

LA ARTESANÍA INDÍGENA EN LA COMPOSICIÓN DE MUNDOS. HACIA UNA EXPLORACIÓN ETNOLINGÜÍSTICA



The Indigenous Craftsmanship in the Composition of Worlds. Towards an Ethnolinguistic Exploration

Dreidemie, Patricia

 Patricia Dreidemie *

patriciadreidemie@gmail.com

Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat (UNSJ / CONICET) - Universidad Nacional de Río Negro, Argentina

Cuadernos de Literatura. Revista de Estudios Lingüísticos y Literarios

Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

ISSN: 0326-5102

ISSN-e: 2684-0499

Periodicidad: Semestral

núm. 21, e2103, 2023

cuadernosdeliteraturaunne@gmail.com

Recepción: 26/06/23

Aprobación: 11/08/23

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/785/7854257012/>

DOI: <https://doi.org/10.30972/clt.0216887>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

Resumen: El hacer artesanal es un fenómeno complejo que involucra dimensiones socioculturales, históricas, productivas, tecnológicas y artísticas; pero también variables ambientales y etnolingüísticas.

Desde una perspectiva etnográfica, el artículo expone el modo en que la artesanía tradicional comprende la diversidad biológica y medioambiental junto a la diversidad sociocultural, ejemplificando cómo el hacer artesanal indígena moviliza entramados vitales (epistemologías y ontologías nativas) en los que “naturaleza” y “cultura” se funden de modos particulares. Plantea la hipótesis de que las expresiones nativas en lengua indígena, a través de diferentes recursos, pueden constituir vías de acceso para observar la continuidad de la vida humana con animales, plantas y otros seres no humanos que intervienen en la labor artesanal en los diferentes “mundos” en los que viven y trabajan pueblos originarios en nuestro país.

Palabras clave: artesanía indígena, lengua indígena, ontologías nativas, humano/no humano, agencia.

Abstract: Handicraft making is a complex phenomenon which involves socio-cultural, historical, productive, technological and artistic dimensions, but also environmental and ethnolinguistics variables. From an ethnographic perspective, the paper exposes the way in which traditional handicraft comprises the biological and environmental diversity with the sociocultural one. It exemplifies how the indigenous handicraft making moves vital frameworks (native epistemologies and ontologies) in which nature and culture fuse in special ways. It explores the hypothesis that the native expressions in indigenous language, through different resources, allow us to observe the continuity of human life. This continuity involves animals, plants and other non-human beings that intervene within artisan work in the different “worlds” in which indigenous peoples in our country live and work.

The research is based on field work, interviews and analysis of unpublished and published documentary sources.

Keywords: indigenous crafts, indigenous language, native ontology, human/no human, agency.

Na qom lo'onatacpi da yachaxan da l-loxoc ñi 'oonolec (título en qom)

Toñhiy tachuta toj wichí ihioj iwewk. Tolhejlo ihioj toj itetsan anahil wet lakheyis unu wuyche nitok wichí (título en wichí)

Ana No>xonaxanaq nama> liya qom quena> ya>maxajni na> delec (>Laua). Quena chicqa>gue ana na>qaatqa (título en moqoit)

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 (Trelew)

El presente artículo introduce una investigación etnográfica en curso 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.¹

El hacer artesanal es un fenómeno complejo que involucra dimensiones socioculturales, históricas, productivas, económicas, tecnológicas y artísticas (Turok, 1988a), pero también 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 comprende la diversidad sociocultural, dado que es una actividad en la que participan fuertemente comunidades indígenas, junto a 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 entretujan diferentes concepciones sobre el entorno, el espacio y el tiempo, y también se recrean relaciones de reciprocidad, deuda u obligaciones personales que es relevante observar porque implican modos de relacionamiento con el medioambiente particulares.²

NOTAS DE AUTOR

* Patricia Dreidemie es Profesora en Letras, Magíster en Análisis del Discurso y Doctora en Antropología Lingüística por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Trabaja junto a poblaciones campesinas, aborígenes y migrantes en Patagonia y Cuyo (Argentina), estudiando procesos de comunalización indígena a partir de trabajo de campo etnográfico. Se especializa en Artesanías Tradicionales.

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 variadas como es el caso de nuestro país (Argentina), nos preguntamos por la necesidad de incorporar la multiplicidad 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 conjunto, nuestra investigación se orienta por dos hipótesis vinculadas entre sí: 1) 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; y 2) que las expresiones nativas en lengua indígena, a través de diferentes recursos (nominalizaciones, metáforas, deverbalización, simbolismo sonoro), constituyen vías de acceso posibles para observar la continuidad de la vida humana con animales, plantas y otros seres no humanos que intervienen en la labor artesanal en los diferentes mundos en los que viven y trabajan pueblos originarios en nuestro país. La investigación busca identificar y comprender estos vínculos vivos que otorgan sentido situado a las prácticas.

El presente artículo se organiza de la siguiente manera: en primer lugar, vincula el hacer artesanal con los estudios ambientales señalando el rol relevante de los pueblos indígenas en este dominio; en segundo lugar, presenta un panorama de la artesanía indígena en Argentina refiriendo la ubicación geográfica y el tipo representativo de artesanías de cada grupo etnocultural; y, finalmente, se adentra en los mundos de relacionalidad y sociabilidad dinámica (entre humanos, no humanos, y otros) que moviliza el hacer artesanal a partir de algunos ejemplos, comenzando a explorar en particular cómo los modos de expresión en lenguas nativas se constituyen en puertas de acceso a la diversidad ontológica.

Lo que a continuación se expone debe leerse más como una hipótesis posible que debe seguir siendo corroborada y ampliada que como un producto acabado. Nuestro camino de indagación sobre mundos plurales recién comienza.

PENSAR LA ARTESANÍA EN RELACIÓN CON EL AMBIENTE

Tal como lo expresa Marta Turok (2009, p. 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 esta perspectiva se ha analizado 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, entre otros fenómenos. Los conocimientos que guardan los artesanos que, en la mayoría de los casos, les permiten un cierto equilibrio con el medio ambiente se han tomado 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 (desde marcos de referencia siempre de algún modo 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 Binnquist, 2009, p. 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” (Larson Guerra y González, 2009, p. 112).

Las investigaciones de Marta Turok (ver, por ejemplo, Secretaría de Cultura, 2021) en México sobre el tinte purpúrea 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.

Por otro lado, 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. 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 mencionada dicotomía entre naturaleza y cultura que “sirve para disciplinar y aprovechar las potencialidades biofísicas ofrecidas por el cuerpo y el medioambiente” (Descola, 2012, p. 16) y carece de la universalidad que se le adjudica (p. 19). Las investigaciones etnográficas realizadas por Viveiros de Castro (2013; edición en portugués 2008) 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 neocoloniales para comprender los principios básicos que subyacen a las diferentes formas de concebir un mundo y los existentes, y relacionarse con ellos.

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” resulta 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 su “diferencia radical”) al mismo tiempo que permiten no negarle su racionalidad (o como expresa el giro ontológico “tomarlo en serio”).

¿CÓMO ACCEDER A LA PERSPECTIVA NATIVA? EL PROBLEMA DEL LENGUAJE

“Importa qué ideas usamos para pensar otras ideas”, nos enseñó Marilyn Strathern (en *Reproducing the Future*, 1992; citado por Haraway, 2019, p. 65). Las categorías que utilizamos para reflexionar sobre los diferentes mundos en el que viven personas diversas implican siempre interpretaciones presupuestas sobre esos mundos: se sostienen sobre clasificaciones que re-producen y re-crean criterios de organización y evaluación de la experiencia vital que son culturalmente situados y han sido construidos en un enclave social e histórico particular, por lo que difícilmente son compartidos por todos y nunca resultan universalizables sin violencia.

En este sentido, reflexionar sobre “Artesanías Indígenas” contiene, inexorablemente, una primera gran dificultad que nos empuja al terreno de la cosmo-política: ¿qué entendemos por artesanías?, ¿para quiénes el término “artesanías” hace sentido y en qué mundo?, ¿cómo compre(he)nder diferentes sensibilidades, cosmologías y modos de relacionamiento con el entorno humano y no-humano sin actualizar desigualdades?

Definir las artesanías como “indígenas” sin duda nos adentra en el terreno de la otredad, demarcando reflexivamente (aunque no sea nuestra intención ni responda a nuestro deseo) desde dónde hablamos y actualizando un contexto de colonialidad que nos atraviesa a todos. Quisiéramos que las artesanías indígenas nos abran un camino de acceso a la diversidad sociocultural, pero nuestra mirada sobre ellas, el modo en que nos acercamos a ellas, inevitablemente nos condiciona, por lo que nuestro propósito requiere que comencemos exponiendo algún recaudo.

El mayor cuidado que nos interesa ejercer es que conceptualizar “lo que nosotros sabemos hacer” (éste es el modo más recurrente entre los diferentes pueblos indígenas de nuestro país de llamar las producciones artesanales) con la categoría de “artesanía” actualiza un contexto moderno, capitalista, mercantilista, del mundo blanco (conquistador y hegemónico), que destaca el producto artesanal aislándolo de la red de vinculaciones, dinámicas relacionales y procesos que le dan vida, por lo que claramente no es un término nativo.³ Por supuesto, después de más de cinco siglos de colonización, los pueblos conquistados toman prestado y emplean el término “artesanía” como estrategia de ingreso y supervivencia en un mundo “ancho y ajeno” (Alegria, 1941). Pero nuestro interés está en acceder *a través* de las artesanías a las cosmovisiones originarias, a esas “otras” epistemologías y matrices de pensamiento y vinculación que nos pueden ayudar a desestabilizar el antropocentrismo (el excepcionalismo humano y el individualismo occidental) en nuestra relación con el entorno natural y social (entre humanos, no humanos, ancestros, entes protectores, montañas, ríos, cambios climáticos, etc.) en “una tierra herida y vulnerable” (Haraway, 2019, p. 31) llena de especies compañeras en largo duelo (Van Dooren, 2016).⁴ Nuestra meta a mediano plazo es que estas “otras” maneras de relacionarnos (de *sim-poesis*, de devenir-con) reflejadas y re-creadas cotidianamente en el hacer artesanal indígena nos permitan pensar “sobre la rehabilitación y la sostenibilidad”: la posibilidad de volver a hacer vivible nuestro espacio plural, en medio de los tejidos porosos y los bordes abiertos de mundos dañados, pero aún vivos y en curso, como la tierra y sus habitantes en la actual era que la ciencia llama Antropoceno o Capitaloceno. Descentrandos los poderes que nos regulan, Haraway propone concebirla como “Chthuluceno” (2019, p. 61) para dar oportunidades de continuidad a la vida en sus múltiples formas relacionales, conocidas o por conocer, más allá (o más acá) de lo (que entendemos y hemos construido en Occidente como) humano.

El antropólogo Rodrigo Montani, estudioso del “mundo de las cosas” entre los wichí (pueblo matakmataguayo del Gran Chaco Argentino), en su artículo titulado “Las tallas wichí: imágenes de la alteridad” expresa:

el carácter evasivo de la noción corriente de ‘arte’, así como su singularidad histórica y cultural, hacen imposible encontrar entre los wichí realidades directamente captables con ese concepto. La visión consagrada entre los consumidores y los propios wichí es que sus tallas son ‘artesanías’, aunque es obvio que tanto la actividad de hacer artesanías como los objetos que de ella resultan son también algo nuevo e impuesto. *Oyenlhi olbehnay*, ‘hacemos nuestras obras’, *oyenchehli olbehnay*, ‘hacemos nuestras diversas creaciones’, *ochumtes*, ‘nuestros trabajos’, e incluso *oyenlhi mak chik höpe*, ‘hacemos alguna cosa’, dicen los propios wichí para referirse a las artesanías en su lengua. También utilizan el préstamo [la incorporación léxica ‘nativizada’ o adaptada fonológicamente a la lengua indígena]: *ochumet ta höpe altesanya*, ‘trabajo haciendo artesanía’, *lhipna iche altesanos*, ‘en este lugar hay artesanos’. O si quieren referirse a las tallas zoomorfas en particular: *tsötoy lëpeykas*, ‘figuras de animales’, *ajwenchey ta halö*, ‘pájaros de madera’, o simplemente *ajwenchey*, ‘aves’. En este caso, incluso, si consideran la función que les darán los compradores, pueden llegar a decir que las tallas zoomorfas son *lësitthyawo* o *lëkaitöj* de los compradores, cuando ambos términos significan ‘su juguete, su adorno’. (Montani, 2017, p. 37)

Desde las perspectivas nativas, solo algunas de las actuales artesanías son continuidad de trabajos manuales históricos: son variaciones de las mismas *yicas*, morteros, canastas, ollas, jergones, etc. que las comunidades fabrican y utilizan desde siempre y cuyo mayor valor nativo ha sido su utilidad (su función); muchas otras son producciones que reflejan y recrean la relación colonial con el mercado, en el juego de oferta y demanda. Una artesana cestera qom (residente ahora de un barrio semiurbano de Buenos Aires) nos lo ha confirmado recientemente. Nos ha expresado: “solo decimos ‘artesanía’ a la cerámica de cosas chicas, *adorno nomás*”. No

solo el tipo de cerámica a la que se refiere es ya semi industrializada (en base a arcilla comprada) y urbana (en sus diseños), sino que la función “adorno” tampoco es propia.

Según Martínez (2012, p. 196), el término “artesanía” fue creado por la sociedad europea para referir el arte producido y consumido dentro de las villas campesinas, es decir, el arte desarrollado por grupos subordinados, excluidos de los centros de poder o marginalizados. Por su parte, García Canclini (1982) señala que para algunos autores (perspectiva externa a las comunidades) la artesanía se ubica entre el diseño y el arte, mientras que para otros es continuación de trabajos tradicionales donde importa la estética, pero también la función utilitaria del objeto. Este autor las presenta como bienes de intercambio, a la vez de uso y simbólico, que en el contexto del mercado capitalista poseen una doble inscripción y una naturaleza híbrida: un carácter económico, pero también estético, a lo que *se le suma el valor comunitario del pueblo que las produce y emplea* (el subrayado es nuestro).

Desde Saussure (1916), sabemos que el valor de todo material/soporte o forma significativa es relativo a un sistema, es arbitrario, aunque culturalmente motivado, diferencial y posee diacríticos específicos. ¿Cómo comprender el valor comunitario de una pieza artesanal que posee materiales naturales, técnicas de elaboración, diseños socialmente significativos, y una historia de uso particular sin entrometernos en todo el mundo de relaciones que le dan origen y sentido *in situ*?

¿Cómo son entendidos los materiales, fenómenos y vinculaciones que participan del hacer artesanal desde perspectivas nativas? ¿Cómo se comprende culturalmente en cada caso lo que Occidente llama ‘naturaleza’? ¿Cómo las personas se vinculan con lo que toman del entorno para elaborar sus obras? ¿Cuánta sociabilidad moviliza esa interacción con el medio natural/social? ¿Qué procedimientos (físicos, metafísicos, rituales, discursivos) realizan para obtener los materiales e insumos que necesitan? ¿Existen seres que median estas relaciones: qué seres cuidan y protegen el ambiente? ¿Qué relaciones se establecen entre humanos y animales, entre humanos y plantas?⁵ ¿Existen estas categorías en las taxonomías nativas dado que en las lenguas indígenas no existe un término similar para “animal” ni un término para “planta”?⁶ ¿Y entre humanos y la tierra, la montaña, el agua, el aire, el fuego, la luna? ¿Qué sucede si hay abuso o mal uso de los materiales? ¿Cómo se transmiten los saberes-hacer, la “corporización de las técnicas” (Sennett, 2009)? ¿Cómo se forma “un artesano”? Son todas preguntas que sacuden certezas presupuestas y nos invitan a ingresar en mundos densos y distantes (con profundidad temporal de gran escala, como se propone en la *América Profunda* de Rodolfo Kusch, 1999) que cohabitan nuestro ¿mismo? espacio/tiempo, dándonos la oportunidad de pensar por fuera de las epistemologías y ontologías hegemónicas, liberándonos de los límites taxonómicos conocidos.⁷ “Pensar afuera del poder” (Rita Segato, en comunicación personal) constituye el desafío que enfrentamos para acceder a esos ¿otros? circuitos de re-existencias que resisten y emergen cotidianamente en el hacer artesanal.

ARTESANÍAS INDÍGENAS EN ARGENTINA

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; más insumos para tintes y diferentes procesos), ha sido señalada extensamente en Argentina y en otros países de la región, aunque al día de hoy no existe un registro oficial de su número ni de su situación y peculiaridades.⁸ En Argentina, la textilería en fibra vegetal de chaguar (propia de los pueblos chaqueños wichí, qom/toba, mocoví y pilagá, y en menor medida, guaraní presentes en Formosa, Chaco, Salta, Misiones), las tallas en madera guaraníes (Misiones) o las tallas de aves (u otros animalitos) qom/toba (Formosa, Chaco), la confección de máscaras rituales por parte del pueblo chané (Salta, Jujuy), la cerámica o alfarería qom/toba (Formosa, Chaco, Buenos Aires), la cestería en pasto coirón (warpe y diaguíta calchaquí de Cuyo, o mapuche en Patagonia), los textiles andinos collas, diaguíta calchaquí y mapuches (en fibras ovinas, caprinas o de camélidos en el

NOA, Cuyo o Patagonia), la cestería selk'nam (en Tierra del Fuego), son claras muestras de ello. Existe muy amplia bibliografía donde se muestra la artesanía como recurso de subsistencia, resistencia, refugio/escondite o como espacio de lo doméstico;⁹ sin embargo, con muy pocas excepciones (Perret, 2019, entre otros), no hay antecedentes que involucren la dimensión epistemológica y ontológica en su análisis, y tampoco que articulen estas dimensiones desde una perspectiva etnolingüística, es decir, poniendo el foco en los modos nativos de expresión.

El siguiente cuadro resume un primer intento de organizar un panorama general (no exhaustivo y simplificante) de la labor de los artesanos y artesanas indígenas en diferentes regiones de nuestro país. A su vez, señala tipos representativos de artesanías de cada grupo étnico al día de hoy.¹⁰ Incluimos también grupos criollos porque ellos mismos consideran que dan continuidad y (re)crean prácticas artesanales originarias, según nos han expresado.¹¹

Grupo étnico/ Pueblo	Región	Familia lingüística	Lengua	Artesanías representativas	Materiales naturales
Kollas (antiguos atacamas y omaguacas), y migrantes bolivianos	NOA	Quechua	Quechua/quichua santiagueño	Tejidos en fibras animales (ovinos, caprinos, camélidos), alfarería	Lana (ovina), pelo (caprino, camélidos), barro
	Santiago del Estero		Quichua santiagueño	Textiles en telar, soguería	Lana (ovina), cueros
Criollos/no indígenas	Corrientes, también Misiones, Chaco, Formosa, norte de Entre Ríos y grandes centros urbanos	Tupi-guaraní	Guaraní correntino/guaraní goyano	Tallas en palo santo y otras maderas locales, tejidos en fibras vegetales (algodón), cestería, orfebrería	Madera, fibras vegetales, metales
Migrantes paraguayos	Frontera con Paraguay y grandes centros urbanos		Guaraní paraguayo/yopará	Tejidos en fibras vegetales (algodón), bordados (ñanduti), cestería (karaguatá), tallas en madera, filigrana, alfarería	Fibras vegetales (algodón, karaguatá), maderas, metales, piedras, barro
Chiriguano y chanés	N y NE de Salta		Chiriguano-chané (avá guaraní)	Máscaras y tallas en madera, alfarería (animalitos de barro), redes de fibra vegetal, collares, tejidos, utensilios de hueso	Madera, barro, fibras vegetales, semillas, lana, hueso
Tapietes	Tartagal (Salta)		Tapiete	Tejido en chaguar, collares de semillas	Chaguar (fibra vegetal), semillas
Mbyá	Misiones		Mbya	Tallas de animalitos en madera, cestería, arcos y flechas con decoración de plumas, machetes, servatanas, collares de semillas, instrumentos musicales (maracas, palos de agua, mimby reta o flauta de caña), cerámicas	Maderas duras y blandas (loro negro, guatambú, cerne, alecrin, cedro, guayuvira, cancharana, kurupí kay, mora, kaahuetí y tembetari), fibras vegetales para cestería (caña tacuapi, tacuarembó y yatevó), arcilla ¹⁰
Wichí	Salta, Formosa, Chaco	Mataguaya	Wichí (diversidad dialectal)	Tallas de animales en madera, aves, tallas en palo santo, tejidos en chaguar, cestería en palma o paja (la cestería se practica poco), soguería, alfarería	Palo santo, maderas locales blandas y duras, chaguar, fibras de palma caranday y/o paja, cuero, pelo de animales, conchas de almejas y caracoles, cortezas, huesos, dientes de algunos animales, arcilla ¹²
Chorote	N de Salta, (dispersos en Santa Fe, Entre Ríos, San Luis, Catamarca, La Rioja), también en Bolivia y Paraguay		Chorote	Collares con semillas, tejidos en chaguar, tallas	Chaguar, semillas, maderas locales
Nivacé o chulupí	Salta (orillas del Pilcomayo) y Paraguay		Nivacé	Alfarería (muñecas de barro), tejido en chaguar y caraguata, y en lana de oveja, tallas de animalitos (tatus, choiques) en palo santo, luthería y collares con semillas	Fibra de chaguar y caraguata, barro, lana ovina, madera de palo santo, semillas

Tobas/qom	Chaco, Formosa, E de Salta, centros urbanos en Santa Fe y Buenos Aires	Guaykurú	Toba/Qom (diversidad dialectal)	Cestería en palma (maestrxs cesterxs), tejido en chaguar con apliques de semillas, alfarería/cerámica, collares, tallas de madera, prendas de cuero	Fibras vegetales (brotes de palma, palma caranday, chaguar, semillas, kenaf –especie importada–), barro, maderas (palo santo y maderas locales), cueros
Moqoit/mocovios	S del Chaco, N de Santa Fe		Mocoví	Alfarería, cestería, tejido en chaguar y algodón	Barro, barro negro/arcilla (mezclada con ceniza de huesos) (hornean con leña de molle, y bruñen), fibras vegetales (chaguar, brotes de palma, mimbre, algodón), tintes minerales y vegetales, plumas
Pilagá	Formosa		Pilagá	Cestería en fibra de carandillo (y otras fibras) (lxs pilagá son maestrxs cesterxs)	Fibras vegetales (carandillo, ishipo, totora), semillas
Vilelas	No existen comunidades. Personas aisladas que se reconocen como vilelas viven en Chaco, Rosario (Santa Fe) y Gran Buenos Aires (Buenos Aires) (Ciccone <i>et al.</i> , 2007)	Lule-vilelas	Vilela	(no hay información sobre si existe producción artesanal hoy de personas vilelas) Tejido en telar, cestería	(en el pasado) Fibras de origen animal y vegetal
Huarpes	San Juan, Mendoza	Warpe	Huarpe (dialectos Millcayac y Allentiac), dialectos puntanos	Cestería en coirón (canastos, canoas), tejidos en telar criollo, alfarería	Fibras vegetales (coirón, junquillo), fibras de origen animal (ovino, caprino), barro, plumas de aves, tintes naturales y artificiales
Diaguita-calchaquies	San Juan, La Rioja, Catamarca, S de Salta, Tucumán	Familia Kakana	Variedades dialectales del español con sustratos kakán y kunzá	Textiles en telar criollo, cestería en pasto coirón, alfarería, lapidado de piedra (morteros), soguería, cuchillería	Fibras vegetales (coirón o paja brava, sachahuasca, poleo), fibras de origen animal (ovino, caprino, camélidos), barro, plumas de aves, tintes naturales y artificiales, cueros, metales, piedra
Tehuelches	E de Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego	Chon	Tehuelche	Cuero de guanaco, textiles en fibras ovinas, caprinas y de guanaco (camélido silvestre)	Fibras de origen animal (ovinos, caprinos y camélidos), cueros
Mapuches	La Pampa, Neuquén, Río Negro, Chubut, Buenos Aires	Lengua aislada	Mapuzungun	Textiles (ovinos y de camélidos), soguería, tallado en madera	Fibras de origen animal (ovino, caprino – mohair– y de camélidos), tintes vegetales (corteza, raíces, flores), minerales, cueros, maderas locales (maitén, ciprés, radal, etc.)
Onas, selk'nam, yaganes, kawésqar, haush	Tierra del Fuego e Islas del Atlántico Sur	Chon	Selk'nam	Cestería en junco (mapi), curtido de cuero de peces, máscaras rituales en (cortezas de) madera, alfarería, utensilios de hueso	Fibras vegetales, cueros varios, maderas locales, barro, tintes naturales (para pintura de cuerpos, rostros, máscaras, recipientes), hueso

Tabla 1. Pueblos indígenas y artesanías. Elaboración propia.

ENTRAMADOS VITALES RELACIONALES EXTIENDEN TIEMPOS Y ESPACIOS EN EL HACER ARTESANAL

Nada está conectado a todo, todo está conectado a algo.

Donna Haraway

El hacer artesanal recurre a materiales recolectados del medio natural en el que habitan sus hacedores: de los animales (cuero, pelo, lana, huesos, cuernos), las plantas (tallos, cortezas, raíces, hojas, semillas), los caracoles (sus caparazones y secreciones para tintes), los peces (cuero), la tierra, las piedras, los metales... En su producción interviene el fuego, el agua, las temperaturas, diferentes partes del cuerpo humano (predominantemente las manos), los ciclos naturales de la luna y las estaciones, las relaciones de confianza y colaboración entre hacedores de diferentes edades y habilidades, pero también desde las cosmovisiones nativas la comunicación con los antepasados, la responsabilidad (neologismo que intenta traducir el propuesto por Haraway “*response-ability*”), la relación-habilidad con animales, plantas, elementos naturales o espíritus, las transmisiones y mandatos intergeneracionales, los legados, aquello que a la comunidad le importa comunicar o preservar.

En nuestro país (del mismo modo que en otros países de la región y del mundo), los territorios habitables y habitados por pueblos originarios se están viendo afectados drásticamente por el avance de la frontera agropecuaria, los desmontes, las canalizaciones y diques, las fumigaciones y la contaminación producto de las exploraciones extractivistas en general, la homogeneización del suelo y los cultivos, entre otros factores. En este sentido, los mundos indígenas (también los no-indígenas) están actualmente en plena mutación, más acelerada desde el siglo pasado; y muchas personas y familias son empujadas a los cordones de pobreza de los centros urbanos. Todas las formas de vida se han puesto en riesgo. ¿Cómo vivirá el pueblo wichí sin el bosque seco, cómo vivirán los qom sin el monte? Según numerosas investigaciones científicas, el modelo de (mal)desarrollo hegemónico (Svampa y Viale, 2020) redundará en una degradación ambiental planetaria, en profundas crisis climáticas y en la pérdida progresiva de la biodiversidad. Los pueblos indígenas sufren este contexto en su vida cotidiana.

Siendo los wichí un pueblo de la selva, la deforestación es el fin del mundo que ellos conocen (...). Destruir la selva es cercenar la relación que los wichí mantienen con la tierra. (Palmer, 2005, p. 4)

Así pues, tanto los wichí como las plantas, los animales y los dueños metafísicos del último reservorio medianamente extenso de bosque nativo de Sudamérica se ven amenazados una vez más por ‘la civilización’ de unos hombres que en muchos casos viven a cientos o miles de kilómetros del Chaco y están embarcados en la empresa centenaria de usurpar tierras y extraer sus recursos con el único fin de ganar. La excusa es cumplir la acción heroica de ‘desarrollar’ una región ‘pobre’ y ‘atrasada’. Pero lo cierto es que, de esa “civilización” que se les promete, hasta ahora los wichí han conocido fundamentalmente sus lacayos embrutecidos que, ayudados por máquinas destructoras, les quitan mucho a cambio de baratijas y miseria. (Montani, 2017, p. 66)

En este sentido, es relevante señalar primero (como ha sido mostrado por investigaciones etnográficas variadas) que no es la primera vez que los pueblos originarios *ven sus mundos perderse*: desde la conquista y posterior colonización sus mundos ya varias veces han llegado a su fin. La perspectiva desencantada (académica y científica) del Antropoceno muestra una vez más el antropocentrismo del conquistador que por primera vez se alerta sobre la posible pérdida de su particular mundo (blanco y moderno). Una comprensión cíclica del tiempo, propia de los pueblos originarios, contrasta con la linealidad temporal del hombre moderno que por primera vez avizora un final inexorable. En segundo lugar, también me interesa señalar que entre los miembros de pueblos originarios también se desarrollan largos y acalorados conflictos y disputas en torno al cuidado del ambiente, dado que, como todos los colectivos sociales, también son atravesados por la lógica capitalista. Ellos, en contraste con toda mirada idealizante, tampoco son espontáneamente ecológicos. Participan de una sociedad de consumo en la que los beneficios económicos buscados alimentan fuertes conflictividades en torno a si seguir arrasando el monte para producir más, o adoptar patrones moderados de conducta para preservarlo. Sin embargo, cabe señalar que las lógicas de consumo individualistas no siempre priman sobre las lógicas y formas de vida colectivo-comunitarias, recíprocas y de cuidado del ambiente. De hecho, son numerosos los colectivos que históricamente y en la actualidad denuncian y encabezan luchas en contra del avance de proyectos extractivistas sobre sus territorios. Estas tensiones atraviesan también la producción artesanal.

En un medioambiente degradado, los artesanos y artesanas indígenas cada vez enfrentan mayores dificultades para acceder a los insumos para realizar sus obras: fibras vegetales, cueros de animales, barro, piedras, metales, maderas, incrementándose esta situación por la avanzada –en el discurso, “conservacionista”– de áreas protegidas, reservas, parques naturales, o cualquiera de las denominaciones que en los hechos favorecen la expropiación a las comunidades locales de amplios fragmentos de sus territorios de vida. Por otro lado, varios pueblos han migrado a centros urbanos. Sin embargo, y a pesar de que muchos de los entornos naturales padecen un largo duelo (Van Dooren, 2016), las artesanías siguen condensando significados relacionales con otros seres (humanos, no humanos, espíritus, fenómenos naturales) que cohabitan en los ambientes nativos: en el monte, en el caso de los artesanos que permanecen en sus lugares de origen, o *en la memoria viva* del monte, para quienes han migrado. “El monte siempre está en nosotros” expresa un artesano qom que reside actualmente en el barrio semiurbano *Daviaxaiqui* de Derqui, en Buenos Aires, quien más allá de la migración no ha dejado de producir manualmente piezas de alfarería representativas para su comunidad.

Como señala Martínez:

Contradiendo el pronóstico de que la industrialización y globalización creciente haría sucumbir la actividad artesanal, algunos autores advierten también que, en el desarrollo y transformación de las culturas populares operan también cambios en la significación y sentidos de las obras, aspecto que también se refleja en los materiales, motivos y procesos de producción de las mismas. (2012, p. 196)

LAS CATEGORÍAS Y EXPRESIONES NATIVAS

Para acceder a mundos diversos resulta relevante etnográficamente detenernos en los sistemas categoriales, las clasificaciones nativas y las valoraciones locales sobre el mundo animal, vegetal o mineral. Y en este sentido, si “el vocabulario es un índice muy sensitivo de la cultura de un pueblo” (Sapir, 1949, p. 27), la categorización lingüística de la realidad (en nuestro caso, de las obras artesanales, las materias primas, las técnicas, los diseños, etc.) es un aspecto de la vida social de cada pueblo que no podemos desdeñar: contiene parte del orden que ese pueblo le otorga al mundo. Puede ayudarnos, entonces, a reponer contextualmente relaciones particulares que se entablan o recrean cotidianamente en el hacer artesanal.

Investigaciones etnográficas sobre pueblos del Gran Chaco, pueblo qom, wichí, pilagá, por ejemplo, han desarrollado extensamente las relaciones de maestría que forman parte de las cosmologías de los pueblos de esta región: son relaciones de cuidado y protección que ejercen ciertos entes, “los dueños”, sobre plantas, animales, frutos del monte. El modo de comprender, organizar e interactuar con el mundo animal no se aviene, en estos pueblos, a las taxonomías linneanas tan relevantes en el mundo occidental y científico. Como expresa Tola (2011, p. 10) se trata de una zoología que no está disgregada de una cosmo-logía ni de una onto-logía particular: entreteje una compleja red de relaciones entre humanos, dueños-no humanos de los animales y las plantas, dueños no-humanos compañeros de los chamanes,¹⁴ y espíritus cohabitando en un mismo espacio/tiempo. Todos estos seres habitan el imaginario, los sueños, el saber de las personas. Son referidos en las mitologías, en las explicaciones de los procesos y aprendizajes, tanto por parte de hacedores artesanales del monte (quienes perduran en sus lugares de origen) como en quienes han debido migrar a las ciudades. El monte siempre está en ellos.

Respecto del mundo animal, para el pueblo qom/toba, por ejemplo, las investigaciones de Celeste Medrano (2014) se adentran en los criterios que organizan la relación entre humanos y no humanos.¹⁵ Los cazadores, pescadores, o recolectores qom interpretan oraciones especiales, súplicas de compasión, dirigidas a los dueños (del monte, del agua, de las especies animales o vegetales) para que les permitan acceder a alimentos, medicinas, u otros materiales necesarios para sus actividades, incluidas las artesanías. Lo mismo realizan las mujeres cuando salen en busca de las fibras vegetales para tejer sus canastos.

Am nouet, ajem 'achoxorem, ajem 'anem ca ña' abec ñaqto shegueuo, nache deque'e ca ñalaqpi.

Traducción: 'Usted, *no 'ouet* –dueño del monte–, téngame compasión y hágame un favor para que me pueda ir a casa y puedan comer mis hijos'.

Mauricio Maidana (Medrano, Maidana y Gómez, 2011, p. 5)

Cuando ingresamos en el mundo superpoblado de los pueblos chaqueños, las relaciones de cuidado y respeto hacia sus cuidadores son imprescindibles, “sostienen una cultura de la justa medida” (Medrano, Maidana y Gómez, 2011, p. 5). Y como en el monte todo está vinculado, la degradación del ambiente, la progresiva pérdida de la diversidad biológica, la retracción de especies animales y vegetales afecta, desde la cosmología indígena, la vida de humanos, no-humanos y el futuro de las siguientes generaciones.

En las diferentes tradiciones cosmológicas los animales son interpretados de modos particulares y adquieren diferentes significados. Las relaciones morales que regulan las interacciones humanos-animales también son diferentes. Mientras el mundo occidental distingue a los humanos de los animales por su posibilidad de liberarse del impulso instintivo, otras culturas –como las chaqueñas– subrayan las relaciones de continuidad, intercambio, identidad, mutualismo y reciprocidad entre humanos y animales. Animales pícaros, ariscos, que piensan, responden, anuncian, animales dotados de intencionalidad, agencia, emociones, pensamientos y perspectivas. Todo este mundo de significación ingresa en la relación entre humanos y animales cuando las personas se adentran en el monte en busca de los materiales para la elaboración de sus artesanías. Y también es este mundo superpoblado de seres que intervienen en la vida en común el que se expresa en dibujos, huellas, diseños y tintes en las producciones.

Pensar en cómo los hacedores artesanales se vinculan con los animales y las plantas (y sucede también con el barro,¹⁶ las piedras, el fuego, la luna) desafía el modo en que los seres humanos nos situamos con respecto a las demás especies y al entorno, implicando cosmologías decididamente no antropocéntricas, en tanto que

el punto de vista de la humanidad sobre el mundo no es el de una especie dominante que subordina a todas las demás a su propia reproducción [tratándolas como objetos y propiedad], sino que es más bien el que podría tener un tipo de ecosistema trascendental que sería consciente de la totalidad de las interacciones que se desarrollan en su seno. (Descola, 2012, p. 29)

En este sentido, las cosmovisiones indígenas se acercan de algún modo a las tendencias actuales crecientes que promueven jurisprudencia no antropocéntrica e introducen los “derechos de la naturaleza”: el universo entendido como una comunión de sujetos y no como una colección de objetos.

Por ejemplo, los qom realizan artefactos y utilitarios (para nosotros, también artesanías) en cuero. Cuando trabajan con el cuero del carpincho tienen cuidados particulares, porque el carpincho tiene “un dueño” que lo protege, el *hualliquiixai lta'a* (padre de los carpinchos) que posee una conexión fuerte con el agua. Si no se entierran bien las tripas y el resto de sangre bajo los yuyos, y se esconde la carne que se va a llevar a las casas, puede suceder una gran tormenta. Para los qom, muy peligroso, asimismo, resulta matar a un carpincho-hembra enferma (menstruando).

Otro ejemplo del pueblo qom:

El *shepeaqlo* –el tapir– tiene un cuero muy grueso y fuerte que se utiliza para fabricar sogas o lazos. Aunque difícil de cortar y trenzar, es el elegido para confeccionar este tipo de instrumentos y si bien las cuerdas construidas sirven para atar animales, Cirilo comenta que no es conveniente emplearlas para sujetar caballos ya que este animal se contagia del peso del *shepeaqlo* perdiendo agilidad y ligereza, dos características imprescindibles en los equinos. (Medrano, Maidana y Gómez, 2011, p. 69)

Los qom (tobas) conforman un pueblo indígena cazador, pescador y recolector que, antes de la conquista de sus territorios, nomadizaban por el Gran Chaco en busca de aquellos elementos que les garantizaban su subsistencia material y simbólica. En sus largos recorridos establecían relaciones con el mundo animal y vegetal dibujando escenarios de diálogos y negociaciones.

Cuando el mundo se llena de subjetividades, surgen más preguntas: ¿cómo se comprende la agencia? ¿quién o qué entes intervienen en el resultado (la producción artesanal)? En el siguiente ejemplo tomado del testimonio de una artesana wichí es la luna la que interviene:

Yo de los doce años aprendí a hacer mis artesanías. Mi abuela, mi mamá, ellas nos enseñaron a nosotros. Tengo que ir al monte y busco la hoja del carandillo. El brote nuevo; eso tenemos que cortar, pero no es así nomás que vos buscás esas hojas. Si vos cortás la luna nueva no se dura las hojas, se corta de nada, se rompe de nada los canastos. Por eso nosotros buscamos la luna llena, y de ahí cuando está seca la hoja arma sus trabajos. Alguna de mis nietas ya sabe cortar la hoja. Le enseñamos a nuestros nietos para que haga eso y valoricen el trabajo nuestro. Principalmente que sigan caminando por nuestro arte.

Colonia Riacho de Oro, Formosa, Cestera *qom*: Marta Palavecino (testimonio disponible en Gobierno de Formosa, 2023)

En el ámbito de las expresiones nativas, a partir de investigaciones etnográficas (publicadas e inéditas, propias y ajenas) hemos observado índices en las lenguas indígenas en que los diferentes mundos en los que viven y trabajan artesanas y artesanos miembros de pueblos originarios en nuestro país se hacen (parcialmente) presentes. A través de diferentes recursos (nominalizaciones, metáforas, simbolismo sonoro, etc.), creemos que las expresiones nativas pueden convertirse en vía de acceso para observar la continuidad de la vida humana con animales, plantas y otros seres no humanos.

Expresiones metafóricas en español de artesanxs indígenas –como cuando una telera cuyana nos dice “que va a despertar la tela” (Viazzi, 2019), expresando que comienza a desenrollar el telar para retomar el trabajo, o la expresión “el llanto del árbol” para referirse a la resina que despide el algarrobo utilizada como tinte para lanas, entre otras muchas expresiones– señalan la presencia de subjetividades múltiples y agencias distribuidas más allá de la voluntad del artesanx. Algo similar expresa Elvira Espejo cuando postula “la crianza mutua de las artes” (Sepúlveda, 2022, párr. 14).

Siguiendo las investigaciones sobre el mundo material wichí de Montani (2017), por ejemplo, en la lengua wichí existen morfemas clasificadores que son recurrentes en el léxico (los nombres) con el que se denominan las artesanías: la categoría artefactual comunitaria de “morada” (2017, p. 47); luego la categoría de “recipiente” y la de “instrumento” (el que se emplea para señalar que sirve para actuar sobre otras entidades) constituyen morfemas clasificadores que se incluyen en los nombres de las piezas artesanales. Por ejemplo, el morfema instrumental del wichí es *-cha*: la palabra *towej-cha* (tinaja-INSTR) significa ‘el instrumento que utilizo para hacer la tinaja’. El morfema de instrumento *-cha* se incluye también en numerosos nombres de plantas para señalar que se usan “instrumentalmente” como remedio: como medio para curar.

Tanto en la lengua wichí como en la lengua *qom* (toba), y se repite en otras lenguas originarias del Gran Chaco (por ejemplo, en maká y wichí), existe la marcación regular de sustantivos que distingue la posesión alienable de la posesión inalienable; algo que no existe en el sistema lingüístico del español. El morfema de posesión alienable es aquel que se agrega a la base léxica para señalar un objeto, por ejemplo, que puede ser vendido, es decir, donde puede transferirse la posesión. En contraste, el morfema de posesión inalienable es aquel que marca partes del cuerpo, relaciones de parentesco y todo aquello que siendo material es parte constitutiva de lo que (ese pueblo considera) es el sujeto; aquello que lo subjetiviza: también puede abarcar una canoa, el arco y la flecha, una vestimenta, etc. Llamativamente, muchas de las piezas que incluiríamos dentro de nuestra categoría occidental de artesanías poseen en sus nombres nativos estos morfemas de posesión. En este sentido, observar qué piezas son marcadas como alienables y cuáles como inalienables, y cómo fluctúan entre estas categorías, en base a investigación etnográfica, puede brindarnos conocimientos importantes sobre el valor social que la pieza tiene para su hacedor.¹⁷

De todos modos, reducir la comunicación al plano simbólico es solo pensar en la comunicación humana (tal como lo señalara Kohn, 2013), lo que resulta en mucha diversidad homogeneizada. Otros seres, según numerosas cosmovisiones nativas, también se expresan.

Finalmente, la comunicación puede ser simbólica, icónica o indicial (Peirce, 1986). La morfología de las piezas y la iconografía, en tanto íconos; y los materiales, el modo de torción de los tejidos o cestos, por ejemplo, los diseños en las *yicas wichís* (los bolsos entrelazados en fibra de chaguar) que remiten a huellas de animales, y en general, los tintes también son interesantes de observar en tanto índices, relevando las interpretaciones locales de sus hacedores.

CONCLUSIONES. HACIA UNA EXPLORACIÓN ETNOLINGÜÍSTICA

Nuestro recorrido expuso la presencia significativa de los pueblos indígenas en el sector de los artesanos y artesanas tradicionales en nuestro país, señaló la densidad socio/bio-cultural involucrada en la práctica artesanal en tanto memoria y legado, y avanzó en identificar tipos representativos de artesanías por grupo etnocultural.

A partir de exploración etnográfica, hemos observado que existe una alta variabilidad entre las comunidades respecto a cómo se conciben las relaciones con el entorno, la animalidad, la vegetabilidad, los vínculos sociales y las interacciones y, por lo tanto, con cómo las artesanas y los artesanos indígenas experimentan su hacer cotidiano. Varios mundos se descubren. Creemos que sucede algo similar en relación a qué se entiende por artefacto (¡y las artesanías forman parte de este conjunto!) en tanto los artefactos median la relación de las personas con su ambiente y, al mismo tiempo, son parte de un sistema de prácticas insertas en la producción y reconstrucción de mundos sociales particulares.

Finalmente, dejamos planteado que para acceder a mundos diversos resulta relevante detenernos en los sistemas de nominación y categorización lingüística (de las obras artesanales, las materias primas, las técnicas, los diseños, entre otros aspectos). En este sentido, creemos que los modos de expresión nativos nos ayudan a reponer contextualmente relaciones particulares que se entablan o recrean en el hacer artesanal.

Dejamos planteado así, a partir de una breve exploración etnolingüística en torno a las artesanías indígenas, una hipótesis de trabajo que nos desafía a pensar *de otro modo* los mundos que nos habitan.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alegría, Ciro. (1941). *El mundo es ancho y ajeno*. Santiago de Chile, Ercilla.
- Braunstein, José y Messineo, María Cristina (comps.). (2009). *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco VIII*. Buenos Aires, Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- Ciccione, Florencia; Domínguez, Marcelo; Golluscio, Lucía; Gutiérrez, Analía y Hellemeyer, María (eds.). (2007). *Vilela. La lengua de los abuelos*. Serie Pedagógica. Buenos Aires, FFyL-UBA.
- Cúneo, Paola. (2013). *Formación de palabras y clasificación nominal en el léxico etnobiológico en toba (guaycurú)*. Lincom Studies in Native American Linguistics 68. Munich, Lincom Europa.
- Descola, Philippe. (2010). Introduction. Manières de voir, manières de figurer. En Descola, Philippe (ed.), *La fabrique des images. Visions du monde et formes de représentation* (pp. 11-18). París, Musée du quai Branly, Catálogo de la Exposición La Fabrique des images.
- Descola, Philippe. (2012 [2005]). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Dos Santos, Antonella y Tola, Florencia. (2016). ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en Antropología. *Avá*, 29, 71-98. <https://bitly.ws/TYw5>
- Fabio, Fernanda y Nicola, Luciana (coords.). (2014). Catálogo de artesanías mbya guaraní. Feria Yhary del Parque Nacional Iguazú. Argentina, Administración de Parques Nacionales / Ministerio de Turismo. <https://bitly.ws/Uazp>
- García Canclini, Néstor. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México, Nueva Imagen.
- García Canclini, Néstor. (2012). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires, Paidós.
- Gobierno de Formosa [Página]. (19 de marzo de 2023). Día del artesano y la artesana [Publicación y video]. *Facebook*. <https://bitly.ws/UaRv>
- Golluscio, Lucía. (2008). *Los pueblos indígenas que viven en Argentina*. Informe de actualización PROINDER 2002. Buenos Aires, Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos.
- Guber, Rosana. (2011). *Etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Editorial Siglo XXI.

- Guber, Rosana. (2013). *La articulación etnográfica*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Guber, Rosana. (2014). *Prácticas etnográficas*. Buenos Aires, Ediciones Miño y Dávila.
- Haraway, Donna J. (2019 [2016]). *Seguir con el problema*. Bilbao, Consonni.
- Kohn, Eduardo. (2013). *How Forest Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, California University Press.
- Kusch, Rodolfo. (1970). *El pensamiento indígena americano*. Puebla, José Cajica.
- Kusch, Rodolfo. (1999). *América profunda*. Buenos Aires, Biblos.
- Larson Guerra, Jorge y González, Lucila Neyra. (2009). Anotaciones sobre la relevancia de las indicaciones geográficas para el uso sustentable de los recursos biológicos. En Cruz Murueta, Mariana; López Binnqüist, Citlalli y Gonzalez, Lucila Neyra (comps.), *Artesanías y Medioambiente. Primer Foro Nacional Artesanal 2005* (pp. 112-119). México, FONART. <https://bitly.ws/TYwS>
- Latour, Bruno. (2004). *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris, La Découverte.
- Latour, Bruno. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- López Binnqüist, Citlalli. (2009). Producción artesanal sustentable. En Cruz Murueta, Mariana; López Binnqüist, Citlalli y Gonzalez, Lucila Neyra (comps.), *Artesanías y Medioambiente. Primer Foro Nacional Artesanal 2005* (pp. 107-109). México, FONART. <https://bitly.ws/TYwS>
- Malinowski, Bronislaw. (1922). *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Buenos Aires, Planeta Agostini.
- Martínez, Gustavo. (2012). Recolección, disponibilidad y uso de plantas en la actividad artesanal de comunidades tobas (qom) del Chaco central (Argentina). En Arenas, Pastor (ed.), *Etnobotánica en zonas áridas y semiáridas del cono sur de Sudamérica* (pp. 195-223). Buenos Aires, CONICET.
- Medrano, María Celeste. (2014). Zoo-sociocosmología qom: seres humanos, animales y sus relaciones en el Gran Chaco. *Journal de la Société des Américanistes*, 100, 225-257. <http://dx.doi.org/10.4000/jsa.13777>
- Medrano, María Celeste; Maidana, Mauricio y Gómez, Cirilo. (2011). *Zoología qom. Conocimientos tobas sobre el mundo animal*. Santa Fe, Ediciones Biológica.
- Medrano, María Celeste y Montenegro Martínez, Leonardo. (2021). Devenires-perro. Abordajes etnográficos multiespecie en torno a animales de compañía. *Tabula Rasa*, 40, 11-24. <https://doi.org/10.25058/20112742.n40.01>
- Medrano, María Celeste y Vander Velden, Felipe. (2018). *¿Qué es un animal?*. CABA, Rumbo Sur.
- Messineo, María Cristina. (2014). *Arte verbal qom; consejos, rogativas y relatos del Espinillo (Chaco)*. Buenos Aires, Rumbo Sur.
- Montani, Rodrigo. (2017). *El mundo de las cosas entre los wichi del Gran Chaco. Un estudio etnolingüístico*. Cochabamba, Itinerarios.
- Palmer, John H. (2005). *La buena voluntad wichi: una espiritualidad indígena*. Buenos Aires, Ruta 81.
- Peirce, Charles Sanders. (1986). *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Perret, Myriam Fernanda. (2019). Compasión y recolección: trama vital en la artesanía qom (Chaco, Argentina). *Simbiótica*, 6(1), 191-217. <https://bitly.ws/TYyC>
- Sapir, Edward. (1949). Language. En *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*. (pp. 7-32). Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Saussure, Ferdinand. (1916). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires, Losada.
- Secretaría de Cultura. (2021). Presentarán avances del proyecto “El caracol púrpura: difusión de 35 años de defensa y promoción de un recurso bio-cultural”. *Gobierno de México*. <https://bitly.ws/TYAd>
- Sennett, Richard. (2009). *El artesano*. Barcelona, Anagrama.
- Sepúlveda, Marina. (22 de septiembre de 2022). Elvira Espejo, la tejedora y poeta que propone un puente entre occidente y la cultura andina. *télam digital*. <https://bitly.ws/TYyZ>

- Svampa, Maristella y Viale, Enrique. (2020). *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir de los modelos de (mal)desarrollo*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Tarragó, Myriam Noemí. (2007). Ámbitos domésticos y de producción artesanal en el Noroeste Argentino prehispánico. *Intersecciones en Antropología*, 8, 87-100. <https://bitly.ws/TYzt>
- Tola, Florencia. (2011). Prólogo. En Medrano, María Celeste; Maidana, Mauricio y Gómez, Cirilo, *Zoología gom. Conocimientos tobas sobre el mundo animal* (pp. 9-11). Santa Fe, Ediciones Biológica.
- Tola, Florencia y Suárez, Valentín. (2013). Diálogo sobre los existentes de un entorno superpoblado en el contexto de la marisca y la reivindicación política del territorio. En Tola, Florencia; Medrano, Celeste y Cardin, Lorena (comps.), *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires, Rumbo Sur.
- Tola, Florencia; Medrano, Celeste y Cardin, Lorena (comps.). (2013). *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires, Rumbo Sur.
- Turok, Marta. (1988a). *Cómo acercarse a la artesanía*. México, Plaza y Valdés.
- Turok, Marta (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, Marta. (2009). Presentación. En Cruz Murueta, Mariana; López Binnqüist, Citlalli y Gonzalez, Lucila Neyra (comps.), *Artesanías y Medioambiente. Primer Foro Nacional Artesanal 2005* (pp. 9-10). México, FONART. <https://bitly.ws/TYwS>
- Van Dooren, Thom. (2016). *Flight Ways. Live and Loss at the Edge of Extinction*. New York, Columbia University Press.
- Viazzi, Agustina. (2019). *Despertar la tela. Una aproximación etnográfica a la creatividad telera en Santa Bárbara, La Rioja, Argentina* [Tesis de licenciatura]. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (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.

NOTAS

- 1 Sin desconocer el largo debate teórico-conceptual, las numerosas reformulaciones del término, y la diversidad de agencias (incluidas las estatales y no gubernamentales) que intervienen en los procesos de promoción y reconocimiento de las producciones artesanales, empleo el término “tradicional” para referirme a las producciones arraigadas comunitariamente y aprendidas de generación en generación.
Aprovecho esta primera nota para agradecer a los evaluadores anónimos, compiladoras y editores, los comentarios cuidados, ajustes y correcciones que me han acercado.
- 2 El presente artículo busca contribuir a la profundización de estos temas que han sido abordados en investigaciones previas muy diversas, tanto en nuestro país como en Latinoamérica y el mundo.
- 3 Numerosos trabajos generados desde la antropología mitigan el recorte categorial al señalar la importancia de considerar los contextos de origen y producción de las artesanías, las conexiones con sus hacedores, las relaciones de reciprocidad implicadas o los lazos colectivo-comunitarios que involucran.
- 4 El libro de Van Dooren (2016) es una referencia imprescindible para pensar los procesos de extinción y precariedad en la que la vida humana ha colocado a numerosas especies animales y vegetales.
- 5 “Humano y animal son dos polos de un dualismo que, en perpetuo desequilibrio –tal como propone el célebre Claude Lévi-Strauss–, relacional y anti-taxonómicamente, van modelando los devenires ontológicos de estas sociedades” (Medrano y Montenegro Martínez, 2021, p. 16).
- 6 Una investigación que ilumina este aspecto es Cúneo (2013), quien señala cómo el léxico etnobiológico en las lenguas nativas conforma (sobre diferentes mecanismos de formación de palabras) categorías que codifican lingüísticamente factores perceptuales, cognitivos y funcionales relevantes al pueblo en cuestión.
- 7 En Braunstein y Messineo (2009) se exponen los resultados parciales de varias investigaciones que recuperan léxico referido a taxonomías nativas del dominio etnobiológico de pueblos originarios del Gran Chaco (wichí, chorote y toba).

- 8 Recientemente, el Mercado de Artesanías Tradicionales e Innovadoras de Argentina (MATRIA), a través de las tres convocatorias de las Becas MANTA (2020-2023) desarrolladas en el marco de políticas activas del Ministerio de Cultura de la Nación para fortalecer el sector artesanal, ha iniciado el reclutamiento de esta información orientándose hacia un primer registro nacional de artesanxs. La relevancia de las provincias con mayor proporción de población indígena ha sido notada en extenso en el devenir de sus resultados.
- 9 Existen también investigaciones que cuestionan la validez de, por ejemplo, la dicotomía categorial doméstico-no doméstico en relación con la producción artesanal originaria, como en Tarragó (2007).
- 10 La representatividad no es excluyente: se deriva de la frecuencia en que este tipo de artesanías es ofrecida por los diferentes grupos, por la valoración intracomunitaria que sus hacedores señalan en las entrevistas y visitas, y por la extendida presencia de estos productos en sus puestos de exposición y venta.
- 11 Las fuentes de la información reunida aquí son múltiples: en principio, se sostiene sobre un extendido trabajo de campo personal de más de 20 años realizado en diferentes regiones de nuestro país en el que me he vinculado de diversos modos (desde la investigación científica con perspectiva etnográfica en el marco de proyectos reconocidos, como miembro de una organización de la sociedad civil, como gestora cultural de encuentros de artesanos y artesanas rurales, como jurado de ferias, concursos y becas, como colaboradora de programas gubernamentales vinculados a las artesanías tradicionales, o como simple observadora). A su vez, he recurrido a bibliografía y contenidos específicos publicados e inéditos.
- 12 Información detallada de las artesanías mbyá-guaraní en Fabio y Nicola (2014).
- 13 Los wichís asocian los metales al hombre blanco, el cristianismo y la violencia. No es un insumo que trabajen. El relato nativo “El reparto de los bienes del mundo” narra cómo se trata de un material ajeno al que le temen (Montani, 2017).
- 14 “El chamán (*hiyawu*) es el mediador entre los wichís y los seres de otros ámbitos cosmológicos” (Montani, 2017, p. 115): observa realidades ocultas, viaja a lugares imposibles, combate seres invisibles, pronostica el futuro, erradica enfermedades, agrede con magia, hace llover o disipa la tempestad, etc. A través de los sueños también se comunican los espíritus (seres no humanos).
- 15 Lo expuesto en torno a la relación con las especies animales por parte de pueblos chaqueños en Argentina se apoya en el trabajo de investigación de Celeste Medrano (2014 y otros).
- 16 El arte de la alfarería wichí es practicado predominantemente por las mujeres (es una tarea asociada a lo femenino, al cántaro y al útero). Montani expresa: “las creencias wichís prohíben fabricar cacharros a la mujer ‘enferma’ – menstruando, en puerperio o duelo– (...) porque, por un lado, durante estos períodos la mujer no debe entrar al monte a buscar las materias primas necesarias y menos aún acercarse a las fuentes de agua, so pena de ser atacada por *Lëwo* o por *Chalajitaj*. Por otro lado, durante el periodo de duelo la mujer no consigue fabricar cacharros porque las piezas se le desarman mientras las moldea o explotan durante la quema, y ambas cosas anuncian desgracia” (2017, p. 248-9). En la narrativa wichí, el barro está asociado a la materia prima de la creación humana (como creencia nativa adaptada al cristianismo) y está conectada a los muertos. Es por ello que se le otorga a la arcilla cierto carácter poderoso y peligroso. Montani sugiere que este hecho “podría estar desempeñando algún papel en la baja tasa actual de producción de cacharros” (2017, p. 254-5).
- 17 Por ejemplo, en toba/qom, “el sustantivo exhibe marcas de género, número y posesión, y la distinción entre nombres inalienables y alienables se expresa directamente sobre el nombre del poseído mediante prefijos que señalan al poseedor (1ra, 2da, 3ra o 4ta persona o persona indeterminada)” (Messineo, 2014, p. 25). Similares sistemas gramaticales de posesión se repiten en varias lenguas indígenas del Gran Chaco, como rasgo areal.