palabra *‘lup* hace pensar que la escasez no sería absoluta, sino relativa a la disponibilidad de ciertos alimentos.¹⁶ El sentido de *‘lup* como escasez, dice Arenas (2003: 191): “es porque preferentemente en esta época escasea la carne del monte y el agua. Es difícil la caza y los reservorios de agua van agotando su contenido, las plantas están secas y la salvajina magra”. La escasez estaría entonces relacionada con la disponibilidad de “carne del monte”, de agua y de alimentos vegetales, empero, en este tiempo y a causa del descenso de las aguas del río, se ve facilitada la pesca y se encuentran disponibles alimentos provenientes de las bromeliáceas.

Las fases de la luna, apunta Gómez (2020), refieren a secciones más pequeñas dentro del ciclo anual (intervalos de tiempo más largos que los días y más pequeños que las estaciones). La suma de las lunas de cada estación (dos lunas en *fwiyetil*, tres lunas en *nawop*, cuatro lunas en *yachep* y tres lunas en *lup*), precisa la autora, da cuenta de la actual asimilación entre lunas y meses. Esta identificación, dice Gómez, probablemente se relaciona con los viajes a los ingenios.

Considerando el modo de identificar las etapas, se puede decir que en un extremo se encuentra Métraux (1996) que sólo hace referencia a nombres de meses según el calendario gregoriano. En el otro extremo se encuentran Silva (1998) y Gómez (2020) que sólo distinguen etapas con términos en wichí. En el medio encontramos a Barúa (2001) y Dasso (2018) que hablan del período de “junio a julio” y de *yachep* que equiparan con “noviembre/diciembre” y Suárez (2014) que, salvo por *lhup* o *jwiyetil*, presenta las etapas como el resto de los autores analizados, esto es: estableciendo equivalencias entre términos en wichí y nombres de meses según el calendario gregoriano.

Las diferencias entre calendarios sugieren que las etapas se construyen a partir de lo que sucede, al menos, con vegetales, condiciones climáticas, peces, animales y asterismos. Algunos de estos sucesos adquieren tal relevancia o significatividad que marcan cambios de etapa. En este sentido, dice Suárez (2014: 52-53) respecto de *inawup*: “es la ‘época de las flores’ y comienza cuando florecen el ‘chañar’ (*Geoffroea decorticans*) y los ‘algarrobos’ (*Prosopis spp.*), especialmente el ‘algarrobo blanco’ (*Prosopis alba*) (septiembre)”.

Ahora, al vincular la marcación temporal a “septiembre” se contradice la asociación entre *inawup* y la mencionada floración. Considérese que, en Misión Nueva Pompeya, localidad distante a 75 km aproximadamente de El Sauzalito, en 2020 los algarrobos blancos comenzaron a florecer en octubre. No pretendo llamar la atención hacia el inicio de *inawup* en septiembre o en octubre, sino que busco llamarla hacia la asociación de la floración con un mes según el calendario gregoriano. A diferencia de *ese* mes, la floración

16 Esto es expresamente planteado por Montani (2017:64) para el caso de los grupos ribereños cuando dice: “la escasez es absolutamente relativa, porque es también la época de la pesca abundante [...]”.

se encuentra ligada a los múltiples ritmos temporales que componen los entrelazamientos de los cuales el algarrobo forma parte. Así es que, ese año en Misión Nueva Pompeya la floración pudo haberse dado cuando se dio a causa de que las lluvias se atrasaron en comparación con años anteriores. ¿Por qué se atrasaron las lluvias?

De similar manera, Arenas (2003: 182) dice sobre *onk#yep*: “Ocurre en enero o febrero, cuando fructifican y abundan los ‘porotos del monte’ (öhni’yax, *Capparis retusa*)”. Aquí nuevamente aparece la contradicción inherente al asociar la ocurrencia del evento significativo, en este caso la maduración del poroto del monte, con “enero o febrero”. En el apartado anterior, cuando se hablaba de la madurez de la algarroba, se hace algo similar al establecer su equivalencia con un mes según el calendario gregoriano. Sin embargo, se trata de una aproximación (“hacia fines de noviembre”) lo cual, junto con el planteo de la concurrencia de la maduración con ciertas condiciones climáticas (inicio de las tormentas) y con el canto de ciertas aves (el chachalero), suaviza la contradicción.

Además del “ciclo general” que comprende grandes lapsos o meses que podrían ser conceptualizados como “estaciones”, Arenas (2003: 182), como se indicaba, habla de subciclos, por ejemplo, los de la iguana y de los frutos.¹⁷ Respecto de los frutos del monte, el autor da cuenta de los siguientes:

► Subciclo del algarrobo: en flor en *na:’wup*, con abundantes frutos en *yachup* y sin frutos en *onk#yep*. Diversos momentos de este subciclo se marcan con denominaciones como *jwa#ai awa:’an* para cuando los frutos están crecidos, aunque verdes y *jwa#ai nux* para cuando no hay más algarroba;

► Subciclo del poroto del monte: fructifica y se recolecta durante *nechya#yu* y *onk#yep*;

► Subciclo del chañar: como en el caso del algarrobo su floración se produce en *na:’wup*, los frutos están maduros en *naba’yux* y disponibles hasta *nechya#yu*;

► Subciclo de bromeliáceas (*B. serra* y *B. hieronymi*): sus hojas se desecan y se consumen las bases foliares y tallos durante *jwiye’til* o *lup* y *na:’wup*;

► Subciclo de la bola verde: maduración durante *yachup*.

Las relaciones entre algunos subciclos descritas por Arenas (2003), por ejemplo, entre la cabra yuyo (*Solanum argentinum*) y la pesca, son particularmente interesantes en cuanto a su tratamiento como información. La floración, fructificación y madurez del vegetal se da a la par de la disponibilidad de peces en el río lo cual influye en las expectativas y brinda valiosa información para organizar la actividad (los preparativos inician a partir de la floración o comienzos de la fructificación de la cabra yuyo). Otras dos de estas vinculaciones estrechas señaladas por el autor son: la floración de grandes árboles indica el inicio del tiempo de siembra en terrenos anegadizos y la algarabía de las cigarras indica el momento en que los frutos caídos de los algarrobos se mezclan con las lluvias en *yachup*.

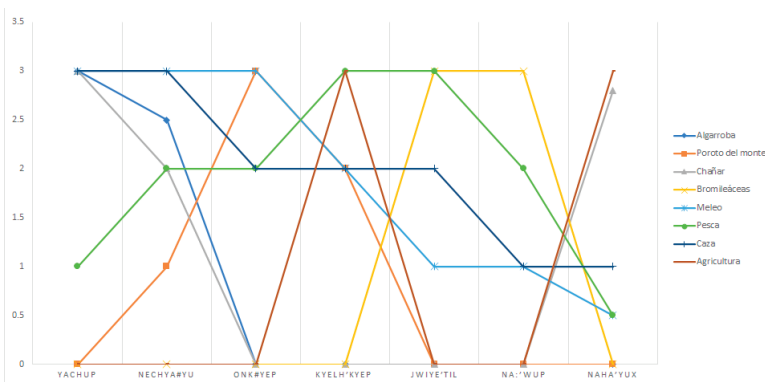
17 Montani (2017:63) indica algo similar para la estación *yachup*, subdividida “siguiendo los ritmos de maduración de frutos silvestres más importantes” en: época del chañar; época de la algarroba y época del mistol.

La Figura 1, que se elaboró con la información provista en la Tabla 1 considerando la disponibilidad de alimentos provenientes de la recolección, el muelo, la caza, la pesca y la agricultura en términos relativos por etapa del ciclo anual, resulta útil al mostrar la alternancia en la disponibilidad de los alimentos en cuestión.¹⁸ Por ejemplo, en *yachup* mientras la disponibilidad de porotos del monte es nula, se consigue algo de pesca y mucha algarroba. En cambio, en *nawup* disminuye la disponibilidad de algarroba, aumentan los productos de la pesca y el recurso a las bromeliáceas se maximiza.

Diversos autores (Métraux, 1996; Arenas, 2003; Dasso, 1999; Dasso y Franceschi, 2015; Barúa, 2001; Francechi, 2021; Preci, 2021; Montani, 2017 y Silva, 1998) describen dos cuestiones particularmente interesantes respecto de los modos en que los wichi lidiaban con momentos de escasez y sequía: migraciones temporarias e influencias en las lluvias y en la maduración de frutos.

Respecto de las migraciones, eran más frecuentes en momentos de escasez. Métraux (1996: 85) dice: "...desde comienzos de este siglo, el ciclo anual ha sido alterado por un nuevo e importante factor en la economía nativa; durante los meses magros de invierno, que anteriormente eran de escasez y aún de hambre, los jóvenes emigran hacia los ingenios azucareros donde trabajan como peones". El trabajo en los ingenios es aquí presentado en términos positivos en cuanto a su capacidad para proveer alimentos. Ya desde abril, "cuando refrescaba", dice Arenas (2003: 187) que tanto tobas como wichi "iban a los ingenios y regresaban para el tiempo de 'algarrobos'".

Figura 1. Estudio de ciclo anual wichi



Fuente: La autora.

18 En el eje vertical se coloca la disponibilidad relativa de alimentos (entre 0 para nada y 3 para mucho) y en el eje horizontal se colocan las etapas del ciclo anual. La figura no brinda información sobre el valor nutricional de los alimentos.

Los wichi, de la actual localidad Misión Nueva Pompeya y del oeste formoseño, realizaban viajes a los ingenios desde la década de 1870 (Francechi, 2021 y Preci, 2021). Francechi y Preci apuntan que los indígenas permanecían parte del año en los ingenios al cabo de lo cual volvían a sus lugares de origen. Precisamente que trabajaban en el ingenio La Esperanza cada año de marzo a octubre. Dasso y Franceschi (2015: 77) señalan lo siguiente sobre la migración a los ingenios por parte de los wichi de Misión Nueva Pompeya:

[...] la migración a los ingenios debería concebirse como una dinámica ajustada a una época, *le hoy*, correspondiente a escasez. No es el ámbito propio el que es pobre, sino una época del mismo. Y cuando ese tiempo coincide con la tarea zafra, sus ritmos estacionales encajan perfectamente para regresar en el tiempo “lindo” del monte, el *yatchep* o tiempo de maduración de los frutos, desde octubre hasta marzo. La zafra, pues, significa un hito donde saciar la carencia estacional.

Similarmente, Montani (2017: 72) escribe que el periodo de contratación en los ingenios (se extendía aproximadamente desde marzo hasta noviembre) coincidía con el periodo de escasez de alimentos o *lop* al cabo del cual “los indígenas volvían a sus parajes tradicionales para la estación de cultivo -el *yachup*-”.

Las idas y vueltas, entre el ingenio y los “parajes tradicionales”, también son destacadas, como modo de administrar momentos de escasez por parte de los tobas del Chaco centro-occidental, por Gordillo (2006) y Trinchero, Pizzini y Gordillo (1992).¹⁹ Los autores, que distinguen dos grandes estaciones (seca de mayo a septiembre y húmeda de septiembre a abril) según los diferentes alimentos obtenidos a partir de caza, pesca, recolección y meleo; encuentran que las migraciones laborales tenían que ver con las variaciones en el rendimiento de dichas actividades. Así, en periodos de relativa abundancia se evitaban esos desplazamientos y en periodos de escasez, desde fines de julio hasta septiembre, cuando la “capacidad de maniobra” se debilitaba, las personas buscaban empleo en lugares antes evitados, se incrementaban las “changas” con los criollos y se vendían artesanías a menores precios (Gordillo, 2006: 112-113). Salvo por estos momentos donde las personas parecían estar prácticamente obligadas a migrar, el resto del tiempo, según apunta Gordillo (2006, 2010), los alimentos del monte y los conocimientos requeridos para su obtención constituían un resguardo contra condiciones de explotación.

A partir de las migraciones a los ingenios que coincidían con el inicio de la estación seca, dice Arenas (2003: 92), “las actividades productivas tradicionales se supeditaron a los imperativos de las empresas, razón por la cual durante toda la estación seca una parte de los pobladores se ausentaba, y sólo se reunían nuevamente en la breve estación húmeda” cuando se retomaban las “actividades

19 El análisis se realiza considerando lo que tienen en común los grupos chaqueños wichi, toba/qom y moqoit, esto es, siguiendo a Tola (2013: 13): tradición cazadora-recolectora; formas comunes de organización sociopolítica; aspectos de las sociocosmologías; experiencia de ocupación territorial desde finales del siglo XIX por parte de fuerzas militares, misiones religiosas y reservas estatales y la colonización subsiguiente.

tradicionales”. Esta alternancia, que habría sido un modo de administrar los períodos de carestía mediante migraciones, habría surtido efectos no sólo en las actividades productivas (venta de fuerza de trabajo) y los hábitos alimentarios (consumo de harina, azúcar y yerba entre otros), sino también en la organización del tiempo. Si bien Arenas (2003) no analiza el “cambio cultural” respecto del tiempo, cuando presenta el ciclo anual wichí menciona cambios, al menos generacionales, en cuanto a la marcación del inicio del año. Dice sobre *’up*: “para los ancianos este equivale al ‘año’, es decir un concepto parecido al ‘año nuevo’. Probablemente haya sido este el ‘centro’, o inicio y fin del ciclo anual en tiempos pasados” (2003: 191). Este momento, indica el autor siguiendo a Alvarsson (1988), era advertido por los mataco noctenes de Bolivia, por la posición de las Pléyades en el este al amanecer. Similarmente, Gómez (2008, 2011) señala que ancianos tobas del oeste de Formosa plantean que el año inicia durante la breve estación de frío y heladas llamada *naqabia’ga*. Este inicio, precisa la autora, se encuentra ligado a la posición de las Pléyades (*Dapi’chi*) en el cielo: aparecen en el horizonte oriental antes del amanecer.²⁰ También los moqoit, afirma López (2013, 2017), prestan atención a la reaparición hacia junio de este asterismo (*Lapilalaxachi*), lo cual señala tanto el comienzo del año como la proximidad de frutos.²¹

En la actualidad, tanto Gómez (2008, 2011, 2020) como Arenas (2003) afirman que se sigue ampliamente la marcación del inicio de año del calendario occidental. La educación estatal, afirma Gómez (2008), tiene gran responsabilidad en esto, aunque dejando espacio para estrategias sincréticas. Estrategias como estas pueden divisarse a partir de la descripción que realiza López (2011) del impulso al reconocimiento oficial del “año nuevo Mocoví” por parte de comunidades de las provincias de Chaco y Santa Fe. El autor plantea que, si bien el pedido prosperó, la marcación temporal se pautó en base al calendario gregoriano (con fecha 15 de septiembre).

En cuanto a las influencias en las lluvias, Silva (1998: 15) transcribe las siguientes palabras de Sebastián Montes (“wichí del Río Bermejo”): “En el mes de agosto, la luna de las flores, teníamos la costumbre de cantar en el idioma nuestro. Cantábamos contentos, porque cantaban los pajaritos y nosotros también. Era como empezar el año... oká nek’chiom. *El canto era para rogar que llueva*. Todos los años llovía. Cantábamos con pim-pim y chas chas” [destacado de la que escribe]. Más adelante esta misma persona establece una clara distinción entre un tiempo pasado donde “sabíamos hacer que llueva” y un tiempo presente, ya anticipado, donde la falta de lluvia resulta del abandono del canto (p.16). Nótese que, según lo señalado en este mismo apartado, estos cantos coincidían con el tiempo de mayor carestía en el ciclo anual.

20 Gómez (2011) indica que, si bien la salida heliaca de Las Pléyades anticipa el nuevo período anual, el nuevo ciclo comienza cuando el asterismo alcanza su altitud más alta justo antes del amanecer (desde principios de septiembre).

21 López (2013: 119) afirma que *Lapilalaxachi*, asociado a Las Pléyades, es pensado como “el dueño de las heladas que son vinculadas con la fecundidad que tiene lugar poco después, durante la primavera”.

Dasso (1999) y Arenas (2003) hablan de la capacidad de los chamanes para influenciar la lluvia.²² Los *webna'yey* (wichí de aguas arriba), apunta Arenas (2003), a partir de la comunicación (incluido el canto) del chamán con el Arco Iris podían provocar la lluvia u obtener agua al expresar la necesidad que originaba la petición. Considérese la obra de Daniel Quiyoc que presenta al Arco Iris como ser acuático junto con un dancista: ¿podría esta pintura dar cuenta de una petición similar?

Las lluvias que devienen a raíz de la intervención de los Arco Iris, surten efecto, al menos, en el crecimiento vegetal. En el caso de las lluvias que devienen de las peticiones, la relación de los Arco Iris con los vegetales puede pensarse como indirecta (las peticiones influyen en los Arco Iris que provocan las lluvias que influyen en el crecimiento vegetal). En cambio, esa relación en ocasiones aparece directamente planteada. Este es el caso de lo indicado en el apartado anterior sobre el palán palán. También Suárez (2014) menciona vegetales vinculados con dicho ser o *Lawu*. Por un lado, habla del yuchán y de ciertas plantas acuáticas como pasajes o señales de los lugares habitados por los Arco Iris. Por otro lado, indica que la *Ipomoea carnea* Jacq. ssp. *fistulosa* (Mart. ex Choisy) D.F. Austin o *Lawu-k'òs* crece en lugares donde este ser se encuentra además de que su nombre quiere decir: “cultivo de ‘Arco Iris’” (p. 258).

En el apartado “Monte y temporalidades” se indicó que la maduración del fruto de la bola verde puede “apurarse” o acelerarse mediante un procedimiento de cocción. La relación entre acciones humanas y aceleración de la maduración de frutos es también planteada por Métraux (1996). El autor esboza que tiempo atrás se hacía sonar el tambor “para acelerar la madurez de las vainas de algarrobo” (p. 224). ¿Cómo es que el sonido del tambor repercute en la maduración de la fruta? ¿Puede esta ser una instancia de petición o rogativa como las señaladas por Silva (1998) y Arenas (2003)?

A modo de cierre

Entrelazamientos, contrastes y procedimientos de captación vinculados a temporalidades se fijan en calendarios que, por las variaciones presentadas por los autores aquí considerados, no dejan de ser manifestaciones de su composición heterogénea y relacional. Heterogénea y relacional en cuanto a las múltiples temporalidades en acción (vegetales, condiciones climáticas, animales, asterismos, etc.), que se influyen unas a otras (por ejemplo, el régimen de lluvias, la fructificación, los Arco Iris).

Dicha heterogeneidad y relacionalidad se estabiliza en un gran ciclo no obstante estar compuesto por subciclos. Esto implica que la estabilización parte de una selección de temporalidades que pasan a identificar las grandes etapas o “estaciones” de aquel ciclo general. Aunque seleccionadas e identificadas, estas etapas continúan siendo relativas a los entrelazamientos y sus múltiples temporalidades por lo cual no podrían fijarse en “una fecha” según el calendario gregoriano. Así es que, como lo plantean los trabajos analizados sobre temporalidades en grupos chaqueños, la fecha 21 de septiembre que pauta el inicio de la

²² Similarmente, López (2013, 2017) señala que la manipulación de piedras del trueno y meteoritos por parte de pi'xonaq moqoit atraen la lluvia.

primavera no tiene sentido como marcador del inicio de *inawup*, ya que el inicio de la estación deviene de la ocurrencia de lo que se podrían denominar “expresiones temporales significativas”, por ejemplo, la floración del algarrobo, lo cual tendrá que ver, al menos, con el régimen de lluvias. Cabría ampliar el análisis considerando variaciones locales o regionales.

Las temporalidades que se expresan en colores, olores y formas diversas son, a la vez que producto de los entrelazamientos pasados, anuncios de entrelazamientos futuros. Esto se nota con mayor claridad en las interrelaciones entre los ciclos de la cabra yuyo y los peces. En efecto, se trata de información que los humanos consideran para preparar acciones futuras.

El accionar humano no sólo se destaca en la observación atenta de esta información y los preparativos que esto conlleva sino, en ocasiones, influyendo en las temporalidades. Así es que, por ejemplo, el desarrollo de un árbol “silvestre” como el algarrobo, que en principio no es plantado por los humanos es sin embargo factible de ser influenciado por acciones humanas orientadas a provocar la lluvia y acelerar el proceso de maduración de sus frutos.

La alternancia se destaca como modo en que los humanos interactúan con múltiples temporalidades. Como en el caso de las prácticas de caza, pesca, recolección, meleo y agricultura, las migraciones estacionales se presentan como estrategias de adecuación a ritmos ecológico-productivos. Esto habría surtido efectos no sólo en los modos de organizar el trabajo y de preparar los alimentos sino en los modos de organizar el tiempo. ¿Qué otras prácticas, aparte de aquellas ligadas a las rogativas para provocar la lluvia, se abandonaron con las migraciones?, ¿tenía esto algún efecto en la disponibilidad de alimentos y en los conocimientos?

Así como una fecha o unos números no consiguen captar las expresiones temporales en cuestión, tampoco pueden hacerlo palabras sin lugares. La atención resulta clave y se prepara con experiencia directa. Esta involucra, al menos, movimientos, caminatas, olores, sabores, sonidos, conversaciones, mirada atenta, juego e imágenes. Se captan así las temporalidades en ámbitos compleja y bellamente entrelazados.

Tabla 1: Análisis de ciclo anual wchí

Etapa del ciclo anual según autor/a	Clima	Recolección	Meleo	Pesca	Caza	Agricultura	Asterismos
<i>Ya'kyep, ya'chyp, yachup</i> [noviembre-diciembre] (Arenas, 2003).	Sol fuerte, caluroso, seco, viento norte, a veces caen lluvias torrenciales (Arenas, 2003).	Algarroba, chañar, sacha pera, bola verde, mistol, sacha sandía (Arenas, 2003; Suárez, 2014; Palmer, 2013; Barúa, 2001; Dasso, 2018; Gómez, 2020; Montani, 2017; Slow Food, 2014).	Abundancia de miel (Arenas, 2003; Suárez, 2014; Palmer, 2013; Barúa, 2001; Dasso, 2018; Montani, 2017).	Crece río Pilcomayo, peces flacos; época de crías; engorde de peces en bañados (Arenas, 2003; Slow Food, 2014)	Abundancia de grasa de animales como cerdos del monte (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Época del cultivo (Palmer, 2013). Se siembran productos de la huerta (Montani, 2017).	"Las lunas de la algarroba" (Silva, 1998).
<i>Yachup</i> [diciembre] (Suárez, 2014)	Máxima intensidad de calor y lluvias (diciembre/enero) (Palmer, 2013).						Luna y la Mujer Estrella procrean las estrellas maduras de las Pléyades que caen a la tierra fecundando el monte (Barúa, 2001 y Dasso, 2018).
<i>Noviembre-febrero</i> (Métraux, 1996)			Mieles excelentes (Arenas, 2003).		Iguanas (Arenas, 2003; Palmer, 2013; Gómez, 2020; Slow Food, 2014).		
<i>Yachup</i> (Silva, 1998)	Época de lluvias (Montani, 2017).	Festines del algarrobo, chañar y mistol (Métraux, 1996).	Miel en los troncos alcanzan su óptimo (Slow Food, 2014).				
<i>Yachup</i> [octubre/febrero] (Palmer, 2013)							Abarca cuatro <i>wel'</i> as o lunas. (Gómez, 2020).
<i>Yachep</i> [noviembre-diciembre] (Barúa, 2001 y Dasso, 2018).							
<i>Yachep</i> (Gómez, 2020)							
<i>Yachep</i> [octubre-enero] (Montani, 2017)							
<i>Iwumchânis</i> [octubre-enero] (Montani, 2017)							
<i>Ya'chup</i> [noviembre diciembre] (Slow Food, 2014).							
<i>Nechya#yu, ne#ya#yu</i> [mediados de diciembre-enero] (Arenas, 2003)	Mucho calor, lluvias torrenciales (hace perder la algarroba), tormentas (Arenas, 2003).	Algarroba, poroto del monte, molle, chañar, sacha sandía, bola verde (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Mucha miel (Slow Food, 2014)	Peces gordos y apetecibles en humedales; difícil la pesca en el río; río crecido (Arenas, 2003).	Iguana, gato montés, edentados, boa, cerdo del monte, pichi, conejos (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Trabajos en huertos del bosque xerófito; crecientes destruyen plantaciones en bañados; sembrados en terrenos altos se pierden si no hay suficientes lluvias y por el calor (Arenas, 2003).	
Fines de verano (Métraux, 1996)							
<i>Nechya'yu</i> [enero] (Slow Food, 2014)	Terminan lluvias torrenciales que hacen perder algarroba (Slow Food, 20014)	Poroto del monte, tasi e higos de tuna (Métraux, 1996).		Río crecido, se pesca con faja en el bañado desde la orilla (Slow Food, 2014).		Cosecha de maíz, zapallos, sandías (Métraux, 1996).	
<i>Ornk#ye</i> [enero o febrero] (Arenas, 2003).	Lluvias (Arenas, 2003).	Acaba la algarroba, porotos del monte abundan, frutos de pasacana, ucle, kiska loro, molle, tunas, doca, tala, mistol (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Provechosa colecta de miel (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Peces escasean (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Edentados, suri (Slow Food, 2014).	Siembra de maíz, zapallo, anco, melón, sandía y poroto (Arenas, 2003).	
<i>Orkyp</i> [febrero] (Slow Food, 2014).							

Etapa del ciclo anual según autor/a	Clima	Recolección	Meleo	Pesca	Caza	Agricultura	Asterismos
<i>Kyelh'kyep</i> [marzo-mayo] (Arenas, 2003).	Temporales, llovizna, nublado, frío (Arenas, 2003).	Florece el quebracho colorado (Arenas, 2003; Suárez, 2014; Palmer, 2013)	Miel empieza a mermar (Arenas, 2003).	Lento descenso de aguas del río; peces gordos, abundan en el cauce (Arenas, 2003).	Caza de corzuelas, conejos (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Cosecha de zapallos, ancós, maíz, batatas; al retirarse agua de terrenos anegados empieza preparación del terreno (Arenas, 2003).	En cielo nocturno hacia el oeste se ven las Pléyades que desaparecen a medianoche (Arenas, 2003).
<i>Chelhchup</i> [comienza en febrero] (Suárez, 2014).	Temperatura y precipitaciones merman (Palmer, 2013).	Florece el yuchán (Arenas, 2003).	Abejas se van (Slow Food, 2014).	Empezan a subir cardúmenes con peces gordos (Slow Food, 2014; Métraux, 1996).	Gritan el gato moro y el zorro patas amarillas (Arenas, 2003).	Estación de la cosecha (Montani, 2017).	
<i>Chezchup</i> [marzo-abril] (Palmer, 2013).		Tusca, mistol, ucle, porotos del monte, aji del monte, cabra-yuyo, doca, opuntias (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).				Estación de la cosecha (Montani, 2017).	
<i>Nahahnyos</i> [enero-marzo] (Montani, 2017).						Madura lo sembrado en enero-febrero (Slow Food, 2014).	
<i>Chelhchup</i> [marzo-abril/mayo] (Montani, 2017).		Excedente de frutos silvestres (Montani, 2017).				Cosecha de sandía, maíz, zapallo, poroto, batata (Palmer, 2013).	
<i>Kyelh'kyep</i> [marzo-abril] (Slow Food, 2014).							
Abril-1er quincena de junio (Métraux, 1996).							
<i>Jwije'til o lup</i> [junio-fines de agosto/ septiembre] (Arenas, 2003).	Frío, sequía, viento sur sopla fuerte, es frío y helado; heladas (Arenas, 2003; Suárez, 2014)	Hojas de bromeliáceas se desecan; bases de chaguar, cogollos de palma, doca, tallos de sachá lazo (Arenas, 2003).	Panales casi sin miel (Arenas, 2003).	Río desciende, propicio para pesca por inmersión (Arenas, 2003).	Zorro patas amarillas, conejos, quirquincho, anta, multitas, oso hormiguero (Arenas, 2003).	Tareas de preparación del terreno y en monte tareas de desmonte y destronque (Arenas, 2003).	Pléyades aparecen al este hacia el amanecer; progresivamente aparecen a medianoche en el cenit (Arenas, 2003).
<i>Lhup o jwiyetil</i> (Suárez, 2014).	Estación seca y fría, vientos del Sur pueden hacer caer helada [jwiyetil] (Montani, 2017).	Se agotaron las fructificaciones masivas (Suárez, 2014).		Pesca (Palmer, 2013).	Pichi, chanco del monte, gato moro, suri (Arenas, 2003 y Slow Food, 2014).		"Las lunas de la cosecha" [Lup] (Silva, 1998).
<i>Fwiyetil</i> (Silva, 1998).	Comienzan las lloviznas y la escasez (Gómez, 2020).	Vainas de tusca, algo de tasi, algunas especies de Bromeliaceae con rizomas carnosos, raíces y tubérculos (Métraux, 1996).			Armadillos (Palmer, 2013).		"Las lunas de las heladas" [Fwiyetil] (Silva, 1998).
<i>Lup</i> (Silva, 1998).							
<i>Fwiyetil</i> [mayo-julio] (Palmer, 2013).	Heladas nocturnas (Palmer, 2013).	Doca, palma (Slow Food, 2014)			Zorro, charata, paloma, conejo, (Slow Food, 2014).		Las Pléyades se preparan para inundar el mundo de estrellas (Barúa, 2001 y Dasso, 2018).
Junio-julio (Barúa 2001 y Dasso, 2018).	Época de temporal (Slow Food, 2014).						
<i>Fwiy'etil</i> (Gómez, 2020)							Aparece Wánhāj, el suri celeste (Gómez, 2020).
<i>Lup</i> (Gómez, 2020)							
<i>Lop</i> [mayo-julio] (Montani, 2017).							Dos wel'as o lunas [fwiy'etil] y tres wel'as o lunas [lup] (Gómez, 2020).
<i>Jwüyetil</i> [julio-agosto] (Montani, 2017).							
<i>Jwije'til</i> [mayo] (Slow Food, 2018)							
<i>Lup</i> [junio-julio] (Slow Food, 2014)							

Tabla 1: Análisis de ciclo anual wchí

Etapa del ciclo anual según autor/a	Clima	Recolección	Meleo	Pesca	Caza	Agricultura	Asterismos
<i>Na:wup, ina: wup</i> [agosto-septiembre] (Arenas, 2003).	Ya no es tiempo de frío (Arenas, 2003).	Tiempo de floraciones: chañar, garabatos, algarrobos (primero negro, segundo blanco), después la mayoría de otras especies arbóreas; bases foliares y tallos de bromeliáceas, doca (Arenas, 2003).	Aún no hay miel; en los bañados se pueden encontrar panales con miel (Arenas, 2003).	Río baja su caudal; peces macho gordos, peces hembras flacas y con huevos (Arenas, 2003).	Animales del monte están flacos; nutrias, carpinchos, yacarés (Arenas, 2003).	Siembra de maíz, zapallo, anco, sandía, melón, poroto, sorgo (Arenas, 2003).	"Las lunas de las flores" (Silva, 1998).
<i>Inawup</i> [septiembre] (Suárez, 2014).	Sequía, viento caluroso y húmedo del Norte, se produce primera tormenta eléctrica que vaticina un cambio (Montani, 2017).		Época de la miel (Gómez, 2020).	Abunda el pescado (Gómez, 2020).	Iguanas, oso hormiguero, quirquincho, chancho del monte (Slow Food, 2014).	Preparación del sembrado.	Abarca tres <i>wel'as</i> o lunas (Gómez, 2020).
<i>Nawup</i> (Silva, 1998).				Peces flacos se encuentran en los pozos (Slow Food, 2014).			
<i>Inawop</i> [agosto-septiembre] (Palmer, 2013).		Florecen chañar y algarrobos (Suárez, 2014; Slow Food, 2014).					
<i>Nawop</i> (Gómez, 2020).		"Época de la flor" (Palmer, 2013).					
<i>Inawop</i> [agosto-septiembre] (Montani, 2017).		Comienza brote de hojas y flores (Gómez, 2020; Montani, 2017; Slow Food, 2014).					
<i>Inawup</i> [agosto] (Slow Food, 2014).							
<i>Naha'yux</i> [octubre] (Arenas, 2003).	Viento norte sofocante que dura toda la jornada; calor, polvareda, sequía (Arenas, 2003).	Maduran frutos del chañar (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).	Falta de miel; búsqueda de miel subterránea (alpamiske) (Arenas, 2003).	Empieza creciente del río (Arenas, 2003).	Iguanas, cerdos del monte, nutrias, carpinchos, yacarés (Slow Food, 2014).	Empieza la cosecha de sembrados en bañado (sandía, zapallo) (Arenas, 2003).	-
<i>Naha jux</i> [septiembre-octubre] (Slow Food, 2014).	Viento norte y sequía (Slow Food, 2014).		Empieza a encontrarse miel (Slow Food, 2014).	Peces flacos, con muchos huevos (Arenas, 2003; Slow Food, 2014).			
				Fin de tiempo de pesca (Arenas, 2003).			

Fuente: La autora.

Referencias bibliográficas

Arenas, Pastor (2003). *Etnografía y alimentación entre los Toba-Ñachilamole#ek y Wichí-Lbuku'tas del Chaco central (Argentina)*. Buenos Aires, Edición del autor.

Barúa, Guadalupe (2001). *Semillas de estrellas: Nombres y Alianzas entre los Wichí*, documento electrónico: https://www.academia.edu/29667793/Semillas_de_Estrellas_Nombres_y_Alianzas_entre_los_Wich%C3%AD

Carbonell Camós, Eliseu (2004). *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona.

Dasso, María C. (1999). *La máscara cultural*. Madrid, Ciudad Argentina. —(2018). *La Mirada vigil. La percepción de la noche en el mundo humano*. Buenos Aires, CIAFIC Ediciones.

Dasso, María C. y Franceschi, Zelda A. (2015). “La representación wichí del trabajo y el ingenio azucarero”, en: Córdoba, Lorena; Bossert, Federico y Richard Nicolás (eds.): *Capitalismo en las selvas: Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama, Ediciones del Desierto. pp. 65-91.

Fabian, Johannes (1983). *Time and the other*. United States of America, Columbia University Press.

Franceschi, Zelda A. (2021). “Un siglo de misiones: trabajo y máquinas en el monte chaqueño con los wichí de la Misión Nueva Pompeya”, en: Richard, Nicolás; Franceschi, Zelda A. y Córdoba, Lorena (eds.): *La misión de la máquina Técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas*. Bologna, Bononia University Press. pp. 95-117.

Gell, Alfred (2001). *The cultural anthropology of time. Cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford/ New York, Berg.

Gómez, Cecilia P. (2008). “Na'gaiq, Lakawa'xegen y Dapi'chi. Huellas de una zona de frontera en dos representaciones celestes toba-pilaga”, *Estudios Latinoamericanos* 28, pp. 185-209.

—(2011). “The Dapi'chi (Pleiades) youth and old age: frost, air carnations and warriors”, en: Ruggles, Clive L. N. (ed): *Archaeoastronomy and Ethnoastronomy: Building Bridges between Cultures*. Cambridge, Cambridge University Press, C.L.N. Ruggles ed. pp. 50-57.

—(2020). “Asterismos, cielo y ciclos temporales entre los wichí”, *Revista del Museo de Antropología* 13 (3), pp. 419-428.

Gordillo, Gastón (2006). *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

—(2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Ingold, Tim (2002). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres, Routledge.

Iparraguirre, Gonzalo (2011). *Antropología del tiempo. El caso Mocoví*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

López, Alejandro M. (2017). “Las Señas: una aproximación a las cosmo-políticas de los moqoit del Chaco”, *Etnografías Contemporáneas*, Año 3, Nº 4, pp. 92-127.
—(2011). “New words for old skies: recent forms of cosmological discourse among aboriginal people of the Argentinean Chaco.”, en: Ruggles, Clive L. N. (ed): *Archaeoastronomy and Ethnoastronomy: Building Bridges between Cultures*. Cambridge, Cambridge University Press, C.L.N. Ruggles ed., pp. 74-83.

López, Alejandro M. (2013). “Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías moqoit del poder”, en: Tola, Florencia, C.; Medrano, Celeste y Cardin, Lorena (eds.): *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur. pp. 103-132.

Merino, Silvia y Yolanda Merino. (2017). “Tolchefwenej-Ciencias Naturales”. Subsecretaría de Interculturalidad y Plurilingüismo. Ministerio de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología del Chaco.

Métraux, Alfred (1996). *Etnografía del Chaco*. Traductor Frank Samson; edición, exordio, revisión y notas a cargo de Miguel Chase-Sardi. Asunción, Paraguay, El Lector: Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, Centro de Estudios Antropológicos (CEADUC).

Montani, Rodrigo (2007). “Vocabulario wichí del arte textil: Entre la lexicografía y la etnografía”, *Mundo de antes* 5, pp. 41-72.

—(2017). *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco. Un estudio etnolingüístico*. Cochabamba, Itinerarios Editorial.

Palmer, John, H. (2013). *La buena voluntad wichí: una espiritualidad indígena*. Las Lomitas, Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo.

Perret, Myriam F. (2020). “Asimetrías de poder en el intercambio mercantil. El caso de la artesanía indígena chaqueña, Argentina”, *Revista De Antropología Social*, 29(1), pp. 77-90.

Preci, Alverto (2021). “Máquinas y cooperativas en el medio del monte: formas de integración de los wichís del oeste formoseño (1920-actualidad)”, en: Richard, Nicolás; Franceschi, Zelda A. y Córdoba, Lorena (eds.): *La misión de la máquina Técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas*. Bologna, Bononia University Press. pp. 135-152.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Cb'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Silva, Mercedes. (1998). *Memorias del Gran Chaco. Segunda parte*. Resistencia, Ediciones de Nuestra Cultura.

Slow Food (2014). “Frutos silvestres del Gran Chaco: saberes y recetas de las mujeres indígenas rescatados por un Baluarte Slow Food”, documento electrónico: <https://gran-chaco.org/wp-content/uploads/2019/08/RECETARIO-FRUTOS-DEL-MONTE.pdf>

Suárez, María E. (2014). *Etnobotánica wichí del bosque xerófito en el Chaco semiárido salteño*. Don Torcuato, Autores de Argentina.

Tola, Florencia C. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo: cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires, Biblos.

—(2013). “Acortando distancias. El Gran Chaco, la antropología y la antropología del Gran Chaco”, en Tola, Florencia, C.; Medrano, Celeste y Cardin, Lorena (eds.): *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur. pp. 11-40.

Trincherro, Hector, Daniel Pizzini y Gastón Gordillo (1992). *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina S. A.

Tsing, Anna, L. (2015). *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton, Princeton University Press.