

Diferencias y desigualdades: reflexiones sobre identidad étnica y producción artesanal chané destinada a la comercialización*

CECILIA M. BENEDETTI**

Abstract

DIFFERENCE AND INEQUALITY: REFLECTIONS ON ETHNIC IDENTITY AND COMMERCIAL CHANÉ HANDCRAFT PRODUCTION. *This article reflects on the representations and values of indigenous handcraft commercial production, emphasizing the dynamic inter-ethnic relationships that go with it. The research took place in a Chané community in Campo Durán in the Argentinian province of Salta. First, I discuss local conceptions about handcraft as source of paid work and how this articulates with ethnic adscriptions. Secondly, I focus on the link between this production and traditional stigmatization.*

Key words: *work, representations, inter-ethnic relations, stigma*

Resumen

El objetivo de este trabajo consiste en reflexionar sobre las representaciones y valoraciones en torno a la producción artesanal indígena como actividad laboral, enfatizando la dinámica de relaciones interétnicas que atraviesa a la misma. Se centra en una investigación desarrollada en la comunidad chané de Campo Durán, en la provincia argentina de Salta. Primero, se abordan las concepciones que circulan en la comunidad respecto a las artesanías en cuanto fuente de trabajo, considerando su articulación con las adscripciones étnicas. Luego se dirige la atención a la vinculación entre dicha producción y los procesos de estigmatización que caracterizan a las construcciones identitarias indígenas.

Palabras clave: *actividad laboral, representaciones, relaciones interétnicas, estigmas*

Introducción

En el contexto actual, los enfoques sobre la conversión de “la cultura” o “el patrimonio” en recurso económico (Aguilar Criado, 2001; Stephen, 1990) han adquirido especial importancia en el fomento artesanal y han atravesado los discursos y las acciones de organismos heterogéneos –instituciones gubernamentales, organismos internacionales, agencias de cooperación, organizaciones no gubernamentales– orientados en esta línea. Dichas perspectivas destacan la potencialidad económica de los bienes y prácticas ligados a la identidad cultural de los grupos sociales a partir de su inserción en los mercados globalizados, como modo de lograr el crecimiento y revertir situaciones de pobreza y marginalidad en zonas económicamente deprimidas (Aguilar Criado, 2001; Soto Uribe, 2006).

Ligados al paradigma del desarrollo local o endógeno, estos enfoques ganaron relevancia a fines de la década de 1990, cuando las consecuencias negativas de las políticas de liberalización, desregulación y privatización

* Artículo recibido el 28/09/10 y aceptado el 09/05/11.

** Investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Felipe Vallese 470 3ªA (1405), Ciudad de Buenos Aires <cbenedetti@hotmail.com>.

de la estructura productiva de los Estados nacionales se volvieron cada vez más evidentes. Estas políticas fueron impulsadas por las grandes agencias de cooperación y organismos internacionales en América Latina a fin de lograr el crecimiento económico de la región y su inserción en la globalización, apuntando a hacerse efectivas en aquellas áreas que han quedado relegadas de los flujos financieros y productivos mundializados (Carenzo y Benedetti, 2006; Soto Uribe, 2006).

La dimensión cultural se concibe ahora como un aspecto fundamental para el desarrollo, por lo que devienen significativas nociones como identidad y patrimonio. Según esta perspectiva, el conjunto de bienes compartidos por los actores locales representa los valores vivenciados dinámicamente en el territorio, que contribuyen a la cohesión social y permiten el reconocimiento externo del mismo (Fonte, Acampora y Sacco, 2006; Kliksberg, 2000; Soto Uribe, 2006). En este sentido, se les reconoce a los mismos un potencial para movilizar a los actores en un proyecto integrador. De este modo, las producciones artesanales indígenas –al igual que los productos alimenticios, las artesanías, la música, las festividades– son destacadas por su “potencial comercial” en vinculación con nuevos patrones de consumo caracterizados por la valoración de lo “natural”, “étnico” y “tradicional” (Aguilar Criado, 2003).

Sin embargo, esta renovada valoración tiene poco que ver con las concepciones sobre las artesanías indígenas de quienes cotidianamente conviven con ellas. En el presente trabajo se reflexiona en esta línea; se analizan las representaciones y valoraciones sobre la producción artesanal indígena como actividad laboral desde la perspectiva de los pueblos originarios y se enfatiza la dinámica de relaciones interétnicas que atraviesa a la misma. Se sostiene que los imaginarios en torno a dicha actividad sólo pueden ser comprendidos desde su anclaje en las interacciones y fricciones entre los indígenas y los *otros*, principalmente los “criollos”.¹

Este texto se basa en la investigación² desarrollada en mi tesis doctoral en Antropología Social sobre la producción artesanal chané de Campo Durán (Be-

nedetti, 2009), ubicada en el departamento de General San Martín, al noreste de la provincia argentina de Salta. Dicha comunidad constituye el principal centro productor de artesanías chané destinadas a la comercialización, cuyas dos especialidades son piezas de cerámica y máscaras de madera.

Para introducir esta problemática, se presentan los aspectos teórico-metodológicos en los que ésta se basa; luego se describe brevemente al pueblo chané de Campo Durán y la configuración que ahí adquiere la producción artesanal. Más adelante se abordan las concepciones que circulan en la comunidad respecto de las artesanías en cuanto actividad laboral, y se considera su articulación con la adscripción étnica. Por último, se trata la vinculación entre dicha producción y los procesos de estigmatización que atraviesan las construcciones identitarias de los pueblos indígenas.

Aspectos teóricos y metodológicos

Si bien se ha señalado la íntima articulación entre identidad laboral y pertenencia étnica en el caso de las artesanías indígenas (García Canclini, 1982), se ha profundizado poco sobre ello en la bibliografía al respecto. Por ejemplo, se diferencia entre las producciones artesanales destinadas al uso interno, que reflejan la identidad cultural de sus productores, y otras modeladas por las demandas comerciales y desvinculadas de los procesos identitarios. No obstante, durante la investigación se observó que, lejos de estar desvinculada de la pertenencia étnica, la producción artesanal destinada a la comercialización se constituye para los chané como un oficio relacionado con su identidad. En este sentido, nos interesó comprender las representaciones y valores asociados a la artesanía en cuanto trabajo.

El estudio se centró en las conceptualizaciones que marcan la necesidad de comprender a las artesanías no como supervivencias pertenecientes a periodos precapitalistas, sino a partir de su inserción en el sistema económico, político, social y cultural hegemónico: “la producción artesanal no pasa a existir bajo el capitalismo (como si fuera un nuevo territorio geográfico

¹ A lo largo del trabajo se utiliza la categoría nativa “criollos” para referirse a la población no indígena.

² Esta investigación se realizó en el marco de los proyectos “Problemática artesanal indígena. Procesos productivos y de comercialización: un análisis comparativo de grupos mapuche, chané y wichi”, financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, y “Patrimonio y argentinidad: redefiniciones identitarias y consumo de espacios de la nacionalidad en un contexto de crisis”, financiado por la Universidad de Buenos Aires. Por otra parte, mi formación doctoral fue posible gracias a una beca otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).

que se pudiera penetrar físicamente), sino que el capitalismo empieza a existir en ella, a reproducirse en su interior” (Lauer, 1982: 107).

Varios autores han apuntado la dificultad de abordar las artesanías desde una definición única que surja de sus elementos intrínsecos (García Canclini, 1982; Novelo, 1976). Éstas no remiten a un fenómeno homogéneo, coherente y unificado, sino a un complejo contradictorio de objetos y procesos (Lauer, 1982). En esta línea, la denominación *artesanías* tampoco ha sido asignada para todos los objetos artesanales: constituye una categoría histórica surgida en unión con determinados procesos económicos e ideológicos (Novelo, 1976). Para superar estas dificultades en la conceptualización, los autores mencionan que es necesario dejar de lado aquellas perspectivas que toman a la artesanía como un “resultado” –categoría que oscurece la diversidad de la producción artesanal– y abordarla como un “proceso” donde se expresan prácticas, relaciones e instituciones (García Canclini, 1982; Novelo, 1976; Rotman, 1994). Esto no implica partir de una noción a priori: hay que considerar su configuración desde el sistema en el cual las mismas son engendradas, asignadas a determinados espacios y reformuladas para que cumplan funciones económicas, políticas y sociales (García Canclini, 1982).

El estudio de la producción artesanal con respecto a las construcciones identitarias de los pueblos indígenas implicó abordar la vasta y heterogénea bibliografía sobre la problemática étnica y retomar los aportes significativos asociados a nuestro problema de investigación. Desde una perspectiva relacional, los procesos identitarios étnicos son situados en el seno de las relaciones sociales entre los grupos, donde se producen los procesos de autoadcripción y adscripción por los otros (Barth, 1976), aunque dichas interacciones se comprendan en el marco de relaciones de hegemonía y subalternidad y se atiende el carácter conflictivo de las mismas (Díaz Polanco, 1988; Bonfil Batalla, 1992). Por otra parte, se enfatiza el carácter procesual de la construcción social de la etnicidad y la importancia de abordar el carácter histórico de los mismos (Devalle, 1989; Vázquez, 2006; Bartolomé, 2006).

Se retoma la aproximación conceptual de Bartolomé a la identidad étnica como “construcción ideológica, histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que la separan de otras identidades posibles” (Bartolomé, 2006: 44). Sobre este último aspecto, el autor indica que en las configuraciones identitarias son relevantes las relaciones contrastivas y los referentes culturales derivados de la socialización, aunque aludan a un patrimonio cambiante y desigualmente distribuido (Bartolomé, 2006).³

La actividad artesanal se constituye un referente identitario para los chané, enclavado en el juego de autoadcripción y adscripción por los otros que atraviesa a este grupo étnico; sin embargo, ahondar exhaustivamente en ello trasciende los límites de este trabajo. Aquí me limito a examinar esta cuestión en torno a la conformación de la producción artesanal en cuanto actividad laboral, considerando su íntima imbricación en los procesos identitarios étnicos. El análisis se distancia de aquellas perspectivas que naturalizan la relación entre el grupo y un conjunto de objetos que expresan su particularidad étnica. En cambio, se tiene en cuenta cómo se articulan las artesanías en un complejo entramado de relaciones interétnicas configurado históricamente, donde se construyen las identificaciones de los sujetos sociales.

Durante la investigación, se advirtió que para comprender dicha articulación era preciso considerar la relación entre la producción artesanal y los mecanismos de discriminación y prejuicio que se actualizan en las dinámicas identitarias de los grupos étnicos, por lo que el concepto de estigmatización en el análisis adquirió relevancia. Así pues, Trincherero retoma los aportes de la sociología del estigma de Goffman, sobre que dichas características desacreditantes y negativas representan un lenguaje de relaciones y no de atributos; es decir, sitúa las configuraciones de estigmas en un esquema relacional. Al mismo tiempo, critica las elaboraciones de Goffman por no considerar la funcionalidad de los estigmas en la reproducción del sistema hegemónico. Asimismo, sostiene que las formas

³ Estas discusiones se vinculan con críticas a las elaboraciones de Barth, al señalar que el autor privilegia los factores subjetivos minimizando la importancia de la cultura en el funcionamiento de los grupos étnicos (Bonfil Batalla, 1992). A su vez, Vázquez plantea que es necesario no confundir la crítica al esencialismo con la eliminación automática de rasgos culturales que implican la alteridad del grupo étnico, y expresa: “la persistencia de rasgos culturales y psicolingüísticos los que, en tanto convención social vigente, se plasman en una simbología objetivada, más allá del grado de aceptación o rechazo por parte del grupo étnico” (Vázquez, 2006: 694).

estigmatizadas “se inscriben necesariamente en las genealogías del poder que hacen a la configuración de la cultura hegemónica, la cual instala y reinstala permanentemente determinados tipos de estigmas frente a situaciones específicas [configurándose] de acuerdo a una serie particularmente significativa y específica de relaciones sociales que se despliegan en los usos y funcionalidades propias del mismo” (Trinchero, 2000: 334). Para pensar la relación entre los estigmas y los procesos identitarios étnicos, Bartolomé señala que las identificaciones construidas desde el exterior del grupo étnico son relevantes cuando son “internalizadas por sus destinatarios y pasan a integrar su conciencia social distintiva, tal como el caso de los predicados prejuiciosos adjudicados a la condición étnica que pueden ser asumidos como verídicos por las comunidades étnicas” (Bartolomé, 2006: 40).

El abordaje metodológico se estableció desde la antropología social, desde una perspectiva de índole cualitativa. El proceso de investigación alternó etapas de trabajo de campo con otras centradas en el análisis, la lectura teórica y temática, la elaboración conceptual y la precisión de categorías. La interacción entre la observación y el trabajo teórico y analítico fue fundamental para modificar y ajustar las concepciones del fenómeno estudiado.

Se abordó la dinámica de producción y circulación de artesanías indígenas como un proceso donde se expresan relaciones sociales, tomando como base un enfoque relacional en cuanto metodología de la investigación. Esto implicó la necesidad de conjugar la recuperación de la perspectiva de los sujetos sobre sus vivencias y percepciones en torno a la realidad social con su inclusión en el juego de relaciones entre los diversos actores, para no sacralizar “el punto de vista del nativo” como verdad (Menéndez, 2010). Para ello se consideró a productores artesanales y otros miembros de la comunidad chané de Campo Durán, así como a pobladores no indígenas del paraje y de la zona, agentes de intermediación de artesanías chané, vendedores de artesanías, funcionarios vinculados

con la temática artesanal o con problemáticas ligadas a los pueblos indígenas en general y miembros de instituciones no oficiales con injerencia en la gestión artesanal.

En gran medida, el trabajo de campo⁴ se desarrolló en cuatro estadios en Campo Durán entre 2004 y 2008, que oscilaron entre los 15 días y un mes de duración. Allí se realizaron entrevistas (abiertas y semiestructuradas) en forma individual y con grupos familiares –con chané y con población no indígena–, además de múltiples conversaciones informales y observaciones en diversas instancias de la vida cotidiana, no todas relacionadas con la producción artesanal. También se efectuaron entrevistas y observaciones en comercios de artesanías, instituciones oficiales y no oficiales y otros espacios relevantes para la problemática en las ciudades de Aguaray, Tartagal, Salta y Buenos Aires.

El pueblo chané de Campo Durán

A través de distintos procesos históricos, el territorio que actualmente corresponde al departamento de General San Martín se conformó como un espacio multiétnico, representado por diversos pueblos indígenas en un conjunto de situaciones sociales heterogéneas (Belli y Slavutsky, 2006).⁵ El pueblo chané, proveniente de la familia arawak,⁶ se asentó en la región hacia la segunda mitad del siglo XIX, en gran medida a partir del desarrollo económico en el noreste argentino.⁷ Hasta fines del siglo XIX, durante la consolidación del Estado argentino, se llevaron a cabo ofensivas militares –conocidas como la “conquista del Chaco”– que implicaron el exterminio de numerosos indígenas que habitaban el área, y el despojo de sus territorios. Los sobrevivientes fueron arrinconados en espacios marginales; algunos continuaron precariamente con sus modos de subsistencia tradicionales, y otros se incorporaron como mano de obra barata en los diversos

⁴ En gran parte el trabajo de campo fue desarrollado en forma colectiva con el doctor Sebastián Carezo, lo que constituyó un valiosísimo aporte.

⁵ Según datos del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001, realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (Indec), en la actualidad los indígenas constituyen 17% de la población del departamento de San Martín, conformados por siete grupos étnicos: wichí, chorote, toba, chané, chiriguano, chulupí y tapieté. Al igual que en otros sitios de la provincia y del país en general, son uno de los sectores más relegados en cuanto a distribución de los ingresos y acceso a los servicios. Cabe señalar que, en la provincia de Salta, 57.4% de los hogares indígenas presenta necesidades básicas insatisfechas.

⁶ Los chané son originarios de América Central y del norte de Sudamérica. Se desplazaron por el área amazónica, y se ubicaron como población fronteriza entre las culturas andinas y las selváticas, llegando hasta el sur del río Pilcomayo. Hacia el siglo XV fueron invadidos por grupos ava guaraní (chiriguano); como parte de esta dominación, el guaraní se instituyó como idioma de los chané (Métraux, 1930).

⁷ En la zona, los chané alternaron la agricultura con migraciones periódicas a los ingenios de Salta y Jujuy. En este contexto, los misioneros franciscanos fundaron las primeras misiones entre estos grupos (Slavutsky y Belli, 1999).

emprendimientos capitalistas, en particular obrajes e ingenios azucareros (Trincherio, 2000).

Hoy en día los chané constituyen una población de alrededor de 2 000 personas,⁸ asentadas principalmente en tres comunidades en el departamento de General San Martín: Tuyunti, Campo Durán y El Algarrobal. De ellas, Campo Durán es el principal centro productor de piezas artesanales destinadas al mercado. El paraje se localiza sobre la ruta provincial 54, a 15 kilómetros al noreste de la ciudad de Aguaray –cabecera municipal– y a 50 kilómetros de la ciudad de Tartagal, capital del departamento. Aunque el camino de acceso está pavimentado, es difícil llegar en transporte público, ya que son muy escasos los servicios que arriban al lugar.

La población total de Campo Durán es de 760 personas distribuidas en 101 familias, de las cuales 46 se reconocen como pertenecientes al pueblo chané, y el resto corresponde a población criolla.⁹ Estos grupos están ubicados en sectores informalmente diferenciados: mientras que los segundos se sitúan a orillas del río Itiyuro, los indígenas lo hacen en la vera de la ruta. El paraje cuenta con parroquia, escuela primaria y un puesto sanitario, dependientes del gobierno provincial y concentrados en el sector criollo.

La población indígena está establecida como comunidad aborígen con reconocimiento provincial desde 2002, cuyo representante político es el cacique. Se asienta sobre tierras fiscales, aunque desde 2008 comenzó a movilizarse para obtener los títulos de propiedad de las mismas. Este espacio se denomina informalmente la *misión*, aunque nunca conformó un establecimiento de este tipo.¹⁰

Si bien el idioma español se encuentra ampliamente difundido en la comunidad, el guaraní presenta gran vigencia; es practicado en su mayoría por las generaciones adultas y muy poco por las más jóvenes. Cabe destacar la gran relevancia de este idioma como referente identitario reconocido por los chané en el juego de los procesos de autoadscripción y adscripción por los otros. Respecto a las prácticas religiosas, la mayoría de la población chané de Campo Durán profesa el catolicismo, el cual es muy importante en la vida social de la comunidad, pero a la vez convive con un conjunto heterogéneo de creencias de *los antiguos* vinculadas con la “pachamama”, los secretos de la na-



turalidad y la realización de “males”, así como con otras de origen criollo. Un menor número de chané profesa la religión evangélica. Algunas de las celebraciones de la comunidad refieren al catolicismo, por ejemplo la “fiesta de la virgen”, el 8 de diciembre, cuando se acostumbra llevar a cabo bautismos y casamientos.

En la vida social de la comunidad es de gran trascendencia la celebración del arete o pim pim, la cual se presenta como propia de los chané, en la que los criollos participan sólo como espectadores. Antes de la colonización europea, esta fiesta se realizaba a partir de mayo, en relación con la maduración del maíz (Rocca y Newbery, 1976); después de la acción de los misioneros franciscanos, convergió con el carnaval (Magrassi, 1981). Actualmente, comienza hacia fines de enero o principios de febrero –en coincidencia con los festejos de carnaval que organizan los municipios de la zona– y culmina hacia finales de marzo o principios de abril, cerca de la fecha de pascuas.

En esta celebración se usan máscaras denominadas *aña hanti* –antes también se empleaban otros tipos

⁸ Según datos extraídos de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005, realizada por el Indec.

⁹ Información suministrada por el agente sanitario del paraje.

¹⁰ Es posible relacionar esta designación con la relevancia de las reducciones religiosas en la zona, a cargo de misioneros franciscanos, que constituyeron una de las principales formas de asentamiento de los indígenas propulsadas desde los dispositivos de poder (Lagos, 2000).

de máscaras, como las zoomorfas, pero ahora no tienen tanta relevancia–, que están claramente diferenciadas de aquellas destinadas a la comercialización (que luego ampliaremos), y constituyen un volumen muy pequeño en relación con las segundas. Las máscaras representan el rostro humano, sobre el cual se erige una prolongación rectangular denominada *hanti* (cuerno o asta), y suelen ser decoradas con diversos motivos, como escenas o animales del monte, u otros que no pertenecen al paisaje local, por ejemplo dragones. En líneas generales, están pintadas con ténpera de colores llamativos, a diferencia de las máscaras que se comercializan, las cuales, debido a las exigencias mercantiles, sólo se pintan con elementos naturales. Hacia el final de la fiesta, las máscaras son “botadas”, es decir, arrojadas al río para “alejar la enfermedad y los malos espíritus”.¹¹ Asimismo, estas máscaras son utilizadas en los “corsos”, desfiles organizados por los municipios de las ciudades cercanas, como Aguaray o Tartagal.

No obstante estas máscaras se elaboran para dicha celebración, la posibilidad de venderlas no se descarta (aunque no presentan una gran salida comercial). Si al finalizar el carnaval permanecen en buen estado, algunos, en vez de “botarlas”, las conservan para ofrecerlas a eventuales compradores. Esto no deja de plantear ciertas tensiones sobre cuál es la actitud “adecuada”: varios consideran que es incorrecto no destruir los objetos utilizados en la festividad, ya que los espíritus se enojan.

En cualquier caso, cabe destacar que, aunque la comercialización de máscaras surgió de aquellas que se empleaban en el *arete*, hoy constituyen producciones claramente diferenciadas para los chané. Ellos distinguen entre las que se producen para “ocupar” y las que son “para decorar”, refiriéndose al propósito por el cual las adquieren los consumidores finales. Sobre esto, aclaran que las segundas no pueden ser portadas debido a su tamaño (que no se adapta al rostro humano); además, no tienen aberturas para los ojos, pero sí un orificio que permite que sean colgadas. El presente artículo se centra en estas últimas, concebidas por los chané como un “trabajo”.

La producción de artesanías en la comunidad chané de Campo Durán

Como se señaló, la producción artesanal destinada a la comercialización en la comunidad chané de Campo Durán se focaliza en dos especialidades: alfarería y talla de máscaras de madera. La producción masquera representa la mayor salida mercantil; la alfarería, en cambio, registra escasa demanda.¹² Es posible establecer una división por género en el proceso de trabajo, ya que las mujeres elaboran piezas de cerámica y los hombres máscaras. Sin embargo, debido al incremento comercial de las segundas, ahora muchas mujeres colaboran más activamente en su producción –ya sea desarrollando parte del proceso de trabajo o realizando ejemplares pequeños (miniaturas)–, y de manera esporádica se dedican a la cerámica.

La cerámica chané está compuesta por piezas utilitarias como azucareras, tazas, jarros, ollas, ceniceros, lapiceros –que muchas veces toman las formas de animales u hortalizas– y piezas ornamentales, primordialmente figuras de animales. La principal materia prima es la arcilla roja, que se obtiene en las cercanías de la comunidad, aunque también se emplean piedras u otras arcillas para sacar colores. Las artesanas utilizan por lo general sus manos, acompañadas de escasas herramientas de confección casera, como los pinceles de pelos de acutí.

La producción de las piezas comienza con la preparación de la materia prima: se deja secar el barro, luego se le agrega agua, se amasa (eliminando las impurezas) y se mezcla con ladrillo molido. Después se procede a “formar”, tarea que se lleva a cabo predominantemente con las manos, a veces con el apoyo de una paleta o instrumento similar que ayuda a lograr la forma.¹³ Tras dejarlas secar, las piezas son raspadas con una piedra, lo que permite conseguir un aspecto más brillante. Prácticamente todas las mujeres de la comunidad realizan la cocción o “quemado en pozo”:¹⁴ esta técnica consiste en cavar un pozo donde se coloca leña, y encima se ponen las piezas, cubiertas con más leña. Por último se pintan. Respecto de la decoración, las artesanas suelen distinguir en primer lugar

¹¹ Al final de la celebración, los participantes también se bañan en el río, acto mediante el cual se “limpian” de “espíritus malos”, “pestes” y enfermedades que puedan aquejarlos.

¹² Según los agentes de comercialización, esto se debe a que enfrenta desfavorablemente una gran competencia con la cerámica de las áreas rurales del noroeste argentino, más acorde con las necesidades utilitarias y gustos estéticos de los consumidores.

¹³ Para los recipientes y otras piezas se usa la técnica de “chorizo”, consistente en el amasado de rollos de arcilla que se aplican uno sobre otro hasta alcanzar la forma deseada.

¹⁴ Una sola familia de artesanas utiliza un horno de barro fabricado de modo casero.

los dibujos de *los antiguos*, elaborados con formas geométricas simétricas que combinan líneas y tramas. La mayoría de las artesanas señaló que éstos no poseen una significación particular, mientras otras indicaron que reproducen paisajes y figuras de animales. Por otro lado, también se pintan otros diseños “modernos”, entre los que destacan las flores. La elección del tipo de diseño responde a varios motivos, como la demanda de los compradores y la destreza de las artesanas para elaborar uno u otro.

Las máscaras representan animales de la zona: yaguetés, yacarés, loros, lechuzas, víboras, coaties, toros, gallinas, gallos.¹⁵ Su principal materia prima es la madera de *yuchán* o palo borracho, que se obtiene en los montes que rodean la comunidad –el área de recolección abarca entre siete y 15 kilómetros de ésta–,¹⁶ y piedras y hierbas nativas para la pintura. Las herramientas usadas son machetes, cuchillos, cavadores, cucharas, lijas y pinceles de acutí.

En las salidas al monte para buscar madera participan exclusivamente los hombres. Cuando se apea el árbol se suele realizar un primer tallado, aprovechando la humedad de la madera, y así trayéndola formada. El tallado se continúa en la vivienda del productor. Después se lijan las piezas y se dejan secar, proceso que demanda aproximadamente tres días en la temporada seca y diez en época de lluvias. La pintura constituye la etapa final: primero se pintan las superficies amplias de un conjunto de piezas y luego los detalles, como ojos, bocas, plumajes, “firuletes”. Para lograr mayor intensidad y consistencia, los colores son diluidos con la resina del palo borracho.

En términos generales, el proceso de producción y comercialización de artesanías es realizado por la unidad doméstica –que puede incluir al núcleo conyugal y los hijos solteros (en pocos casos también hijos casados, sus parejas y sus hijos)– y se involucra a todos los miembros adultos del grupo. La adquisición del saber se desarrolla durante la socialización, donde los jóvenes y niños van aprendiendo de sus padres, tíos o

abuelos, pero difícilmente de no parientes. El artesano participa en todas las fases del proceso productivo, el cual requiere una mínima o nula inversión de capital: las materias primas se obtienen de los recursos naturales de la zona, y las herramientas son escasas y de confección casera. La elaboración se lleva a cabo en estructuras contiguas a la vivienda familiar, techadas pero sin paredes, que indistintamente hacen las veces de taller, comedor o espacio de reunión cotidiana. Los artesanos trabajan solos o a veces comparten el espacio con otros artesanos de la misma familia, pero no en espacios comunitarios donde se efectúe una producción colectiva.

Las mujeres ocupan media jornada en la elaboración de alfarerías, debido por lo general a que durante el resto del día realizan tareas domésticas, como cuidar a los niños y a las aves de corral, lavar la ropa y preparar los alimentos. Quienes desarrollan trabajos extradomésticos –que en su mayoría refieren a la contra-prestación laboral por el cobro de planes de asistencia social– no suelen dedicarse a la producción artesanal.

Los hombres llevan a cabo tareas domésticas como el cultivo del cerco y la marisca en el monte, aunque éstas son cada vez menos frecuentes y no comprometen la continuidad de la producción artesanal. En cambio, esta actividad es alternada con el trabajo en empresas dedicadas a la explotación de hidrocarburos que operan en la zona –especialmente en la refinería ubicada en el paraje–, el cual constituye el ingreso económico esencial en la comunidad chané de Campo Durán.¹⁷ Por lo tanto, no es posible comprender a cabalidad la dinámica de la producción artesanal sin aludir a la importancia que asume el trabajo asalariado. Esta articulación adquirió especial trascendencia en las últimas décadas, después de la privatización de la refinería en favor de la empresa de capitales internacionales Refinor.¹⁸ Esta transformación implicó inestabilidad laboral, periodos de desocupación y caída del impacto del salario en los ingresos de las

¹⁵ Los chané han intentado representar otros animales que no pertenecen a la fauna local, como elefantes, sin embargo no han tenido éxito comercial.

¹⁶ Antes el *yuchán* podía recolectarse en áreas más cercanas, pero el incremento de la producción mascarera a lo largo del tiempo ha reducido la disponibilidad inmediata del recurso. En algunas oportunidades, incluso ciertos artesanos han recurrido a la contratación de fletes para la recolección, aunque esta práctica no se sostuvo posteriormente.

¹⁷ Entre 1940 y 1970, la consolidación de la empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF) fue fundamental en todo el departamento de General San Martín, lo que permitió tanto el desarrollo regional como el fortalecimiento del Estado en áreas de frontera. En el caso de Campo Durán, la industria petrolera incrementó su relevancia hacia la década de 1950, cuando se construyó una refinería para obtener derivados a partir de importantes hallazgos de petróleo y gas. A raíz de esto, la comunidad chané fue reubicada en un terreno adyacente, del otro lado de la ruta provincial. Al mismo tiempo, muchos chané se convirtieron en trabajadores de la planta, así que esta actividad devino trascendental para los pobladores (Belli y Slavutsky, 2006).

¹⁸ En la década de 1990, YPF fue privatizada a partir de la sanción de una nueva Ley de Hidrocarburos, en el marco de la reforma de ajuste estructural implementada durante el gobierno de Carlos Menem.

unidades domésticas chané. Al precarizarse las condiciones de empleo en esta industria, se intensificó la actividad artesanal.

Si bien, aunque con escasas excepciones, prácticamente todas las unidades encaran la producción artesanal, la dinámica que ésta asume dentro de cada una es muy diversa, en función de las diferentes estrategias económicas que desarrollan los grupos domésticos.¹⁹ De tal modo, lejos de presentarse como una categoría homogénea, hay gran heterogeneidad entre los artesanos y sus prácticas.

Si pensamos en un continuo de situaciones posibles, en un extremo podríamos situar las unidades domésticas cuya principal fuente de ingreso proviene de la producción artesanal, en general aquellas donde el varón como sostén principal tiene escasas posibilidades de asalariarse, casi siempre debido a su edad. En el otro extremo, podríamos ubicar las unidades domésticas que alternan la producción de artesanías con el trabajo asalariado, como forma de sobrellevar los periodos en que no se está laborando en las empresas.

Mientras los hombres están empleados en las plantas petroleras, se abandona esta práctica. Otras unidades domésticas complementan continuamente los ingresos provenientes del trabajo asalariado y la producción artesanal. De hecho, la diferencia entre los momentos de empleo y de desempleo se evidencian en el aspecto cuantitativo: cuando los hombres están asalariados, suele disminuir el nivel de producción.

La mayoría de estas artesanías se comercializan a través de intermediarios que llegan a la comunidad en busca de piezas. Entre ellos destacan en primer lugar los mayoristas, que compran con cierta regularidad, aunque sin una frecuencia establecida (puede oscilar entre 15 días y dos meses). No hemos conseguido información exacta respecto a los volúmenes de comercialización que estos intermediarios manejan; quizá superen las 50 máscaras por viaje. Acostumbran “barrer”, es decir, comprar toda la producción disponible de un artesano, por lo que obtienen considerables rebajas; en general, determinan precios muy bajos para las piezas, aproximadamente 30% menos que otros intermediarios comerciales. Después revenden las piezas en ciudades turísticas como Salta o Buenos Aires. En segundo lugar, se encuentran dos organizaciones no gubernamentales –con sede en Buenos Aires– que desarrollan la comercialización artesanal sin fines de lucro, como modo de mejorar las condiciones económicas de los chané. Asimismo, aunque con mayor irregularidad, arriban a Campo Durán dueños de locales de artesanías de diversos sitios del país –en particular de provincias nortenas– para adquirir las piezas con el objetivo de ofrecerlas en sus comercios.

En los periodos de gran escasez de trabajo asalariado, cuando se quiere recurrir a todos los canales de comercialización disponibles para obtener ingresos, los artesanos se trasladan fuera de la comunidad para ofrecer sus piezas en negocios regionales o tiendas de artesanías. Estas ventas se desarrollan en localidades cercanas –con mayor relevancia Tartagal– y en sitios más lejanos: la ciudad de Salta es preeminente dada la gran cantidad de comercios que hay allí, incluido el mercado artesanal de la provincia. Mientras que, cuando las necesidades económicas no son tan acuciantes, la venta fuera de la comunidad es menor: para los artesanos, incluso los traslados a las ciudades cercanas representan un costo considerable, al



¹⁹ Cabe señalar que en la demanda de piezas se observan importantes e irregulares fluctuaciones, por lo que, sumada a la gran variabilidad en la relevancia de la artesanía como fuente de ingresos en las diversas unidades domésticas, resulta difícil presentar datos precisos respecto a volúmenes de piezas comercializadas, lo que por otra parte está fuera de los objetivos del presente trabajo.

que se suman otros gastos que pueden surgir en estos viajes, además del riesgo de romper o perder las piezas durante el acarreo.

Para finalizar esta descripción, cabe señalar que la configuración actual de la actividad artesanal deriva más bien en mejores condiciones para la reproducción de la mano de obra de las empresas en los periodos de desempleo, y no en estrategias que conduzcan a un mayor control e independencia económicos de los sujetos.

Las artesanías y la diferencia: el trabajo de nosotros

En este apartado se considera la configuración de la producción artesanal destinada a la comercialización como una actividad laboral desde las concepciones y valoraciones de los chané. Es decir, se abordan las representaciones acerca de las artesanías en cuanto trabajo para los chané, teniendo en cuenta su vínculo con la adscripción étnica.

En gran medida, los chané definen la producción artesanal como “el trabajito nuestro” o “el trabajo de nosotros”. Para ellos, cualquier miembro de la etnia es considerado un potencial artesano, aunque se reconocen habilidades y capacidades distintas. En este sentido, a diferencia de ciertas concepciones occidentales que conciben el saber artesanal como un “don”, o que quienes lo desarrollan deben tener una “intuición artística especial”, desde la visión de los chané, cualquiera de ellos puede ser un artesano sólo por su pertenencia étnica. La actividad artesanal se presenta de cierta manera “naturalizada” como perspectiva laboral por ser indígenas; incluso –ya se ampliará más adelante– el rechazo hacia el trabajo artesanal suele concebirse como “querer parecerse a los criollos”.

Esta naturalización se articula con la configuración del trabajo artesanal en cuanto saber que se transmite de generación en generación, lo cual implica que se constituya como una perspectiva laboral que entraña mayores expectativas que otras:

[Refiriéndose a la cerámica] La mamá aprendió a hacer y tenía que aprender a hacer yo también [¿Por qué?] Porque es lindo, porque uno a veces no tiene trabajo y con la cerámica se puede mantenerse. [Un poquito] que se vende de la cerámica uno puede tener algo para comer (Laura, 29 años).

Los chané conciben la producción artesanal como una fuente laboral ligada a la pertenencia étnica a la

que “siempre” pueden recurrir. Podemos vincular estas nociones con cierta autonomía para desarrollar la práctica: tal como se ha mencionado, en general no se requiere capital para acceder a las materias primas o herramientas, ni tampoco son necesarias instalaciones especiales; los conocimientos para desarrollar la se adquieren en la socialización. Sin embargo, la dinámica de la actividad se subordina a la lógica mercantil, por lo que las irregularidades en la demanda comercial implican la necesidad de relativizar esta noción de “disponibilidad”.

Esta concepción de la producción artesanal atraviesa la trascendencia de la transmisión y continuidad del saber artesanal:

[¿Por qué tus hijos tienen que aprender a hacer artesanías?] Para que no se olvide la cultura de nosotros. No se tiene que olvidar, porque algún día termina el trabajo [en referencia al trabajo asalariado] y nosotros hacemos máscaras. Y esto de nosotros tiene que aprender. Y bueno, en casa hace máscaras. La empresa termina contrato y se va y te deja colgao [colgado]. Y en la otra empresa también es muy difícil para entrar (Francisco, artesano chané).

Me gusta que ellos [sus hijos] aprendan [...] para que no se pierda el trabajito de nosotros. Para que ellos el día de mañana sean grandes y hagan. Tengan hijos también y puedan aprender. Ellos primero los hacían porque jugaban nada más. Y después ya han hecho bien, bien trabajadito. Ya el padre no estaba trabajando y lo vendían (Romina, artesana chané).

Los chané fundamentan la transmisión del saber a las futuras generaciones en tanto trabajo que les permitirá enfrentar la inestabilidad del mundo laboral de “los blancos”. En este aspecto, su vinculación con la historia del grupo –en cuanto enseñanzas que se transmiten de generación en generación– se articula con su configuración como fuente laboral: se trata de un saber ligado a la pertenencia étnica que se reproduce como un recurso laboral.

Por otra parte, los chané caracterizan la producción artesanal como un “rebusque”, que en lenguaje coloquial significa trabajo ocasional, complementario, de poca categoría; como un “resguardo” en contextos de dificultades económicas, y no como un trabajo que les permitirá un progreso económico notable. En cambio, para ellos, la posibilidad de “salir adelante”, de ascenso social, se asocia a mejores niveles educativos, con los que pueden obtener mejores empleos, como secretarías, ingenieros, entre otros, relacionados con el mundo laboral de “los blancos”. Cabe apuntar el

gran valor social de la educación en esta perspectiva: muchos chané explican sus marginales condiciones de vida a partir de su escasa escolarización, razón por la cual aspiran a que sus hijos logren revertir esta situación.

A este respecto, las concepciones de los chané sobre el trabajo artesanal se oponen a aquellas que caracterizan el mundo laboral de “los blancos”. La producción artesanal es considerada un trabajo “duro”, “rudo”, “pesado”, en comparación con las tareas que efectúan los criollos, aunque éstas refieran a puestos vistos socialmente de baja jerarquía: servicio doméstico, jornaleros, changarines, que son a los que suelen acceder los chané. Por ejemplo, varias mujeres declararon preferir ser mucamas en las ciudades a dedicarse a la alfarería. En esta línea, algunos chané de Campo Durán señalan que la persistencia del oficio artesanal en su comunidad está relacionada con sus condiciones de pobreza. Según este discurso, en otras comunidades con mayor acceso a trabajos asalariados de diversos tipos los chané “son ricos” y por lo tanto abandonan la producción artesanal.

A la vez que son concebidas como un saber propio, ligado a su historia y sus modos de vida diferenciados, las artesanías son ajenas a otros colectivos sociales; por lo que no se trata de un trabajo que adopten los criollos, aunque sufran las mismas necesidades económicas que los chané. No obstante, varios criollos que han formado pareja con chané y habitan en la misión –asumiendo y compartiendo sus condiciones de vida– han adoptado la producción artesanal como fuente de ingresos. Estos nuevos productores son instruidos por sus familiares directos (suegras/os o cuñadas/os), quienes comparten con ellos sus contactos comerciales –acerca de este tema no se manifestaron conflictos dentro de la comunidad–. Empero, es fundamental considerar estos casos como excepciones y destacar los límites de la transmisión del saber a otros grupos étnicos: no encontramos casos de adultos dedicados a esta producción que habiten en el sector criollo del paraje o en otros sitios.

La producción artesanal en cuanto trabajo se asocia con la construcción y reproducción de los límites étnicos. Esto no significa que la actividad artesanal sea sólo un espacio para la construcción y reproducción de las diferencias, sino también de las desigualdades.

Las artesanías y la desigualdad: el trabajo de los otros

En este apartado se profundiza en los discursos que circulan sobre los indígenas en el contexto local, con-

siderando su vinculación con las representaciones en torno a la actividad artesanal. En particular, se abordan los aspectos relacionados con la marcada discriminación que padecen los grupos indígenas del Chaco salteño.

Al igual que en otras regiones de Argentina, en el Chaco salteño se consolidó a través del tiempo un concepto negativo de los pueblos indígenas como “primitivos”, “inferiores”, “irracionales”, “sin cultura”, además de la dominación militar, económica, política y social que han sufrido a lo largo de la historia. En la actualidad, estas imágenes persisten en las relaciones interétnicas de la zona, y la fuerte discriminación social hacia estos grupos se manifiesta de manera cotidiana en diversos discursos y prácticas.

Comúnmente, los criollos denominan *aborígenes* a los indígenas, así desconocen las especificidades étnicas; también los llaman *matacos* –nombre que refiere al pueblo wichí– aunque pertenezcan a otro grupo. Con frecuencia se dice que son “haraganes”, “perezosos”, que “no les gusta trabajar”; por ejemplo, durante el trabajo de campo, preguntaban si el motivo de esta investigación era estudiar “por qué los indios eran tan vagos (haraganes)”. En este sentido, se destaca su dependencia a la beneficencia y la asistencia social. También son percibidos como “irracionales”, en especial para administrar sus ingresos:

Ellos no ven la hora de que llegue fin de mes o los primeros días del mes para ir a cobrar [los planes sociales] y son colas y colas [filas]. Y a veces vienen del Chaco, vienen de Chaco adentro. Tienen que pagar colectivo [ómnibus] para llegar hasta acá [Tartagal]. Y ahí se cobran sus míseros pesos, que serán, ni 200, son ciento y pico. Cobran ellos y ahí nomás, compran gaseosa, compran sándwiches, compran empanadas. Y traen la media docena de críos que tienen, viene la mujer, vienen los hijos, viene la abuelita, todo, y ahí nomás chau 150, 200. Y ahí se dan los gustos (Sonia, criolla habitante de Tartagal).

Al mismo tiempo, son descritos como “quedados”, con poco interés por mejorar sus condiciones de vida y despreocupados por la escolarización de sus hijos. Cabe mencionar que esto contrasta con el alto nivel de escolaridad en Campo Durán y los bajos índices de deserción, además del alto valor que posee la educación como forma de ascenso social entre los indígenas. Otra cuestión esencial en estas imágenes es su falta de higiene: una maestra de la escuela de Campo Durán solía reprender a sus alumnos diciéndoles que no quería “cuadernos sucios como la misión”.

Tales actitudes son concebidas como predisposiciones heredadas de sus ancestros o intrínsecas a su “cultura”, vistas en algunos casos como inmodificables, mientras que en otros se considera que con “educación” pueden “superarse”. Éstas son utilizadas para explicar la pobreza y marginalidad que caracterizan las condiciones de vida de estos pueblos, a quienes se responsabiliza de dicha situación minimizando su posición subalterna en la estructura social.

En el paraje de Campo Durán, la misión y el sector criollo se asimilan en términos de las condiciones materiales. La situación socioeconómica de la mayoría de los criollos casi no se diferencia de la de los chané y a primera vista no es fácil advertir esta separación. Sin embargo, para quienes viven en Campo Durán, la división constituye un límite tajante y es raro que los habitantes de un sector frecuenten el otro. Los criollos enfatizan su condición étnica para no ser confundidos ni definidos a partir de los rasgos negativos que conforman la visibilidad social de los indígenas; así, el agente sanitario del paraje destacó que “lo primero que te va a decir el criollo es que no es aborígen”.

De este modo, los chané subrayan la gran separación que existe en los espacios de interacción cotidiana:

Porque se nota cuando hay reuniones en la escuela. Unos se sientan de aquel lado y si hay sillas por ahí... Uno de la misión se sienta aquí. Entra una criolla y pasa para el otro lado. Parece como si fuera que uno tiene una peste contagiosa (Beatriz, artesana chané).

Los criollos son muy malos porque discriminan mucho a la gente. Siempre ha pasado eso acá. Si uno va ahí nos dicen chirete. Chirete quiere decir que somos de esta etnia chané. Siempre ha sido eso discriminar, en vez de estar así unidos (María, artesana chané).

La fuerte estigmatización se cristaliza en categorías nativas, como *chirete* –y también *chiguanco*–, que denominan despectivamente a los chané. Las relaciones entre ambos grupos son muy conflictivas y rara vez –aunque lo han intentado– pueden llegar a acuerdos en conjunto respecto a diversas problemáticas que atañen al paraje.

La estigmatización de la identidad étnica se expresa en las representaciones de los habitantes de la zona sobre la actividad artesanal. No obstante los pobladores reconocen las artesanías chané como objetos de carácter “típico” o “regional”, muestran escaso interés por ellas, y se sorprenden del impacto que tienen en otras ciudades como Buenos Aires.

En cuanto saber concebido como perteneciente a un grupo “inferior”, la artesanía es considerada un

“trabajo de indios”, correspondiente a una categoría subordinada en la jerarquía de los conocimientos sociales. Por ejemplo, algunos creen correcto que las artesanías sean muy baratas, pues señalan que “para los indios son gratis”, debido a que no deben pagar por las materias primas. Generalmente, las representaciones que sostienen los criollos en torno a esta producción se relacionan con los estigmas que circulan sobre las identidades étnicas:

[A los criollos] no les gusta [la artesanía], solamente los indios hacen. Ellos no son indios. Pero sabes qué, ellos dicen indios porque no saben qué es, no valoran lo que los indios hacen, como que ellos no sepan nada (Liliana, criolla residente en Campo Durán).

De igual manera, estas nociones se enlazan con otras percepciones negativas acerca de los pueblos originarios, como su holgazanería y su dependencia de la asistencia social: usualmente se afirma que los indígenas dejaron de hacer artesanías porque “viven de los planes”. Cabe aclarar que, en el caso de Campo Durán, los planes sociales son escasos e implican contraprestación laboral, y que este ingreso se combina con otros –como la producción artesanal– en las unidades domésticas que los reciben.

“Tener vergüenza de hacer artesanías”: estigmatización y pertenencia étnica

Si bien abordar la vinculación entre producción artesanal y estigmatización étnica no estaba contemplado dentro de los objetivos iniciales de la investigación, fue adquiriendo relevancia a lo largo del proceso; en conversaciones informales se reiteraban frases como “las criollas no quieren aprender a hacer cerámica porque no se quieren ensuciar las manos” o “tener vergüenza de hacer máscaras”. En este apartado se estudia ese aspecto, y se considera la relación compleja y contradictoria que los chané establecen con su producción artesanal en cuanto actividad laboral.

En las entrevistas y conversaciones informales surgían con frecuencia afirmaciones respecto a que muchos chané se rehusaban a asumir este trabajo, o sólo lo hacían de manera esporádica, ya que la identificación con el mismo entraña valorizaciones desacreditantes como actividad ligada a su condición étnica:

Y lo peor es que también ellos se avergüenzan de hacer las máscaras. [Porque] piensan que haciendo las máscaras le van a decir aborígen o le van a decir mataco (Mariano, artesano chané).

Muchos chicos hay, muchas chicas que tienen 20, 22, 24 y no hacen cerámica, porque les da vergüenza hacer eso. Porque haciendo cerámica se cree que es más aborigen, o no sé qué más se creen. Muchos deberían aprender pero no, no hacen (Beatriz, artesana chané).

En lo que concierne a esta cuestión, se dice que quienes rechazan la actividad artesanal “no quieren ensuciarse las manos”, lo que se asocia con uno de los estigmas más importantes sobre los indígenas que circulan en la zona: la falta de limpieza. En el caso de la cerámica, se utiliza la expresión “dedicarse al barro”, en referencia a la principal materia prima involucrada, pero también a estos estigmas.

Como puede advertirse a partir de las citas anteriores, los prejuicios y estigmas que permean estas representaciones conllevan tensiones y contradicciones en los imaginarios que rodean la producción artesanal como trabajo, expresados en conflictos en torno a la actividad artesanal y la visibilización/invisibilización de la pertenencia étnica. En gran medida, el rechazo a la actividad por “vergüenza” no es considerado una conducta “correcta” para los chané; difícilmente este tipo de actitudes son admitidas como propias en los discursos, aunque sí se expresan en la práctica.

En parte, los conflictos asumen términos intergeneracionales: según los adultos, los jóvenes no quieren continuar con la actividad artesanal ya que aspiran a “parecerse a los criollos”. Varios explicaron que la vergüenza se manifiesta especialmente en los jóvenes que han alcanzado mayores niveles educativos y que, por lo tanto, poseen nuevas expectativas laborales y de ascenso social. No obstante, es necesario relativizar estas afirmaciones, pues así como varios jóvenes desarrollan la actividad, en los mayores también se advierten ciertas actitudes de vergüenza respecto a la producción artesanal.

Cabe advertir que estas tensiones atraviesan en gran medida otras prácticas ancladas en su carácter tradicional y su pertenencia étnica, por ejemplo el idioma guaraní. Aunque varios consideran fundamental que el idioma “no se pierda”, otros señalan que algunos chané, en sus interacciones con los criollos –como cuando son empleados en las empresas–, simulan no saber el idioma para “parecerse” a ellos. Las percepciones de los chané con relación al “tiempo de los antiguos” son contradictorias. Si bien a veces este “tiempo” puede ser reivindicado positivamente, también suele estar asociado a condiciones más difíciles que las actuales, visto como un periodo de “pobreza” y “atraso” que en cierta medida se asume “superado”.

Conclusión

A pesar de que mucha de la bibliografía sobre la problemática indica la desvinculación entre la producción artesanal destinada a la comercialización y los procesos identitarios étnicos, en este trabajo se propuso exponer cómo la misma se articula con los límites étnicos que separan a los indígenas de otros grupos sociales. Esto implica un campo de límites y potencialidades en torno a las prácticas y representaciones ligadas a dicha actividad, atravesado por la reproducción de las diferencias y las desigualdades sociales.

Como se expresó a lo largo del texto, la actividad artesanal en esta comunidad es concebida por los chané en términos de “rebusque”, como un trabajo de menor jerarquía respecto de aquellos relacionados con el mundo de “los blancos”. Asimismo, las formas estigmatizadas de calificación y clasificación que recorren las construcciones identitarias de los pueblos originarios conllevan representaciones desvalorizantes y despectivas acerca de las producciones artesanales como un “trabajo de indios”, con escasa valoración social. Tales discursos marcan la relación que los chané establecen con sus artesanías y generan múltiples tensiones.

La valorización de la actividad artesanal dentro del grupo no es necesariamente positiva, sino compleja y contradictoria. Por lo tanto, es interesante pensar las cuestiones abordadas en esta investigación en razón de la factibilidad de proyectos y programas que dinamicen económicamente a las comunidades basándose en los aspectos positivos que asume en ellas lo “identitario”.

Bibliografía

- AGUILAR CRIADO, ENCARNACIÓN
2001 “Tradición y la modernidad. Una propuesta de análisis para las artesanías”, en Mónica Rotman (comp.), *Cultura y mercado. Estudios antropológicos sobre la problemática artesanal*, Mिनerva/Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), Buenos Aires, pp. 13-40.
- 2003 “Entre lo global y lo local. La revitalización de la producción artesanal en España”, en *Artesanías de América*, núm. 55, Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, pp. 73-98.
- BARTH, FREDERIK
1976 “Introducción”, en Frederik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, pp. 9-49.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL
2006 “Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas”, en *Avá*,

- núm. 9, Posgrado en Antropología Social-Universidad Nacional de Misiones, Misiones, pp. 28-48.
- BELLI, ELENA Y RICARDO SLAVUTSKY
2006 "Representaciones identitarias en espacios públicos. Los pinpines de Tartagal", ponencia presentada en las IV Jornadas de Investigación en Antropología Social, Sección Antropología Social-Instituto de Ciencias Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, 22 pp.
- BENEDETTI, CECILIA
2009 "'El trabajo de nosotros': producción artesanal indígena destinada a la comercialización en la comunidad chané de Campo Durán", tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Buenos Aires, 259 pp.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO
1992 *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, Fondo Editorial del Centro de Estudios Históricos, Antropológicos y Sociales Sudamericanos/Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Buenos Aires y San Juan, 210 pp.
- CARENZO, SEBASTIÁN Y CECILIA BENEDETTI
2006 "Territorio e identidades. Reflexiones en torno a la construcción de nuevos paradigmas en el desarrollo", trabajo presentado en el seminario doctoral "¿Desarrollo rural, desarrollo local-rural, desarrollo territorial rural?", Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Buenos Aires, 40 pp.
- DEVALLE, SUSANA
1989 "Introducción. Etnicidad: discursos, metáforas, realidades", en Susana Devalle, *La diversidad prohibida. Resistencia étnica y poder de Estado*, El Colegio de México, México, pp. 11-40.
- DÍAZ POLANCO, HÉCTOR
1988 "Notas teórico-metodológicas para el estudio de la cuestión étnica", en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 10, México, pp. 45-52.
- FONTE, MARÍA, TERESA ACAMPORA Y VIVIANA SACCO
2006 "Desarrollo rural e identidad cultural: reflexiones teóricas y casos empíricos", mimeo, 67 pp.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR
1982 *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 224 pp.
- KLIKSBERG, BERNARDO
2000 "El rol del capital social y de la cultura en el proceso de desarrollo", en Bernardo Kliksberg y Luciano Tomassini (comps.), *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*, FCE, Buenos Aires, pp. 19-58.
- LAGOS, MARCELO
2000 *La cuestión indígena en el Estado y en la sociedad nacional. Gran Chaco, 1870-1920*, Unidad de Investigación en Historia Regional-Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy, 224 pp.
- LAUER, MIRKO
1982 *Crítica de la artesanía. Plástica y sociedad de los Andes peruanos*, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, 175 pp.
- MAGRASSI, GUILLERMO
1981 *Chiriguano-chané*, Búsqueda/Centro de Artesanía Aborigen (Artesanía Indígena Argentina, 1), Buenos Aires, 59 pp.
- MENÉNDEZ, EDUARDO
2010 *La parte negada de la cultura*, Prohistoria Ediciones, Rosario, 412 pp.
- MÉTRAUX, ALFRED
1930 "Études sur la civilisation des indiens chiriguano", en *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, vol. 1, núm. 2, Tucumán, pp. 295-494.
- NOVELO, VICTORIA
1976 *Artesanías y capitalismo en México*, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 270 pp.
- ROCCA, MANUEL Y SARA NEWBERY
1976 "El carnaval chiriguano chané", en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, núm. 8, pp. 43-92 [Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires].
- ROTMAN, MÓNICA
1994 "Articulaciones entre el campo cultural y la estructura económica: un análisis del proceso de transformación material y simbólico de las artesanías urbanas", tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Buenos Aires, 268 pp.
- SLAVUTSKY, RICARDO Y ELENA BELLI
1999 "El tigre sigue aquí", en Juan Carlos Radovich y Alejandro Balazote (comps.), *Estudios antropológicos sobre la cuestión indígena*, Minerva, Buenos Aires, pp. 67-81.
- SOTO URIBE, DAVID
2006 "La identidad cultural y el desarrollo territorial rural, una aproximación desde Colombia", en *Territorios con identidad cultural*, 33 pp. <<http://www.rimisp.org/getdoc.php?docid=3744>>.
- STEPHEN, LYNN
1990 "La cultura como recurso: cuatro casos de autogestión en la producción de artesanías indígenas en América Latina", en *América Indígena*, núm. 4, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 117-158.
- TRINCHERO, HÉCTOR
2000 *Los dominios del demonio*, Eudeba, Buenos Aires, 383 pp.
- VÁZQUEZ, HÉCTOR
2006 "Análisis de los procesos étnico-identitarios desde un abordaje histórico-crítico", en *Actas de las IV Jornadas de Investigación en Antropología Social*, Sección Antropología Social-Instituto de Ciencias Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Buenos Aires, pp. 688-696.