

Habitar diversos mundos: El hacer artesanal en la comunalización indígena

Patricia Dreidemie ⁽¹⁾

“Ser artesano es un manifiesto. Es un manifiesto de resistencia a la voracidad de lo descartable; pero por sobre todo, un manifiesto de amistad.”

José Vargas, orfebre mapuche

Resumen: El hacer artesanal es un fenómeno complejo que involucra dimensiones socioculturales, históricas, productivas, tecnológicas y artísticas; pero también variables ambientales. Desde una perspectiva etnográfica, el artículo expone el modo en que la artesanía tradicional intercepta la diversidad biológica y medioambiental con la diversidad sociocultural, para repensar el concepto de sustentabilidad en áreas naturales donde habitan comunidades indígenas en Argentina. Ejemplifica cómo el hacer artesanal moviliza entramados vitales (epistemologías y ontologías nativas) que participan en procesos de comunalización en los que “naturaleza” y “cultura” se funden de modos particulares.

Palabras clave: artesanía tradicional - ontologías nativas - comunalización indígena - sustentabilidad - áreas naturales protegidas

[Resúmenes en inglés y portugués en la página 47]

⁽¹⁾ **Patricia Dreidemie.** Profesora en Letras, Mg. en Análisis del Discurso y Dra. en Lingüística Antropológica (UBA). Investigadora Adjunta de CONICET. Profesora Asociada Regular de la UNRN. Especializada en comunicación intercultural. Trabaja junto a poblaciones campesinas, aborígenes y migrantes en Patagonia y Cuyo a partir de trabajo de campo; en particular, con artesanxs tradicionales. Dirigió el proyecto “Guanaco Estepa” (www.guanacoestepa.com.ar). pdreidemie@unrn.edu.ar

Introducción

El presente artículo expone el origen de una investigación etnográfica que estudia cómo en las múltiples dimensiones prácticas del hacer artesanal tradicional se expresan y recrean diferentes modos de concebir el vínculo naturaleza/cultura que poseen comunidades locales de adscripción indígena o indígena/criolla en nuestro país. De este modo, la investigación analiza el rol del sector artesanal en la “conservación de la diversidad sociocultural”, tal como se lo enuncia en el marco legal vigente de áreas protegidas.

El hacer artesanal es un fenómeno complejo que involucra dimensiones socioculturales, históricas, productivas, económicas, tecnológicas y artísticas (Turok 1988^a), pero también fuertemente variables ambientales (Turok 1988b, 2009; entre otros). Existen normativas y legislaciones internacionales, nacionales y de áreas de reserva y/o parques nacionales que –con el objetivo de su “preservación”– subrayan cómo el hacer artesanal intercepta la diversidad sociocultural (dado que es una actividad en la que participan fuertemente comunidades indígenas) con la diversidad biológica y medioambiental, al movilizar conocimientos locales y prácticas de empleo, cuidado, convivencia y relacionamiento con el entorno particular: de plantas, animales, minerales, metales, tierra, agua, fuego, aire, etc. (Latour 2004, 2007; Descola 2012; Golluscio 2008; Tola y Suárez 2013; Medrano y Vander Velden 2018; VV.AA. 2009; entre muchos otros).

En el ámbito de las comunidades locales, tal como la antropología de sociedades indígenas lo ha demostrado, el entorno involucra elementos naturales, sobrenaturales, entidades humanas y no humanas (“los dueños del monte”, por ejemplo, para el pueblo Qom o toba), que son diferencialmente comprendidos y con los cuales se interactúa (Kusch 1970; Descola 2012; Tola, Medrano y Cardin 2013): en algunas labores artesanales se actualizan vínculos o afectos con los muertos, con los antepasados, con espíritus individuales o colectivos, de plantas, animales u otros seres, se interactúa con energías, con elementos de la topografía o el cosmos (cursos de agua, peñones, astros), se dialoga con fenómenos meteorológicos (el viento, la lluvia, el granizo).

La diversidad de materiales reunidos en nuestro trabajo de campo insinúa que en el hacer artesanal se entretienen diferentes concepciones sobre el entorno, el espacio y el tiempo, y también se recrean relaciones de reciprocidad, deuda u obligaciones personales que es relevante comenzar a observar porque implican modos de relacionamiento con el medioambiente particulares. También nos alienta a pensar que las diferentes perspectivas nativas –que no presuponen la dicotomía occidental naturaleza/cultura y recrean entramados vitales complejos en sus prácticas cotidianas– ponen en evidencia los límites de la retórica de la “sustentabilidad” cuando ésta no considera variables socioculturales.

Por un lado, el hacer artesanal moviliza relaciones de la persona con su entorno (natural / sobrenatural / animal / humano / no humano) diferencialmente comprendidas. Por otro lado, dentro de una lógica “global” de mercado capitalista, en el contexto de promover la comercialización, de incrementar el atractivo turístico de un lugar, o con intención de gobernanza y/o patrimonialización de la “cultura (in)material”, las formaciones discursivas hegemónicas vinculan la actividad artesanal con “saberes ancestrales arraigados en el territorio”.

¿De qué se tratan estos saberes ancestrales arraigados en el territorio? En territorios de alta biodiversidad donde habitan poblaciones diversas como es el caso de nuestro país (Argentina), nos preguntamos por la necesidad (urgente, a nuestro juicio) de incorporar la dimensión sociocultural: en particular, la diversidad de epistemologías y ontologías a la valoración de “la sustentabilidad” sobre toda práctica o intervención humana que moviliza elementos del entorno como modo de profundizar en el ejercicio del Derecho Humano de respeto a la “ancestralidad”, a la profundidad y densidad histórica del *habitar diversos mundos*.

En un tiempo tan angustiante y acuciante de emergencia ambiental y social en todos los sentidos en el que vivimos (un tiempo de olas de calor más intensas, incendios, sequías, huracanes más fuertes, glaciares y capas de hielo que se derriten, aumento del nivel del mar, y toda la destrucción de ecosistemas que eso conlleva; y de emergencia social con guerras incomprensibles, de capitalismo salvaje y patriarcado, con altísima desigualdad y violencia), tiempo que los científicos llamamos “Antropoceno” y muchos intelectuales consideran “el fin del mundo” (o por lo menos, “el fin del mundo conocido”), poner los ojos en el hacer artesanal resulta un bálsamo de esperanza. Dicho de otro modo, en un contexto de altísima degradación ambiental y de encrudecimiento de las avanzadas de los modelos de “(mal) desarrollo” (Quijano 2000, Svampa 2020) que arrasan y confrontan no solo a la naturaleza sino también a los pueblos originarios (como “enemigos peligrosos”), o que cuando “los integran” los ingresan en procesos de mercantilización (el caso del “turismo étnico”) o de patrimonialización (donde la lógica que se impone es la de los Estados), analizar el hacer artesanal nos enfrenta con otras posibles composiciones lógicas del mundo: con “otros mundos” que pueden servirnos de guía parcial hacia la meta de reintegrarnos con la Tierra.¹

Dar lugar a las voces de las artesanas y los artesanos como protagonistas nos ayuda a resquebrajar -sobre un sinnúmero de contradicciones- concepciones de desarrollo fundadas en la dicotomía antropocéntrica “naturaleza vs. cultura”. Desde una ontología dualista, Occidente propone el dominio humano sobre la llamada “naturaleza”, donde ésta es concebida como “fuente de recursos” para que el hombre la domine y explote.

La resistencia viva del “pluriverso” a través del hacer artesanal tradicional y otras artes resulta un gran aporte de los pueblos indígenas; también de los feminismos, los paradigmas de cuidado y la lucha ambiental: abre horizontes alternativos, nos alinea con narrativas relacionales y nos devuelve esperanzas de futuro.²

El artículo se organiza del siguiente modo: en el primer apartado revisa brevemente algunos hitos de lo que se ha llamado “el giro ontológico” en ciencias antropológicas (y en general, en ciencias sociales y humanas), y expone los conceptos que enmarcan teórica y metodológicamente nuestra investigación, en particular, los conceptos de “ontología”, “comunalización” y “etnografía”. En el segundo apartado, ejemplifica -desde observaciones propias del trabajo de campo y con la asistencia de diferentes fuentes- cómo el hacer artesanal moviliza entramados vitales particulares que resisten, y cómo en ellos los conceptos de “naturaleza” y “cultura” se funden, perdiendo sentido contrastar estas categorías.

De este modo, nuestra investigación se orienta por la hipótesis de que en la actividad artesanal tradicional se condensan memorias y experiencias comunitarias mediadas por epistemologías y ontologías particulares sobre la relación naturaleza/cultura, que el hacer

artesanal recrea cotidianamente. A su vez, que la dimensión ontológica (y epistemológica) participa en procesos de comunalización indígena en nuestro país. La investigación etnográfica busca identificar y comprender estos vínculos vivos que otorgan sentido situado a las prácticas y que hasta ahora no han sido considerados.

1. Pensar la artesanía en relación con el ambiente. Aportes del giro ontológico

Tal como lo expresa Marta Turok (2009:9) “abordar la problemática artesanal desde variables medioambientales es relativamente reciente a pesar de los miles de años que esta actividad tiene a lo largo de la historia de la humanidad”. Comúnmente, desde esa perspectiva se focaliza en el análisis de la posible sobreexplotación de recursos naturales, el uso de insumos químicos que afectan la salud de los hacedores o la contaminación de cuencas hidrológicas, la deforestación, etc. Los conocimientos que guardan los artesanos que, en la mayoría de los casos, les permiten un cierto equilibrio con el medio ambiente se toman más bien de modo anecdótico: guiarse a través de las fases de la luna, seleccionar y cortar las plantas de un modo particular para propiciar su propagación, etc. Hacia la década del '70, cuando los programas de desarrollo económico comienzan a fomentar la artesanía modificando su función, escala y redes de producción, e ingresándola a mercados internacionales, ambos aspectos se incrementan: se hace notoria la progresiva degradación de los recursos naturales y resuena el valor de ciertas prácticas de cuidado y preservación del medioambiente sustentadas en conocimientos tradicionales diversos y locales.

En este sentido, algunos autores señalan (siempre desde marcos de referencia hegemónicos o ‘coloniales’) que los indicadores de sustentabilidad podrían “constituir un mecanismo que asegure la continuidad y transmisión de conocimientos locales sobre el uso y manejo de especies y sobre la manufactura de piezas artesanales” (López Binnqüist, C. 2009:107). Ellos mismos alertan: “Cuando las comunidades usan sus recursos biológicos para desarrollar productos basados en su conocimiento tradicional, surgen nuevos retos en materia de gobernanza sobre los recursos y sus prácticas. Las comunidades y organizaciones rurales deben construir y fortalecer sus capacidades de gobernanza; de lo contrario, corren el riesgo de perder sus recursos base o el control de su conocimiento tradicional” (Larson Guerra y González 2009:112).

Las investigaciones de Marta Turok (*ver* Turok *et al.* 2021) en México sobre el tinte purpura del caracol son una referencia imprescindible cuando nos referimos a preservar un elemento de la naturaleza en situación de alta vulnerabilidad: implica pueblos originarios (en este caso, de Oaxaca, México) y un bien natural escaso que las comunidades locales aprendieron a resguardar mediante técnicas y procedimientos ancestrales, que el salto de escala pone en riesgo como también el desplazamiento de la actividad hacia otra población. En la dimensión filosófica, de ecología política y ética, los diferentes modos de relacionamiento de las personas con su entorno que recrean los pueblos indígenas nos desafían a pensar nuevamente –lo que se conoce como– “la gran división” entre naturaleza y cultura que ha signado la ontología occidental. Descola (2012) desarrolló detalladamente y

exhaustivamente la manera en que la naturaleza y la cultura se fueron constituyendo en Occidente como dos ámbitos separados, dando lugar por primera vez en la historia de la humanidad al “naturalismo”, que diferencia “el dominio de regularidades físicas previsibles en la medida en que están gobernadas por principios universales” (Descola 2010:13) del dominio de las convenciones humanas” (Tola 2013:26; Dos Santos y Tola 2016).

Este paradigma dual de la modernidad que separa la sociedad de la naturaleza (y que condiciona un modelo de relacionamiento, de producción, distribución y consumo) es hegemónico, ha sido naturalizado como universal y está presupuesto por las políticas públicas en todas sus escalas. Se trata de categorías que no son pertinentes para explicar culturas que no conocieron la misma trayectoria histórica que Europa y que no marcan las fronteras entre humanos y no-humanos del modo en que los europeos lo hacen.

En este sentido, lo que se ha dado en llamar “el giro ontológico” cuestiona categorías y oposiciones binarias forjadas en y para las realidades sociales europeas: en particular, la dicotomía naturaleza/cultura que “sirve para disciplinar y aprovechar las potencialidades biofísicas ofrecidas por el cuerpo y el medioambiente” (Descola 2012:16) y carece de la universalidad que se le adjudica (id:19). Las investigaciones etnográficas realizadas por Viveiros de Castro (2013; edición en portugués 2008)³ y retomadas y amplificadas luego por Descola (2012) –como investigaciones pioneras– dieron lugar a la postulación del animismo y del perspectivismo multinaturalista como ontologías amerindias (Dos Santos y Tola 2016). La indisociabilidad entre cuerpo y persona, los vínculos variados con los seres no-humanos, el carácter social y moral de las relaciones con el entorno, entre otros tópicos, hacen evidentes los límites de perspectivas neo-coloniales para comprender los principios básicos que subyacen a las diferentes formas de concebir un mundo y los existentes, y relacionarse con ellos. El naturalismo moderno, lejos de servir como marco de referencia para juzgar otras culturas, no es más que uno de los esquemas posibles que rigen la objetivación del mundo y de los otros (Tola 2019).

En este sentido, nuestra investigación busca ser respetuosa de la diversidad de formas bajo las cuales el entorno natural se presenta y co-habita entre “lo salvaje y lo doméstico” desde la perspectiva y práctica de los hacedores artesanales, asimismo con las concepciones sobre el saber técnico y su capacidad de crear medios intersubjetivos y posibles conversiones (transformaciones). La metodología etnográfica (Malinowski 1922; Guber 2011, 2013, 2014) que busca conocer “la perspectiva nativa” es exclusivamente la adecuada para acceder –aunque sea parcialmente– a esta dimensión.

Saber de la existencia de otras maneras de actualizar las propiedades sensibles y conocer que los filtros ontológicos (Descola 2010) influyen en qué tipo de mundo se compone son maneras de reconocer al otro sin volverlo semejante (más bien aceptando como dicen los antropólogos ontológicos su ‘diferencia radical’), al mismo tiempo que permiten no negarle su racionalidad (o como expresa el giro ontológico ‘tomarlo en serio’). La búsqueda de estas dimensiones conlleva un tipo de proyecto que aspira a reponer en la escena a aquellos existentes que para los indígenas hacen al mundo, la historia y la vida, y que mientras permanezcan invisibles y no se conozcan ni tengan en cuenta se contribuye con una posición que perpetúa las diferencias jerárquicas entre pueblos.⁴

Finalmente, nuestra investigación incorpora el concepto de comunalización (Brow 1990). Este concepto nos permite incorporar al análisis el carácter procesual en la construcción

de los “sentidos de pertenencia”. Según Brow, todo sentido de pertenencia es fruto de una comunalización, es decir, de patrones de acción cuya forma específica está cultural e históricamente determinada.

2. El hacer artesanal como *un cable a tierra*

En un contexto mundial tan difícil, el hacer artesanal es (como dicen muchas artesanas y muchos artesanos con quienes trabajamos) “un cable a tierra”. Es común escuchar decir a sus hacedores que el trabajo artesanal les devuelve una relación amigable con la naturaleza, de equilibrio y respeto; a su vez, que profundiza y repara tramas sociales ya que pone en evidencia la relevancia de los vínculos en la familia y la comunidad, el cuidado y el sostenimiento de la vida. Su razón de ser parece justificar redes sociales y una relación particular con el entorno. Siempre la artesanía supone una trama social que la posibilita y la sostiene: es notorio cómo gracias a este quehacer se generan profundas relaciones sociales que se extienden en una región y a través del tiempo. En relación con el tiempo, también sus hacedores expresan que les devuelve “al tiempo debido”: a un ritmo más humano, al tiempo en el que se (re)crean memorias históricas, sociales y culturales que resisten. En relación con el espacio: se expresa que el hacer artesanal nos conecta profundamente con una geografía: cada artesanía habla del territorio en que cada artesano o artesana vive desde su materia prima (el recurso natural que es su insumo básico),⁵ las técnicas de recolección, acondicionamiento y producción aprendidas tradicionalmente, la simbología, etc. A su vez, la labor artesanal involucra técnicas específicas (Parente 2010, 2016) que han sido creadas y desarrolladas en contextos socioculturales particulares, lo que la ancla a saberes (tradicionales o innovadores) de diferentes grupos humanos. Este aspecto, al que se suma la iconografía (Severi 2013, Moreno, Mollerach y Caria 2019), las interpretaciones y los usos (la funcionalidad de las piezas), carga la labor artesanal de valor simbólico altamente contextualizado. Finalmente, el hacer artesanal claramente se moviliza desde la creatividad y la producción, por lo que vincula a las personas con el arte.

Todas las cualidades referidas son actualmente altamente valoradas por su capacidad de futuro: porque movilizan el cuidado del ambiente (la diversidad biológica), la creatividad, la producción, la sociabilidad, la memoria (la diversidad sociocultural) y el territorio. En este sentido, y a diferencia de cualquier proyecto extractivista, el hacer artesanal no implica el sacrificio ni de las poblaciones ni de los territorios.

Plantear que particularmente en el ámbito de las comunidades indígenas o indígena-criollas perduran diferentes concepciones ontológicas del ser y del vivir que difieren del individualismo occidental (tal como lo informan numerosas investigaciones), requiere mucha más investigación en el ámbito de las producciones culturales, no solo porque –como lo señala Viveiros de Castro– tensiona procesos de expropiación simbólica de larga data que involucran al sector artesanal, sino por resultar también altamente desafiante políticamente en varias dimensiones.⁶

A continuación, partiendo de la premisa de que el entendimiento del mundo es mucho más amplio que el entendimiento occidental del mundo, listamos algunos episodios,

intercambios o voces, a modo de ejemplos que provienen del sector artesanal tradicional de nuestro país, donde *otras composiciones del mundo se vislumbran*.

a. Orfebre mapuche dando explicaciones de su obra

En el texto que se cita a continuación, observen la referencia a una cosmología particular, la remisión a espíritus de ancestros y el señalamiento de una interrelación (culturalmente condicionada) con animales; aspectos presentes tanto en la forma de la pieza como en su iconografía.

“Trapelakucha

Pieza del ajuar de la platería mapuche, *trapel* ser amarrar y *akucha* aguja, joya amarrada de la aguja se refiere. Se sostiene colgante y amarrada de la aguja de un *tupu* o *ponshon*.

Es este caso es de cadena de amarra doble, y su remate en forma de cruz representa el *Meli witran mapu*, las cuatro tierras, algo así como los puntos cardinales en el plano. Digo plano porque para el pueblo mapuche hay otros planos hacia arriba y hacia abajo de la tierra también. En la misma cruz hay dos líneas en las orillas que terminan en un roleo, esas dos líneas paralelas representan parte de la memoria del pueblo, la tensión de las dos grandes serpientes que dan origen al mapuche.

Cuelgan de la cruz seis *pinpin medella* con punzonados de la mosca azul. Y cuatro figuras con rasgos humanos, dos con los brazos arriba y dos hacia abajo. Como dice más arriba, hay distintos planos tanto para abajo como para arriba de la tierra. Dentro de esos planos hacia arriba está el *Kalfuwenumapu* y más arriba *Kalwenuankamapu*. Las figuras con los brazos arriba y abajo en este caso no son *Che*, son seres más antiguos todavía, ellos son como energías antiguas como espíritus, se las representa sin pies porque al no ser humanas no caminan. Los brazos indican la comunicación de un plano con otros, los brazos arriba se comunican con los planos más altos, más arriba, y las figuras con los brazos abajo con los planos de abajo. No representa lo negativo o positivo como se ha escrito por ahí, es más complejo y más bello todavía. (...)

La parte superior está adornada con un *kollon*, máscara mapuche, este caso con atributos de puma.”

José Vargas, 05/05/2021, en <https://www.facebook.com/josemotts>

b. La cestería indígena

La cestería es considerada una de las artes más antiguas que el hombre ha practicado y en la que se aprovecha todo tipo de materiales vegetales, ya sea raíces, tiras de corteza, hojas y tallos de gramíneas, tallos herbáceos, ramas delgadas, helechos u hojas de palmas. Todas las regiones de nuestro país poseen ejemplares de cestería que las representan y

distinguen, y es un oficio en el que participa mayormente población indígena. Su ejercicio está vinculado en esencia con la naturaleza y sus ritmos: es la artesanía (junto a los tejidos y cueros) que, por estar realizada con elementos naturales (vegetales, en este caso) más se degrada, por lo que son menos los vestigios arqueológicos que existen (en comparación con la cerámica o alfarería, textilera, cordelería, etc.). Es un arte vinculado con modos de vida también muy antiguos, agro-recolectores y (por ello) estacionales. Así como el arte de los tejidos, la cestería también involucra mucho a las mujeres, quienes en varias culturas originarias son las encargadas de la recolección de frutos, el cuidado de las semillas, la contención del agua; todos usos específicos de los canastos. La cestería decorada: por fibras teñidas (antes o después del entramado) y la inclusión de otras materialidades (lanas, plumas) muestran usos / significados del orden de lo simbólico/sociocultural particular de cada pueblo. Tal como nos lo señala la bibliografía arqueológica (por ejemplo, Pérez de Micou 1997), los oficios artesanales de la cestería, el tejido y la soguería poseen genealogías prehispánicas que los vinculan. También la cestería estuvo vinculada a la guarda y acompañamiento de los muertos, como la textilera y la cordelería. Hoy en día prácticamente las técnicas no han sufrido grandes cambios, aún se siguen utilizando las tres técnicas básicas: cestería de enrollado en espiral, por entrecruzamiento y por torsión, adornadas con cuentas y plumas de diversas aves.

Investigaciones etnográficas actuales (por ejemplo, Perret 2019, entre otros) en comunidades wichí de la región del Gran Chaco (provincia de Formosa y Chaco, Argentina) refieren cómo son regulares prácticas de recolección de las fibras vegetales para la cestería altamente condicionadas culturalmente por creencias particulares: la información se administra socialmente (los hombres que salen a cazar informan a las mujeres las “zonas de chaguales”) y las salidas son grupales, por variables meteorológicas y horarias (no salen los días de lluvia, y solo lo hacen de mañana), se limitan por las condiciones físicas de las personas (una mujer menstruando o en periodo de postparto no debe salir a recolectar), se utilizan diferentes técnicas y herramientas (palo, horqueta, etc.), las artesanas piden permiso a los dueños del monte para acceder a las plantas de las que se proveen y si logran obtener las hojas para extraer las fibras *es dado que los dueños del monte se lo permiten*. Desde la perspectiva nativa, es desde la relación con estas entidades no-humanas, “custodios de la naturaleza”, que la continuidad de la vida/existencia de estas plantas de las cuales se sirven está garantizada. En una especie de relación asimétrica no-coercitiva (Montani 2017), los dueños no humanos cumplen un rol protagónico en el cuidado de estos (y otros) seres ante sus posibles depredadores, y ejercen represalias ante los abusos.

“Creemos que este mundo no sólo está habitado por los seres o cosas que vemos, sino que también hay seres espirituales que habitan en dimensiones diferentes a la nuestra. Algunos de estos seres tienen la misión de custodiar la naturaleza. A ellos les debemos respeto. Por eso, antes de realizar alguna actividad nuestros antepasados debían pedir protección y permiso a esos seres, a los wuks [dueño o guardián] de cada especie de este mundo.”
(Zamora, reconocido pensador Wichí del Chaco; citado por Perret 2019:38)

c. Teleras tradicionales de Cuyo

En relación con la cría de las ovejas (de las cuales las teleras obtienen sus lanas), en La Majadita (Valle Fértil, San Juan), área ancestralmente diaguita-cacana, existen diferentes prácticas para asegurarse el mantenimiento y crecimiento de la majada: por ejemplo, en la señalada, cuando se “marca” a los animales con cortes de oreja, los pedacitos recortados se entierran en un rincón del corral como ritual “para que se aumenten”.

Del mismo modo, se convoca a las fuerzas naturales: se “atrae con fé” a la lluvia; silvando se convoca al viento. Numerosas devociones (en general, sincréticas con el cristianismo) median la relación de las personas con el medio ambiente: se coloca una crucecita en el cuadro sembrado “para que rinda la cosecha”, se le mojan los pies al santo o a “la patroncita” para que llueva, numerosas peñas (llamadas “huacas”) aún hoy interpelan a la comunidad: allí habitan “los señores de las Peñas”. Las personas tienen un vínculo cercano, cotidiano, y vivo con lugares naturales sacralizados, donde identifican “fauces del felino” u “orejas de jaguar”. Varias personas nos han referido el modo en que realizan curaciones “de palabra”: por ejemplo, solo algunas personas han recibido el don de “curar la lluvia” o “curar la piedra”.

Ciertos métodos de trabajo colaborativo (como el que llaman “uno por otro”), como el significado de los tintes (y sus modos de obtención y procesamiento), diseños e intercambios o herencias en el dominio de las artesanías textiles poseen significaciones comunalizantes. Finalmente, hemos sido testigos del rol protagónico que cumplen ciertos pájaros, su simbología, la interacción con ellos, y su relación con los presagios. Todos aspectos que necesariamente requieren mayor investigación, pero que en nuestra primera etapa exploratoria ya nos señalan la necesidad de redescubrir las dimensiones de la espiritualidad y lo sagrado que quedan hilvanadas en el hacer artesanal, otorgándole sentidos situados.

Como señala Ingold: la existencia de estos mundos no requiere que se separen naturaleza y cultura –de hecho, existen solo porque se producen a través de prácticas que no dependen de tal división–. En una ontología relacional, “los seres no ocupan el mundo, sino que lo habitan, y al ir entrelazando sus propios caminos a través de la malla contribuyen al tejido (social) en constante evolución” (2012:71).

3. A modo de cierre: antecedentes y prospectiva

La relevancia de las comunidades indígenas en el sector de los artesanos tradicionales (que trabajan sobre todas las materialidades disponibles: fibras de origen animal o vegetal, madera, piedra, tierra, piedra, etc.; más insumos para tintes y diferentes procesos) ha sido señalada extensamente. En nuestro país, la textilería en fibra vegetal de chaguar (propia de los pueblos chaqueños wichí, toba, mocoví y pilagá), la confección de máscaras rituales por parte del pueblo Chané (Benedetti 2014), la cerámica toba, la cestería en pasto coirón (warpe, diaguita calchaquí, o mapuche), o los textiles andinos (en fibras ovinas, caprinas o de camélidos), por ejemplo, son claras muestras de ello. Existe muy amplia bibliografía sobre este sector, donde se muestra la artesanía como recurso de subsistencia, resistencia,

refugio/escondite o como espacio de lo doméstico; sin embargo, son escasos los trabajos que involucran la dimensión epistemológica y ontológica en su análisis, y no hay antecedentes que articulen estas dimensiones para debatir el concepto de sustentabilidad.

En Argentina, son antecedentes de nuestra investigación dado que involucran artesanías, los trabajos pioneros de Hermitte y Klein (1972) sobre textiles amerindios y su vínculo con los Andes del norte argentino, los de Perret (2019, 2020) y Martínez (2012) sobre la artesanía en fibra de chaguar en el pueblo wichí de Formosa y qom del Chaco, los de Benedetti (2014) sobre las máscaras chané; Matarrese (2013) sobre diseño en los textiles pilagá; Montani (2007, 2008, 2017) sobre el tejido wichí, de Koschitzky (1992) sobre la malla en chaguar del pueblo wichí, de Suárez y Arenas (2012) sobre tintes provenientes de vegetales y fúngicos también entre los wichí del Gran Chaco, Stramiglioli (2017) sobre los tintes en teleras santiagueñas, Rotman (2007) sobre la artesanía mapuche, entre otros. En la región de Cuyo, son antecedentes los trabajos de Mastrángelo (2004), que realiza una investigación etnográfica sobre las teleras de Belén y las transformaciones de sus prácticas en relación con la instalación de la Mina Alumbrera (Catamarca), de Cassiau (2021) sobre las mantas bordadas, y Viazzi (2019) sobre la creatividad en relación con la trama de afectos en teleras de Santa Bárbara (La Rioja). En relación con el hacer artesanal que posee como insumo elementos naturales “en riesgo” o protegidos, en nuestro país se encuentra el trabajo en fibra vegetal de chaguar (pueblos wichí, qom, tapiete, pilagá, chiriguano, mocoví, etc.), el textil en fibra de camélidos silvestres (vicuña o guanaco) (Dreidemie 2018), el trabajo artesanal en madera de Palo Santo (pueblo wichí). En Cuyo, la artesanía en madera de Chica (árbol autóctono y endógeno de las sierras vallistas), y el hilado de la fibra de seda del gusano coyoyo en Ancasti (Catamarca).

El gran relato de la modernidad global, un gran imaginario consolidado con sus propias agendas de desarrollo, afectó la concepción de la relación del hombre con su entorno, naturalizando los deterioros que suceden en el territorio desde una visión antropocéntrica de la naturaleza. Actualmente, ya no contamos con las balsas de junco y totora (cestería tradicional huarpe) desplazándose en las lagunas de Guanacache (en San Juan), tan bien reflejadas en las pinturas nostálgicas de Roig Matóns (*ver* VVAA 2019). Dichas lagunas han sufrido la desertificación, arrastrando al ocaso a una cultura relacional vinculada a los humedales.

El resultado de nuestras primeras (y exploratorias aún) indagaciones acerca del hacer artesanal en comunidades indígenas de nuestro país nos ha mostrado cómo en las artesanías persiste la memoria de los mayores y cómo si éstas sólo son pensadas como objetos, divididas de la vida, se las extrae de las relaciones culturalmente condicionadas que las animan y vinculan (Appadurai 1986): no solo con su hacedor sino también con otros seres humanos y no-humanos (como es el caso del vínculo con las arañas sabias ‘lalünkushe’ que enseñan a tejer al pueblo mapuche), con el medioambiente, con técnicas, con el cuerpo, e incluso con estados (por ejemplo, es significativo el rol del sueño en el aprendizaje o transmisión de ciertas técnicas artesanales). Nuestro recorrido, en este sentido, quiere señalar la necesidad de pensar el hacer artesanal desde la multivocalidad, desde múltiples perspectivas, incluyendo fundamentalmente “las perspectivas nativas”: los modos de comprender, componer y recorrer el mundo de sus hacedores; aquellos modos relacionales de vida que nos devuelven hoy un sentido de futuralidad necesaria.

Notas

1. Los procesos de turistificación, por un lado, y los de patrimonialización, por otro, representan dos dimensiones muchas veces inter-vinculadas que ponen en evidencia cómo lógicas externas a las comunidades avanzan sobre, por ejemplo, sitios de memoria indígena. Los procesos de des-patrimonialización en curso (claramente actos de justicia social en, por ejemplo, la recuperación por parte de las comunidades de cuerpos indígenas exhibidos en museos; lo que los protagonistas llaman “el retorno de ancestros”), que sucede en respuesta a fuertes demandas indígenas, denuncian los presupuestos monológicos occidentales que condicionan estas prácticas y exhiben luchas por la hegemonía (que resulta primero ontológica). El hacer artesanal nos brinda indicios para repensar toda la grilla categorial nuevamente y decolonizar (Segato 2015; Tuck y Yang 2021).
2. El concepto de “pluriverso” proviene de los desarrollos de las Epistemologías del Sur (ES) en Latinoamérica que, con clara orientación ético-política, señalan la diversidad de concepciones de mundo movilizadas, por ejemplo, en las luchas a proyectos extractivistas, entendiendo las resistencias de modo complejo y relacional, y los enfrentamientos como luchas ontológicas (Escobar 2016). Al interrumpir el proyecto neoliberal globalizante de construir un Mundo Mundial, muchas comunidades indígenas, afrodescendientes, campesinas y de pobres urbanos promueven luchas ontológicas. En este sentido, uno de los principales marcos teóricos para entender la ocupación de territorios y la resistencia es la ontología política (Blaser, 2009 y 2013).
3. Un libro ejemplar del giro ontológico es *La mirada del jaguar* de Viveiros de Castro, donde el autor muestra cómo diferentes rutas ontológicas implican otros modos de relación entre humanos y animales, entre humanos y cerros, etc.
4. La crisis ecológica ha promovido la revalorización de la multiplicidad de modos de relación con el ambiente que poseen diferentes pueblos y culturas. Concebir la existencia de múltiples mundos (el pluriverso) es cualitativamente muy distinto a pensar “en diferentes representaciones del mismo mundo”, tal como la diversidad había sido pensada desde la lógica global hegemónica hasta el momento. El axioma zapatista, por ejemplo, alude a esta lucha por mantener múltiples mundos: “un mundo donde quepan muchos mundos”.
5. A riesgo de simplificar, menciono el caso de la diversidad de fibras vegetales en la cestería, de las fibras animales y también vegetales en los textiles, la tierra o la arcilla en la alfarería, los metales y las piedras en la orfebrería, y así podríamos continuar.
6. Según Escobar (2016): “la dimensión más importante de la ocupación del territorio (por el capital y el Estado) es primero ontológica, además de involucrar aspectos económicos, tecnológicos, culturales, ecológicos y frecuentemente la fuerza armada.” Desde esta perspectiva, Escobar señala que lo que ocupa territorios es una ontología específica, aquella del mundo universal de individuos y mercados (el Mundo Mundial) que intenta transformar todos los otros mundos en uno solo. En este sentido, la visión del Mundo Mundial es el resultado de ciertas prácticas y decisiones históricas, que tuvo un momento crucial en la conquista de América, evento que algunos consideran que dio origen a nuestro actual sistema mundial moderno/colonial (por ejemplo, Mignolo, 2000). Sigue Escobar, “tal vez el aspecto medular del Mundo Mundial sea la división ontológica: una forma específica

de separar a la humanidad de la naturaleza (la división naturaleza/cultura), y la vigilancia constante entre quienes funcionan dentro del Mundo Mundial sobre aquellos que insisten en hacer mundo de otra manera (la división colonial)”.

Referencias

- Appadurai, A. 1986 *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México DF: Cambridge University Press.
- Benedetti, C. 2014 La diversidad como recurso. Producción artesanal chané destinada a la comercialización e identidad. Buenos Aires: *Antropofagia*.
- Blaser, M. 2009 “Political ontology: cultural studies without ‘cultures’?”, *Cultural Studies*, 23 (5-6): 873-896.
- Blaser, M. 2013 “Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: toward a conversation on political ontology”, *Current Anthropology*, 54 (5): 547-568.
- Brow, J. 1990 Notes on Community, Hegemony and uses of the past. *Anthropological Quarterly*, 63.
- Cassiau, M. 2021 Las guardianas de las mantas bordadas: secretos y jerarquías en Tinogasta. En: *Cuaderno 131. “Aportes al análisis de las cosas, las personas y las relaciones, a partir de las contribuciones de Annette Weiner, la antropóloga de los objetos.”* Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación, Año 24, N. 131. Pp. 139-148.
- Descola, P. 2010 Introduction. Manières de voir, manières de figurer. En Descola, P. (ed.) *La fabrique des images. Visions du monde et formes de representation: 11-18*. París: Musée du quai Branly, Catálogo de la Exposición La Fabrique des images.
- Descola, P. 2012 [2005] *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Dreidemie, P. 2018 Arte textil en fibra de Guanaco. Patrimonio (in)material del campesinado patagónico. Pasado y presente”. FUEGIA, Revista del Instituto Cultural, Sociedad y Estado de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur. Año 1 - Número 1. Pg. 44-59.
- Dos Santos, A. y F. Tola 2016 ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en Antropología. *Avá 29*, Dossier: Ontologías: usos, alcances y limitaciones del concepto en antropología. Diciembre. Pp. 71-98.
- Escobar, A. 2016 Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Nro 11, Vol 1, pp.:11-32.
- Golluscio, L. 2008 *Los pueblos indígenas que viven en Argentina*. Informe de actualización PROINDER 2002. Buenos Aires: Secretaría Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos, 2008.
- Guber, R. 2011 *Etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Editorial Siglo XXI.
- Guber, R. 2013 *La articulación etnográfica*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Guber, R. 2014 *Prácticas etnográficas*. Buenos Aires, Ediciones Miño y Dávila.
- Hermitte, E. y H. Klein 1972 *Crecimiento y estructura de una comunidad provinciana de tejedores de ponchos: Belén 1678-1869*. Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tella.

- Disponible en <https://static.ides.org.ar/archivo/cas/2012/05/Crecimiento-y-estructura-de-una-comunidad-provinciana-de-tejedores-de-ponchos-Bel%C3%A9n-1678-1869.-Hermitte-Klein.pdf>
- Ingold, T. 2012 *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Koschitzky von, M. 1992 *Las telas de malla de los wichí/mataco: Su elaboración, su función y una posible interpretación de los motivos*. Buenos Aires: CAEA.
- Kusch, R. 1970 *El pensamiento indígena americano*. Puebla: José Cajica.
- Larson Guerra, J. y L. N. González 2009 Anotaciones sobre la relevancia de las indicaciones geográficas para el uso sustentable de los recursos biológicos. En: VV.AA. 2009 *Artesanías y Medioambiente*. Primer Foro Nacional Artesanal 2005. México: FONART. Pp. 112-19.
- Latour, B. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. Argentina S. A.
- Latour, B. 2004 *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. París: La Découverte.
- López Binnqüist, C. 2009 Producción artesanal sustentable. VV.AA. 2009 *Artesanías y Medioambiente*. Primer Foro Nacional Artesanal 2005. México: FONART. Pp. 107-9.
- Malinowski, B. (1922-1987) *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanesia*. Buenos Aires: Planeta Agostini.
- Martínez, G. J. 2012 Recolección, disponibilidad y uso de plantas en la actividad artesanal de comunidades tobas (qom) del Chaco Central (Argentina). En: Arenas, P. et al. (eds.) *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del Cono Sur de Sudamérica*. Buenos Aires: CONICET. Pp. 195-224.
- Mastrángelo, A. 2004 *Las niñas Gutiérrez y la mina Alumbreira. La articulación con la economía mundial de una localidad del noroeste argentino*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Matarrese, M. 2013 *Antropología y Estética: el caso de la cestería pilagá (Gran Chaco)*. PROA- revista de antropología e arte. nº 04, vol. 01.
- Medrano, C. y F. Vander Velden 2018 *¿Qué es un animal?* CABA: Rumbo Sur.
- Mignolo, W. 2000 *Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton University Press
- Montani, R. 2007 *Vocabulario wichí del arte textil: Entre la lexicografía y la etnografía*. Mundo de antes 5, 41-72.
- Montani, R. 2008 *Metáforas sólidas de género: mujeres y tejido entre los wichí*. En S. Hirsch (coord.), *Mujeres indígenas en la argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos. Pp. 153-178.
- Montani, R. 2017 *El mundo de las cosas entre los wichis del Gran Chaco. Un estudio etnolingüístico*. Cochabamba: Itinerarios Editorial.
- Moreno, E. A.; Mollerach, M. y M. A. Caria 2019 Aproximación a la ontología candelaria: las representaciones faunísticas en las tierras bajas del NOA. En: Laguens, A.; Bonnin, M. y B. Marconetto. *Libro de Resúmenes XX Congreso Nacional de Arqueología Argentina: 50 años de arqueologías*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Parente, Diego 2010 *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

- Parente, Diego. 2016 *Artefactos, cuerpo y ambiente. Exploraciones sobre filosofía de la técnica*. Mar del Plata: La Bola Editora.
- Perez de Micou 1997 *Cestería. Caracterización y aplicación de una tecnología prehistórica*. Buenos Aires: UBA.
- Perret, M. F. 2019. Compasión y recolección: trama vital en la artesanía qom (Chaco, Argentina). *Simbiótica*, vol.6, n.1, jan.-jun, pp. 191-217.
- Perret, M. F. 2020 Collected, Weaved and Trapped Colors in Chaco (Argentina). *Textile*, <https://doi.org/10.1080/14759756.2020.1739364>
- Quijano, A. 2000 El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, 2 (mayo-agosto), pp. 73-90.
- Rotman, M. B. 2007 Prácticas artesanales: procesos productivos y reproducción social en la Comunidad mapuche Curruhuinca. En: Rotman M., J. C. Radovich y A. Balazote (eds.) *Pueblos originarios y problemática artesanal: procesos productivos y de comercialización en agrupaciones Mapuches, Guaraní/Chané, Wichis, Qom/Tobas y Mocovíes*. Córdoba: Ferreyra Editor. Pp. 41-69.
- Segato, R. 2015 *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Severi, C. 2013 (éd. avec Els Lagrou), *Quimeras em dialogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. Rio de Janeiro, Ed. 7 Letras.
- Stramiglioli, C. 2017 *Tintes naturales. Las teleras santiagueñas*. Buenos Aires: el autor.
- Suárez, M. E. y Arenas, P. 2012 Plantas y hongos tintóreos de los wichís del Gran Chaco. *Bol. Soc. Argent. Bot.* 47 (1-2), 275-283.
- Svampa, M. 2020 *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir de los modelos de (mal) desarrollo* (con Enrique Viale), Buenos Aires: Siglo XXI.
- Tola F. C. y V. Suárez 2013 Diálogo sobre los existentes de un entorno superpoblado en el contexto de la marisca y la reivindicación política del territorio. En: Tola, F.; Medrano, C. y L. Cardin (Comps.) *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Tola, F. 2013 Acortando distancias. El Gran Chaco, la antropología y la antropología del Gran Chaco. En: Tola, F.; Medrano, C. y L. Cardin (Comps.) *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Rumbo Sur. Pp. 11-37.
- Tola, F. 2019 No humanos que hacen la historia, el entorno y el cuerpo en el Chaco Argentino. *Etnográfica* 23 (2):489-513.
- Tola, F.; Medrano, C. y L. Cardin (Comps.) 2013 *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Tuck, E. y K. W. Yang 2021 La decolonización no es una metáfora. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.38: 61-111, marzo-junio. Pp. 61-111.
- Turok, M. 1988* *Cómo acercarse a la artesanía*. México: Plaza y Janés S.A. de C.V. y/o Plaza y Valdés.
- Turok, M. (coord.) 1988b El Caracol púrpura: una tradición milenaria en Oaxaca. México DF: Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Culturas Populares, Programa de Artesanías y Culturas Populares.
- Turok, M. 2009 Presentación. En: VV.AA. 2009 *Artesanías y Medioambiente*. Primer Foro Nacional Artesanal 2005. México: FONART. Pg. 9-10.

- Turok, M. et al. 2021 *Proyecto "El caracol púrpura: difusión de 35 años de defensa y promoción de un recurso bio-cultural"*. Nota de Prensa en: <https://www.gob.mx/cultura/prensa/presentaran-avances-del-proyecto-el-caracol-purpura-difusion-de-35-anos-de-defensa-y-promocion-de-un-recurso-bio-cultural-288794>
- Viazzi, A. 2019 *Despertar la tela. Una aproximación etnográfica a la creatividad telera en Santa Bárbara, La Rioja, Argentina*. Tesis de licenciatura. Córdoba: UNC.
- Viveiros de Castro, E. 2013 *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- VV.AA. 2009 Áreas naturales protegidas. Provincia de San Juan. San Juan: Gobierno de San Juan; Secretaría de estado, turismo, cultura y medio ambiente; Subsecretaría de medio ambiente; Dirección de Conservación y Áreas Protegidas.
- V. AA. 2019 *Guanacache. Fidel Roig Matóns, pintor del desierto*. Mendoza: EDIUNC.

Abstract: Handicraft making is a complex phenomenon which involves socio-cultural, historical, productive, technological and artistic dimensions, but also environmental variables. From an ethnographic perspective, the paper exposes the way in which traditional handicraft intercepts the biological and environmental diversity with the sociocultural one, to rethink the concept of sustainability in natural areas where indigenous communities inhabit in Argentina. It exemplifies how the handicraft making moves vital frameworks (native epistemologies and ontologies) which participate in communalization processes in which nature and culture fuse in special ways.

Keywords: traditional crafts - native ontologies - indigenous communalization - sustainability - protected natural areas

Resumo: O artesanato é um fenômeno complexo que envolve dimensões socioculturais, históricas, produtivas, tecnológicas e artísticas; mas também variáveis ambientais. A partir de uma perspectiva etnográfica, o artigo expõe a forma como o artesanato tradicional cruza a diversidade biológica e ambiental com a diversidade sociocultural, para repensar o conceito de sustentabilidade em áreas naturais onde vivem comunidades indígenas na Argentina. Ele exemplifica como o artesanato mobiliza estruturas vitais (epistemologias e ontologias nativas) que participam de processos de comunalização em que "natureza" e "cultura" se fundem de maneiras particulares.

Palavras-chave: artesanato tradicional - ontologias nativas - comunalização indígena - sustentabilidade - áreas naturais protegidas

[Las traducciones de los abstracts fueron supervisadas por el autor de cada artículo]
