

**Universidad Nacional de Río Negro**  
**Escuela de Humanidades y Estudios Sociales**  
**Licenciatura en Ciencias Antropológicas**  
**con Orientación Sociocultural**

**Tesina de Licenciatura**

**“Todas tenemos distintas maneras de hilar”.**  
**Etnografía sobre el circuito productivo del hilado artesanal en la estepa rionegrina.**

**Autora: María Roberta Capretti**

**Número de Legajo: UNRN-2182**

**Directora: Dra. Claudia Briones**

**San Carlos de Bariloche, 20 de noviembre de 2015**

## **Agradecimientos**

A mi familia, amigos y amigas, por haberme acompañado a lo largo de este proceso.

A Lauty, por bancarme y ayudarme en este desafío

A cada una de las personas que, de alguna u otra manera, colaboraron en el desarrollo de este trabajo.

Quiero agradecer especialmente a todas las artesanas y productores del Mercado de la Estepa que, a lo largo de los años y entre mate y mate, me compartieron sus saberes, me enseñaron a trabajar y a conocer la lana, así como también me permitieron participar de sus actividades.

## Índice

Capítulo I.....	5
Introducción .....	5
Problema de investigación, objetivos e hipótesis.....	6
Marco teórico y estado de la cuestión .....	8
Metodología.....	15
Capítulo II.....	17
La producción textil en Patagonia .....	17
Historización de la producción ovina.....	17
Los pequeños productores.....	21
El caso de la oveja Linca .....	24
El sistema textil artesanal.....	30
El Mercado de la Estepa, otra forma de comercializar.....	33
Capítulo III.....	39
Transformando el vellón en hilo .....	39
La esquila y las partes del vellón .....	40
Las formas de lavar la lana .....	41
El <i>cardado</i> .....	43
El hilado artesanal.....	46
Los colores de los hilos.....	49
La actividad textil dentro de la producción doméstica .....	51
Discusiones sobre “una práctica tradicional” .....	57
Capítulo IV.....	69
Los distintos tipos de intercambios .....	69
El intercambio como problema .....	69

<b>Modos de aprovisionamiento de vellones de lana .....</b>	<b>71</b>
<b>El <i>Banco de Lana</i> .....</b>	<b>76</b>
<b>Las <i>avivadas</i>.....</b>	<b>81</b>
<b>Intercambios entre humanos y no-humanos: el caso de los <i>gen</i> .....</b>	<b>84</b>
<b>Capítulo V.....</b>	<b>91</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>91</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>95</b>

## Capítulo I

### Introducción

El desarrollo de este trabajo se orienta a abordar, desde una perspectiva etnográfica, el circuito productivo del hilado artesanal, realizado por hilanderas e hilanderos, vinculados al Mercado de la Estepa, una asociación civil ubicada en la localidad de Dina Huapi, Provincia de Río Negro, Argentina. Asimismo, se limita el análisis al hilo realizado con lana de oveja, en particular, de los ovinos denominados localmente como “Linca”. El trabajo de campo se llevó adelante en la estepa patagónica, en la zona rural de la provincia, conocida como “Línea Sur”, donde reside la mayor parte de los socios/as de la organización.<sup>1</sup>

El ingreso al “campo”, y a la zona en la que posteriormente desarrollé la investigación, se inició en el año 2007, cuando comencé a vincularme al Mercado de la Estepa, con visitas regulares a la “Línea Sur” y a los grupos de artesanas. Durante esos primeros años, mis padres también comercializaban sus productos de cuero en la organización. Mi participación siempre fue a través de proyectos y capacitaciones, orientadas a temáticas de desarrollo rural, género y economía social y solidaria, desde donde continué vinculada hasta el día de hoy. En este sentido, cuando decidí orientar mi trabajo hacia la producción textil, ya conocía la región, así como a las artesanas y productores, por lo que la reflexividad pasó más por desnaturalizar prácticas y sentidos que yo daba por hecho, producto de la cercanía que tenía con la temática.<sup>2</sup>

El trabajo de campo lo centralicé, principalmente, en las localidades de Dina Huapi, Comallo, Laguna Blanca y Pilquiniyeu del Limay, en la Región Sur de la Provincia de Río Negro, durante los años 2012 y 2013. Focalicé mis observaciones en los Salones de Artesanas del Mercado de la Estepa más que en las unidades domésticas, debido a que en esos espacios comunitarios se reúnen semanalmente distintas artesanas a hilar y tejer sus prendas. De este modo, además de ser adecuado para poder observar, ése era un espacio por demás propicio para hablar y reflexionar

---

<sup>1</sup> La Región o Línea Sur es un espacio geográfico que comprende cerca de la mitad de la superficie provincial, conformada por los departamentos de Valcheta, 9 de Julio, 25 de Mayo, El Cuy, Ñorquinco y Pilcaniyeu. Esta zona es caracterizada como económicamente deprimida, debido a las condiciones del ambiente de la estepa patagónica y la falta de infraestructura. De este modo, los pobladores que allí residen presentan dificultades a la hora de comercializar su producción, proveerse de alimentos y acceder a servicios básicos como salud y educación (Zubizarreta y Campos Salvá, 2010).

<sup>2</sup> Para los socios/as de la organización, la categoría artesana refiere a mujeres que se dedican a la producción textil, quienes pueden (o no) dedicarse también a la producción ganadera. En el caso de los hombres que participan, en cambio, la categoría para autoidentificarse es la de productor, en detrimento de la de artesano.

sobre la actividad que se estaba realizando, de manera que las conversaciones fluían durante esas tardes de trabajo. Además de las observaciones y conversaciones informales, realicé entrevistas, tanto a artesanas de los parajes antes mencionados, como así también de las localidades de Pichileufu, Ñirihuau y Villa Llanquín. En todos los casos, las personas entrevistadas forman parte del Mercado de la Estepa.

Por otro lado, al ser la actividad textil un saber práctico, cuando compartí en la organización mi intención de realizar un análisis sobre el hilado, si bien fue algo tomado con agrado, varias artesanas me indicaron que, para comprender la práctica, primero debía realizarla yo misma. De esta manera, a lo largo del trabajo de campo y como parte de él, mientras conversaba con las hilanderas, aprendí a trabajar la lana en sus distintos aspectos: *cardado* y preparado de la fibra, hilado a rueca, teñido de los hilos con tintes naturales y tejido a telar mapuche, tanto de peinecillo como laboreado, con sus distintos diseños y significados.

Este aprendizaje me brindó herramientas para comprender mejor el trabajo con la lana, ya que podía sentir yo misma la diferencia entre hilar una lana de mecha larga, como puede ser la de la oveja Linca, en comparación con una lana de mecha corta, más difícil de trabajar. Asimismo, esto me permitió valorar aún más el complejo trabajo que implica trabajar una fibra textil y las horas que insume, así como las diversas técnicas empleadas y las maneras de elegir la fibra, según la suavidad, limpieza y el largo de la mecha, entre otras características.

### **Problema de investigación, objetivos e hipótesis**

Existen numerosas investigaciones que analizan la producción textil y el sector de artesanías (Tasso y Ledesma, 2003; Leyton Faúndez, 2006; Biaggi, Canevari y Tasso, 2007), mientras otras abordan específicamente los tejidos andinos y sus significados (Mastandrea, 2012; Fisher, 2011). Respecto a la región patagónica, se destacan trabajos que, desde la historia y antropología principalmente, analizan la práctica artesanal y su vinculación con la producción doméstica y el mercado (Radovich y Balazote, 1992; Valdeverde y Morey, 2005; Comerci, 2012; Capretti, 2013), así como su relación con la identidad indígena y su importancia en términos económicos e históricos (Finkelstein, 2008; Méndez, 2008, 2009 y 2010; Rotman, 2011). Por otro lado, también se investigó acerca de la articulación entre este tipo de práctica y el sistema rural en el que está inmersa, a través de la producción de ovinos criollos para la obtención de lana (Reising et al., 2008; Reising, Zubizarreta y Lanari, 2008; Reising et al., 2011; Monzón et al., 2012). Además, debemos mencionar

los trabajos que abordan la producción textil vinculada especialmente al Mercado de la Estepa, en relación al tipo de fibra utilizada y la comercialización en forma asociativa (Cardinaletti, Von Thüngen y Lanari, 2010; Zubizarreta y Campos Salvá, et al., 2010; Conti y Nuñez, 2012).

No obstante, hasta el momento se carece de investigaciones que den cuenta sobre la totalidad del proceso productivo, principalmente de la fase del hilado artesanal. En algunos casos, esta etapa se menciona como una serie de pasos, pero no se detalla en profundidad ni se analiza como un momento productivo importante. De esta manera, el objetivo de este trabajo consiste en describir etnográficamente el circuito productivo del hilado artesanal con lana de oveja y del hilado como práctica realizada por artesanas vinculadas al Mercado de la Estepa, en la Región Sur de la Provincia de Río Negro. Así se pretende dar cuenta de los procesos de visibilización e invisibilización que rodean a la práctica, como el acceso y selección de las lanas, las técnicas de trabajo y los sentidos y significados asociados a ella. Esta actividad se analizará desde su estructuración dentro de la producción doméstica como una práctica feminizada, así como desde la idea de actividad “tradicional”, atendiendo a los intercambios que involucra, tanto entre humanos como entre no-humanos. En este sentido, si bien la descripción del proceso se acota a la práctica del hilado, el análisis teórico se realiza sobre la actividad textil en general, es decir, incluyendo tanto al hilado como al tejido de prendas, que se ve como una de las tareas que motivan la primera actividad.

Respecto a las invisibilizaciones, me interesa profundizar específicamente cómo atraviesan y condicionan esta práctica. En primer lugar, la invisibilización de un tipo de oveja, la Linca, cuya lana se destina exclusivamente a la producción textil artesanal, mientras que su cuidado y manejo recae en las mujeres de las unidades domésticas. Por otro lado, la invisibilización respecto al conocimiento práctico y saberes vinculados al hilado artesanal, así como sus diversas técnicas y significados, en tanto saberes heredados de abuelas o madres, pero complejizados y reformulados con aportes personales de cada hilandera. Por último, invisibilizaciones asociadas a los intercambios y relaciones sociales, acerca de la obtención de la materia prima, así como a los vínculos entre humanos y no-humanos, asociados principalmente al cuidado de los animales.

En consecuencia, considero que dicha práctica no puede quedar reducida a una ecuación medio-fin, basada en una explicación instrumental, aunque esto no implica desconocer que es una actividad que se realiza con el objeto de contar con hilos para confeccionar prendas textiles. De este modo, la práctica del hilado puede interpretarse como un lugar de subjetivación de invisibilizaciones que remite a una actividad que dista de ser subestimable para quienes la realizan, pues desde ella

también se mantienen y revalorizan saberes, así como se legitima la diversidad en la composición de las majadas ovinas.

Este estudio intenta, por ende, contribuir a la comprensión de la práctica, desde la perspectiva de los actores involucrados y en términos de la complejidad que implica, desde las relaciones y tensiones alrededor de la cría de ovinos aptos para tal fin, la importancia de la selección de la lana, las distintas formas de acceso a la materia prima y las técnicas empleadas para su desarrollo, transmitidas por madres o abuelas, pero también reformuladas en la práctica por cada persona.

### **Marco teórico y estado de la cuestión**

Al abordarse saberes históricamente invisibilizados, y por tratarse de una instancia del proceso productivo textil relativamente poco estudiada, puede resultar tentador enmarcar el análisis desde algún rótulo teórico en particular. No obstante, la descripción etnográfica aquí planteada pretende contribuir en el mapeo de los campos de problemas donde podrían encuadrarse investigaciones posteriores sobre esta temática.

En este sentido, si bien se abordan asimetrías de género vinculadas al manejo y composición de majadas ovinas, así como a la división de tareas por sexo, no se trata de una tesis enmarcada en las teorías de género; aunque sí se pretenden explorar otras facetas de empoderamiento de las mujeres, a partir de canales menos explícitos que los abordados comúnmente. Por otro lado, a pesar de referirse a intercambios económicos, artesanías y economía social, tampoco es la intención limitar el análisis al campo de la Antropología Económica. Asimismo, si bien la etnografía se desarrolla en un contexto de vínculos entre el pueblo mapuche y “criollos”, no pretende circunscribirse al campo de los estudios étnicos. Sí se retoma parte de la discusión teórica propia de los estudios étnicos, a partir de interpretar al textil como un diacrítico de pertenencia, por la forma en que se visibiliza desde esta particularidad.

De este modo, y considerando que el caso etnográfico puede abordarse desde distintos lugares, me interesa retomar las discusiones sobre *aboriginalidad* y la tensión estructura/agencia indígena planteadas por Claudia Briones (1998). En primer término, debe mencionarse que, a partir de la conformación e invención del estado nacional y la idea de ciudadanía homogénea, así como de una identidad nacional, los pueblos indígenas fueron diferencialmente incorporados, al estar marcados étnicamente como “otros internos”, en contraste a un “nosotros nacional”. En consecuencia, se retoma el concepto de *aboriginalidad*, entendido como la producción cultural de “otros internos”,

quienes se caracterizan por su autoctonía –previa a la colonización-, mientras que se encuentran marcados con base en otros criterios también, a través de las relaciones sociales y contextos históricos cambiantes.

Desde estas representaciones, es necesario dar cuenta de cómo la diversidad al interior de distintos grupos es construida y demarcada selectivamente como *diferencia*. A su vez, ésta es valorada de manera positiva o negativa, dependiendo del contexto de relaciones asimétricas de poder y de los márgenes de negociación disponibles de los grupos subordinados. De esta forma, y retomando el concepto de *etnicidad*, se intenta analizar la producción social y cultural de estas asimetrías mediante el examen de procesos de formación de grupos, donde este “ser diferentes” no resulta de una característica “dada”, como una determinada lengua o cultura, sino que se inscribe en forma relacional, según se construyen y dirimen estándares de distintividad. En este sentido, por ejemplo, ciertas prácticas que realizan los pueblos indígenas son discriminadas y estigmatizadas, mientras que otras puntuales se fomentan y revalorizan, dependiendo del contexto histórico y de lo que se circunscribe como “legítimo” y correspondiente a distintos sectores, a partir de una idea preconstruida y esencializada del “ser nativo”. Por otro lado, la legitimidad de estos grupos depende de las relaciones entre sectores que se disputan los mismos espacios materiales y simbólicos. En consecuencia, es necesario ver a la *aboriginalidad* como una producción cultural de prácticas y representaciones, que se desarrollan en un contexto de relaciones asimétricas de poder (Briones, 1998).

En relación a este tema, como detalla Sabatella (2013), desde sectores hegemónicos se construye un modelo sobre “ser y hacer” mapuche, asociado a un corpus de prácticas que deberían mostrarse autónomas respecto de prácticas y sentidos occidentales, para ser legitimadas como tales. No obstante, esta premisa desconoce y oculta que las relaciones, interacciones e intercambios entre el estado y estos grupos eran -y continúan siendo- constantes. Como resultado, persiste una imagen tradicionalizada de indígenas que viven en zonas rurales, ubicados temporalmente en el pasado y que realizan prácticas etnicizadas, bajo la idea de estar totalmente despolitizados.

De este modo, el estado delimita y autoriza de manera selectiva y condensada qué reconoce por “cultura” o “diversidad cultural”, así como condiciona las trayectorias y posibilidades de los sujetos. De esta forma, y a partir de las lógicas multiculturales impulsadas desde la década del '90, se produjo una visibilización selectiva de ciertas prácticas y demandas indígenas, mientras que otras aún permanecen invisibilizadas. Frente a esta situación, y a la imposición de marcadores de

diferencia, los indígenas establecen mecanismos para evitar estigmatizaciones, como silencios o invisibilizaciones selectivas que, según asegura Sabatella, “operaron como mecanismo de resguardo e internalización de las regulaciones disciplinarias de la subjetividad” (2013:45), ya que se configuraron como un lugar donde confluyen trayectorias.

Por otro lado, según Briones (1998), la politización explícita de la cultura en base a una definición asimétrica de distintividad exige una muestra permanente de esa “especificidad”, así como condiciona el acceso (o no) a ciertas prerrogativas y las formas de imponer/afrentar presiones que apuntan a la desmarcación o invisibilización. En este sentido, se circunscribe a los aborígenes a la realización de prácticas, enmarcadas en una estereotipada “cultura tradicional” en tanto “patrimonio” que puede perderse, y alejada de los usos y costumbres modernos/hegemónicos. Además, se les exige a determinados sujetos exhibir y demostrar permanentemente esa “diferencia cultural” ya que, si no se puede dar prueba de ella, se interpreta como “pérdida” o se considera “extinta” su condición de aborígenes, limitando externamente su posibilidad de transformación.

Respecto a este tema, desde el sentido común prima la idea de que la identidad cultural es una cosa que puede “perderse” por contacto con la sociedad dominante y la modernidad. Frente a esto, es necesario desnaturalizar esta afirmación, debido a que apela a una “esencia” fijada en el pasado, que ciertos sujetos se ven obligados a actuar/recuperar, la cual pudo haberles correspondido (o no) en determinado momento (Briones, 1998). Asimismo, y retomando a Fredrik Barth (1976), no debe confundirse la autoadscripción étnica, en tanto atributo de la identidad, con una idea de cultura, desde la cual se clasifican a individuos o grupos en función de la exhibición de rasgos culturales, considerados particulares y distintivos de su especificidad.

En este sentido, los estudios sobre grupos etnicizados deben focalizar en los límites étnicos y procesos de diferenciación, en relación a una sociedad mayor donde se encuentran inmersos, más que en el contenido cultural de sus prácticas. Estos límites culturales, porosos y dinámicos, condicionan la complementariedad o restricción de contacto, a partir del establecimiento de normas de valor sobre las relaciones entre los sujetos, las circunstancias de cada momento y las relaciones asimétricas de poder (Barth, 1976). De este modo, se marcan y establecen límites de un grupo étnico a partir de la interacción con otros, los cuales pueden ser resultado de la autoadscripción o de una marcación externa desde ámbitos de poder, como la construcción de la nación y sus “otros internos” (Briones, 1998).

Por otro lado, el valor asignado a las prácticas de los grupos varía en función del contexto histórico y de lo que es retomado como diacrítico, entendiendo por esto señales o signos que los individuos exhiben para indicar su identidad, como puede ser la vestimenta, el lenguaje o la forma de vida. No obstante, éstos no se pueden definir a priori, sino a partir de la propia identificación y autoadscripción de los grupos étnicos. Asimismo, los diacríticos, interpretados como índices, son utilizados por cada grupo para diferenciarse del sistema hegemónico y crear identidad, por lo que resulta necesario analizar qué se reconoce por tal (Barth, 1976). En este sentido, Briones (1998) indica que la diacritización puede utilizarse para dar cuenta de los procesos de construcción de identidades sociales que, mediada por relaciones de poder, marca qué se visibiliza (o no) según el contexto.

Respecto al caso analizado, la práctica textil puede interpretarse como diacrítico, identificando cómo opera en la práctica y en la conformación de grupo. En este sentido, las unidades domésticas de la región, en su mayoría, se dedican a la ganadería extensiva de ovinos y caprinos con mano de obra familiar. Los ingresos prediales se complementan con la venta de fuerza de trabajo a través del trabajo asalariado, tanto estacional como permanente; así como con aportes estatales (Radovich y Balazote, 1992; Valdeverde y Morey, 2005; Méndez, 2009). Asimismo, también se dedican a la confección de artesanías, siendo el trabajo textil una práctica realizada por la mayoría de los grupos domésticos de la región, quienes comercializan el excedente de producción (Méndez, 2008; Zubizarreta y Campos Salvá, 2010). A su vez, esta práctica suele ser caracterizada como una tarea realizada, principalmente, por mujeres indígenas (Leyton Faúndez, 2006; Finkelstein, 2008; Méndez, 2008; Reising et al., 2008; Reising et al., 2011; Comerci, 2011), de manera que puede interpretarse como una práctica etnicizada (Briones, 1998).<sup>3</sup>

Dentro de las producciones culturales de los pueblos originarios, la producción artesanal históricamente ha sido considerada como una expresión identitaria privilegiada de ellos, al mismo tiempo que permanece ligada a la reproducción cotidiana de los grupos domésticos. En el caso del pueblo mapuche, los bienes artesanales reconocidos y representativos son especialmente los tejidos y las piezas de plata. En este sentido, los textiles -tanto las prendas como la actividad en sí- son legitimados por las artesanas como constitutivos de su identidad étnica, cuyos valores son

---

<sup>3</sup> Por grupo doméstico se entiende a una unidad que, bajo el principio de residencia común, regula y garantiza el proceso productivo y reproductivo, en base casi exclusivamente al trabajo familiar (Balazote y Radovich, 1992).

recuperados para valorizarse en el presente, partiendo de una concepción dinámica de la producción artesanal, incluyendo permanencias y cambios (Rotman, 2011).<sup>4</sup>

En el pasado, las prendas textiles realizadas por los pueblos indígenas de Patagonia eran destinadas casi exclusivamente al autoconsumo, aunque registros históricos dan cuenta de la comercialización vía intercambio de excedentes desde, al menos, el siglo XVI (Méndez, 2009). Actualmente, los textiles pasaron de ser considerados un bien de uso a un bien de cambio, en tanto mercancías en el marco del sistema capitalista (Leyton Faúndez, 2006; Fischer, 2011; Rotman, 2011; Mastandrea, 2012) o, de hecho, como el principal producto de intercambio elaborado de las unidades domésticas de la región (Valdeverde y Morey, 2005).

De este modo, se observa una gran profundidad histórica respecto a la actividad textil en Patagonia, interpretada como una labor que generaba distinción y estatus (Finkelstein, 2008; Méndez, 2008; Comerci, 2011; Rotman, 2011). Asimismo, la relación entre *tradición* y producción textil constituye un tópico ampliamente abordado (ver por ejemplo Leyton Faúndez, 2006; Méndez 2008 y 2009; Rotman, 2011). En este caso, retomaremos la noción de *tradición* planteada por Handler y Linnekin (1984), entendida como una invención y construcción simbólica de un proceso interpretativo que encarna continuidades y discontinuidades. Esto es, lo que se considere “tradición” ancla un modelo del pasado, que siempre es reinterpretado simbólicamente en y desde un presente continuo.<sup>5</sup> No obstante, afirmar que hasta la actualidad ha perdurado una práctica resulta complejo, debido al empleo de una argumentación de tipo esencialista. En consecuencia, resulta indispensable situar la práctica y su desarrollo en su contexto político y socioeconómico (Méndez, 2009).

En términos históricos, durante el siglo XX, la actividad textil fue generalmente ocultada por sus hacedores, al estar asociada a identidades menospreciadas por ámbitos de poder, así como a saberes “primitivos” y “en extinción” (Finkelstein, 2008; Méndez, 2008). En ese contexto, y frente a los marcadores de diferencia impuestos sobre los pueblos indígenas, es que se desarrollaron mecanismos para evitar estigmatizaciones, como silencios o invisibilizaciones de ciertas prácticas (Sabatella, 2013).

---

<sup>4</sup> Por artesanía se entiende a un complejo contradictorio de objetos y procesos, de manera que es necesario focalizar en su producción social, más que en el producto cultural. Las producciones artesanales se conforman, a su vez, como valores de uso y de cambio, las cuales poseen una dimensión económica y simbólica (Rotman, 2011:356).

<sup>5</sup> Algunos trabajos acuñan incluso el término “tradición textil”, vinculado al empleo de determinados instrumentos, técnicas, formas de transmisión de saberes y diseños, propios de la textilería indoamericana (Méndez, 2009:240).

Sin embargo, desde finales del siglo XX y hasta la actualidad, esta percepción se fue revirtiendo, debido a la progresiva construcción de una nueva versión hegemónica de la identidad indígena, basada en reconocimientos constitucionales de derechos y las políticas de ello derivadas. En este sentido, se comenzó a tomar a la artesanía como bien patrimonial de las culturas indígenas y parte de un pasado valorado como “tradición”, por lo que incluso se las empezó a postular como símbolos de la identidad nacional a ser preservados, favoreciendo así la diversidad cultural del país (Fabaron, 2005). Además, al ingresar en el sistema de mercado, estos productos comenzaron a ser valorados en tanto objetos autóctonos y exóticos, apreciados por su elaboración manual. De este modo, también se reconocía su potencial en cuanto a la posibilidad de generar ingresos económicos alternativos a las familias, evitando así el despoblamiento rural y favoreciendo la autonomía económica de las mujeres (Leyton Faúndez, 2006; Finkelstein, 2008; Méndez, 2009; Fischer, 2011; Comerci, 2011; Conti y Nuñez, 2012).

En este contexto, los textiles mapuche comenzaron a ser identificados como auténticos símbolos de la identidad indígena y fueron resignificados por las mismas comunidades, en tanto diacrítico y elemento en la construcción de identidad local y de género, que es retomado para posicionarse en el presente (Fischer, 2011; Rotman, 2011). De este modo, y citando nuevamente a Briones (1998), se debe analizar cómo se construyen estereotipos, a partir de los cuales, para que una persona o grupo sea considerado indígena, debe llevar adelante determinadas prácticas o hábitos, asociados a tiempos pasados y a las representaciones en disputa sobre el “ser mapuche” (Sabatella, 2013). Pese a esto, y bajo el riesgo de simplificar y esencializar este tipo de prácticas, debe tenerse en cuenta el desconocimiento por parte de muchas personas autoidentificadas como indígenas de las técnicas, así como de los diseños y significados de los textiles (Méndez, 2010; Rotman, 2011).

En conclusión, desde ámbitos de poder, las artesanías textiles se consideran símbolos de la identidad indígena mapuche que es necesario recuperar, valorar y promover; mientras que, desde los pueblos originarios, los textiles son o pueden ser interpretados como un medio para la recuperación y afirmación de la herencia indígena (Méndez, 2010), más allá de que sean parte de prácticas cotidianas o no. No obstante, continúa siendo necesario analizar cómo siguen operando visibilizaciones selectivas de ciertas prácticas, mientras otras permanecen invisibilizadas (Briones, 1998; Sabatella, 2013). Además, se debe comprender cómo las representaciones de “lo mapuche” que regula el estado activan, por un lado, un conjunto de prácticas y acciones permitidas, así como una relación particular con el pasado, que puede devenir en parámetro para pensar a los sujetos en

el presente (Sabatella, 2013). Estas interpretaciones se retomarán para analizar casos como la (in)visibilización de la oveja Linca o de ciertos intercambios, que las hilanderas continúan realizando.

Siendo el objetivo de esta tesis dar cuenta de los procesos de visibilización e invisibilización que rodean a la práctica del hilado artesanal en la estepa rionegrina, el argumento surge de contextualizar una actividad asociada fuertemente a saberes indígenas, así como a comprender los sentidos y tensiones que conlleva en su desarrollo. De este modo, a pesar de las fluctuaciones históricas de ámbitos de poder que despreciaban o revalorizaban a este tipo de producciones, y de cómo fueron (y continúan) operando invisibilizaciones y/o visibilizaciones selectivas, se pretende identificar el margen de acción de los sujetos, aún es estos contextos de relaciones asimétricas de poder. Sostengo al respecto que la reactivación y organización asociativa de la práctica comporta disputar qué y cómo debe ser visibilizado, y qué aspectos dejar estratégicamente invisibilizados (o tematizar solamente en ámbitos acotados) para mantener las actividades del conjunto, sea en lo que hace a la circulación de las ovejas Linca o a los intercambios con humanos y no-humanos, que se ven como parte clave de la sustentabilidad de la tarea.

En este sentido, en relación a la producción ovina, se detallarán las distintas imposiciones y condicionamientos de la industria lanera internacional, identificando las razas ovinas habilitadas para tal fin, y cómo las producciones “criollas” que salían de esa norma fueron asimiladas -mediante el mestizaje- o invisibilizadas, desconociendo sus otros usos y valores. Particularmente, se focalizará en el caso de la oveja Linca, un biotipo ovino que se creía perdido debido a la “merinización” pero que, sin embargo, persistió en las unidades domésticas de Patagonia, y cuya fibra se utilizaba, y continúa utilizándose, para la producción textil artesanal.

Además, se describirá el sistema textil artesanal, puntualizando específicamente en los conocimientos asociados al hilado. Por un lado, se analizará su estructuración dentro de la producción doméstica, en tanto práctica feminizada, así como las tensiones que genera su articulación en una organización dedicada a la comercialización asociativa de los productos artesanales. Por otro lado, y considerando a la actividad textil como un diacrítico de pertenencia, se abordará desde la idea de “tradicionalidad”, entendida como construcción socio-histórica, limitada a mantener cierta idea de producto “artesanal”. De este modo, se utilizan técnicas heredadas de madres y abuelas, aunque también reformuladas en la práctica y mediadas por la incorporación de nuevas máquinas de uso manual, que permiten aumentar la producción pero manteniendo “lo artesanal”, en un contexto de comercialización de artesanías. No obstante la agencia de los sujetos

y su participación en una organización local, se articularán estas tensiones en un contexto de revalorización de la artesanía, construida a partir de una *tradición selectiva* por parte sectores hegemónicos. Es aquí donde cierta selección de características comenzó a ser identificada como símbolo de la identidad local y étnica, mientras otros elementos continúan invisibilizados, como pueden ser los intercambios de lana entre las unidades domésticas de la región, así como el vínculo entre la práctica espiritual y la producción agropecuaria.

## **Metodología**

La estrategia metodológica utilizada parte de un enfoque etnográfico, con observación-participante y entrevistas realizadas a artesanas de la organización, a fin de reconstruir la lógica de los sujetos. Asimismo, también se consultaron fuentes escritas, entre las que se destacan las planillas de productos y registros del Mercado de la Estepa, como su estatuto, reglamentos, ventas y lista de socios/as, las cuales me permitieron contrastar posteriormente esos datos con los discursos de las artesanas.

Respecto a la escritura, los enunciados en *itálica* dan cuenta de categorías nativas y comentarios de los/as interlocutores. Por otro lado, si bien la práctica del hilado es realizada por ambos sexos, mayoritariamente son las mujeres la que llevan adelante la actividad, en comparación a unos pocos hombres. Por esta razón, se utilizará, en general, el término “hilandera” o “artesana”, en tanto categorías nativas de autoadscripción de las personas que realizan tal actividad, sin desconocer que también es una práctica realizada por hombres.

La tesis está estructurada en cinco capítulos. Hecha ya introducción al tema y al problema de investigación, así como a la metodología utilizada y el marco teórico, el segundo capítulo analiza, desde una perspectiva histórica, la producción ovina en Argentina, dando cuenta de las tensiones entre los intereses de la producción local y las demandas del mercado internacional de fibras. Así, través de la imposición de razas ovina especializadas, principalmente de raza Merino, las producciones “criollas” resultaron asimiladas o invisibilizadas. No obstante, se aborda el caso de la oveja Linca, como ejemplo de la persistencia de ovinos “criollos”, cuya fibra es utilizada para la producción textil.

El tercer capítulo describe etnográficamente el circuito productivo del hilado artesanal, desde la perspectiva de las artesanas vinculadas al Mercado de la Estepa, detallando cada una de sus etapas

(clasificación del vellón de lana, lavado, *cardado* e hilado de la fibra). Posteriormente, se relaciona el desarrollo de la práctica y las tensiones que se generan dentro de la producción doméstica, la división sexual del trabajo y la idea de “tradición”.

El cuarto capítulo analiza los intercambios que están vinculados a esta práctica, focalizando en la circulación de materia prima entre las unidades domésticas; así como a la relación entre humanos y no-humanos, asociados al cuidado animal. Se finaliza con un apartado de conclusiones provisionarias, que fundamentalmente apuntan a abrir líneas de investigación futuras.

## **Capítulo II**

### **La producción textil en Patagonia**

En el presente capítulo se abordará la historia de la producción ovina en Argentina y en la región patagónica en particular, con el objeto de contextualizar el desarrollo del país como uno de los principales exportadores de lana fina a nivel mundial. En base a esto, se dará cuenta del proceso de imposición del mercado internacional de determinadas razas ovinas, principalmente la raza Merino, lo cual derivó en la “merinización” y mestizaje de los animales “criollos”, que fueron invisibilizados o asimilados frente a razas especializadas. Por otro lado, la consolidación de este modelo de desarrollo agropecuario sirvió también como justificativo de las ocupaciones militares sobre territorios indígenas durante fines del siglo XIX ya que, a partir de la incorporación de Patagonia al estado-nación y la concentración de la tierra en grandes latifundios, la producción ovina se trasladó allí, destinando la pampa húmeda al cultivo de cereales y vacunos.

Posteriormente, se analiza la situación de los pequeños productores de la región, así como sus actividades económicas, donde la ganadería extensiva y la venta de subproductos ganaderos representan los principales ingresos, mientras la venta de artesanías resulta un ingreso complementario en la mayoría de las unidades domésticas. Luego, focalizando en el sistema textil artesanal, se analizan sus características y particularidades respecto a la selección de lanas, tomando el caso la oveja localmente denominada “Linca” como muestra de la persistencia de producciones criollas en la región, cuya lana se utiliza principalmente para su procesamiento manual. Por último, se caracteriza al Mercado de la Estepa, un espacio de comercialización asociativo donde artesanas y productores de la zona comercializan sus productos.

#### **Historización de la producción ovina**

Argentina cuenta entre sus producciones con una larga tradición en explotación ovina empleando distintas razas, destinadas a obtener fibras y carne como subproductos principales. Estas actividades conformaron uno de los pilares del modelo agro-exportador, con base en el cual el país se insertó temprana y sistemáticamente en la economía internacional (Rapoport, 2000). Con respecto a la fibra, el país se encuentra aún entre los primeros exportadores de lana a nivel mundial, junto a Australia, Nueva Zelanda, Uruguay y Sudáfrica; mientras que el destino de la producción lanera nacional abarca, entre otros países, a China, Italia, Alemania, México, Turquía, Francia, Perú

y Chile, siendo una pequeña parte destinada al consumo local.<sup>6</sup> Por otro lado, en relación a la calidad, el mercado internacional y receptor de la fibra, históricamente condicionó la producción hacia la obtención de lanas finas.

A lo largo del siglo XIX, los ovinos presentes en el territorio argentino eran identificados como “ovejas ordinarias” y de “pésima calidad” (Giberti, 1954), caracterizados por ser rústicos y de lana gruesa y larga, en detrimento de “animales finos” como los de raza Merino. No obstante, mientras la región formó parte de la colonia española, estuvo prohibida la importación de ovejas Merino, ya que era la metrópoli quien controlaba el monopolio de lanas finas. Entre los ovinos de “pésima calidad” se destacaban la “oveja criolla” y la raza “pampa” (1954:97). Sin embargo, y a pesar de estos supuestos, las ovejas criollas también eran valoradas por sus cualidades y aptitudes, como la rusticidad y capacidad de adaptación a regiones difíciles. Además, a nivel productivo se utilizaba -y continúa utilizándose- su carne para la venta o autoconsumo, siendo la lana un producto subsidiario, debido al bajo precio que recibe este tipo de fibra en el mercado, aunque ésta suele destinarse para la confección de hilos y prendas tejidas (De Gea, 2007:100-101).

Luego de 1830, comenzaron a importarse ovinos de raza Merino al país en un proceso conocido como “merinomanía” o “merinización” (Giberti, 1954; De Gea, 2007), debido a la necesidad de “mejorar la calidad” de la producción local por cruce con “animales finos”, produciendo así una “transformación zootécnica”, cuyo objeto consistía en reemplazar la población ovina local, frente a la demanda europea que requería otro tipo de carne y de fibra para sus industrias. Este proceso fue legitimado socialmente a través de discursos técnicos, que hablaban de “mejoramiento de la calidad” de la fibra a través de la incorporación de razas “finas” y “refinamiento de las majadas” (Giberti, 1954), lo cual se tradujo en la disminución de los animales criollos, que eran asimilados o invisibilizados frente a otras razas (Capretti, 2014).

Al mismo tiempo, además de la imposición de determinadas razas ovinas para la producción de “lanas finas”, la industria lanera internacional históricamente también condicionó la compra hacia vellones de color blanco, orientando el manejo de las majadas hacia ese tipo de selección y eliminando así a los animales “de color” (De Gea, 2007; Monzón et al., 2012).<sup>7</sup> Esto se debe a no limitar la etapa de teñido en el proceso productivo, ya que, al ser la lana de color blanco, permite a las industrias teñirla de cualquier color indistintamente. En consecuencia, las ovejas que no

---

<sup>6</sup> Federación Lanera Argentina. Fuente: <http://www.flasite.com>

<sup>7</sup> El vellón consiste en la lana que se obtiene luego de la esquila del animal.

responden a esta variable se identifican bajo la categoría de *lana de color*, por lo que son despreciadas y excluidas de la venta, tanto por el mercado internacional como por las grandes industrias.<sup>8</sup>

En este contexto de demanda de producción, el incipiente desarrollo agropecuario del país requería anexar nuevos territorios y solucionar los conflictos en las fronteras internas con las poblaciones indígenas. De esta manera, a partir de 1880, el estado llevó adelante campañas militares para la ocupación efectiva del territorio indígena de Chaco y Patagonia, ésta última conocida como “Conquista del Desierto”. Entre las consecuencias de este proceso se destacan los impactos políticos y económicos que generaron ya que, como señala Iñigo Carrera (1988), ocurrieron en el marco de la expansión del capitalismo argentino, que se venía llevando adelante desde mitad del siglo XIX.<sup>9</sup> Además, la industrialización de Europa requería materias primas y mercados para sus productos elaborados, como así también alimentos para su población. De este modo, y bajo el paradigma de Argentina como país agroexportador, fue necesario el anexo del territorio ocupado por los indígenas; el desarrollo de medios de transporte, como ferrocarriles y puertos para el traslado de la producción local -carne, cereales, lana, etc.-; y la incorporación de técnicas productivas, como alambrado de campos y mestizaje de los animales (Iñigo Carrera, 1988).

La articulación con el mercado internacional potenció la expansión de las relaciones capitalistas en Argentina, iniciando la etapa de dominio del capital industrial, donde se privatizaron recursos esenciales como la tierra. Fue este período también el que determinó la constitución del estado-nación, con la delimitación del territorio donde se iba a ejercer el dominio -ahora con la incorporación de los antes territorios indígenas- y la consolidación de una burguesía local, cuyos intereses políticos y económicos coincidían con los del capital financiero internacional. Por otro lado, los nuevos territorios anexados tuvieron estatus jurídico-político de “Territorios Nacionales”, desde el año 1884 hasta mitad del siglo XX, y fueron concebidos como “espacios sociales de desarrollo”, como es el caso de Patagonia Norte (Delrio y Pérez, 2011). No obstante, la inserción definitiva de estos espacios al mercado nacional como territorios productivos ocurrió a partir de la década del '30, con

---

<sup>8</sup> Este supuesto caló profundamente en los productores ovinos de la región, incluso hasta la actualidad. Por esta razón, es común escuchar de parte de ellos que “la lana de color no vale nada”. Debido a esta concepción impuesta sobre su nulo valor, la *lana de color* se tira, se regala o directamente se quema en el hogar, a pesar de la fragilidad de las economías domésticas campesinas.

<sup>9</sup> Paralelamente, al otro lado de la cordillera, se vivía en Chile una situación similar de avance sobre el territorio indígena, conocida como “Pacificación de la Araucanía”.

la reorientación de los circuitos comerciales hacia el Atlántico, y ya no más hacia el Pacífico, a través de la comercialización con Chile (Bandieri, 2011).

Respecto a la explotación ovina, al mismo tiempo y seguido al período conocido como “merinización”, se vivió otro proceso de “desmerinización” (Giberti, 1954). De este modo, a partir de 1880, la producción de lanas finas se desplazó hacia el territorio patagónico, mientras que la región pampeana se destinó a la actividad agrícola-ganadera, dedicada esta última a la producción cárnica para abastecer a los frigoríficos, primero de carne ovina y luego vacuna.<sup>10</sup> En este sentido, la incorporación territorial alivió la presión pastoril en las llanuras bonaerenses y permitió aumentar la cantidad para satisfacer la demanda europea, tanto de lana como de carne, a costa de la “desmerinización” de la pampa húmeda, con el traslado de ese tipo de ganado lanar hacia Patagonia, debido al escaso valor de la tierra y los buenos rendimientos del pastoreo en esa zona.

Asimismo, otra consecuencia de las campañas militares fue la formación de una nueva clase, es decir, la de los sujetos expropiados de sus condiciones materiales de existencia, a través de mecanismos de coacción extraeconómica por medio de la violencia. Esta situación convirtió a los indígenas en obreros obligados a vender su fuerza de trabajo, condición necesaria para la existencia del capital (Iñigo Carrera, 1988).

En este nuevo contexto, si bien continuaron prácticas como la actividad ganadera, ésta comenzó a realizarse dentro de una nueva economía política. De modo que, a través de factores como la expropiación y mercantilización de la tierra, cedidas a privados como compañías de tierras, sociedades anónimas o particulares, se generaron nuevas relaciones salariales y de mercado, que regularon el acceso a los recursos y la disponibilidad de la fuerza de trabajo. Todo esto trajo como consecuencia una expropiación y alienación de los recursos para esos sectores despojados. Por otro lado, la expropiación y posterior desarrollo productivo fue posible debido a las concentraciones y deportaciones masivas de personas, y a la incorporación de la población indígena como peones rurales en las estancias, en este último caso, a través de un proceso de invisibilización y desmarcación indígena (Delrio y Pérez, 2011).

---

<sup>10</sup> Este cambio implicó una nueva transformación en la producción ovina local, siendo necesaria la importación de animales de mejor aptitud carnicera que el Merino, como las razas Lincoln, Oxfordshire, Southdown, Romney Marsh y Costwald, entre otras (Giberti, 1954).

En relación a la actividad ganadera, el modelo de desarrollo ovino implementado en Patagonia desde fines de 1800, produjo nuevamente un efecto de “merinización”, de manera que los ovinos criollos existentes en el territorio debían desaparecer.

### **Los pequeños productores**

Posteriormente a las conquistas militares y a la distribución del nuevo territorio entre los sectores dominantes, los pobladores residentes en la zona rural -tanto indígenas como criollos- tuvieron que instalarse en tierras marginales y menos fértiles, adoptando una modalidad productiva agropecuaria, relacionada y subordinada a explotaciones de tipo capitalista. Estas explotaciones o latifundios cuentan con miles de cabezas de ganado, se dedican casi exclusivamente a la exportación de lana Merino, y precisan poca mano de obra permanente, siendo predominante la contratación estacional, principalmente para la esquila. Además, los pobladores que pudieron acceder a la tierra lo hicieron en condición de ocupantes de tierras fiscales, presentado grandes dificultades en la titularización de la propiedad (Radovich y Balazote, 1992; Zubizarreta y Campos Salvá, 2010).

De este modo, los pequeños productores constituyen unidades domésticas rurales que, en el mejor de los casos, cuentan con hasta 2500 hectáreas y un rodeo de hasta 1000 animales menores, fundamentalmente para autoconsumo, sin acumulación de capital, y con la utilización de la fuerza de trabajo familiar. En la actualidad, representan cerca del 75% de los productores agropecuarios de la Región Sur de la Provincia de Río Negro, mientras que, por otro lado, solo disponen del 20% del territorio para desarrollar su actividad (Zubizarreta y Campos Salvá, 2010:143-4). Además, estos grupos conforman un tipo de producción donde la unidad doméstica y la unidad productiva están físicamente integradas, mientras que los medianos y grandes productores, en general, no residen en sus unidades económicas (Méndez, 2008; Reising et al., 2011).

Su actividad económica principal es la ganadería extensiva, debido a las condiciones del ambiente y calidad de las tierras, siendo los ovinos y caprinos los que mejor pueden adaptarse. La importancia de la ganadería en la economía doméstica se debe a que la mayor parte de los ingresos de las familias provienen de la venta de los subproductos derivados de ésta, como lana, pelo, cueros o ganado en pie. Entre otras actividades productivas realizadas se destaca la horticultura, principalmente para consumo doméstico, siendo reducidas las superficies cultivadas y, en general, llevadas adelante por mujeres; como así también la producción de artesanías, tanto para

autoconsumo como para la comercialización del excedente (Radovich y Balazote, 1992; Rotman, 2011).

En este sentido, en las unidades domésticas de la región, las distintas labores suelen dividirse en función del sexo y edad de sus integrantes, con la consecuente participación diferenciada de los sujetos, en base a roles aceptados como “femeninos” o “masculinos”. De esta manera, es común que a la mujer se le asigne la esfera doméstica, mientras los hombres realizan el trabajo productivo, por fuera del ámbito doméstico (Bourdieu, 2007). No obstante, y como crítica a este planteo, resulta imprescindible cuestionar los supuestos naturalistas sobre los que se sustenta, que atribuyen a la especialización fisiológica, como rasgo universal, la causa de la división, regulación y jerarquización de tareas entre los sexos. Asimismo, estos principios ideológicos suelen justificar otras acciones discriminatorias o generar tensiones entre los sujetos, debido a la participación diferenciada de cada uno en las actividades, tanto productivas como reproductivas (Balazote y Radovich, 1992; Osorio, 2011). Frente a estas divisiones, sobre las mujeres recaen las obligaciones reproductivas y ciertas labores productivas, vinculadas principalmente al consumo familiar, por lo que suelen interpretarse como una prolongación de la labor doméstica, y no como trabajo pleno (Comerci, 2011; Osorio, 2011; FAO, 2012). Además, como se analizará más adelante, en la región existe una propiedad diferencial de las ovejas de raza Merino y “criollas” entre hombres y mujeres, respectivamente (Reising, Zubizarreta y Lanari, 2008; Zubizarreta y Campos Salvá, 2010; Capretti, 2013).<sup>11</sup>

Focalizando en los subproductos ganaderos, la venta de fibras -tanto lana Merino como de cabra de Angora (Mohair)- está orientada principalmente a la exportación, con restricciones de tipo estructural y creciente degradación de los recursos naturales, lo cual contribuye a la disminución de la productividad. Por otro lado, esto se ve agravado por la dependencia que genera la exportación de un único producto (lana Merino) y sin valor agregado en origen, sumado a la histórica caída del precio internacional de la lana (Zubizarreta y Campos Salvá, 2010:145; Conti y Nuñez, 2012:146). En este punto, no obstante, es necesario aclarar que, si bien la mayor parte de la fibra se destina a

---

<sup>11</sup> Al tomar al género como una categoría relacional, es necesario analizar las representaciones sociales y culturales que se asocian a lo “femenino” y “masculino”, las cuales generan, en consecuencia, una división basada en la asimetría de actividades y donde ciertas prácticas quedarán asignadas como feminizadas o masculinizadas (Aguilar Criado, 2001). No obstante, además de dar cuenta quién realiza determinadas actividades cotidianamente, es necesario indagar sobre los factores condicionantes y la valoración de actividades, cómo se perciben y asignan socialmente en función del sexo de los sujetos (Osorio, 2011).

la exportación, una parte de ella también se destina al consumo interno, tanto para su procesamiento artesanal como para su uso en industrias locales (Monzón et al., 2012).<sup>12</sup>

En relación a las vías de comercialización de la producción, Radovich y Balazote (1992) indican que los pequeños productores, debido a la falta de acceso a créditos y limitaciones para la incorporación de tecnología, constituyen un sector social con escaso poder de negociación en el mercado, por lo que dependen de intermediarios para concretar la venta, entre los que se destacan los mercachifles, “bolicheros” y cooperativas.

Los mercachifles son intermediarios itinerantes que recorren las localidades rurales comprando los subproductos ganaderos y vendiendo elementos de consumo como alimentos, vestimenta e insumos para la producción, imponiendo precios monopólicos y fijados unilateralmente. A diferencia de los mercachifles, los acopiadores locales -también denominados “bolicheros” o “barracas”- residen en la localidad, por lo que generan lazos con los vecinos-clientes, mientras compran la producción a los productores y luego la revenden. Por otro lado, las cooperativas laneras se constituyeron como una nueva forma de comercialización, obteniendo precios más favorables en las transacciones. Estas organizaciones, que se multiplicaron luego de la década de 1980, suelen contar con apoyo financiero internacional o de instituciones como la Iglesia Católica, destacándose en la última década también el financiamiento por parte del estado (Radovich y Balazote, 1992; Monzón et al., 2012).<sup>13</sup>

Otra característica a destacar es que la inserción de los grupos domésticos en el mercado se da en condiciones de productores y consumidores de mercancías, así como de abastecedores de fuerza de trabajo, requerida por distintos circuitos económicos, lo que permite complementar económicamente las actividades prediales, que generan escaso dinero en efectivo, con tareas extraprediales. Entre estas últimas, se destaca el desempeño como asalariados dentro de las mismas comunidades, trabajando principalmente en ámbitos estatales de salud y educación; así como la migración estacional o permanente de algunos de sus miembros hacia otros lugares,

---

<sup>12</sup> Según datos de la Federación Lanera Argentina, la zafra 2013/2014 fue de 44.000 toneladas de fibra, de la cual sólo 2.000 toneladas se destinaron al consumo local, mientras que el resto se destinó a la exportación. Fuente: <http://www.flasite.com/ftp/anual.pdf>

<sup>13</sup> En relación a este tema, si bien hay vías de comercialización aparentemente más desventajosas que otras, como el mercachifle o “bolicheros” debido a que pagan menos, los productores destacan como “ventaja” que estos intermediarios “compran y pagan” de contado, sea con dinero o alimentos, a diferencia de las cooperativas laneras, que suelen llegar a tardar hasta un año en pagar. De esta manera, como me comentaba una artesana de Villa Llanquín, si bien hay quienes caracterizan esta relación como un tipo de “explotación”, se prioriza que “si alguien tiene la necesidad de efectivo o comida más urgente lo tiene que hacer igual, si no tiene otro lugar para vender”.

estrategia que permite a las economías de estos grupos reproducirse y continuar con los procesos productivos (Radovich y Balazote, 1992; Rotman, 2011). En el caso de Norpatagonia, la migración se produce entre zonas rurales, en general para ser peones de estancia, cosecheros de frutas en el Alto Valle de Río Negro, o formar parte de comparsas de esquila, entre otras; o hacia el medio urbano, donde los hombres se dedican principalmente a la construcción y las mujeres a realizar servicios domésticos (Radovich y Balazote, 1992:174-175). Por otro lado, a los recursos generados a partir de trabajos prediales y extraprediales se suman ingresos estatales, provenientes tanto de planes sociales, como de pensiones y jubilaciones, que constituyen un aporte relevante para las economías domésticas (Rotman, 2011).

Paralelamente, en el mismo territorio también se llevan adelante actividades económicas extractivas, como la explotación de hidrocarburos y minerales, sumado al desarrollo de represas hidro-energéticas, actividades turísticas y negocios inmobiliarios, entre otras. Todo esto tensiona la productividad y sustentabilidad de las actividades de los pequeños productores, por deterioro del ambiente, requerimiento puntual de mano de obra, e instalación de infraestructura extractiva en la vecindad de sus explotaciones o dentro de ellas.

### **El caso de la oveja Linca**

En base a lo expuesto anteriormente, podemos observar que los períodos de “merinización” y “desmerinización” (Giberti, 1954) constituyeron la imposición de un determinado modelo de producción y de razas ovinas, basado en demandas de materias primas de países europeos y la presión de sectores político-económicos nacionales. Dentro de este discurso hegemónico, se fue extendiendo una idea homogeneizante que, en general, sólo daba visibilidad y reconocía valor a las “razas comerciales” (Monzón et al., 2012), desconociendo así otro tipo de producciones. Esto influyó directamente en que los sistemas productivos de Patagonia fueran históricamente interpretados como “sistemas homogéneos” (Reising et al., 2011), exportadores de lana fina de raza Merino, tanto por grandes como por pequeños productores, ya que actualmente la región constituye la principal zona de producción lanera comercial del país.

Contrariamente a este discurso, en estos sistemas coexisten en la práctica diversos recursos genéticos, tanto animales como vegetales. Debido a la introducción de la raza Merino luego de la “Conquista del Desierto”, este tipo de producciones que habitaban la región desde fines del siglo XVII, utilizados por los pobladores/as locales para autoconsumo y comercialización, se fueron

“perdiendo” (Reising et al., 2011). No obstante, y a pesar de los cambios ocurridos en el último siglo, en Patagonia pueden encontrarse persistencias de ellas, como el caso de la oveja localmente denominada “Linca” o “Linco”.<sup>14</sup>

La oveja Linca forma parte de los denominados ovinos “criollos” (Reising, Zubizarreta y Lanari, 2008), que actualmente constituyen poblaciones aisladas y mestizadas debido a la introducción de razas especializadas. Según estudios realizados por el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA),<sup>15</sup> “Estas ovejas han estado en la zona desde las postrimerías del siglo XVII, pero se desconoce el origen de la raza: se cree que descienden de los ovinos Lincoln de Inglaterra” (Cardinalletti, Von Thüngen y Lanari, 2010:56).<sup>16</sup> A partir de esto, es común escuchar en las entrevistas realizadas comentarios como el que se detalla a continuación:

*Siempre estuvo acá en el... la oveja [Linca] siempre existió acá.  
Los productores siempre la tenían, pero después empezaron a  
cambiar por el tema de la venta para afuera y la lana empezó a ser  
más Merino (Artesana de Comallo, año 2012).*

La oveja Linca se creía perdida debido a la “merinización”, producida en la zona por la raza Merino desde 1900 en adelante. Sin embargo, en los últimos años se encontraron ejemplares de este biotipo en unidades domésticas de distintas localidades de las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut.

El vellón de lana obtenido de esta oveja se utiliza principalmente como materia prima del hilado manual, dentro del sistema textil artesanal. Esta actividad es realizada por la mayoría de las unidades domésticas de la región, y abarca desde la transformación del vellón hasta la obtención del hilo y confección de prendas tejidas, tanto para autoconsumo como para la comercialización del excedente. Si bien son pocos los campos que cuentan con ellas en la actualidad, es común

---

<sup>14</sup> Si bien la introducción de diversas razas provocó la disminución de los ovinos criollos debido al mestizaje, De Gea (2007:98) indica que esto principalmente ocurrió en la región central del país y no en las regiones alejadas, que permanecieron aisladas. Esta puede ser una de las posibles explicaciones para dar cuenta de la persistencia de ovinos criollos en zonas como Patagonia y norte del país, excluidas del modelo de desarrollo centrado en la pampa húmeda y con condiciones ambientales que requerían animales de razas rústicas para las producciones locales.

<sup>15</sup> El INTA es un organismo estatal descentralizado con autarquía operativa y financiera, creado en el año 1956 y dependiente del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación. Desarrolla acciones de investigación e innovación tecnológica en las cadenas de valor, regiones y territorios para mejorar la competitividad y el desarrollo rural, a lo largo de todo el país. Fuente: <http://inta.gob.ar/>.

<sup>16</sup> Otros trabajos de la misma institución indican, en cambio, que este biotipo ovino puede ser en realidad una “reconstrucción” por parte de las artesanas, cruzando ovinos de raza Merino, Texel, Karakul, Criolla, Pampa, Corriedale y Pampinta, entre otras (Monzón et al., 2012).

escuchar conversaciones de las mujeres donde expresan que sus abuelas o madres “tenían esta oveja para hilar y tejer la lana”. Remitiéndose a un tiempo pasado, una artesana de Laguna Blanca recordaba:

*Teníamos [lana] porque criábamos ovejitas y la que era bonita para hilar, eso no nos molestaban para nada, así que ni la carneaban, nada, se morían mayormente de viejas, porque la lanita se sacaba para hilar. Y estaba el animal Merino, que le decimos nosotros, con la mecha más cortajeadada, entonces decían que no servía para hilar.<sup>17</sup>*

Como puede observarse, las características de la lana varían según el tipo de raza ovina, de manera que es necesario clasificar y seleccionar los vellones más aptos para el hilado artesanal. Según las hilanderas, al momento de realizar la *selección*, una de las principales características que define si una lana es apta o no para su procesamiento manual depende del largo de la mecha, ya que mientras más larga, más fácil resultará realizar el hilado. Según una de las artesanas entrevistadas:

*[El vellón se elige] por la mecha, por las distintas mechas que tenga y cuando es suave también, porque mientras más grasa tenga la lana es mejor, es más suave (Artesana de Pichileufu, año 2012).*

Análisis realizados sobre la oveja Linca indican que se destaca fundamentalmente por la calidad de su lana, debido al largo de la mecha, su suavidad, brillo, proporción de doble cobertura del vellón y variedad de colores, con características fenotípicas particulares y diferenciadas respecto a la raza Merino.<sup>18</sup> En relación a esto, comparando ambas ovejas, la Linca posee una mecha que oscila entre los 9 y 18 centímetros de longitud, mientras que la raza Merino se encuentra alrededor de los 8,5 centímetros (Reising et al., 2008:399; Cardinaletti, Von Thüngen y Lanari, 2010:56). Estos datos

---

<sup>17</sup> Transcripción propia de un audio del 1° *Encuentro de Historias de Vida de Comallo y su área rural*, realizado durante los días 16 y 17 de marzo de 2009 en la localidad de Comallo, y organizado por el INTA, la Asociación Civil Surcos Patagónicos y la Asociación Civil Mercado de la Estepa.

<sup>18</sup> Doble cobertura del vellón o “vellón de doble capa” refiere a una lana con una capa superior de mecha más larga y gruesa, junto a una capa inferior o down más corta y suave (Reising et al., 2008).

refuerzan la interpretación de las hilanderas, quienes suelen rechazar la lana Merino debido a que es considerada “corta” para el hilado artesanal.

Por otro lado, además de la longitud de la mecha, este tipo de fibra es valorada por las artesanas por otras razones. A partir de las entrevistas realizadas pudo establecerse que su vellón es considerado “liviano” y “esponjoso”, con un peso promedio de entre 3 y 4 kilos, mientras que vellones de otras razas -como la Merino- pesan cerca de 6 kilos. Y, según ellas, son estas características las que hacen que la lana se seque más rápido luego del lavado, a diferencia de otros vellones. Esta propiedad es muy valorada, más aún considerando las condiciones climáticas y el largo invierno de la Patagonia.

Al momento de elegir un vellón, como se menciona en la cita anterior, también se toma en cuenta la “suavidad” del mismo, lo cual está determinado por el diámetro de la fibra, habitualmente establecida por las artesanas a través del tacto, diferenciando entre lana “suave” y la que “pica”.<sup>19</sup> Ésta última se denomina *chilla* y se caracteriza por ser una fibra gruesa, por lo que, al estar en contacto con el cuerpo, produce picazón (De Gea, 2007:51; Méndez, 2008:62). Por esta razón, según las artesanas, es conveniente evitar las razas “muy chilludas” y, en el caso de tener un vellón con *chilla*, retirar la mayor parte a mano antes de comenzar el hilado, o realizar con este tipo de fibra productos que no estén en contacto directo con el cuerpo, como pueden ser alfombras, tapices o recados para caballos, entre otros.<sup>20</sup>

En relación a la suavidad, la oveja Linca tiene más *chilla* que la raza Merino, por lo que es “más áspera”. La primera tiene una lana que ronda entre 22 y 40 micrones, mientras que la Merino es más suave, con una fibra menor a 20 micrones (Reising et al., 2008:399). Frente a esta situación, sin embargo, hay hilanderas que priorizan el largo de la mecha por sobre la suavidad de la lana. Además, es esa parte de *chilla* la que hace que el vellón sea “liviano” y “esponjoso”, de manera que se seca más rápido. No obstante, es necesario destacar que hay artesanas que optan simplemente por utilizar vellones de lana Merino, debido a que priorizan la suavidad de la fibra por sobre otros factores. Otras personas, en cambio, eligen utilizar vellones de ovejas “cruza”, es decir, cruzando un animal Linca con otro Merino o de otras razas, para obtener así una lana de mecha larga, pero con una fibra más fina.

---

<sup>19</sup> La finura de la fibra se mide en micrones o micras, mediante diversos instrumentos. En la región, este tipo de mediciones técnicas se realizan en el Laboratorio de Fibras de INTA Bariloche.

<sup>20</sup> Entre las razas “muy chilludas”, las hilanderas mencionan principalmente a la oveja Karakul.

A partir de las características mencionadas anteriormente, la fibra Linca es denominada por el INTA como “lana de calidad artesanal” (Monzón et al., 2012) y se cree que este tipo de oveja fue conservada en la región por su vinculación con la práctica textil artesanal (Reising et al., 2008; Reising et al., 2011). A su vez, se valora positivamente en la producción artesanal debido a su variedad de colores, ya que permite realizar diseños en las prendas sin necesidad de teñir la lana (Méndez, 2008:53; Reising et al., 2008:399). Este animal también se destaca por su rusticidad y mejor adaptación al ambiente, lo mismo que por la producción de carne, utilizada para autoconsumo dentro de las unidades domésticas (Monzón et al., 2012).

Otra de sus particularidades refiere a la propiedad diferencial de las ovejas entre los sexos en las unidades domésticas de la región. Dentro de la pluriactividad familiar se puede observar una división sexual del trabajo donde, en general, el hombre se dedica a la actividad económica principal -en este caso, la producción de lana fina para exportación-, mientras que las mujeres se dedican a la cría de animales menores, como ovejas y gallinas, principalmente de razas criollas. En el caso de los ovinos se destaca la oveja Linca, propiedad de las mujeres en majadas pequeñas, cuya lana se destina a la producción textil artesanal (Reising, Zubizarreta y Lanari, 2008; Cardinaletti, Von Thüngen y Lanari, 2010; Conti y Nuñez, 2012; Capretti, 2013).<sup>21</sup> Una artesana de la organización, en relación a este tema, indicaba:

*El productor tiene una, una clase de oveja para vender su lana, los productores, y las hilanderas tienen otra clase de oveja para hilar*  
(Artesana de Comallo, año 2012).

El hecho de que existan ovejas cuya propiedad y manejo depende principalmente de las mujeres difiere de investigaciones etnográficas realizadas en la zona, donde se indica que el cuidado de los animales es una responsabilidad que recae generalmente en los hombres, limitándose las mujeres a participar en ciertas tareas, como la parición (Radovich y Balazote, 1992:167-168).

---

<sup>21</sup> Respecto a la relación entre género y producción ganadera (FAO, 2012), las mujeres, en general, suelen dedicarse al trabajo con aves de corral y pequeños rumiantes, así como a la producción de artesanías. Sin embargo, es necesario profundizar sobre las asimetrías en el acceso y reparto de recursos, analizando las distintas necesidades, intereses, limitaciones, prioridades y conocimientos de los sujetos, en función de las actividades que realizan.

Las ovejas Linca conforman majadas pequeñas, en función de lo que una hilandera puede procesar manualmente.<sup>22</sup> De este modo, su tamaño es significativamente menor a rebaños de ovejas Merino, que llegan a sumar cientos o miles de cabezas entre los pequeños y grandes productores, respectivamente. Además, al coexistir habitualmente ambos tipos de ovejas (Merino y Linca) en una misma unidad doméstica, es necesario contar con infraestructura, como alambrados y corrales, que permitan tener a los animales separados al momento del servicio reproductivo, y así evitar cruzamientos indeseados. Por otro lado, el pastoreo puede realizarse en forma conjunta entre ambas majadas, y hay casos donde las tareas entre hombres y mujeres se comparten. Sin embargo, la toma de decisiones sobre la *selección* de animales, servicio reproductivo y esquila de la oveja Linca es responsabilidad de la mujer. Según indican las artesanas, estas ovejas suelen encontrarse cerca de la casa, siendo parte de la producción doméstica. Esto se debe a que facilita el cuidado de los animales, mientras las mujeres se dedican a otras labores. Además, como resultado también se obtiene una lana “más limpia” de abrojos y otros restos vegetales, en comparación a los vellones obtenidos de ovejas que se encuentran criadas a “campo abierto”, cuyo vellón es visiblemente “más sucio”.<sup>23</sup>

A partir de las entrevistas realizadas, se destaca que las mujeres cuidaban a las ovejas Linca “o lo que veían que era más fácil para hilar”, debido a la necesidad de contar con lana para realizar prendas textiles. Sin embargo, la persistencia de esta oveja peligraba por la “merinización” (Giberti, 1954), frente a la imposición de mercados orientados a la compra de lanas finas. En este contexto, la oveja Linca es desvalorizada por el largo de su mecha y por tener una fibra considerada gruesa, según los estándares de la industria lanera internacional.<sup>24</sup> Frente a esto, es común escuchar comentarios de las artesanas, indicando que “para las grandes industrias, la Linca no vale”, o que anteriormente había muchas ovejas criollas, las cuales fueron desapareciendo por el accionar de instituciones estatales y porque “las grandes empresas precisaban otra lana”.

Según técnicos/as de INTA, la persistencia de razas criollas en el sistema ovino corresponde a formas tradicionales de trabajo y a características como aptitud, rusticidad y eficiencia en relación al

---

<sup>22</sup> Según las entrevistas realizadas, las artesanas comentaron que las majadas de ovejas Linca aumentan cuando otros miembros de la unidad doméstica comienzan a dedicarse a la actividad textil.

<sup>23</sup> Varias artesanas comentaron también que sus ovejas “tienen nombre”, dando cuenta de la cercanía que mantienen con sus animales.

<sup>24</sup> Pudo reconstruirse también que, según las hilanderas, el hecho de que el vellón de lana Linca sea más “liviano” que otras razas ovinas, suma a que los “productores” no quieran trabajarla ya que, al vender la lana por peso, económicamente no les conviene debido a que el pago por vellón es menor.

ecosistema, destacando el rol de la “mujer rural” en su conservación. Además, aquí existe una vinculación directa del recurso con su uso en una actividad de gran significado cultural en la región, como es el sistema textil artesanal (Reising et al., 2011). En este sentido, se remarca también su persistencia desde una vinculación afectiva entre las hilanderas y sus ovejas (Conti y Nuñez, 2012). De esta manera, y retomando nuevamente los planteos sobre visibilizaciones selectivas y prácticas permitidas (Briones, 1998; Sabatella, 2013) que, en este caso, direccionan la producción ovina, puede observarse cómo -incluso en ese contexto que menosprecia las ovejas criollas- las mujeres desarrollan estrategias para mantenerlas.

A pesar de las particularidades y características favorables que tiene la fibra en relación al sistema textil artesanal, las ovejas Linca constituyen una forma de producción invisibilizada o menospreciada, tanto en los campos por ciertos hombres, como por algunos sectores del estado, a través de instituciones agropecuarias y programas de desarrollo (Capretti, 2013). De este modo, resulta indispensable analizar la construcción histórica de sentidos alrededor de las ideas de desarrollo, junto a los discursos que habilitan unas producciones por sobre otras, ya que muchos de esos discursos continúan operando en el presente a través de diversas instituciones (Capretti, 2014). En este sentido, técnicos/as del INTA que trabajan con producciones criollas, como es el caso de la oveja Linca, reconocen la falta de interés de las instituciones hacia ciertos temas:

“El sistema productivo hegemónico en la zona es la ganadería ovina con destino a la obtención de lana fina para industria. Por lo tanto la temática de la recuperación de animales ovinos de uso local, es de poca importancia tanto para las instituciones científico-técnicas, como para otros entes gubernamentales o no gubernamentales que trabajan por el desarrollo rural regional” (Monzón et al., 2012:10).

### **El sistema textil artesanal**

En la región patagónica, las actividades artesanales consisten principalmente en la elaboración de textiles y productos obtenidos del trabajo con cuero, tanto curtidos como soguería (Radovich y Balazote, 1992), así como objetos en madera, realizados en general por los hombres (Rotman, 2011). El sistema textil artesanal, que abarca desde la cría de ganado hasta la confección de hilos y prendas tejidas, es una actividad realizada por la mayoría de los grupos domésticos de la zona, y generalmente por las mujeres, quienes comercializan el excedente de producción, generando así ingresos complementarios para sus familias (Zubizarreta y Campos Salvá, 2010). Esta práctica es

desarrollada desde hace cientos de años en la región. Registros arqueológicos de Patagonia muestran la presencia de elementos utilizados para hilar manualmente datados en 1330 AP, lo que sugiere que ya desde ese momento se realizaba. En un principio se utilizaba fibra de guanaco, aunque posteriormente fue reemplazada por la introducción de animales domésticos, como la oveja y la cabra (Méndez, 2008).

En relación a las dificultades de la producción artesanal, se destaca fundamentalmente la falta de mercados donde comercializar los productos, aunque también se debe, como aseguran otras investigaciones, a que “el saber artesanal no es un saber escaso. Casi todos los grupos lo desarrollan en mayor o menor medida; por lo tanto, las posibilidades de comercialización se limitan a las ventas fuera de las localidades” (Radovich y Balazote, 1992:171). En este contexto, las vías de comercialización, al igual que con la venta de otros subproductos ganaderos, se reducían al trueque o intermediación de mercachifles o “bolicheros”, quienes fijaban unilateralmente los precios y se caracterizaban por la usura y endeudamiento de los productores (Radovich y Balazote, 1992; Méndez, 2008). En relación a esto, una de las artesanas entrevistadas comentaba:

*Tenía todo mi trabajo en la casa. Me gustaba hacerlo, siempre fue mi gusto de hacer trabajo así de tejido, pero siempre consumía ahí nomás. Si no que cambiaba por carne, por algún kilo de papa o cebolla que me llevaran... pero ya mi trabajo ya se me iba... Porque si no, no había otra alternativa para vender (Artesana de Pichileufu, año 2012).*

Por otro lado, algunas provincias del país cuentan con organismos estatales, encargados de promover y comercializar la producción artesanal. En este sentido, existen varias investigaciones que abordan el caso de la Provincia de Neuquén con *Artesanías Neuquinas*, una Sociedad del Estado Provincial creada en el año 1974 y dedicada a esta tarea (Valdeverde y Morey, 2005; Rotman, 2011).

Como aspecto positivo de estos espacios, se destaca la periodicidad constante del flujo monetario y volúmenes de producción adquiridos, sumado al hecho de que pagan en efectivo al momento de la compra y se trasladan hacia las comunidades, evitando así que los productores tengan que movilizarse. No obstante, existen varias críticas con respecto a su funcionamiento. Por un lado, el precio de las artesanías se fija unilateralmente desde la institución, generalmente a un

valor bajo, mientras que luego se venden en el mercado a un precio muy superior. Por otro lado, existen controles sobre la producción (motivo de los diseños, calidad, uso de herramientas “tradicionales”, etc.), funcionando el organismo estatal como un garante de “autenticidad” de la actividad artesanal. Además, las formas de trabajo que instauran constituyen mecanismos de control político y social, debido a que se basan en relaciones clientelares y asistencialistas. A pesar de esto, muchos productores continúan vendiendo en estos espacios, ya que priorizan la compra constante por sobre el monto obtenido por los productos, resultando difícil independizarse debido a la falta de alternativas de comercialización (Valdeverde y Morey, 2005; Rotman, 2011).

En el caso del territorio abordado, existe el Mercado Artesanal de la Provincia de Río Negro, un emprendimiento gubernamental creado mediante la sanción de la Ley N°1878 en el año 1984, dedicado a recuperar el “patrimonio artesanal” y comercializar productos en distintas ciudades de Río Negro y también en la Ciudad de Buenos Aires. En un primer momento, funcionaba bajo la órbita de la Subsecretaría de Cultura, mientras que actualmente depende del Ministerio de Desarrollo Social provincial. Si bien no existen investigaciones actuales sobre este mercado, presenta ciertas similitudes con el caso de *Artesanías Neuquinas*, ya que también funciona como un organismo garante de la “autenticidad”, mientras que adquiere la producción pagándola en el acto y fijando el precio de manera unilateral. Por otro lado, también solía entregar insumos a los artesanos, pagando luego solamente por la mano de obra, mientras proporcionaba obra social a quienes comercializaban allí (Zubizarreta y Campos Salvá, 2010:153). En una oportunidad, una de las artesanas me contó su primera y única experiencia vinculada al Mercado Artesanal de la Provincia de Río Negro:

*Cuando llegaron la gente de la provincia yo tenía un poncho negro. Yo le digo “¿Cuánto podrá valer?”. Yo le decía, \$600 que le saque, demasiado... ¿Qué me pagaron? \$100 y se llevaron el poncho. ¿Y qué le hice yo? Bueno, fue una experiencia para mí y otra, como para no meterme con ellos nunca más (...) Ya de esa vuelta no hice más ponchos (Artesana de Pichileufu, año 2012).*

En este contexto, la falta de espacios de comercialización o la venta a través de intermediarios que compraban los productos a precios bajos, contribuyó a que la actividad artesanal y este tipo de saberes fuesen disminuyendo significativamente (Méndez, 2009). De este modo, muchas artesanas

mencionan el hecho de seguir trabajando la lana para mantener la costumbre, más que por un beneficio económico:

*Si no podía vender, no podía hacer nada, así que lo único hilar por hilar, para no perder la costumbre. Tejer tenía que tejer porque no había otra cosa que hacer. Y bueno, ahí seguí. Después, cuando se levantó este mercado [Mercado de la Estepa], ya fue distinto (Artesana de Pichileufu, año 2012).*

Como se mencionó anteriormente, a partir de la década de 1980 y debido a grandes nevadas que se produjeron en esos años, comenzaron a multiplicarse las cooperativas o sistemas asociativos, como una nueva forma de comercializar la producción, a través de transacciones económicamente más rentables y con mejores precios (Méndez, 2008 y 2009). En este sentido, además de cooperativas para comercializar la lana, se multiplicaron las organizaciones dedicadas a la comercialización de artesanías, destacándose en la zona la Cooperativa *Zuem Mapuche*, un espacio de venta ubicado en el centro de San Carlos de Bariloche, que funciona desde principios de la década de 1990. En este contexto, nace en el año 2003 el Mercado de la Estepa, una asociación que nuclea a artesanas y pequeños productores de la zona rural de la Provincia de Río Negro.

### **El Mercado de la Estepa, otra forma de comercializar**

La Asociación Civil Mercado de la Estepa “Quimey Piuké”<sup>25</sup> es una organización donde artesanas y pequeños productores de la “Línea Sur” de la Provincia de Río Negro comercializan sus productos. Su origen se remonta al año 2000, cuando algunos productores comenzaron a reunirse, acompañados por la Asociación Civil Surcos Patagónicos,<sup>26</sup> como también por instituciones públicas como el INTA y el Programa Social Agropecuario,<sup>27</sup> destacándose así el rol del estado y las ONG’s en la promoción de la producción artesanal. La asociación se dedica a la comercialización de la producción artesanal realizada en la región, buscando revertir la falta de espacios de venta y las desigualdades presentes en las transacciones locales, a partir de una modalidad autogestiva entre

---

<sup>25</sup> En lengua mapuche significa “Buen Corazón”. Para mayor información ver: [www.mercadodelaestepa.com.ar](http://www.mercadodelaestepa.com.ar)

<sup>26</sup> Organización creada en el año 1999, cuyo objetivo está orientado a fomentar el desarrollo rural, principalmente en la Provincia de Río Negro, aunque también realiza un trabajo a nivel patagónico. Las líneas de acción se basan en generar y acompañar proyectos vinculados a actividades productivas y artesanales, en el marco de la Economía Social y Solidaria. Para mayor información ver: [surcospatagonicos.com.ar](http://surcospatagonicos.com.ar)

<sup>27</sup> Programa implementado por la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación entre los años 1993 y 2013, destinado a la capacitación y asistencia técnico-financiera de pequeños productores del país.

sus miembros, y apelando a los valores de la *Economía Social y Solidaria, Comercio Justo, solidaridad y precio justo*.<sup>28</sup>

En un primer momento, los socios/as se dedicaron a construir un espacio permanente de comercialización, un salón de dos plantas con cerca de 200 metros cuadrados cubiertos, realizado mediante donaciones, el cual comenzó a funcionar como tal en el año 2003. El local se encuentra ubicado en la intersección de las rutas nacionales 40 y 23, en la localidad de Dina Huapi, a 15 kilómetros de San Carlos de Bariloche, una de las ciudades turísticas más visitadas de Patagonia y la Argentina.<sup>29</sup> Por otro lado, además del espacio en Dina Huapi, también comercializan sus productos en ferias y eventos, en distintos puntos del país.

Actualmente, el Mercado de la Estepa (ME) está integrado por cerca de 250 familias de la estepa rionegrina, pertenecientes a los parajes de Dina Huapi, Ñirihuau, Pichileufu, Villa Llanquín, Corralito y Comallo -del cual dependen las áreas rurales de Cañadón Chileno, Laguna Blanca, Pilquiniyeu del Limay, Fita Huau y Pilahue-, todas localidades ubicadas dentro del Departamento de Pilcaniyeu (Zubizarreta y Campos Salvá, 2010). En este sentido, según el Reglamento Interno y Estatuto del ME, los “socios” deben ser residentes del Departamento de Pilcaniyeu; mientras que artesanas y productores de otras localidades -de otros departamentos provinciales- participan en calidad de “invitados”, comercializando sus productos, pero sin formar parte de la administración de la organización. Dentro de esta categoría de “invitados” se incluye a productores de Ingeniero Jacobacci y de la Cooperativa *Gente de Somuncura*, organización de artesanas de las localidades de Sierra Colorada, Los Menucos y Ministro Ramos Mexía, de la Provincia de Río Negro. Además de la procedencia geográfica, cabe destacar que, del total de socios, cerca del 90% son mujeres artesanas.

En relación a la infraestructura, además del espacio de comercialización en Dina Huapi, la organización cuenta con tres “Salones de Artesanas”, ubicados en las localidades de Comallo,

---

<sup>28</sup> El surgimiento de este tipo de organizaciones debe inscribirse en un contexto más general donde, luego de la crisis política, económica y social que vivió el país en el año 2001, se desarrollaron experiencias económicas alternativas, las cuales incluían nuevas formas asociativas de organización para la producción y la comercialización, generadas desde la sociedad civil. Además, desde el año 2003, el Estado Nacional genera políticas sociales alrededor de la Economía Social y Solidaria, principalmente bajo la órbita del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, orientadas a fortalecer al sector a través de distintas líneas de financiamiento y asistencia técnica (Castelao Caruana, 2009).

<sup>29</sup> En el caso de la Patagonia, las características geográficas y el atractivo natural favorecen el desarrollo turístico de la región. En este contexto, como asegura Rotman (2011) en relación a las comunidades mapuche de Neuquén, se destaca la incidencia del turismo como potencial consumidor de la producción artesanal, explicando así la relación entre el incremento de esta producción y el auge del turismo.

Laguna Blanca y Pilquiniyeu del Limay, respectivamente. Estos Salones, lo mismo que el local del ME de Dina Huapi, se utilizan como lugares de producción, donde tienen herramientas para trabajar la lana, como ruecas y cardadoras, de uso comunitario.

La administración del ME es llevada adelante por las mismas artesanas y productores, mediante una comisión directiva. No obstante, la toma de decisiones se realiza a través de asambleas, donde participan representantes de todas las comunidades. Respecto a la organización interna, los socios/as deben organizarse como “grupo”, vinculado principalmente a la pertenencia a algún paraje en particular, no permitiéndose la participación individual. Cada “grupo” se reúne mensualmente y debe designar a un “representante”, siendo éste un cargo rotativo. Ese representante es el encargado/a de recibir la producción del resto de los socios/as, registrarla en una planilla y acercarla hasta el ME, así como de realizar los pagos una vez vendidos los productos.

Por otro lado, en relación a la atención del espacio de comercialización en Dina Huapi, ésta es realizada por los mismos socios/as de la organización, quienes se turnan diariamente para hacerlo, mediante un cronograma de atención preestablecido y sin recibir una contraprestación económica por ello, por fuera de la venta de su respectiva producción. De esta manera, dos o tres personas comercializan por día los productos de los 250 socios/as y, desde su inicio en el año 2003, el ME permanece abierto todos los días de la semana.<sup>30</sup> Esta metodología de trabajo se basa en la venta directa del productor/a al consumidor/a, sin intermediarios que medien la relación comercial. En palabras de las artesanas, este es un espacio donde “todos venden lo de todos”, por lo que los productos se encuentran distribuidos y agrupados por tipo de prenda y no por quién fue realizado. De este modo, el esquema planteado busca romper con la lógica individual con que tradicionalmente se distribuyen las ferias, con stands o áreas para cada persona. Asimismo, la interacción directa entre los productores/as y los consumidores/as se interpreta desde la organización como algo positivo, donde se pueden transmitir historias y saberes vinculados a los productos (Zubizarreta y Campos Salvá, 2010:148). En este sentido, la interacción misma también puede interpretarse como un “valor agregado” de la producción (Rotman, 2011:366).

Cada producto debe tener una etiqueta que lo identifique, además del nombre del productor/a, comunidad a la que pertenece y precio. En relación a esto último, cada persona fija el precio de su

---

<sup>30</sup> Durante la semana, atienden productores/as del grupo de Dina Huapi, mientras que los fines de semana se acercan productores/as de la zona rural, los cuales cuentan, a su vez, con instalaciones en la planta alta del ME para alojarse durante la estadía.

producto, existiendo únicamente para los hilados un monto de referencia por kilogramo, según el grosor y cantidad de hebras, el cual se define y reactualiza en las asambleas de la asociación. Luego, éstos son dejados en consignación en el espacio de comercialización, cobrándose a los pocos días de su venta. Para cubrir los gastos de mantenimiento del local (servicios, seguro, etc.), el ME se reserva el 10% del valor de la venta de cada producto, de manera que el espacio es económicamente autosustentable, por lo que no necesita financiamiento externo para funcionar.

Entre los productos comercializados, cerca del 70% corresponde a textiles, entre los que se incluyen hilos y tejidos, tanto de punto (a dos agujas y crochet),<sup>31</sup> como a telar (“telar mapuche” o vertical y telar de mesa).<sup>32</sup> En los últimos años, también incorporaron productos realizados en fieltro, una técnica en donde la lana se prensa mediante calor y presión. Por otro lado, si bien dentro de las fibras textiles se utiliza principalmente lana de oveja, también se trabaja con Mohair, cashmere, conejo, llama, guanaco y liebre. El resto de las ventas corresponde a cueros curtidos, talabartería, platería, soguería, cestería, productos en madera, cerámica, dulces caseros, hierbas y plantines, entre otros.

Según los reglamentos de la organización, los productos deben ser elaborados a través del trabajo personal del socio/a o su núcleo familiar, no permitiéndose la reventa de artículos realizados por otras personas, como así tampoco la comercialización de bienes industrializados. Asimismo, se parte de una idea de trabajo “artesanal”, pero no limitando el uso de herramientas, como pueden ser las ruecas o cardadoras, en el caso del trabajo textil. A su vez, deben ser realizados partiendo de “elementos propios de la región”, utilizando materias primas características de la estepa patagónica (Zubizarreta y Campos Salvá, 2010:150). En este caso, concretamente se especifica al uso de vellones de *lana natural*, excluyendo así la “lana top” -lavada y peinada industrialmente-; lanas con agregado de fibras sintéticas, como el nylon; o de hilos industriales. Este principio se debe al interés por favorecer la compra de lana directamente a pequeños productores, manteniéndose así también la idea de una producción artesanal, sin procesos industriales. Profundizando este tema, en su análisis sobre el ME, Conti y Nuñez (2012:146) plantean que la realización de artesanías puede

---

<sup>31</sup> Actualmente, se comercializan cerca de 50 tipos distintos de productos realizados con la técnica de tejido de punto, entre los que se incluyen gorros, bufandas, guantes, bolsos, pulóveres, sacos, chalecos, aros, zapatos, medias, polleras, vestidos y agarraderas, entre otros.

<sup>32</sup> Entre los tejidos a telar, se incluyen alfombras, caminos, tapices, chales, cintos, fajas, mantas, matras, ponchos, ruanas, cinchas, cojinillos y peleras, predominando los diseños mapuche en su elaboración.

interpretarse como una forma de replantear el aprovechamiento de lana, con una lógica de comercialización solidaria.

En relación al teñido de la fibra, únicamente se permite el uso de tintes naturales, elaborados a partir de colorantes vegetales, provenientes de la recolección de plantas, hojas, frutos, raíces, cáscaras o maderas, descartando así tintes sintéticos como la anilina. Ambos requisitos vinculados al sistema textil artesanal, es decir, tanto la utilización de *lana natural* y teñidos con tintes naturales, son respetados por la mayoría de los socios/as de la organización, ya que fueron decididos por ellos mismos en espacios de asamblea. Sin embargo, hay quienes utilizan “lana top” y comercializan los productos, aunque no sea algo permitido, debido a que comprar lana lavada y peinada simplifica el trabajo artesanal.<sup>33</sup>

A modo de conclusión, en este capítulo se buscó contextualizar la producción ovina, dando cuenta de las imposiciones y condicionamientos de la industria lanera internacional, con respecto al color de la fibra y a las razas ovinas habilitadas para tal fin, de manera que otras producciones quedaron invisibilizadas o menospreciadas, desconociendo sus usos y valores. En este caso, se focalizó el análisis en la oveja Linca, un biotipo ovino que se creía perdido debido a la “merinización” pero que, sin embargo, persistió en las unidades domésticas de Patagonia gracias a las mujeres, quienes utilizaban y continúan utilizando su fibra para la producción textil artesanal.

Luego se abordó el sistema textil artesanal, describiendo sus características, como parte de una actividad realizada en el ámbito doméstico, principalmente por las mujeres. Entre las dificultades asociadas se mencionó la falta de espacios de comercialización, de manera que los sujetos debían vender sus hilos o tejidos a través de intermediarios en transacciones desventajosas, como podían ser los mercachifles o, posteriormente, el Mercado Artesanal de la provincia, lo cual influyó directamente en que la producción artesanal fuese disminuyendo. Finalmente, se retomó el caso del Mercado de la Estepa, espacio dedicado a la comercialización de productos artesanales realizados por artesanas y pequeños productores de la Provincia de Río Negro, bajo una lógica asociativa.

---

<sup>33</sup> Investigaciones posteriores sobre el tema podrían orientarse, como plantea Comerci (2011), al análisis de las nuevas formas de “control” dentro del proceso de elaboración de textiles, desde donde se establece lo permitido y lo prohibido, en un contexto de producción monetarizada de artesanías. Sobre todo porque, discursivamente, el ME no se plantea como una institución que busca erigirse como “garante” de las tradiciones de los pueblos originarios (Rotman, 2011), sino que apela a utilizar materias primas locales para reactivar las economías regionales.

En el capítulo siguiente se pretende describir el circuito productivo del hilado artesanal, realizado por hilanderas e hilanderos asociados a esta organización. En este sentido, se busca dar cuenta de la estructuración de esta práctica dentro de la producción doméstica, así como de los significados y relaciones que se construyen a su alrededor.

### Capítulo III

#### Transformando el vellón en hilo

El hilado artesanal es una actividad realizada desde hace cientos de años en la región por “hilanderas” e “hilanderos”,<sup>34</sup> a partir del uso de distintas fibras naturales. La tarea es definida por sus practicantes como “artesanal” debido a que se realiza de manera manual, o bien mediante el huso o bien mediante la rueca. Una vez *seleccionada* la fibra, según criterios abordados en el capítulo anterior, se realiza la esquila del animal, para obtener el vellón de lana. Luego siguen el lavado, *cardado* e hilado de la fibra, hasta alcanzar el hilo. Finalmente, con él se confeccionan prendas tejidas, que sirven tanto para el autoconsumo de las unidades domésticas, como para la venta del excedente de producción.

El hilado y el tejido son realizados, principalmente, por mujeres indígenas y/o “criollas”. En esto, varios autores (Finkelstein, 2008; Méndez, 2008 y 2009) remarcan la importancia de no caer sobre un estereotipo indígena, donde se proyecta desde un imaginario del aborigen la realización de determinadas prácticas y hábitos. Asimismo, cuando se habla de la perdurabilidad de una práctica, es necesario evitar las interpretaciones esencialistas e inmutables de la cultura, focalizando en los cambios y variaciones que sufrieron a lo largo del tiempo (Méndez, 2009).

Este capítulo apunta, por tanto, a realizar una descripción etnográfica del circuito productivo del hilado artesanal, con la doble convicción de que es necesario registrar los saberes teóricos y prácticos de los artesanos, los cuales han sido invisibilizados y menospreciados, y de que sólo tomándolos en cuenta se pueden contextualizar las decisiones que toman los sujetos. Sobre esta base, exploraremos factores que inciden y orientan las tensiones resultantes de articular una producción doméstica dentro de un sistema de comercialización asociativo, como es el Mercado de la Estepa, dando cuenta de la estructuración dentro de las unidades domésticas que vuelve a la producción textil una actividad feminizada. Además, se abordará conceptualmente la práctica desde la idea de “tradición” e “invención”, respondiendo a los estándares que norman “lo artesanal”.

---

<sup>34</sup> Categoría nativa que identifica a las personas que se dedican a realizar hilados (conversión de vellones en lana para tejer), quienes pueden o no dedicarse también al tejido.

## La esquila y las partes del vellón

El circuito productivo del hilado inicia con la cría de los animales, aunque, en este caso, se describirá recién a partir de la obtención de la fibra a través de la esquila, es decir, la actividad en la cual se recorta la lana de las ovejas, obteniendo así el vellón de lana (Méndez, 2008:54). La elección de la herramienta utilizada para esta tarea varía en función de la cantidad de animales, ya que si uno tiene pocas ovejas, en general, esquila “a tijera”, mientras que con majadas más grandes se utiliza una máquina eléctrica para acelerar el proceso. Esto se debe a que el factor tiempo constituye una variable fundamental, principalmente en las grandes producciones.<sup>35</sup>

Según las artesanas, hay una serie de recaudos a tener en cuenta a lo largo del desarrollo de esta etapa. En este sentido, si el vellón va a ser usado para procesarlo de manera manual, es necesario que éste quede “entero”, evitando que “se desarme”, mediante una esquila lenta y cuidadosa. Asimismo, debe estar “limpio”, para lo cual se coloca un nylon o tela de arpillera debajo del animal cuando se está realizando esta tarea, de manera que la lana no esté en contacto directo con la tierra. A su vez, debe estar “clasificado” para su correcto almacenamiento y posterior uso.

Durante la *clasificación* se distingue entre la parte del vellón utilizada para hilar, constituida por el “lomo” del animal, es decir, la fibra que se encuentra sobre la parte superior y laterales de la oveja, ya que allí posee una lana de mecha más larga y limpia; en detrimento del “descarte” que se elimina.<sup>36</sup> Este proceso es realizado generalmente sobre una superficie que denominan *mesa de envellonar*, ubicada en un lugar próximo a donde se realiza la esquila. Por otro lado, las artesanas también clasifican los vellones, distinguiendo entre los pertenecientes a machos o hembras, siendo los primeros de mayor tamaño y con más olor. De esta manera, una vez que queda el vellón “clasificado”, y se ha eliminado previamente el “descarte”, sigue la tarea de “envellonar”. La misma

---

<sup>35</sup> El momento de la esquila en el país varía según la zona de producción y la conveniencia del productor. En el caso de Patagonia, suele realizarse entre los meses de octubre y noviembre (De Gea, 2007:57). Esta tarea es realizada por los miembros de la unidad doméstica, o se terceriza a través de una “comparsa de esquila”. En general, es una actividad realizada conjuntamente entre ambos sexos, aunque existe la idea de que las mujeres son más “cuidadasas” y “prolijas” a la hora de esquilar, por lo que, de ser posible, realizan ellas mismas la esquila de sus ovejas (Méndez, 2008:64).

<sup>36</sup> El “descarte” incluye la “garra”, lana que recubre las extremidades del animal, y la “barriga”, fibra que cubre la parte inferior. Como ambas se encuentran en contacto directo con el suelo, presentan gran cantidad de tierra y restos vegetales. Además, suele ser una lana más corta que la del “lomo”, por lo que sería difícil hilarla manualmente. No obstante, la lana de la “barriga” comúnmente se reserva aparte para la realización de fieltro. Finalmente, también se descarta la “cascarria”, zona trasera del animal que, al encontrarse cubierta de heces y orina está húmeda y presenta un fuerte olor, por lo que debe retirarse con las manos en el momento, mediante un proceso conocido como “descascarria” (De Gea, 2007:56).

consiste en doblar el vellón sobre sí mismo, para luego envasarlo individualmente en una bolsa y almacenarlo.<sup>37</sup>

### Las formas de lavar la lana

El siguiente paso en el circuito productivo es el lavado del vellón, proceso mediante el cual se buscan eliminar las impurezas de la lana y así lograr un hilo limpio, suave y sin “olor a oveja”, es decir, el aroma resultante de la grasitud característica del animal, localmente conocida como *veri*. Es necesario destacar que el momento del lavado varía según los sujetos, ya que algunas personas prefieren hilar *lana sucia* y luego lavar el hilo, mientras que otras primero lavan y luego hilan la *lana limpia*. Quienes prefieren hilar *lana sucia* indican que el *veri* facilita la adherencia entre las hebras y forma más rápido el hilo (Méndez, 2008:58). Por otro lado, quienes utilizan la otra técnica indican que lo hacen porque la lana se encuentra muy sucia, o porque “en el INTA dijeron que la lana sucia puede transmitir enfermedades”, o simplemente porque así lo aprendieron. Si bien en el ME las hilanderas realizan ambos métodos, en este caso describiremos el proceso de quienes hilan *lana limpia* y lavan previamente el vellón, debido a que presenta mayores particularidades.

Los pasos para lavar el vellón son realizados por las artesanas de manera secuenciada, siguiendo un determinado orden cada vez que se realiza la tarea. No obstante, cada persona tiene su “técnica”, heredada de las madres o abuelas, aunque también reformulada a través de la práctica y los resultados obtenidos. De hecho, cada vez que preguntaba sobre cómo realizaban este proceso, solía recibir como respuesta que “todos tenemos distinta manera de lavar la lana”, remarcando la individualidad de esta tarea. A continuación, se ejemplifica esto a través de las palabras de las mismas artesanas:<sup>38</sup>

*Mi abuela me decía que se lava con jabón de pan, pero no me funcionó, se apelmaza mucho. Ahora lavo con jabón en polvo y detergente, la dejo remojando para que salga el veri con dos o tres aguas fría. Después le pongo agua tibia y le pongo jabón, lo hago tres veces, más o menos. Después le saco el jabón y le pongo detergente una o dos veces y lo enjuago con agua fría. Después*

---

<sup>37</sup> En caso de que el vellón esté húmedo, sea por la grasitud del animal o la humedad del ambiente, las artesanas suelen ponerlo previamente al sol, antes de su almacenamiento. Asimismo, si al momento de la esquila el animal presenta garrapatas o sarna, la fibra luego es rociada con insecticida en aerosol, proceso también realizado de haber polillas.

<sup>38</sup> Las siguientes citas fueron extraídas de encuentros de “Intercambio de saberes” realizados en el Mercado de la Estepa junto al INTA, entre los años 2007 y 2008.

*del enjuague le pongo crema de enjuague para que me quede más suave. Después estrujo la lana y la pongo a secar colgándola al sol (Artesana de Laguna Blanca, año 2008)*

*Lavo con agua tibia y le pongo jabón, yo le pongo un poco de sal, una cucharada antes de ponerle el jabón. Paso dos enjuagadas con agua y sal porque sale más pronto el veri, mi mama me decía eso. Después le pongo jabón con agua tibia siempre. Después enjuago con agua tibia, y lo tiendo al sol porque se seca más pronto. A la lana lavada así le sale más fácil la grasa. La memoria de los antiguos decía que con la sal salía mejor la veri (Artesana de Laguna Blanca, año 2008)*

A partir de estos fragmentos y de las entrevistas realizadas, puede establecerse que la temperatura del agua durante el lavado varía entre fría, tibia, caliente o hirviendo.<sup>39</sup> En general, en el lavado de la lana se suelen alternar dos tipos de temperatura de agua, como por ejemplo, primero fría y después tibia; hirviendo y luego fría, etc. Cabe resaltar que esta tarea está condicionada por el acceso a una determinada cantidad de agua, que puede estar dentro de la unidad doméstica o no, por lo que las artesanas deben desplazarse y acarrearla. Por otro lado, también es necesario calentarla y, al no haber en la mayoría de las zonas rurales gas de red, se utiliza gas en garrafas o leña, que también es necesario acarrear y escasea en la región, por lo que constituye un paso dificultoso dentro del proceso productivo.<sup>40</sup>

Los insumos utilizados en el lavado incluyen algún tipo de desengrasante, para poder sacar el *veri*. Entre los utilizados se mencionó el jabón blanco o “jabón de pan”, jabón en polvo o líquido, y detergente. Además, como se expresa en el segundo fragmento, una artesana indica que con la sal “salía mejor la veri”. Luego del lavado, las artesanas suelen realizar una última enjuagada de la lana donde incluyen otros insumos, como suavizante para ropa, suavizante de piso o acondicionador para el cabello, con el objeto de que la lana quede más suave y porque, debido al perfume de ciertos productos, disminuyen las posibilidades de que ésta se “apolille”, es decir, que sea consumida por

---

<sup>39</sup> Entrevistas realizadas a artesanas de las localidades de Dina Huapi, Comallo y Pichileufu en el año 2012.

<sup>40</sup> De hecho, cuando hilos o productos llegan “sucios” al Mercado de la Estepa, es decir, con tierra u olor a *veri*, son lavados por otras compañeras en sus casas o en el mismo edificio de la organización, suponiendo que eso se debe a la falta de agua en la región y que, al estar “sucio”, no se venderá.

las polillas. Otra de las características importantes son los movimientos que se realizan, ya que hay personas que se ayudan con las manos, mientras que otras utilizan un palo o el mismo huso para hilar. Por otro lado, hay quienes indican que la lana se debe “zambullir”, “remojar” o “no fregar”; debe “moverse poco” o “moverse mucho”, etc.

El hecho de que cada uno tenga “su” manera de realizar esta tarea se debe a que si uno “lava mal”, ya sea por malos movimientos o la temperatura incorrecta del agua, el vellón se puede “apelmazar”, “apolillar” o cortarse con facilidad a la hora del hilado. Por ejemplo, como contaba la artesana en el fragmento anterior, su abuela le enseñó su técnica de lavado -con jabón blanco-, pero a ella no le funcionó, “se apelmazaba mucho”. En contraposición a la idea de “lavar mal”, se cree que si una persona utiliza correctamente una técnica, la lana queda “linda”. Esto da cuenta también del valor de la transmisión del conocimiento y de “la memoria de los antiguos”, pero con cierto margen de acción y transformación en las tradiciones por aprendizajes prácticos, o mayor variedad y disponibilidad de insumos adecuados.

Finalmente, una vez que la lana está completamente lavada, suele secarse al sol. En relación a esto, el vellón “liviano” de la oveja Linca es valorado positivamente, ya que facilita el proceso de secado, a diferencia de la lana Merino que tarda más en secarse. Esto es de suma importancia, más aún en una zona como Patagonia donde el clima es frío y el largo invierno limita los días de sol.<sup>41</sup>

En relación al secado, otro de los cambios en las herramientas se debe a que, en el año 2013, el ME incorporó en los Salones de Artesanas de la organización el uso de secarropas, para acelerar el proceso. Anteriormente, esa posibilidad se limitaba a las personas que tenían un secarropa en su casa y contaban con electricidad para su funcionamiento.<sup>42</sup>

### **El cardado**

Luego del lavado, y previo a comenzar a hilar, es necesario realizar el *cardado* del vellón -también denominado localmente como *escarmenado* o *escardado*-. Este proceso consiste en acomodar o “peinar” las fibras, estirándolas de manera paralela. En este momento también se eliminan impurezas y restos vegetales, como espinas o palillos, que todavía pueda tener la lana.

---

<sup>41</sup> En el caso de que se hile *lana sucia*, el lavado de la fibra se realiza sobre el hilo terminado, generalmente con agua tibia y dejándolo secar a la sombra.

<sup>42</sup> En octubre de 2013 se aprobó un proyecto presentado desde el ME ante el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, para el equipamiento de los grupos de artesanas y productores participantes de la organización, donde se contempló la compra de secarropas, entre otras herramientas vinculadas a la producción textil artesanal, como fieltadoras, máquinas de coser, telares, rueca eléctrica, etc.

Antiguamente, este proceso era realizado de manera manual, siendo una de las actividades que más tiempo llevaba dentro del proceso productivo (Méndez, 2008:56; Cardinaletti, Von Thüngen y Lanari, 2010:59). Según una de las hilanderas entrevistadas, “preparar un vellón” llevaba horas o “jugarte un día entero para hacer eso”.

En la actualidad, este proceso continúa realizándose manualmente, aunque desde el ME incorporaron en el año 2007 nueve cardadoras o escardadoras (Foto 1).<sup>43</sup> Estas máquinas permiten “peinar” la fibra y eliminar impurezas del vellón de manera más rápida, ahorrando horas de trabajo a quien tenga que realizarlo. De este modo, una persona puede cardar un vellón en aproximadamente una hora, cuando antes llevaba horas o incluso días. Según una de las artesanas, esta herramienta “ayuda un montón” debido a que:

*Te sale más limpia [la lana], hacés el trabajo más rápido porque la escardadora te lo va limpiando todo, la lana apelmazada que tiene ahí la escardadora no te lo pasa, sino que te lo va sujetando en el peine (...) y la otra es que te sale toda escardada la lana, entonces así es más rápido para hilar también (Artesana de Pichileufu, año 2012).*

Foto 1



Cardadora Manual. Fuente: Mercado de la Estepa

<sup>43</sup> Máquina de uso manual que consiste en una estructura de madera con dos cilindros, uno más grande y otro más chico, recubiertos con una plantilla de goma que tiene incorporados pinches de metal. Los cilindros giran mediante el movimiento de una manija, ubicada en uno de los laterales. Al girarse esta manija se va introduciendo el vellón, de manera que, mientras que en el cilindro grande va quedando la fibra peinada, en el cilindro chico se va acumulando la *chilla*, restos vegetales como espinas, palillos, abrojos, etc. Finalmente, mediante la ayuda de un punzón o destornillador, se retira la fibra del cilindro grande, la cual queda en forma de paño de lana, ya *cardado*.

Estas máquinas son herramientas de uso comunitario en el ME, por lo que se encuentran en espacios de trabajo comunes, como son los Salones de Artesanas de la organización.<sup>44</sup> Al momento, las cardadoras están distribuidas entre los grupos de artesanas de la asociación, una por cada paraje, mientras que los grupos de Dina Huapi y Comallo cuentan con dos cardadoras, debido a la mayor cantidad de socios/as.<sup>45</sup>

Para utilizarlas, las personas únicamente se tienen que acercar hasta el lugar donde estén las cardadoras, sin necesidad de realizar alguna contraprestación por ello. Desde la organización simplemente se solicita que la lana esté limpia y se utilice con cuidado, para conservar la máquina en buen estado, lo mismo que limpiarla y guardarla luego de su uso. Este manejo es respetado habitualmente por todas las personas que la utilizan, estando todas las cardadoras en óptimas condiciones de conservación, a pesar de su continuo uso desde hace más de ocho años.

La transformación que implicó esta innovación, en general, se percibe como algo positivo por las hilanderas, debido principalmente a la disminución de tiempo en el trabajo y a cómo queda la lana luego de utilizarla. Sin embargo, implicó una ruptura, al alterar la lógica de trabajo textil de los sujetos, en lo que hace al salir de la unidad doméstica y trasladarse a realizar parte del circuito productivo en otro espacio. Estos cambios no se vivieron empero con resistencias, ya que la introducción de las cardadoras fue en respuesta a demandas y trabajo conjunto entre las artesanas e instituciones que acompañan a la organización. No obstante, hay quienes utilizan la herramienta y quienes prefieren no hacerlo.

Por un lado, quienes la utilizan resaltan la “facilidad” en su uso, disminución del tiempo del *cardado* y que la lana “rinde más”. Por otro, quienes no la utilizan no niegan estos beneficios, sino que critican que, al ser una herramienta de uso comunitario y tal la cantidad de artesanas que intentan utilizarla, hay demasiadas personas esperando su turno para cardar. De hecho, al haber una cardadora por paraje y dos en los grupos más numerosos de la organización, es común ver a una hilandera cardando lana y a otras esperando al lado para utilizarla. Por esta razón, hay artesanas que indican que “antes de andar perdiendo tiempo” prefieren elegir una lana “buena” o “abierta”, es decir, no tan “apretada” o apelmazada, y que no necesite mucho proceso de *cardado*,

---

<sup>44</sup> En el paraje Pichileufu, donde todavía el grupo de artesanas no cuenta con un espacio de trabajo propio, la cardadora se encuentra en una de las escuelas de la localidad, por decisión de ellas, debido a la función que cumple la escuela como espacio de uso y encuentro en las zonas rurales.

<sup>45</sup> En el caso de los grupos que cuentan con dos cardadoras, distinguieron su uso, utilizando una para lana blanca y otra para la *lana de color*.

para que esta tarea pueda realizarse rápidamente con las manos. Además de la superposición a la hora de usar la cardadora, al no estar dentro de la unidad doméstica, la persona tiene que trasladar el vellón o vellones desde su vivienda hasta el lugar donde esté la máquina, ida y vuelta. Es este factor de la distancia y traslado el que también disminuye su utilización. Como asegura una de las artesanas:

*El que está cerca de la escardadora va a escardar, pero la que está lejos no se va a traer un montón de lana y llevarlo hasta la escuela o donde esté depositada la escardadora (Artesana de Dina Huapi, año 2012).*

De esta manera, la utilización o no de la cardadora responde a una decisión de la persona, considerando también la distancia entre la vivienda y el lugar donde esté la máquina, como así también a la cantidad de artesanas del grupo que esperan utilizarla.

Finalmente, una vez que se realizó el proceso de *cardado* y la fibra está “peinada”, se comienza a fragmentar la lana *-limpia* o *sucia-* en tiras más finas, con un grosor no mayor a cinco centímetros, para luego hilarla (Méndez, 2008; Mastandrea, 2012).

## **El hilado artesanal**

Luego de la *selección* y preparado de la lana, llega el momento del hilado en sí, realizado de manera manual tanto con el huso como con la rueca.<sup>46</sup> Cuando alguien se dispone a hilar, se sienta y toma su herramienta de trabajo, sea ésta el huso o la rueca, según sus preferencias y las posibilidades de acceso a una u otra.<sup>47</sup> A un lado, y generalmente en una bolsa para que no se ensucie, tiene el vellón *cardado* y fragmentado en tiras largas, lo cual permite tomar más fácilmente una de ellas y comenzar a girar el instrumento, para luego obtener el hilo.

---

<sup>46</sup> El huso consiste en una varilla de madera, con un contrapeso de madera o piedra incrustado a presión en el extremo inferior, el cual, al hacerlo girar como un trompo, permite que se vaya formando el hilo. Por otro lado, la rueca es una máquina de madera que funciona como un torno a pedal, lo cual permite realizar un hilado más rápido que con el huso. Existen también ruecas eléctricas, a las que se les incorpora un motor, pero su uso no es tan extendido entre las hilanderas del ME. Eso puede deberse a que pocos la fabrican en la región y, en varios de los parajes y campos donde residen las artesanas, no cuentan con luz eléctrica o no la hay continuamente, sino de manera entrecortada.

<sup>47</sup> Las hilanderas del ME, en general, obtuvieron sus ruecas por intermedio de microcréditos otorgados por el Banco Popular de la Buena Fe (Ministerio de Desarrollo Social de la Nación) y administrados por la Asociación Civil Surcos Patagónicos. También hay ruecas de uso comunitario en los Salones de Artesanas. Según Leyton Faúndez (2006:12), el paso del huso a la rueca es uno de los principales cambios tecnológicos dentro de la producción textil.

Mientras éste se gira, con los dedos pulgar, índice y medio de la mano dominante, se va afinando la tira *cardada* de vellón, hasta obtener una hebra de hilo del grosor deseado, el cual varía entre “extra fino”, “fino” o “grosso”. Paralelamente, con la otra mano se va acercando la tira de vellón, y con el mismo movimiento de los dedos se estira la fibra (Foto 2). A medida que el vellón se afina y comienza a obtenerse el hilo, uno “siente que la hebra se va torciendo” (Mastandrea, 2012:32), por lo que es común que las hilanderas mencionen que “la lana se hila y se tuerce sola”. La misma sensación tuve yo cuando hilé. Ese primer torcido puede hacerse en dos sentidos ya que, según “la costumbre” de la persona, se hila “en el sentido de las agujas del reloj” o en sentido antihorario (Capretti, 2013).

Foto 2



Hilanderas hilando lana de oveja a rueca. Fuente: Mercado de la Estepa.

Utilizando el huso, con una mano se hace girar la varilla y con la otra se va hilando, por lo que, describiendo ese movimiento, las hilanderas suelen decir que “el huso baila solo”.<sup>48</sup> En el caso de la rueca, como es a pedal, la persona tiene ambas manos disponibles para hilar, de manera que, efectivamente, puede realizar la actividad más rápido, aunque eso también depende de la destreza de la hilanderas. Una vez le pregunté a una artesana con qué prefería hilar, ya que utilizaba ambas herramientas, y ella me respondió:

*Y... con las dos cosas, porque cuando tengo que matear hilo con huso, y cuando no tengo que matear pongo la máquina (Artesana de Comallo, año 2012).*

---

<sup>48</sup> En este sentido, Comerci también indica en relación al huso que “El objeto adquiere vida propia y las mujeres suelen referirse a ‘él’ como el que ‘baila solo’” (2011:85).

Esto da cuenta de la flexibilidad en el uso de las herramientas, sea ésta la cardadora o el huso y rueca para hilar, dependiendo también del contexto en el que se esté desarrollando la actividad.

El desafío del hilado pasa por regular la intensidad del giro y el manejo de la mano que afina el vellón, ya que si el movimiento se hace muy bruscamente o se afina mucho la fibra, el hilo puede cortarse. En ese caso, puede volver a unirse a través de un nudo, aunque para algunos eso queda desprolijo y, posteriormente, perjudicará el tejido a realizarse con ese hilo, debido a que la tejedora tendría que tomarse el tiempo de esconderlos. Otros, en cambio, para evitar ese nudo y mejorar la presentación, indican que lo que se debe hacer es unir el extremo cortado con la nueva hebra que vaya saliendo del vellón, mediante el movimiento de los dedos, para que no se pierda la continuidad.

Generalmente, se hila hasta que “se llena” el huso o el carretel de la rueca, aproximadamente unos 150 ó 200 gramos, y luego viene la etapa del *torcido*. Hasta ese momento, uno tiene un hilo de una sola hebra o “cabo”, el cual es considerado “débil” para utilizar en el tejido debido a que “se corta”. De esta manera, es necesario juntarlo con otra hebra individual y torcerlo, con el objeto de lograr un hilo *torcido* y doble, de dos hebras. El grado de torsión va a depender del gusto de la artesana, del tiempo que le dedique (torcer fuerte implica más dedicación) y, principalmente, va en relación al tejido que se quiera realizar con ese hilo y resistencia que deba soportar. Un “torcido débil” es más suave y moldeable, siendo utilizado para tejidos de punto, a dos agujas o crochet. El telar, un tejido más duro, que requiere la aplicación de determinada fuerza para lograrlo, necesita un “torcido fuerte”. Según las hilanderas, lo que se gana en fuerza del *torcido* implica una pérdida en la suavidad del hilo.

La acción del *torcido* es similar a la etapa del hilado, ya que primero se debe hacer girar la herramienta y, luego, mediante el movimiento de las manos, se van juntando y torciendo las hebras. El *torcido* se realiza en el sentido contrario al que se realizó el hilado, de manera que, si se hiló en sentido horario, se debe torcer en el antihorario, o viceversa (Méndez, 2008:61). Aquí, varias mujeres indicaron que esta tarea también es realizada por sus maridos o hijos/as, principalmente en las zonas rurales más alejadas, para “ayudar” y acelerar el trabajo, aunque también se debe a que “en invierno y por la noche uno no tiene otra cosa que hacer”, debido al frío y la falta de electricidad.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Comentario de un productor, marido de una artesana del ME. Nota de campo del 28 de septiembre de 2013.

Una vez que se tiene el hilo ya *torcido*, se recoge en vueltas iguales, formando una madeja, y suele lavarse nuevamente. Éste lavado, en general, se realiza con agua tibia, cuidando que no esté muy caliente para que “no se apelmace” el hilo. Luego, se seca a la sombra o cerca de alguna fuente de calor, como un calefactor o estufa a leña.

### **Los colores de los hilos**

A pesar de acompañar al Mercado de la Estepa desde hace varios años, desde mi sentido común creía que los colores de los hilos de *lana natural*, sin teñir, sólo coincidían con los colores que yo reconocía en las ovejas: blanco y *lana de color*, es decir, marrón, gris y negro. Sin embargo, una tarde, mientras revisaba las planillas de ventas de hilados, recién en septiembre de 2013 pude ver que, en realidad, las hilanderas utilizaban otras categorías. A partir de registros de los productos de la organización y de las entrevistas realizadas, pude percibir que las artesanas del ME reconocen los hilos *bataraz*, *gaspeado* y *veteado*; mientras que para las ovejas reconocen los colores *mora*, *matizada*, *overa*, marrón, negra y blanca. Como puede observarse, el universo de significados respecto a este tema era más amplio y complejo de lo que suponía.

Según las artesanas consultadas, *bataraz* es el hilo que se realiza con una hebra o cabo de color blanco y otra hebra de color negro, que se juntan y tuercen. Es decir, que las hebras pertenecen a dos vellones de lana distintos que se hilan separadamente y después se unen en el *torcido*. El hilo *gaspeado* consiste en hilar “un pedacito de blanco y un pedacito de negro”. Es decir que, en este caso, a diferencia del *bataraz* donde se unen dos hebras de colores distintos, lo que hace la hilandera es hilar un poco de cada color en una misma hebra. Esto significa que se mezclan dos colores de vellones distintos durante el hilado, y no en el *torcido*, de manera que “le vas metiendo la lana blanca con la negra, juntito, lo vas uniendo, negro y blanco, negro y blanco”. Este tipo de hilo también es llamado *jaspeado*, *tamizado* o *mesturado*. El *veteado* es similar al anterior, con la diferencia de que éste se realiza con “un pedazo largo de blanco y un pedazo largo de negro” en una misma hebra, mientras que en el *gaspeado* se hila “un pedacito” de cada color.

Respecto a los colores de las ovejas, podemos clasificarlos en vellones de colores uniformes o múltiples. La primera categoría abarca a vellones de color blanco, marrón, negro y *mora* o *moro*, es decir, una oveja de color gris claro u oscuro. Mientras que dentro de las ovejas con un vellón de colores múltiples se encuentra el *matizado*, de dos colores, y la *overa*, con dos o tres colores. Según me explicaba una artesana:

*El matizado viene siendo la oveja cuando te sale de dos colores, o sea, la Linco que te salga un color negro y un color marrón, en la misma oveja. O un color blanco con un color negro, ¿viste? Esa es una matizado, porque es del mismo vellón que vos después vas hilando y te sale con dos colores (Artesana de Dina Huapi, año 2012).*

Este hilado sería similar al *gaspado* o *veteado*, con la salvedad de que se debe a un color *natural* de un vellón, y no por acción de la hilandera de mezclar dos vellones distintos. También están las ovejas *overas*, cuyo vellón “tiene de todos colores, pero que es una oveja que viene con blanco, con negro, gris, pero ya es de la propia oveja”. En relación al color blanco, este tipo de lana suele denominarse *lana cruda* o *lana natural*, aunque este último término también hace referencia que no tienen agregado de fibras sintéticas. A nivel técnico se reconocen distintas tonalidades de blanco en los ovinos, como blanco mate, blanco crema o amarillo (De Gea, 2007:53) y, consultando las artesanas, ellas también reconocen varios tonos de blanco. Por una lado identifican la lana “blanquita”, otra “medio amarillenta”, también denominada de color *bayo* -que según algunas tiene la característica de ser “lana más pesada”-, y después otras como un blanco “te con leche” o “una cosita más negrita, que uno lo ve y dice ‘No, está lana está sucia’. Y no, es el color de la lana”.<sup>50</sup>

Focalizando en la lana blanca “medio amarillenta”, surgió el tema de que este tipo de vellón suele teñirse o pasar por un proceso de *blanqueo*, por medio de la utilización de otros insumos que permitan, justamente, eliminar ese tono amarillento volviéndolo más blanco, aunque ésta no es una práctica tan extendida. Entre los *blanqueadores* sintéticos se destaca la lavandina, aunque, a modo de crítica, algunas artesanas indican que puede dejar la lana más amarillenta o “lastimar” y “cortar” la fibra debido a los químicos, convirtiéndola en una *lana sufrida*.<sup>51</sup> Además, puede impedir que agarre la tintura, en el caso de que se quiera teñir el hilo. Por otro lado, dentro de los *blanqueadores*

---

<sup>50</sup> A nivel industrial, las lanas amarillentas en general se excluyen de la venta, ya que su coloración no suele ser removible con el lavado (De Gea, 2007:54).

<sup>51</sup> El término *lana sufrida* hace referencia a un tipo de fibra que se encuentra “molida” o “cortajada”, lo cual implica que la mecha está cortada y “no se une”, o presenta resistencia para poder formar el hilo. Esto puede deberse al uso de químicos durante el lavado o a efectos ambientales, tales como la sequía -y la consecuente falta de alimento para los animales (De Gea, 2007:51)- o la ceniza, producto de la erupción del Volcán Puyehue en la región, en el año 2011. Estos factores ambientales impactan en el animal y su fibra, volviéndola frágil y con posibilidad de que se corte. Por otro lado, hay quienes creen que la exposición de la oveja a fríos extremos también produce una *lana sufrida*, ya que genera *mota* o “bolitas” en la fibra.

naturales se destaca la *tosca*, una “piedra blanca” como tiza o cal que se disuelve en agua, donde se remoja la lana hasta que se blanquea.<sup>52</sup>

### **La actividad textil dentro de la producción doméstica**

Retomando nuevamente las distinciones generadas a partir de la división sexual del trabajo en las unidades domésticas de la región, planteadas en el capítulo II, las labores suelen dividirse en función del sexo y edad de sus integrantes. En este sentido, los hombres, en general, se dedican a la actividad ganadera principal (producción y venta de lana Merino), mientras que sobre las mujeres suelen recaer tanto tareas productivas como reproductivas. Entre ellas se destacan la confección de artesanías, así como la cría de animales menores, donde se incluye a la oveja Linca, sumado al cuidado de los niños y niñas y las tareas del hogar (Radovich y Balazote, 1992; Reising, Zubizarreta y Lanari, 2008; Méndez, 2009; Zubizarreta y Campos Salvá, 2010; Comerci, 2011; FAO, 2012; Capretti, 2013). Frente a estas divisiones, basadas en roles y supuestos que caracterizan ciertas tareas como “femeninas” o “masculinas”, se genera una participación diferencial entre los sujetos (Balazote y Radovich, 1992; Osorio, 2011). Además, comúnmente se acepta que la esfera doméstica corresponde a la mujer, entendida como “espacio femenino” (Bourdieu, 2007:124), mientras que los hombres se dedican al trabajo productivo por fuera del ámbito doméstico. Sin embargo, estas concepciones son construidas culturalmente y localmente situadas, y deben ser revisadas, en tanto argumento que justifica tal división.

Por otro lado, las actividades productivas que realizan las mujeres no suelen ser remuneradas ni percibidas social o económicamente como trabajo, ni siquiera por ellas mismas, de manera que no se reconoce a la mujer como trabajadora plena (Osorio, 2011; FAO, 2012). Sumado a esto, al realizar actividades en el ámbito doméstico y no presentar un ingreso económico estable, su trabajo suele interpretarse como una “ayuda” o complemento del ingreso del hombre, independientemente de cuánto represente su aporte en la unidad doméstica. De manera que las relaciones de poder, distribución de tareas y manejo del dinero, en general, son notoriamente desiguales entre ambos sexos (Balazote y Radovich, 1992; Biaggi, Canevari y Tasso, 2007; Capretti, 2013). No obstante,

---

<sup>52</sup> La artesana que me contó esta historia indica que, en varias oportunidades, mujeres de comunidades mapuche de Neuquén le regalaron un poco de esta piedra. La *tosca* se halla a orillas de los ríos, aunque “no se encuentra fácil” y su lugar exacto es “secreto”, ya que uno “tiene que saber dónde está” y “cuál es” para poder conseguirla. Además, el proceso para obtenerla es “como una ceremonia”, donde “si vos querés traerlo tenés que dejar algo tuyo a cambio”, es decir, realizar un “pago” o “canje” con la tierra, para poder llevar la *tosca* y volverla a encontrar nuevamente, en otra oportunidad.

como se desarrolló en el capítulo anterior, las mujeres son dueñas de algunos animales, como es el caso de las ovejas Linca.

En base a esto, también podemos profundizar sobre las ideologías de género (Owens, 2002) que hay detrás de las concepciones que estructuran el mercado de trabajo, atravesado por categorías como etnia, clase social y género. Todas ellas son históricamente construidas y actúan sobre los comportamientos, valoraciones e interpretaciones de cada sociedad, conformando una identidad femenina y masculina, mediante la selección de elementos culturales que se consideran socialmente adecuados. Paralelamente, esto irá modelando un aprendizaje selectivo para cada sexo en el ejercicio de tareas, que luego se adscribirán a cada género, por lo quedarán como feminizadas o masculinizadas, basadas en elementos que se consideran “innatos” a cada uno de ellos (Aguilar Criado, 2001). Estas ideologías de género condicionarán, a su vez, las inserciones laborales de los sujetos. Por ejemplo, las actividades que requieren mayor esfuerzo físico son reservadas al hombre, mientras que actividades domésticas o de destreza se consideran femeninas (Aguilar Criado 2001; Biaggi, Canevari y Tasso, 2007; Capretti, 2013), aún cuando en la prácticas ciertas mujeres también realizan labores que requieren enorme esfuerzo físico.

Focalizando en la actividad textil, ésta se presenta como parte de otras tareas domésticas. En la mayor parte de la bibliografía consultada, tanto el hilado como el tejido se caracterizan como una tarea exclusivamente femenina, realizada por madres e hijas (Radovich y Balazote, 1992:170; Leyton Faúndez, 2006:12; Finkelstein, 2008; Reising, Zubizarreta y Lanari, 2008:193; Reising et al., 2011:25; Comerci, 2011:88). Además, suele estar asociada a grupos de mayor edad (Valdeverde y Morey, 2005). Sin embargo, si bien es cierto que, tradicionalmente, el hilado es realizado por artesanas mujeres, hay casos que salen de esa norma. Como señala Rotman, el trabajo textil: “Ha sido una tarea realizada antiguamente por las mujeres, quienes llevaban a cabo la totalidad del proceso productivo. En la actualidad, si bien hay un predominio femenino, como ya señalamos, el tejido ha dejado de ser una actividad exclusiva de mujeres” (2011:358). Cita la autora como ejemplo que, en comunidades mapuche de Neuquén, hay hombres que tejen.

A partir del trabajo de campo, pudo observarse que en la zona rural de la Provincia de Río Negro hay algunos hombres que hilan o ayudan en algún momento del circuito productivo, principalmente en el *torcido*, aunque en pocos casos su estatus de hilandero sea reconocido públicamente (Biaggi, Canevari y Tasso, 2007:27; Méndez, 2008:66). Según Fischer, esto se debe a que, si bien muchos niños fueron instruidos por sus madres en el hilado y tejido, debido a la asociación que liga al trabajo

textil con el ámbito femenino, “los varones que hilan o tuercen en público son definidos como homosexuales” (2011:273).

Respecto a esto, varias artesanas -y algunos hombres- reconocieron que son ayudadas por sus maridos a torcer el hilo, generalmente durante los meses de invierno. En otra oportunidad, mientras tomábamos mate en la casa de una artesana de Villa Llanquín, comenzamos a hablar sobre la cantidad de vellones que hila durante el año. En la conversación nos acompañaba su sobrino, un joven de alrededor de 30 años que vive con ellos y, en un momento, la mujer le pregunta a él “¿Cuánto será que hilamos al año?”. Acto seguido, a pesar de estar conversando y habernos visto en varias ocasiones, el joven se levantó y se fue, riéndose nerviosamente. Frente a esta situación, la artesana, una mujer mayor de 60 años, comienza a reírse y me dice por lo bajo: “Él también hila, pero no quiere que se sepa”, bajo el presupuesto de que “los hombres no hilan”.

A pesar de esta situación, en el ME hay algunos “hilanderos”, es decir, hombres que hilan y se autodenominan a sí mismos de esa manera, siendo ésta una práctica conocida por la comunidad y reconocida por otros artesanos que, no obstante, amerita un análisis a ser realizado en el futuro.

Aguilar Criado (2001) también reconoce como elementos estructurales del proceso productivo las construcciones económicas de los grupos, el género y edad con respecto a la inserción laboral, junto a la estructura del grupo doméstico y la posición de las mujeres, lo cual influirá en el ciclo de dedicación a la actividad productiva realizada por mujeres. En el caso de la actividad textil, el espacio donde se realiza el hilado es fundamentalmente dentro de la unidad doméstica, aunque quienes hilan con huso disponen de mayor libertad, ya que pueden trasladarse al exterior de la casa o llevarlo consigo cuando realizan alguna salida. Preferentemente se busca un lugar cálido, por lo que es común ver a las hilanderas sentadas cerca de la estufa a leña o un calefactor, ya que “el veri se ablanda”, lo cual facilita el hilado e hidrata las manos con la misma grasitud de la lana (Méndez, 2008:62).

No obstante, si bien esta práctica generalmente es realizada dentro del hogar, el ME cuenta con “Salones de Artesanas” donde se realizan hilados y tejidos -así como otras actividades productivas-, en las localidades de Comallo, Laguna Blanca y Pilquiniyeu del Limay, lo mismo que en el local de la organización en Dina Huapi. Estos Salones son espacios de producción de uso comunitario, equipados con herramientas para trabajar la lana, como cardadoras, rucas y secarropas -para centrifugar la lana-, entre otros; como así también con electricidad y gas de red, es decir, energía, calefacción y agua caliente. Por otro lado, la superficie del lugar es más amplia que la mayoría de las

casas de las artesanas, lo que les permite realizar tejidos de mayor tamaño, como los ponchos. Además, estos espacios favorecen la actividad productiva en interacción con otras personas y sin dedicarse a otras labores, por lo que la mayoría de las mujeres consideran que asistir a estos espacios ayuda a “trabajar tranquilas”, “producir más” o a que “el trabajo rinda más”.<sup>53</sup>

En relación a este último punto, la dedicación al hilado es concebida como una actividad que se ejecuta en los denominados “ratos libres”, entre otras tareas productivas y reproductivas. De este modo, es una tarea que muchas mujeres eligen, ya que puede realizarse dentro del hogar junto a los hijos/as y mientras se ejecutan otras actividades, generando también un ingreso económico (Biaggi, Canevari y Tasso, 2007; Rotman, 2011). A modo de ejemplo, la artesana que me enseñó a hilar me sugería: “Hacélo de a ratos y, cuando te querés acordar, ya tenés el carretel [de la rueca] lleno”. Por otro lado, ciertas personas prefieren hacerlo durante el día, con luz natural; mientras que otras, en cambio, sólo hilan de noche, ya que no necesitan mirar tanto lo que hacen, debido a que “la mano sabe” realizar esa tarea por la costumbre. Además, durante el día se desarrollan también otras actividades, como el tejido, donde sí se necesita buena luz (Capretti, 2013).

Pese a esto, es común escuchar a las artesanas decir que “no tienen tiempo” para dedicarse a la actividad textil, debido a una sobrecarga de tareas (Comerci 2011:82), donde se incluye “atender” al marido, a los hijos/as o nietos/as y a los animales; preparar la comida, etc. Frente a esto, hay artesanas que hilan cuando tienen tiempo, a modo de “hobby” o para “no perder la costumbre”. No obstante, frente a la posibilidad de comercializar la producción, hay hilanderas que planifican y se fijan determinada jornada de trabajo, de dos a tres horas por día, o ciertos días a la semana, principalmente en los “Salones de Artesanas” de la asociación y “cuando los chicos están en la escuela”. En este sentido, la organización del trabajo incluye la posibilidad de desarrollar una rutina, pero que solo puede realizarse cuando las mujeres pueden librarse de la crianza de los hijos/as y de las otras tareas domésticas, pudiendo así dedicarse, por lo menos unas horas, a la producción textil (Fischer, 2011:278). Sin embargo, debido a que se hila “de a ratos”, una artesana difícilmente puede establecer cuántas horas le llevó, efectivamente, hilar un kilo de lana, o tejer una prenda.

Actualmente, el ingreso económico por la venta de artesanías no es estable, sino más bien esporádico, por lo que generalmente se considera como una “ayuda” y no un trabajo (Biaggi,

---

<sup>53</sup> Se destaca una mayor participación de artesanas jóvenes en estos lugares, mientras que las personas mayores prefieren quedarse en sus viviendas, evitando trasladarse debido a las distancias y el clima frío, principalmente. No obstante, la relación de las unidades domésticas con estos espacios de uso colectivo amerita un análisis en profundidad, que no se realizará aquí.

Canevari y Tasso, 2007). Asimismo, la cantidad y ritmo de producción a una escala artesanal está condicionada por la superposición de actividades diarias y por lo que se pueda procesar manualmente, así como por la cantidad de mercados disponibles para comercializar las prendas. Otra de las limitantes es que el realizar esta actividad por mucho tiempo puede provocar problemas de salud, ya que produce dolor o cansancio en la espalda, cuello y manos, debido a la postura adoptada y la acción repetitiva, lo cual significa que no puede ejecutarse de manera continua. Además, también puede producir problemas en la vista, aunque según las artesanas esto se debe más a la exigencia del tejido, que al trabajo de hilar en sí (Tasso y Ledesma 2003; Méndez 2008). Estas características contribuyen a explicar el hecho de que el hilado sea una actividad realizada de manera discontinua.

La producción textil también puede realizarse de manera estacional, debido a distintas situaciones, como por ejemplo al aumento de la demanda durante el verano por el turismo o por el menor requerimiento de trabajos prediales o extraprediales, principalmente en los meses de invierno, de manera que la actividad textil funciona como reemplazo ante la falta de otros ingresos (Rotman, 2011:358). En este sentido, la “ayuda” de los hombres, tanto en el hilado como en el *torcido* del hilo, podría interpretarse como una producción estacional durante el invierno. Además, como aseguran Valdeverde y Morey (2005), debido a las características de la producción artesanal, ésta puede complementarse y adecuarse con el trabajo asalariado, tanto en la estacionalidad anual como en la disponibilidad diaria para desarrollar la actividad. Por último, respecto a la cantidad de horas dedicadas a la actividad textil y su importancia económica, Rotman indica:

“La elaboración de artesanías se inserta en el marco de la multiplicidad de labores prediales y extraprediales que realizan los pobladores mapuches para garantizar su subsistencia, quienes privilegian una u otra de acuerdo a su mayor rentabilidad y/o recursos disponibles para ejecutarla, siendo que la diversificación de actividades se conforma, como ya hemos señalado, a modo de estrategia reproductiva central de las agrupaciones” (2011:357).

En este sentido, dentro de las economías domésticas, la artesanía se ubica como una actividad complementaria. Sin embargo, investigaciones sobre el tema invitan a reflexionar sobre cómo podría afectar a las familias campesinas, según la asignación de roles, la adopción de la elaboración de artesanías como actividad económica principal (Zubizarreta y Campos Salvá, 2010:147). Del mismo modo, otros trabajos mencionan el impacto de transformar una actividad vinculada a la reproducción

en una actividad productiva, donde las mujeres devienen artesanas, debido al incremento de las ventas de artesanías y administración de su dinero -aunque el ingreso sea esporádico-, al aumento de la valoración personal al considerarse “productoras” y al rescate de saberes ancestrales (Conti y Nuñez, 2012).

En base a lo expuesto anteriormente, consideramos que la práctica del hilado artesanal, al ser una actividad realizada de manera discontinua dentro de la unidad doméstica, cuyo ingreso económico es considerado esporádico o una “ayuda”, y tradicionalmente ejecutada por mujeres, contribuye a que, desde las ideologías de género mencionadas, pueda ser interpretada como una práctica feminizada y no femenina, aunque haya hombres que también la realizan. De esta manera, se complejiza el análisis de la actividad, intentando superar el nivel descriptivo de quién la realiza -sea hombre o mujer-, debido a que, como puede observarse, se encuentra estructurada dentro de una lógica de producción doméstica y atravesada por otras relaciones y significados.

Además, me interesa poder dar cuenta de los distintos significados que tiene la actividad del hilado artesanal para las artesanas. Por un lado, hay quienes consideran a esta práctica como un ingreso de dinero complementario, que puede realizarse en los “ratos libres”, con una rutina y horario establecido. Por otro lado, focalizando en quienes realizan la actividad de manera esporádica, suele interpretarse como un “hobby” o una acción que se realiza de manera discontinua, para “pasar el rato” o mantener la “costumbre”, la cual también ayuda a generar ingresos económicos, pero mientras se mantienen otros trabajos, tal como aseguran varias artesanas (Leyton Faúndez, 2006). Además, también hay quienes indican que continúan hilando y tejiendo, debido a que “no había otra cosa que hacer”, principalmente durante los meses de invierno en las zonas rurales, siendo en este contexto donde se habilita la “ayuda” de los hombres en la producción textil.

Finalmente, otras personas hablan del “valor” del saber textil y los productos realizados, como parte de una “tradición” y labor inserta en un marco con otros significados. Por ejemplo, durante un encuentro de artesanas y artesanos en la Comunidad Mapuche de Atreuco en Junín de los Andes, Provincia de Neuquén, al que asistí junto al ME en mayo del 2013, un joven hablaba sobre el “valor espiritual” presente en ciertas prendas, según en qué contexto fueron producidas y con qué destino:

*La persona que hace ese producto le pone un sentimiento, un valor espiritual. No es lo mismo regalarle un par de medias a un ahijado... lo está haciendo con un espíritu de amor. Y no es lo*

*mismo hacer el producto por necesidad, saben que ahí va otro espíritu, ya no es el mismo valor.*

En consecuencia, resulta necesario analizar los vínculos y significados que atraviesan a los sujetos y a la producción textil artesanal, considerando también que se encuentran inmersas en un proceso de comercialización e inserción en el mercado.

### **Discusiones sobre “una práctica tradicional”**

A continuación se desarrollará la idea de “tradicionalidad” que rodea a la producción textil artesanal, intentando desnaturalizar ciertos supuestos que se asocian a ella. Si bien la relación entre producción textil y tradición fue ampliamente abordada en diversos trabajos (Leyton Faúndez, 2006; Méndez, 2008 y 2009; Rotman, 2011), en este caso retomaremos la noción de *tradición* planteada por Handler y Linnekin (1984).

Investigaciones como la de Leyton Faúndez (2006) dan cuenta del “carácter tradicional” de la artesanía textil en tanto actividad resultante de un traspaso generacional, de modo que la interrupción en esa transferencia de conocimiento se interpreta como un rompimiento con la “herencia tradicional”. Esta situación, sumada a la disminución en la dedicación a la actividad, debido a la reducción de la demanda de este tipo de productos, conduciría a una “desaparición” inminente de la práctica, esto es, de la “tradición”. Sin embargo, estas interpretaciones podrían ser cuestionadas por su apelación a argumentos de tipo esencialista, así como sobre el punto a partir del cual *medir* esas pérdidas (Briones, 1998). En este sentido, trabajos como el de Méndez (2009:245) dan cuenta de una noción de “tradición” entendida como un modelo heurístico de prácticas pasadas, más que como una esencia o herencia recibida pasivamente. Asimismo, Rotman (2011:359) interpreta este concepto en tanto prácticas del pasado con autoridad trascendente para regular y posicionarse en el presente, considerando que esa continuidad incorpora innovaciones y reinterpretaciones.

Desde el sentido común, suele entenderse por *tradición* a un cuerpo heredado de costumbres y creencias. Paralelamente, existe una concepción científica clásica que parte de una visión naturalista del término, haciendo referencia a un núcleo inmutable de rasgos esenciales y heredados, denotando continuidad y acotación, similar a un objeto/rasgo natural. Sin embargo, la tradición no puede comprenderse desde la idea de la continuidad de una esencia inmutable, sino que debe

entenderse como una construcción simbólica de un proceso interpretativo que encarna continuidades y discontinuidades. De este modo, como aseguran Handler y Linnekin (1984), la *tradición* se construye a partir de un modelo del pasado, pero reinterpretado simbólicamente en un presente continuo. Además, el término “tradicional” no es un atributo objetivo de las prácticas culturales, sino una designación selectiva del presente. De esta forma, a pesar de que algunos hablen de “conservación” de tradiciones, en realidad se trata de una (re)invención, debido a que los fenómenos se desarrollan en contextos distintos y mediados por nuevas relaciones de significado, por lo que se convierten en algo en parte nuevo. En este sentido, realizar algo porque es “tradicional” ya es reinterpretarlo y, por lo tanto, cambiarlo, lo cual genera una paradoja frente a los intentos de preservación cultural, que inevitablemente alteran, reconstruyen o inventan las tradiciones que buscan conservar (1984:279-282). Así se produce una re-interpretación del pasado, según las circunstancias y el contexto donde las tradiciones son activadas (Fabaron, 2005).

Por otro lado, la *tradición* no es totalmente inconsciente de sí ni desvinculada del pasado, aunque su valor como símbolos tradicionales no dependa de una relación objetiva con él. A pesar de esto, el origen de las prácticas culturales es en gran medida irrelevante a la experiencia de la tradición, siendo que el término “tradicional” es una designación simbólica arbitraria del presente, y no una calidad o propiedad objetiva de los fenómenos. Frente a esto, y bajo la idea de que el pasado siempre se construye en el presente, Handler y Linnekin caracterizan a esta relación como representaciones que pueden ser denominadas tanto continuas como discontinuas. Por esto se entiende a representaciones culturales actuales que refieren o toman en cuenta a representaciones anteriores, de manera que el presente tiene continuidad con el pasado. Sin embargo, esta continuidad es construida en el presente, donde se incluyen, a su vez, elementos de discontinuidad (1984:285-287).

Respecto a la transmisión del saber textil, en general, ésta se realiza de manera intergeneracional en las familias, a través de la enseñanza o el aprendizaje por imitación, “en secreto”, lo cual permitió continuar con la actividad; aunque también puede realizarse en talleres con alguna “maestra” (Finkelstein, 2008; Méndez, 2008). Las artesanas de mayor edad cuentan que ellas comenzaron a hilar siendo niñas y enseñadas por sus madres, de manera que ese proceso era considerado un “juego” y el hilo “un juguete”; aunque, para otras personas, el hilar se interpretaba como un “trabajo”, ya que con ese hilo la madre tejía prendas que luego se intercambiaban o comercializaban. No obstante, esto no puede pensarse como una “herencia” o “traspaso” (Leyton

Faúndez, 2006) recibido pasivamente. Además, como asegura Méndez: “enunciar que hasta la actualidad ha perdurado una práctica que se remonta a las primeras épocas históricas de la Patagonia resulta una tarea riesgosa si se quiere evitar una interpretación esencialista e inmutable de la cultura” (2009:236).<sup>54</sup>

Retomando a Handler y Linnekin (1984), me interesa dar cuenta de las continuidades y discontinuidades alrededor de la producción textil artesanal, construidas y asignadas desde el presente, así como las tensiones que eso genera, en base a la descripción del circuito productivo desarrollada a lo largo del capítulo. Igualmente, no se desconocen los difusos y cuestionados que son estos sentidos, los cuales están en permanente construcción, debido a reformulaciones y al margen de creación/invención de los sujetos sobre los usos del pasado (Fabaron, 2005).

Por un lado, a partir de los testimonios de artesanas de la organización, puede establecerse que, si bien hay elementos enseñados y retomados de las madres o abuelas, esta actividad continúa construyéndose y modificándose en la práctica cotidiana, resaltando la individualidad y margen de acción de los sujetos, bajo la idea de que cada uno tiene “su” técnica para que el hilo quede “lindo”. Esto puede ejemplificarse a través de las distintas maneras de lavar la lana o frente a la flexibilidad en el uso de tecnologías, como puede ser la cardadora, el huso o la rueca, sin dejar de ser por esto una práctica interpretada como “artesanal”. De esta manera, las *tradiciones* son transformadas mediante aprendizajes prácticos y por los distintos contextos que median las relaciones, es decir, desde realizar el hilado dentro del ámbito doméstico o en los “Salones de Artesanas” de la organización. Sin embargo, no puede dejar de tenerse en cuenta que el caso analizado está inserto en un contexto de comercialización permanente de la producción, como es el Mercado de la Estepa, de manera que se presentan nuevos requerimientos, como la necesidad de aumentar la producción para cubrir la demanda, así como interrogantes. En este sentido, si bien toda reproducción de una *tradicón* debe entenderse como una *invención* (Handler y Linnekin, 1984), cabe preguntarse hasta dónde se puede innovar, pero manteniendo una práctica “artesanal”, entendiendo aquí que la “tradicionalidad” pasa por mantener un producto “artesanal”, en oposición a lo industrial.

---

<sup>54</sup> Como menciona Rotman, se destaca la filiación femenina, transmitiendo ese saber desde madres, abuelas o tías, donde esta transferencia “adquiere espesor cultural y está presente en la noción de un saber que, transmitido o no dentro de la unidad doméstica, hilvana en continuidad las distintas generaciones de mujeres” (2011:360). Por otro lado, Tasso y Ledesma (2003) consideran que la disposición a enseñar constituye la supervivencia de oficios artesanales, ya que se trata de mecanismos de reproducción social que funcionan como medios de transmitir estrategias de vida, imprescindibles en sectores sociales donde escasea el trabajo.

En este caso, como se desarrolló en el capítulo II, el Mercado de la Estepa procura mantener productos “artesanales” utilizando únicamente *lana natural* -no industrial-, así como tintes naturales, bajo el requerimiento explícito de utilizar materias primas propias de la región. Respecto a la fibra, entonces, solo se permite el uso de lana sin agregado de fibras sintéticas, así como exclusivamente hilos confeccionados de manera manual (Zubizarreta y Campos Salvá 2010:150), aunque en la práctica esto no siempre se cumpla.<sup>55</sup>

A su vez, según los reglamentos de la organización, los productos deben ser elaborados a través del trabajo personal del socio/a o su núcleo familiar, no permitiéndose la reventa de artículos realizados por otras personas; como así tampoco la comercialización de bienes industrializados, producidos en serie. Pese a esto, se parte de una idea de trabajo “artesanal” que no limita el uso de herramientas.

En relación al uso de herramientas, específicamente, en los últimos años se introdujeron máquinas manuales, como las ruecas o cardadoras, debido a un requerimiento de las artesanas. Esto les permitía disminuir los tiempos de producción y aumentar la cantidad de prendas, más aún frente a la posibilidad de comercializar los productos, aunque manteniendo la idea de “artesanal”. En este sentido, los “Salones de Artesanas” y la idea de organizarse con jornadas de trabajo también deberían interpretarse en este contexto de comercialización permanente, el cual, a su vez, genera tensiones al alterar la lógica de producción doméstica. Del mismo modo, debe tenerse en cuenta que como la mayor parte de las prendas textiles realizadas se destinan a la venta, por lo que éstas se encuentran atravesadas por el mismo marco de significados, siendo los productos y diseños realizados, generalmente, a gusto de los consumidores o en piezas pequeñas de fácil venta (Méndez, 2010; Rotman, 2011). En el caso del hilo, por ejemplo, se busca que la fibra no “pique” y sea fina, para hacer productos livianos.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> A diferencia de los Mercados Artesanales Provinciales, como se detalla en el capítulo II, desde el Mercado de la Estepa no se habla de artesanías “auténticas”. No obstante, sí se utilizan como categorías nativas por parte de las artesanas la distinción entre tejidos “*tradicionales*” y “*modernos*”, que excede el análisis planteado en este trabajo. Además, como aseguran Handler y Linnekin, términos como tradiciones “auténticas” o “falsas”, “genuinas” o “espurias” son imposibles de distinguir tanto empírica como teóricamente, ya que son construidos simbólicamente en el presente y no refieren a una forma natural dada (1984:281). Situación similar se plantea con términos como “antiguo”, “nuevo”, “moderno”, etc.

<sup>56</sup> Artesanas del Mercado de la Estepa, al igual que Méndez (2009), indican que las prendas que presentan alguna imperfección, como hilado irregular –con “montañitas”- o terminaciones desprolijas, se destinan al consumo en el hogar o como “regalos”, previendo la dificultad en su venta o el pago a un precio bajo.

No obstante, y alejándose de la lógica de producir para la comercialización, todavía se mantienen representaciones que consideran el “valor espiritual” de los tejidos, presentes o no según el destino de las prendas. Además, como se abordará en el capítulo siguiente, si bien se desarrolló una estrategia para el abastecimiento constante de fibra, como es el caso del *Banco de Lana*, en paralelo se mantienen otro tipo de intercambios de vellones, basados en la reciprocidad. De la misma forma, también se mantiene la oveja Linca (ver capítulo II).

De este modo, puede observarse como en el contexto descrito de producción y comercialización permanente de artesanías textiles, existe una tensión recíproca entre los términos de “artesanal” y “tradicionalidad”, en oposición a la idea de producto industrial. Es así que se oscila entre una actividad aprendida por la transmisión intergeneracional, a su vez transformada mediante aprendizajes prácticos de cada persona, mientras que la limitación en su innovación hará que permanezca dentro de los límites asignados a la idea de “artesanal”. Como resultado, las artesanías identificadas como “tradicionales” son sólo las que priorizan la regularidad y la transmisión intergeneracional de saberes, por sobre la creación e innovación de las mismas.

Sin embargo, al encontrarse la actividad inmersa en un sistema de comercialización, y por ende requerir un aumento progresivo de la producción, sí se habilita el uso de maquinarias -en este caso de uso manual, como las ruecas o las cardadoras-, sin que ello implique una contradicción. En cambio, tal restricción se encuentra en el uso de fibras naturales, con hilos que se deben confeccionar manualmente para ser considerados “artesanales”. Igualmente, es aquí donde también se refuerza el uso de fibra proveniente de ovinos criollos, como la oveja Linca, cuya lana es valorada para la producción textil.

Frente a esta interpretación, puede observarse el recorte que se realiza en este contexto para construir la idea de producto “artesanal”. Respecto a este tema, es necesario analizar también cómo la misma noción de *tradicición* se construye de manera selectiva, donde sólo ciertos artículos son elegidos para representarla, a partir de las necesidades del presente, mientras que otros aspectos del pasado son olvidados (Handler y Linnekin, 1984).

Según Raymond Williams (1997), el proceso cultural abarca, además de rasgos y elementos dominantes, valores y prácticas dispares, de manera que tanto el proceso de incorporación como el de desincorporación a esta matriz resultan fundamentales. En este sentido, la tradición es entendida como una fuerza activamente configurativa, como un medio de incorporación práctico, según una *tradicición selectiva* de un pasado configurativo y un presente preconfigurado, que resulta operativo

dentro del proceso de definición e identificación cultural y social. De este modo, mientras ciertos significados y prácticas son seleccionados y acentuados, otros son excluidos, presentando a esta selección como “la tradición” o el “pasado significativo”. Siendo así, la tradición constituye un aspecto de la organización social y cultural que busca ratificar un orden contemporáneo, reflejando el interés de la dominación de una clase específica, donde determinada versión del pasado se pretende conectar con el presente.

Dentro de un proceso cultural, además de rasgos dominantes, hay presentes elementos “residuales”, “arcaicos” y “emergentes”.<sup>57</sup> Respecto a esto, lo autóctono indígena se asocia a lo “arcaico”, en un contexto de marcación selectiva de esa diferencia, mientras que suele considerarse peligroso cuando opera como “residual” (Briones, 1998). De este modo, y desde una visión más amplia, puede interpretarse a la práctica textil artesanal a partir de la idea de *tradición selectiva*, dando cuenta cómo fue invisibilizada y luego valorizada a lo largo de la historia, así como de las relaciones asimétricas de poder en las cuales están inmersos estos grupos. No obstante, muchas de las prácticas y saberes involucrados, aún permanecen invisibilizados. Ejemplo de eso puede ser el caso de la oveja Linca.

Desde una perspectiva histórica, es necesario destacar que, durante el siglo XX, la producción textil fue considerada como una práctica “ocultada” (Méndez, 2010) y un “saber truncado por la discriminación” (Méndez, 2008), por pertenecer a saberes de raigambre indígena, desvalorizados por los sectores hegemónicos, quienes los percibían como resabios de antiguas culturas bárbaras en extinción, de manera que fue “desapareciendo” (Finkelstein, 2008; Mastandrea, 2012). Asimismo, debido al desprestigio se interrumpió su transmisión hacia las generaciones más jóvenes (Méndez, 2010). Además, la actividad también se fue perdiendo debido a la falta de mercados donde comercializar las prendas, tanto como a la facilidad con que otras industrializadas devenían más accesibles.

---

<sup>57</sup> Por “residual”, Williams entiende a algo formado en el pasado, pero que todavía se encuentra en actividad dentro del proceso cultural, como un elemento efectivo del presente, pero que es vivido como un remanente y con una relación alternativa o de oposición a la cultura dominante. No obstante, el autor hace la salvedad y lo diferencia de lo “arcaico”, entendido como algo que se reconoce como un elemento del pasado y se retoma deliberadamente. Por otro lado, por “emergente” entiende a nuevos significados, valores, prácticas y relaciones que se crean continuamente (1997:144-145). En este sentido, lo que importa de estas rotulaciones es su historicidad. Así como para el sentido común el hilado fue por momentos visto como parte de actividades arcaicas o a lo sumo residuales, toda empresa que apunta a su “recuperación” de algún modo puede convertirlo en emergente.

En coincidencia con este planteo, dos artesanas mapuche de alrededor de sesenta años comentaban que la “gente de antes” era “celosa” de su conocimiento, por lo que no querían enseñar el hilado, el tejido, o incluso a hablar en lengua mapuche debido al “egoísmo”. Aunque, por otro lado, reconocían que en ese contexto los pueblos originarios “eran muy perseguidos”, y ese no-enseñar prácticas marcadas como indígenas podía entenderse como una forma de proteger a sus hijos. De este modo, estas situaciones expresan los distintos mecanismos desarrollados por los sujetos para evitar estigmatizaciones, a través de silencios o invisibilizaciones selectivas que, en este caso, implicaban no transmitir ese conocimiento práctico (Sabatella, 2013) o hacerlo “en secreto”.

Además de estas interpretaciones, en el trabajo de campo pudieron relevarse otros sentidos asociados al por qué se interrumpió o disminuyó la transmisión del saber textil. Una joven artesana del ME una tarde me comentó que su abuela no le dejó aprender a trabajar la lana, ya que pensaba que los niños la “iban a desperdiciar”, mientras que la anciana “cuidaba la lana como plata”. Por esta razón, ella -al igual que otras artesanas jóvenes- aprendió a hilar y tejer siendo adulta, en uno de los talleres de “intercambio de saberes”, práctica extendida en el ME, donde entre las mismas artesanas se van compartiendo y enseñando técnicas.

En cambio, desde hace algunas décadas y hasta la actualidad, puede observarse una revalorización de la artesanía desde el estado y los sectores hegemónicos. Ésta ahora es interpretada como un recurso económico e ideológico, así como símbolo de la identidad nacional (Fabaron, 2005) que, junto al fortalecimiento de los pueblos originarios, entiende y redefine esta práctica como un componente de la identidad étnica (Rotman, 2011).<sup>58</sup> De allí la persistencia de discursos sobre “fomentar”, “recuperar” y “preservar” este tipo de prácticas, por ser parte de la tradición e identidad nacional (Finkelstein, 2008; Méndez, 2010), redescubriendo su valor estético, y pasando de una función utilitaria a otra ornamental (Mastandrea, 2012). No obstante, los procesos de patrimonialización del tejido y de los diseños de los mismos merecerían un estudio aparte.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Según Rotman, “Los tejidos, objetos artesanales, constitutivos de la identidad étnica de los pobladores mapuches, funcionan como diacríticos. Se reconocen en ellos, asociando sus características a valores simbólicos: saberes, modos de vida, formas de conocimiento ubicados en el pasado, en un tiempo remoto que interesa “recuperar”, pero no para revivirlo sino para posicionarse mejor en el tiempo presente (2011:361).

<sup>59</sup> Resulta necesario analizar qué noción de “cultura indígena” opera en cada contexto, muchas veces redefinida a partir de ciertos estándares de “autenticidad” y “preservación” o “recuperación”, lo cual cosifica y folcloriza las prácticas culturales, con el objeto de hacerlas inteligibles. No obstante, englobar a todos los proyectos de desarrollo bajo estas concepciones puede derivar en una explicación simplista. Asimismo, es necesario analizar la dinámica de los grupos involucrados en estos procesos, así como las relaciones asimétricas de poder y su margen de acción, desde el cual promueven cambios y resignificaciones (Briones, 1998).

Al mismo tiempo, la importancia de la artesanía debe interpretarse desde distintos puntos de vista. Por ejemplo, la realización de la práctica textil es utilizada por muchas comunidades en tanto diacrítico, para regenerar y fortalecer lazos con generaciones precedentes, identificándose a partir de una identidad étnica, en este caso, mapuche (Finkelstein, 2008:12). A su vez, al desarrollarse dentro del ámbito doméstico, permite la socialización de las niñas en la actividad, reproduciendo relaciones de género, mientras se realizan simultáneamente otras labores (Comerci, 2011:85). También se menciona que los textiles ofrecen un espacio para expresar la creatividad femenina, así como las individualidades personales y colectivas. De este modo, los textiles cumplen la función de indicadores de estatus social, identidad de género, e identidad local y regional (Fischer, 2011:272-3). Pese a esto, y por el riesgo de esencializar este tipo de prácticas, debe considerarse el desconocimiento de las técnicas por parte de muchos autoidentificados como indígenas, así como los diseños y significados de los textiles (Méndez, 2010; Rotman, 2011), como la realización de actividades similares entre quienes se autoidentifican como “criollos”.<sup>60</sup>

Por otro lado, es necesario destacar su valor económico, producto de la venta de los hilados y tejidos, y su repercusión a nivel social, ya que contribuye al reconocimiento de la mujer dentro de la familia, en lo que hace a aportar nuevos recursos económicos (Finkelstein, 2008; Méndez, 2008). En este sentido, uno de los mayores cambios registrados durante el proceso de “revalorización” de la artesanía textil fue el paso de ser considerada como una prenda con “valor de uso” -utilizada para el autoconsumo de las unidades domésticas-, a un objeto con “valor de cambio” donde, luego de la inserción de la actividad artesanal en el mercado capitalista, donde pasó a ser una mercancía (Valdeverde y Morey, 2005; Leyton Faúndez, 2006; Fischer, 2011; Rotman, 2011; Mastandrea, 2012). En este contexto, la artesanía es valorada como un “bien exótico”, autóctono y rústico, por lo que mantiene un doble carácter, tanto simbólico como mercantil (Leyton Faúndez, 2006:9). No obstante, la idea de artesanía como un bien de intercambio presenta gran profundidad histórica en Patagonia, considerando que desde el siglo XVI los pueblos indígenas ya utilizaban textiles para su intercambio o comercialización de excedentes (Méndez, 2009).

Actualmente, en un contexto de lucha de movimientos indígenas y reconocimiento de derechos desde los ámbitos de poder hacia los pueblos originarios y sus prácticas, éstos fueron convertidos en objetos de preservación y fomento desde distintas instituciones, asociados a una supuesta

---

<sup>60</sup> El análisis de los efectos de este “desfasaje” particular entre actividad textil y autoidentificación en las prácticas asociativas de las artesanas merece ser profundizado en el futuro.

“pureza” étnica o cultural. En este sentido, el uso de materiales naturales, como las fibras y tintes empleados en su confección, se asocian a una relación de armonía con la naturaleza. Además, los instrumentos utilizados son considerados “tradicionales” o rústicos y, desde el imaginario construido, el ámbito ideal en donde se desarrollan es en el campo, remitiéndose exclusivamente al espacio doméstico. De modo que estas representaciones responden a valores e intereses específicos, bajo una idea de identidad indígena tradicionalizada, o campesina ruralizada y “acriollada”, constituida por personas que residen en el medio rural y son culturalmente depositarios de saberes y prácticas ancestrales, donde los textiles son reconocidos como auténticos símbolos de esa identidad. Sin embargo, esta representación dista mucho de la práctica, ya que, en muchos casos, la mayoría de los artesanos residen en ciudades y los tejidos son diseñados a los gustos de los consumidores (Méndez, 2010).<sup>61</sup>

Autores como Fischer, por ejemplo, respecto al intento de aumentar las ventas e ingresos monetarios, hablan de un proceso de despersonalización y folclorización de las prendas textiles, transformando así el vínculo con los tejidos. Así es que, según la autora, existe una “actitud idealizante del modo de vida tradicional, la que, al mismo tiempo, altera y transforma los significados inherentes a éste, adaptándolos al contexto actual” (2011:274).

De esta manera, si bien materialmente son similares a objetos del pasado, ni social ni culturalmente son “los mismos” textiles, debido a que fueron reestructurados por el contexto económico, cultural y político, transformando su significado y funcionalidad. Esto se debe a que, aunque mantienen varios de los atributos “tradicionales”, propios de las confecciones textiles, no deja de hacerse una selección arbitraria de los mismos, a los cuales se les otorga valor de acuerdo a los intereses del poder y de la actual cultura hegemónica (Valdeverde y Morey, 2005; Méndez, 2010). En este sentido, desde ámbitos de poder, las artesanías textiles ya no son consideradas reliquias de pueblos extintos ni símbolos de la identidad nacional, sino símbolos de la identidad indígena que es necesario recuperar, valorar y promover para favorecer la diversidad y riqueza cultural del mundo (Fabaron, 2005).

---

<sup>61</sup> La misma ambigüedad ocurrió respecto a la presencia y simbolización de los pueblos indígenas en sí mismos, considerados y estereotipados como símbolo nacional de un pasado propio, pero colocados por fuera de la nación. De este modo, se ha ido generando una frontera entre lo autóctono (indígena) y lo nacional que construye a los pueblos indígenas como “otros internos”, como se mencionó anteriormente, a partir de distancias temporales -ubicados temporalmente en el pasado- y culturales -debido a las diferencias entre unos y otros-. No obstante, frente a los reclamos nativos, esta autoctonía se ha vuelto cada vez más un recurso estratégico para disputar espacios en el presente (Briones, 1998).

Sin embargo, desde los pueblos originarios, los textiles también son considerados un medio para la recuperación y afirmación de la herencia indígena (Méndez, 2010), del mismo modo que se utilizan las tradiciones para disputar espacios y reposicionarse en el presente (Briones 1998; Rotman, 2011). En esta misma línea podría ubicarse a la oveja Linca, como simbolización de esa resistencia frente al impulso homogeneizador de la producción ovina hegemónica (Reising et al., 2008; Reising et al., 2011; Conti y Nuñez, 2012; Monzón et al., 2012; Capretti, 2013), así como la persistencia del “valor espiritual” de las prendas, incluso en un contexto de comercialización y mercantilización de las artesanías.

No obstante, es necesario recalcar nuevamente cómo continúan operando visibilizaciones selectivas de ciertas prácticas, mientras otras permanecen invisibilizadas (Briones 1998, Sabatella, 2013). Asimismo, es importante destacar que este discurso de revalorización resulta funcional a una estrategia estatal, orientada a evitar la emigración rural, pero invisibilizando las demandas territoriales y las políticas que llevaron a las actuales condiciones de vida y producción de pobladores rurales (Méndez, 2010). Por otro lado, investigaciones como las de Valdeverde y Morey (2005) también aseguran que el desarrollo de la actividad artesanal mapuche continúa perpetuando las relaciones de subordinación entre las unidades domésticas y el mercado. Esto se debe a su complementariedad con el trabajo asalariado temporal y ciertos requerimientos del mercado, ya que permite mantener una reserva de mano de obra mediante los ingresos de planes estatales y venta de artesanías. La situación se ve acrecentada por los condicionamientos en la producción y comercialización, así como a la venta a bajo costo de productos artesanales, que luego se revenden en el mercado a un precio muy superior, a través de mercados artesanales provinciales o comercios privados.

Por último, y en base a lo expuesto, puede interpretarse a la práctica textil como un elemento “residual” (Williams, 1997), debido a que, si bien es algo del pasado con gran profundidad histórica en la región, todavía se encuentra presente en el proceso cultural, jugando un papel importante dentro de la construcción de representaciones entre los pueblos indígenas y la cultura dominante, cuya valoración y reconocimiento fue variando a lo largo del tiempo.

A modo de síntesis parcial, a lo largo del capítulo se buscó describir etnográficamente una práctica poco estudiada en profundidad, como es el caso del hilado artesanal en la estepa rionegrina, dando cuenta de las acciones y significados de esta tarea. Respecto a los sujetos que la

llevan adelante, si bien es una actividad desarrollada principalmente por mujeres, pudo establecerse que también hay hombres que la realizan. Luego se abordaron los sentidos asociados al hilado y su idea (o no) como trabajo, entendiendo que, en lo cotidiano se interpreta como una práctica feminizada. Esto se debe a que, además de ser realizada mayoritariamente por mujeres, esta representación se construye también por ser una actividad desarrollada de manera discontinua dentro de la unidad doméstica -en los “ratos libres”, entre diversas tareas-, y cuyo ingreso económico no es estable, sino considerado una “ayuda”. De esta manera, se buscó superar el nivel descriptivo sobre quién realiza la práctica y en qué contexto, dando cuenta de su estructuración dentro de la lógica de producción doméstica.

Por último, se abordó la idea de “tradicionalidad”, entendida no tanto como “invención” sino como construcción socio-histórica, limitada a mantener cierta idea de producto “artesanal”, utilizando técnicas heredadas de madres y abuelas, aunque también reformulada en la práctica y mediada por la incorporación de nuevas máquinas de uso manual, que permiten aumentar la producción pero manteniendo “lo artesanal”, así como por las demandas del mercado en un contexto de comercialización de artesanías. En este sentido, existe una tensión recíproca entre las ideas de “tradicionalidad” y producción “artesanal” desde donde, por ejemplo, se habilita el uso de ciertas máquinas, pero se limita el uso a determinadas fibras textiles, evidenciando el carácter selectivo de tal recorte. Por otro lado, hay que mencionar que no todas las artesanías son identificadas como “tradicionales”, sino sólo las que priorizan menos la creación que la transmisión intergeneracional de saberes, así como la regularidad por sobre la innovación.

Desde un contexto más amplio, además, se enmarcó la percepción de las artesanías desde los ámbitos de poder. De este modo, mientras que en un primer momento fueron desprestigiadas, junto a otros saberes indígenas, consideradas como resabios de antiguas culturas bárbaras en extinción; luego fueron revalorizadas por el estado y los sectores hegemónicos, interpretadas como un recurso económico e ideológico, así como símbolo de la identidad nacional y étnica. En este sentido, es a partir una selección arbitraria de criterios que los textiles fueron reestructurados, debido al contexto económico, cultural y político, transformando su significado y funcionalidad, de acuerdo a un valor asignado por los intereses del poder y la actual cultura hegemónica. Es en este proceso donde debe situarse la construcción de un producto “tradicional” y “artesanal”, desde una organización de artesanas y productores, pero en simultáneo diálogo con el mercado y otros ámbitos de poder.

Pese a lo mencionado anteriormente, también debe tenerse en cuenta que continúan operando visibilizaciones selectivas de ciertas prácticas, mientras otras permanecen invisibilizadas. Así es que puede observarse la agencia de los sujetos, indígenas o criollos, en el marco de relaciones asimétricas de poder. Respecto a este tema, por ejemplo, se destacó el caso de la persistencia de la oveja Linca, así como se mantienen sentidos espirituales asociados a la producción textil, incluso dentro de un proceso de comercialización de las artesanías.

En el capítulo siguiente se abordarán los intercambios entre las unidades domésticas y el Mercado de la Estepa, focalizando en los distintos modos de aprovisionamiento de vellones de lana que actualmente tienen las artesanas, así como en las relaciones entre humanos y no-humanos como intercambios que posibilitan y enmarcan otras dimensiones de la práctica.

## Capítulo IV

### Los distintos tipos de intercambios

En este capítulo se analizan algunas de las relaciones de intercambio presentes en el proceso del hilado artesanal. Por un lado, se da cuenta de las distintas formas de aprovisionamiento de vellones de lana que tienen las artesanas de la región, desde las estrategias generadas a partir de intercambios y vínculos entre las unidades domésticas, el mercado y las organizaciones. Estos intercambios articulan prestaciones tanto mercantiles como no mercantiles, por lo que enmarcaré éstas últimas en la denominada Economía del Don de Marcel Mauss (1979 [1923]), donde se interpreta el sistema de prestaciones económicas como un fenómeno social total. Dentro de las estrategias desarrolladas, se focalizará en el *Banco de Lana* del Mercado de la Estepa y las *avivadas* vinculadas a este tipo de prácticas, a partir de la idea de reciprocidad planteada por Marshall Sahlins (1984).

Por otro lado, y en base a la reformulación sobre el tema desarrollada por Matta (2012), se abordarán otros tipos de intercambios realizados entre los sujetos y ciertas fuerzas o seres no-humanos de la naturaleza, entre los cuales también se establece una relación de reciprocidad (Bird-David, 1992; Ingold, 2000). El análisis se centrará en los *gen* o *dueños*, a los que se les debe solicitar permiso y compensar, previa utilización del recurso que regulan y protegen (Briones y Olivera, 1985; Grebe, 1986 y 1993).

#### El intercambio como problema

A lo largo del apartado retomamos el trabajo de Juan Pablo Matta (2012), quien entiende al intercambio social como una dimensión transversal a la organización de la experiencia humana. Esta interpretación parte de la crítica a la subsunción del término, presentado principalmente como un problema de orden económico, e inserto en el campo de la Antropología Económica. Sin embargo, como asegura el autor, esta definición se debe a condicionamientos de orden socio histórico y visiones etnocentristas occidentales, desde donde se centraliza y pondera la dimensión económica por sobre otras dimensiones de la vida social, y se toma “lo económico” como una realidad en sí misma, aunque, de hecho, sea una construcción mediada por circunstancias históricas. Sumado a esto, otros condicionamientos refieren específicamente al subcampo disciplinar de la Antropología Económica, vinculada al marco teórico de la Economía. De esta manera, la subsunción del problema

antropológico del intercambio a la esfera de la Economía se presenta como un obstáculo epistemológico, limitando -según el autor- la comprensión de los fenómenos (Matta, 2012:9-10).

A partir de esta crítica, y desde un análisis antropológico, es necesario desnaturalizar y resituar este término como hecho fundante y transversal de la vida social, siendo su forma económica una expresión particular. En otras palabras, el intercambio no es un problema económico, sino que la economía es un problema de intercambio. De esta forma, el autor distingue dos niveles complementarios de análisis, como problema universal y particular, indicando que:

“el intercambio social como categoría analítica universal es entendido aquí como la relación total, simbólicamente elaborada y etnográficamente identificable, que la sociedad establece entre sus partes en términos de obligaciones recíprocas de algún tipo. Toda vez que una persona, una cosa, una divinidad, una institución, un acto, un pensamiento, en definitiva, una unidad socialmente elaborada, se relacione con otra en estos términos estaremos en presencia de la forma básica del intercambio social. Por su parte, el intercambio como forma particular refiere aquí a las formas simbólicas (políticas, económicas, religiosas, morales, estéticas), siempre situadas, diversas, construidas y arbitrarias que asumen estas relaciones en contextos etnográficos concretos. Es decir, las formas particulares que las reciprocidades adoptan en su concreción cotidiana” (*Ibid.*, 2012:12).

Siguiendo a Matta (2012), retomamos entonces el término como un hecho social total, que excede al intercambio económico y que no sólo se reduce al intercambio entre sujetos, sino que también puede involucrar a entidades no-humanas. Por otro lado, desde esta interpretación se relacionará el sistema de aprovisionamiento de vellones de lana con el Mercado de la Estepa, dando cuenta de las diversas estrategias con las que cuentan los sujetos para acceder a las materias primas.<sup>62</sup>

Respecto al hilado y a la artesanía textil en general, debe tenerse en cuenta que, si bien la mayor parte de la producción es destinada a la venta, pasando de ser un bien de uso a un bien de cambio, aún persisten prácticas no mercantiles para la obtención de materias primas. En consecuencia, las

---

<sup>62</sup> El aprovisionamiento de recursos, según Narotzky (2007), es un proceso donde deben considerarse conjuntamente relaciones de producción, distribución, apropiación y consumo, y donde el desarrollo histórico definirá las vías particulares de acceso diferencialmente disponibles para cada grupo, debido a condicionantes económicos y sociales. Los “modos de aprovisionamiento” pueden ser tanto mercantiles, dentro de las dinámicas del mercado, como no mercantiles. En este sentido, ambas opciones están disponibles para los sujetos y pueden desarrollarse simultáneamente, o utilizarse indistintamente a lo largo de la vida.

artesanas deben generar y mantener vínculos, tanto con otras artesanas como con otras unidades domésticas apelando, en general, a relaciones de reciprocidad. El término reciprocidad, uno de los tópicos de la antropología clásica pioneramente abordado por Marshall Sahlins (1984), da cuenta de cómo los intercambios económicos están mediados por relaciones sociales de distinto tipo. Y es a partir de la caracterización de estas relaciones y la distancia entre los sujetos, que cada sector de la sociedad establece normas apropiadas de reciprocidad para marcar tales distancias. En este sentido, el autor distingue entre la *reciprocidad generalizada*, *equilibrada* y *negativa*.<sup>63</sup>

A continuación se describen los distintos modos de aprovisionamiento de fibra que actualmente desarrollan las artesanas del ME, a partir de los vínculos que generan y los significados que les atribuyen.

### **Modos de aprovisionamiento de vellones de lana**

A modo de premisa, debe considerarse que, en la actividad artesanal, el acceso a insumos y materias primas constituye una de las mayores dificultades del proceso productivo, junto a la falta de espacios de comercialización, lo cual impide aumentar y mejorar la producción (Radovich y Balazote, 1992). Respecto a la producción textil artesanal en particular, tal como se detalló en el capítulo II, es necesario destacar que suele utilizarse lana proveniente de ovinos criollos, como la oveja Linca, caracterizados por tener un tipo de fibra denominada “lana de calidad artesanal” (Monzón et al., 2012). No obstante, si bien la región patagónica es una zona de producción lanera, y Argentina se encuentra entre los principales exportadores de lana a nivel mundial, la producción de vellones no cubre totalmente la demanda para la confección de artesanías, ni en cantidad ni en calidad (Li et al., 2008). Esto se debe al predominio de la raza Merino, cuya fibra es considerada “corta” para la mayoría de las artesanas, de manera que dificulta la realización del hilo.

Por otro lado, al ser la cría de ovejas Linca una producción invisibilizada o menospreciada, sumado a que se desarrolla en majadas pequeñas, la lana obtenida no llega a cubrir la demanda de las hilanderas que quieren utilizarla. Además, las unidades domésticas que cuentan con este tipo de

---

<sup>63</sup> La *reciprocidad generalizada* identifica a transacciones de tipo altruista, principalmente entre parientes o personas cercanas, las cuales de manera improbable tengan una retribución material directa, citando como ejemplo el caso de una madre amamantando a su hijo. Luego, la *reciprocidad equilibrada* da cuenta de un intercambio equivalente en valor entre los bienes recibidos, de manera inmediata o en un tiempo breve, denotando un aspecto más económico y menos personal en el vínculo que une a las personas. Por último, la *reciprocidad negativa* caracteriza al intento de obtener algo de manera gratuita, donde el interés de la transacción está orientado a obtener una ganancia a expensas del otro, siendo ejemplo de esto el regateo, robo o trampa (Sahlins, 1984:131-132).

fibra y la comercializan, suelen vender únicamente el excedente de producción, ya que la mayoría de las familias procesa una parte de ella (Li et al., 2008; Monzón et al., 2012).

En este contexto, las artesanas desarrollan diversas estrategias para acceder a su principal materia prima, entre las que se encuentra la cría de animales para el autoabastecimiento; el “regalo” de vellones entre vecinos, de *lana de color* o como un obsequio del “patrón”; el “pago” con lana por la realización de algún trabajo; la compra de vellones y la participación en *Ferías de Vellones*; o la vinculación con el *Banco de Lana*, una herramienta implementada por el Mercado de la Estepa desde el año 2007. De ese modo, puede observarse la complejidad asociada a esta práctica, así como el desarrollo de estrategias que se continúan realizando, a pesar de que suelen estar invisibilizadas o se visibilizan de manera selectiva, según el contexto y los interlocutores (Briones, 1998).<sup>64</sup>

La primera estrategia consiste en acceder a la lana a través de la cría y esquila de los propios animales para el autoabastecimiento, aunque ésta no resulta ser la práctica más común. Como se mencionó anteriormente, a pesar de que la mayoría de las unidades domésticas se dedican a la ganadería ovina, la fibra obtenida no siempre cumple con los criterios de *selección* esperados. En consecuencia, son pocas las personas que pueden abastecerse total o parcialmente a partir de sus propios animales, siendo esto posible sólo en los casos de quienes poseen ovinos Linca o “criollos” y que, a su vez, cuentan con infraestructura adecuada en los campos, permitiendo desarrollar una ganadería diferenciada entre ovinos Linca y Merino (Li et al., 2008; Zubizarreta y Campos Salvá, 2010). Además, en general, la lana obtenida por este medio no suele llegar a cubrir la demanda total de materia prima que necesita una hilandera a lo largo del año. De este modo, para las personas dedicadas a esta actividad resulta necesario generar vínculos con otros sujetos, así como entre distintas unidades domésticas, que les permitan abastecerse de lana. Ejemplo de esto puede ser el aprovisionamiento a través del “regalo” de vellones.

Habitualmente este tipo de intercambio se realiza entre vecinos, cuando una persona tiene ovinos con lana apta para su procesamiento artesanal, pero no hay en esa unidad doméstica personas que quieran o puedan trabajarla. Además, como esta fibra no cumple con los parámetros de la industria

---

<sup>64</sup> Además de los modos de aprovisionamiento para acceder a los vellones, a través de vínculos entre unidades domésticas y donde coexisten mecanismos, tanto mercantiles como no mercantiles, también podría profundizarse a futuro sobre cómo acceden las personas a sus animales. En este sentido, los pequeños productores de la región suelen adquirir sus animales a través de la compra de los mismos, aunque paralelamente se realizan intercambios entre vecinos, “préstamos” de reproductores, o donaciones por parte de instituciones o programas estatales, entre otras (Monzón et al., 2012).

lanera internacional, suele estar excluida de la venta.<sup>65</sup> Sin embargo, un aspecto negativo de la práctica del “regalo” es que, al no poder elegir la lana, muchas veces ésta no cumple con criterios de calidad establecidos por las artesanas (Zubizarreta y Campos Salvá, 2010:150). Respecto a este tema, se destaca en la zona la entrega de *lana de color*. Este tipo de fibra, excluida de la comercialización, anteriormente se descartaba o quemaba, a pesar de la aparente fragilidad de las economías campesinas, aunque también solía y suele utilizarse como “regalo” entre vecinos.<sup>66</sup>

Retomando a Mauss (1979), el “regalo” o don se presenta como una prestación de carácter voluntario, libre y gratuito, aunque detrás de él hay obligación e interés económico. Así es que las prestaciones y contraprestaciones surgen de forma más bien voluntaria, ocultando su carácter de obligatoriedad. De este modo, y bajo la idea de sistema de prestación total, se detallan tres formas de obligación distintas pero interrelacionadas: la obligación de dar regalos, de recibirlos y de devolverlos, a costa de ser sancionando moralmente (Mauss, 1979; Matta, 2012). En términos de Godelier (1998), esto se debe a que el acto de donar se constituye simultáneamente en una *doble relación* entre el que dona y el que recibe. Por un lado, es una relación de solidaridad entre los sujetos donde, en un acto voluntario -individual o colectivo- se transfiere algo a alguien, quien pudo haberlo solicitado o no. No obstante, al mismo tiempo constituye una relación de superioridad, ya que el que recibe y acepta la prestación contrae una deuda con aquel que la ha donado, pasando así a ser uno deudor del otro y estableciendo una relación de desigualdad, al menos hasta que haya devuelto lo que se le donó. De este modo, el acto del don se caracteriza por ser una práctica ambivalente, oscilando entre la generosidad y la violencia, aunque ésta última se presente como un gesto desinteresado (1998:25).

En general, la intención de regalar vellones puede surgir del productor, aunque también es común que las mismas artesanas pregunten si les pueden entregar la lana, en lugar de descartarla.

---

<sup>65</sup> Cabe resaltar aquí que, quienes tienen ovinos “criollos” en los campos pero no utilizan su fibra, suelen criarlos para el consumo de carne, debido a su mayor tamaño y rusticidad, en comparación a otras razas.

<sup>66</sup> Para mayor detalle sobre los sentidos asociados a la *lana de color*, ver el capítulo II. Desde el Mercado de la Estepa, así como desde otras organizaciones de artesanos, se busca revalorizar la *lana de color* que cumpla con los criterios de calidad establecidos. Es en este contexto, y sumado a la demanda de lana para artesanías, que este tipo de fibra comenzó a venderse. Sin embargo, actualmente se generan tensiones cuando un productor pretende venderla al mismo precio que la lana de color blanco. De este modo, existe una contradicción frente al discurso de revalorización, ya que, paralelamente, permanece el supuesto de que este tipo de fibra “no vale” o, en este caso, “no vale tanto” como la lana de color blanco.

En esos casos, el productor no suele negarse, tal como indicaba Mauss (1979) sobre la obligación de dar. A modo de ejemplo, una artesana indicaba:

*Yo no compraba lana, sino que la lana negra no valía, no valía para nada. Y eso, antes de quemarla, que decían “No... si la quemamos”, “que yo tengo un monto de lana negra y si nadie lo hila yo lo quemo”. Entonces yo un día fui a la casa de él [su vecino] y le dije “¿Por qué no me da la lana negra antes de quemarla?”*  
(Artesana de Pichileufu, año 2012).

Acerca de la retribución del “regalo”, es común que la artesana que recibió el vellón entregue una prenda tejida, devolviendo la prestación y pagando la deuda (Mauss, 1979; Godelier, 1998). Sin embargo, también es posible que no haya devolución material inmediata alguna, priorizando así los vínculos entre las unidades domésticas a partir de diversas formas de reciprocidad, que pueden traducirse en otros favores o ayudas, dependiendo de cada situación.<sup>67</sup>

Por otro lado, además del “regalo” entre vecinos, o del obsequio de *lana de color*, es común el intercambio que se da entre los “patrones de estancia” y las artesanas, generalmente esposas de los peones. Como se mencionó en la situación anterior, hay campos que poseen ovinos “criollos” para la producción de carne, pero la fibra de estos animales “no sirve” para su venta, por lo que suele “regalarse”, de modo que los patrones deciden entregársela a alguien que quiera trabajarla. No obstante, este tipo de situaciones merecerían un análisis particular, ya que podría interpretarse como una estrategia que busca consolidar relaciones de patronazgo con otros miembros de la familia, además del peón.

Sumado al aprovisionamiento de vellones a través del “regalo”, también suele utilizarse la lana como forma de “pago” por la realización de algún trabajo. Esta práctica, realizada en el pasado pero que se mantiene hasta la actualidad, se concreta luego de la colaboración de una artesana en tareas rurales, principalmente ayudando en las pariciones o esquila de los animales, para lo cual se le “paga” con determinada cantidad de vellones, establecida previamente. En general, estos tipos de acuerdos son interpretados como beneficiosos para ambas partes. Por un lado, la artesana que

---

<sup>67</sup> Según Bourdieu, este intervalo de tiempo es incluso necesario, debido a que el contra-don debe ser diferido y diferente para no constituir una ofensa o ingratitud. Mientras tanto, se conserva la deuda, en paralelo a una situación de incertidumbre sobre su pago (o no). De esta manera, “el *intervalo de tiempo* que separa el don del contra-don es lo que permite percibir como *irreversible* una relación de intercambio siempre amenazada de aparecer y de aparecerse como reversible, es decir como a la vez *obligada e interesada* (Resaltado en el original)” (2007:168).

necesita lana obtiene la materia prima y puede agregarle aún más valor si la procesa, tanto en hilos como en prendas tejidas. Por el otro, el productor suma fuerza de trabajo en momentos del ciclo productivo, donde la mano de obra familiar suele verse sobrepasada por la cantidad de trabajo. Además, resuelve la problemática sin necesidad de contratar mano de obra asalariada, más aún cuando su condición económica lo impide. Es así que “pagar” con lana, un subproducto obtenido en el mismo predio, evita las transacciones con dinero en efectivo, permitiendo por tanto continuar con la actividad agropecuaria. A modo de ejemplo, una artesana me comentaba que su abuela habitualmente “ayudaba” a un productor de Pichileufu en las pariciones, recibiendo como pago tres vellones. En la actualidad, el Mercado de la Estepa también “paga” con vellones a las artesanas que se ofrecen a colaborar durante la esquila de animales, cuya fibra luego se destina al *Banco de Lana*.

Las dos prácticas abordadas, tanto la del “regalo” como la del “pago” con vellones, constituyen formas de transacción no mercantil. Además, pueden caracterizarse como ejemplos de sendos límites de la *reciprocidad equilibrada* (Sahlins, 1984), ya que dan cuenta de un intercambio equivalente sobre el valor de lo recibido, aunque con acuerdos implícitos en un caso (por tanto más cercanos a la *reciprocidad generalizada*) y explícitos en otro (y por ende colindantes con la *reciprocidad negativa*). En el caso del “regalo”, éste se paga con una prenda tejida o con algún favor en el futuro, sin que ello quede claramente acordado, mientras que el “pago” con lana se pacta y concreta inmediatamente, luego de la realización de algún trabajo o servicio.

Respecto a las transacciones de tipo mercantil y no mercantil, ambas pueden coexistir en un mismo contexto. De hecho, incluso en el marco de la economía de mercado, coexisten prácticas de la economía de dones, sin que eso signifique que el pueblo o grupo en cuestión es atrasado o se encuentra por fuera del sistema (Godelier, 1998).<sup>68</sup>

La coexistencia de ambos tipos de transacciones simultáneamente se abordará a partir de la compra de fibra. En este sentido, otra forma de acceso a la materia prima es a través de la compra de vellones, tanto de manera individual como colectiva. Anteriormente las personas intercambiaban vellones -principalmente por comida- y, si bien en algunos casos ésta práctica continúa realizándose, predomina en el presente la compra por dinero, constituyéndose así en una práctica de tipo mercantil. A diferencia de la fibra destinada a exportación, cuyo precio se fija internacionalmente al ser definida como un commodity, en el caso de la “lana de calidad artesanal” (Monzón et al., 2012) el

---

<sup>68</sup> Según el autor, para destruir la economía de dones son necesarios además otros factores no económicos, tales como transformaciones culturales o ideológicas, que afecten de manera profunda a la sociedad (Godelier, 1998:224).

precio se fija localmente. Por esta razón, no existe tanta oscilación sobre su valor en comparación al mercado internacional de fibras (Reising et al., 2011). Por otro lado, es necesario destacar que aquí se está vendiendo un tipo de fibra que históricamente se vio aislada de los circuitos de venta.

Respecto a la compra, entonces, ésta puede realizarse de manera individual, a partir del contacto entre la artesana y el productor, aunque también hay personas que directamente compran lana hilada o tienen una o más personas “que les hilan” (Leyton Faúndez, 2006:17).<sup>69</sup> A su vez, también puede realizarse a través de espacios colectivos, como es el caso de la participación de las artesanas en *Ferías de Vellones*. Estas *Ferías* constituyen un lugar de intercambio comercial entre productores y artesanas que necesitan este tipo de fibra, permitiendo valorar el vellón para uso artesanal y generando un ámbito de comercialización que une a la oferta y la demanda, donde cada productor establece el precio de la lana. La experiencia es llevada adelante por el Programa Social Agropecuario, el INTA y organizaciones de artesanas y productores. La misma se inició en el año 2007, en la provincia de Chubut, y luego se extendió hacia Río Negro y Neuquén. Es necesario destacar que este tipo de prácticas surge en un contexto donde hay baja producción de fibra para uso artesanal, y donde los productores se encuentran dispersos geográficamente, con posibilidades restringidas de comercialización (Li et al., 2008).

Las *Ferías de Vellones* permiten, por ende, el acceso a vellones, tanto a hilanderas individuales como a organizaciones de artesanas, a través de la realización de compras colectivas. En este sentido, artesanas del ME participaron y aún participan de estos espacios, tanto en la Provincia de Río Negro, como en las provincias linderas de Neuquén y Chubut, comprando lana para abastecer al *Banco de Lana*.

### **El Banco de Lana**

Como se mencionó anteriormente, existe en la región una baja producción de vellones que cumplan con los criterios necesarios para ser procesados de manera artesanal, mientras que otra de las dificultades en el acceso a la lana es el limitado recurso monetario de los sujetos. Trabajos del INTA dan cuenta de la falta de mecanismos de financiamiento, que permitan a las artesanas adquirir

---

<sup>69</sup> Este vínculo constituye otro tipo de intercambio comercial, ya que hay un acuerdo previo entre dos o más personas, donde una hila y luego le entrega los hilos a otra, quien los emplea para tejer y vender las prendas tejidas. No obstante, el desarrollo de esta relación y sus variadas formas de pago amerita un análisis en profundidad que excede el trabajo realizado para esta tesina.

vellones en momentos donde no disponen de dinero en efectivo, ya sea a través de microcréditos o citando como ejemplo el *Banco de Lana* del ME (Li et al., 2008:12-13).

Desde el Mercado de la Estepa se comenzaron a analizar las distintas problemáticas de acceso a materias primas que tenían las artesanas. Entre las limitaciones principales se mencionó la falta de recurso monetario, debido a la baja circulación de dinero en efectivo en el territorio, así como la poca variedad, calidad y disponibilidad de vellones aptos a lo largo de todo el año. En consecuencia, las artesanas pueden acceder a una limitada cantidad de vellones, generalmente no seleccionados ni clasificados para el sistema textil artesanal. Además, la disponibilidad de fibra se concentra durante los meses de la “zafra”, cuando se realiza la esquila de los animales (primavera-verano), siendo difícil conseguir lana durante la otra mitad del año a un precio razonable, ya que al bajar la oferta el precio se encarece. De este modo, suelen faltar materias primas en el invierno, período donde la mayoría de la gente se dedica a hilar y tejer, al no tener que realizar otras tareas productivas en la zona rural.

A partir de esta situación, desde el ME y junto a las instituciones que acompañan a la organización, como la Asociación Civil Surcos Patagónicos, el INTA y la Secretaría de Agricultura Familiar del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación, se formuló el proyecto “Fondo Solidario de Insumos”, para contribuir a la solución de esta problemática. El “Fondo Solidario de Insumos” o “Banco de Fibras” consiste en un fondo de dinero con el cual la organización adquiere vellones, que luego son puestos a disposición de los socios/as del ME, con el objeto de revertir las restricciones de acceso a uno de los insumos principales del circuito productivo. Comúnmente es denominado *Banco de Lana* o *Banco de Lanas*, debido a que, si bien puede llegar a tener en stock distintas fibras, principalmente se encuentra compuesto por vellones de lana de oveja.<sup>70</sup>

Este *Banco* comenzó a funcionar en el año 2007 y actualmente cuenta con un capital aproximado que ronda los \$10.000, solicitados inicialmente a un programa estatal, través de un subsidio para la compra de insumos. El dinero se administra como un fondo rotatorio y consiste en la compra y reserva de vellones de lana, no de lana hilada. En un primer momento, se identifican potenciales vendedores de vellones para uso artesanal, que son seleccionados y elegidos por las mismas artesanas, para luego ser adquiridos por el ME mediante el fondo rotatorio de dinero. Posteriormente, el stock de vellones es distribuido y almacenado entre los distintos parajes que

---

<sup>70</sup> Fuente: Proyecto “Fondo Solidario de Insumos”. Mercado de la Estepa, Asociación Civil Surcos Patagónicos, INTA y Secretaría de Agricultura Familiar. Año 2006.

forman parte de la organización, para que las personas que necesiten materias primas pueden retirarlas a demanda, eligiendo la calidad, largo de la fibra y el color, entre otros factores (Capretti, 2013).<sup>71</sup> En relación a este proceso, una artesana comentaba:

*Yo antes tenía las ovejas pero ahora no las tengo, entonces no la compraba la lana, la sacaba de mi campo nomás. Ya después empezamos a juntar lana en el Banco de Lanas. Ahí elegís la lana que vos querés y te la llevás. [...] Por ahí uno lleva un vellón blanco y el otro se lleva un vellón negro, uno gris, así. (Artesana de Comallo, año 2012).*

Como se describe aquí, cada persona elige y retira el vellón que desea. Sin embargo, la particularidad de este *Banco* es que el pago de la fibra no se realiza con dinero en efectivo, sino que se devuelve el costo equivalente del vellón con lana hilada, siendo ésta una decisión tomada por los mismos artesanos, en el marco de una asamblea. Frente a esto, debe recordarse que en el ME el precio de lana es unificado y consensuado entre los miembros de la organización, según el grosor de la fibra y la cantidad de hebras, por lo que se utiliza como valor de referencia a la hora de calcular el precio del kilogramo, tanto para la venta del hilo o de prendas, así como para el “pago” en el *Banco*. De esta manera, cuando una artesana retira un vellón del *Banco de Lana*, lo recibe en una bolsa junto a una etiqueta, en la cual se detalla el nombre y lugar de procedencia del productor que vendió la lana; el tipo de fibra, especificando la raza ovina a la que pertenece; el peso del vellón en kilogramos y su valor en pesos, para luego devolver el equivalente de su costo con lana hilada. A partir de esto, las artesanas suelen mencionar que aquí “se paga con trabajo”, y no con dinero.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Si bien el *Banco de Lana* se encuentra descentralizado en cada uno de los parajes, las localidades de Dina Huapi y Comallo concentran la mayor cantidad de vellones, debido al mayor número de artesanas que integran cada grupo. Además, la sede del edificio del ME en Dina Huapi funciona también como un lugar donde una artesana de cualquier paraje puede retirar fibra.

<sup>72</sup> El precio del kilogramo de lana se acuerda con el productor y se le paga de contado -a diferencia de los otros canales de venta de lana, detallados en el capítulo II-, tomando en cuenta el precio internacional de la lana, y sumado a un valor de referencia acordado con las artesanas en las asambleas del ME, según lo que estén dispuestas a pagar por la fibra. Este criterio para definir el precio se debe a que, si la fibra es muy cara, no les conviene, debido a que encarece el valor de los productos. De esta manera, y bajo la idea del *precio justo*, tanto para el productor como para la artesana, se establece un monto que suele mantenerse a lo largo del año, con pocas alteraciones, mientras que se lo reevalúa recién en la siguiente “zafra”. Por otro lado, es necesario destacar que las artesanas pagan únicamente el costo del vellón, por lo que los gastos extras, como traslado para la compra de la fibra, son cubiertos por el Mercado de la Estepa, mediante el fondo que se reserva del 10% de cada una de las ventas.

En relación al último punto, como se devuelve únicamente el costo del vellón, la artesana se reserva el resto de la fibra para ella, la cual puede comercializar en el ME en forma de hilo o de prendas tejidas, llegando a triplicar el valor inicial de la lana sin procesar. La diferencia es que el hilo con el cual se pagó el vellón retirado del *Banco* ingresa al ME con una etiqueta diferencial, titulada “Banco de Lana”, mientras que el excedente de hilos o prendas tejidas confeccionadas con ese mismo vellón ingresan a nombre de la persona, cobrando ésta última la totalidad del valor del producto una vez realizada su venta. No obstante, como la lana utilizada para “pagar” el vellón tiene una etiqueta diferencial, una vez que se vende, ese dinero se reserva y vuelve a ingresar al fondo rotatorio del *Banco de Lana*, recuperando así la inversión inicial. Esto permite comprar lana nuevamente y contar con una permanente renovación de dinero, en un ciclo autosustentable. Además, las personas tienen acceso a vellones en cantidad y calidad durante todo el año, lo cual permite aumentar la producción textil, que luego se comercializa en el ME. Sobre este tema, una artesana comentaba:

*El Banco de Lana es algo bueno, algo realmente que ayuda a la gente porque si nosotros llevamos un vellón, supongamos llevamos un vellón de 3 kilos pero no tenemos que devolver tres kilos de lana acá en el Mercado [de la Estepa], sino el aporte que nosotros pagamos de ese 3 kilos de lana [...] sería el peso de una madeja de lana. Entonces con una madeja ya pagás y te queda todo lo otro. Yo creo que eso es algo bueno, algo lindo y algo que no se tiene que perder ahora, porque eso no estaba antes y ahora sí, ahora está eso (Artesana de Dina Huapi, año 2012).*

Con respecto al origen de la fibra adquirida por el *Banco de Lana*, ésta suele comprarse principalmente a productores individuales, en *Ferias de Vellones* y al Laboratorio de Fibras de la Estación Experimental Agropecuaria de INTA Bariloche, priorizando comprar en localidades cercanas a la organización para evitar gastos de traslado. Al mismo tiempo, hay un productor de una localidad cercana a San Carlos de Bariloche, quien desde hace algunos años “regala” la lana de sus ovejas al *Banco*, a cambio de que el ME cubra los gastos de la esquila.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> La compra puede realizarse tanto desde un grupo de artesanas de determinado paraje, como también a través de compras conjuntas de mayor volumen, que luego se distribuyen entre todos los grupos del ME. De este modo, se observa una descentralización tanto de los vellones, como del manejo del dinero.

El productor en cuestión se dedica a otra actividad económica, mientras que, de manera complementaria, mantiene una majada de aproximadamente 70 ovejas de raza Frisona, destinada a la producción de carne y leche. Esta raza también produce lana, aunque ésta es considerada de mecha larga y “gruesa”, según los estándares de la industria lanera internacional, por lo que la fibra de estas ovejas es rechazada y excluida de la venta, ya que su valor de mercado es prácticamente nulo. Frente a esta situación, el productor consideraba a la lana como “un problema”, ya que “no sabían qué hacer y nadie la quería comprar”, lo cual también significaba un costo adicional anual pues, de todas maneras, debían esquilarse. Anteriormente, había otra persona con quien él había establecido el mismo mecanismo, de entregar su lana a cambio de cubrir el costo de la esquila. Sin embargo, esta persona esquilaba sola y demoraba mucho tiempo, de manera que dejó de hacerlo. Finalmente, cuando el productor conoció el trabajo del ME, surgió la propuesta de reactivar este intercambio. De este modo, este tipo de vínculo permite resolver dos demandas simultáneamente ya que, por un lado, el productor que necesita esquilarse pero luego no puede vender la fibra se evita el gasto, mientras que, por el otro, el ME puede abastecer a su *Banco de Lana* con una fibra relativamente apta para la producción textil. Además, la lana es adquirida a una tercera parte de su valor real, ya que solo se cubren los costos de la esquila, mientras que a las artesanas que colaboran con la tarea de *seleccionar* y embolsar la fibra se les “paga” con vellones.<sup>74</sup>

De todas maneras, a pesar de contar con estos canales para la adquisición de vellones, suele faltar lana en el *Banco*, situación que se acrecentó en la zona luego de la mortandad de animales, producto de la erupción del Volcán Puyehue en el año 2011. Esto da cuenta, en un contexto más general, de la falta de “lana de calidad artesanal” (Monzón et al., 2012), debido a la matriz productiva orientada a la exportación.

Como se indicó anteriormente, el *Banco de Lana* se encuentra descentralizado en cada uno de los parajes que forman parte de la organización. Respecto a su manejo y funcionamiento, se destacan las artesanas que ocupan el rol de *encargadas*. Ellas, de manera voluntaria, se hacen responsables de manejar y llevar el control del stock de vellones, de registrar la entrega a las hilanderas y de las devoluciones realizadas, aunque en la práctica no se registra toda la información, predominando el hecho de hacerlo simplemente “de palabra”. En una de las localidades, donde se encuentra uno de los grupos de artesanas más grande de la organización, también existe el cargo

---

<sup>74</sup> Esta transacción entre el productor y el ME también puede interpretarse en términos de don-contra don (Mauss, 1979).

de las *galponeras*,<sup>75</sup> es decir, artesanas que se encargan de entregar el vellón a quien lo solicita, aliviando así el trabajo de las *encargadas*. Por otro lado, ambos cargos son rotativos entre los miembros del grupo.<sup>76</sup>

Actualmente, en el *Banco de Lana* participan aproximadamente entre 70 y 100 personas, de los 250 socios que tiene la organización, siendo la participación o no una elección individual, ya que no se condiciona la venta por el origen de la fibra.<sup>77</sup>

Este tipo de transacción también puede utilizarse como un ejemplo de *reciprocidad equilibrada* (Sahlins, 1984), ya que se produce un intercambio donde se entrega un vellón, mientras que luego debe devolverse el equivalente a su costo con hilo. Al mismo tiempo coexisten dos lógicas de intercambio, ya que por un lado la fibra se compra en forma de vellón, para luego venderse en el ME como hilo -o prendas tejidas-, constituyendo así una práctica de tipo mercantil. Sin embargo, el agregado de valor de la fibra es realizado por las artesanas, en el marco de un proceso que les permite acceder a los insumos y pagar su costo con parte del hilo producido, mientras que luego comercializan el excedente. Este tipo de estrategia se encuentra inserto en una lógica asociativa, en un contexto de *Economía Social y Solidaria y Comercio Justo*, al que el ME adhiere expresamente.<sup>78</sup> A pesar de esto, existen tensiones y contradicciones en lo cotidiano que rompen con esta lógica, resultantes de prácticas a las cuales las artesanas suelen denominar *avivadas*.

### **Las avivadas**

A lo largo de los distintos momentos que involucran el circuito del *Banco de Lana*, suelen desarrollarse prácticas que, de alguna manera, se contradicen con lo que se enuncia desde la organización, por lo que son interpretadas de forma negativa por muchas personas. Por ejemplo, en general, las artesanas retiran uno o dos vellones de entre dos y cinco kilogramos cada uno, aproximadamente, para que todas las personas que quieran puedan acceder al beneficio. Sin

---

<sup>75</sup> Se autodenominan así mismas de esa manera debido a que los vellones se almacenan en un galpón.

<sup>76</sup> En relación a la entrega de vellones, hay grupos que establecen días y horarios fijos para retirar la fibra, mientras que otros lo hacen frente a la demanda de las hilanderas, siempre y cuando haya alguna *encargada* disponible. No obstante, suele tenerse en cuenta a las artesanas que viven en las zonas rurales más alejadas, de manera que cuando se acercan a solicitar vellones normalmente se les entrega la fibra, a pesar de que sea fuera del día establecido.

<sup>77</sup> Cabe recordar que el único requisito para comercializar textiles en el ME es que la lana sea *natural*, es decir, ni industrial ni sintética.

<sup>78</sup> Ambos términos se interpretan desde el significado que adquieren para la organización, para dar cuenta de procesos de comercialización horizontales, que unen directamente al productor/a con el consumidor/a, bajo valores como la *solidaridad* y *precio justo*. Si bien no se desconoce la polisemia de los términos, tanto a nivel teórico como para los actores involucrados, esta problemática excede al análisis de este trabajo.

embargo, como cada cual elige los vellones que quiere y no se encuentra regulada la cantidad que puede retirar, hay artesanas que eligen “los mejores vellones” y de “mejor calidad”, en función de los criterios que utilizan para *seleccionar* la lana. Mientras tanto, al resto le queda elegir entre las “sobras”, es decir, vellones muy sucios de tierra o de restos vegetales, con mucha *chilla* o mecha corta.

Por otro lado, respecto a los criterios de funcionamiento del *Banco*, éstos originalmente se discutieron y consensuaron en diversas asambleas de la asociación. En un principio se decidió que la fibra se pagaría con hilo, así las artesanas que no tenían dinero en efectivo para comprar la materia prima, ni contaban con otras posibilidades, podían igualmente abastecerse de vellones a lo largo de todo el año. No obstante, desde la Comisión Directiva del ME, en todo momento se indicó que esta herramienta se creó en base a propuestas de las artesanas, con el objeto de responder a una problemática específica, pero no como una estructura fija o estática. De esta manera, si el grupo resuelve y consensua, puede buscar otros mecanismos de funcionamiento, como por ejemplo, pagar los vellones con dinero y no con hilo, siendo ésta una propuesta que se sugirió en varias reuniones de artesanas en diferentes parajes, aunque casi siempre por una minoría de personas.

En relación a este tema, durante una reunión de un grupo de artesanas, se discutió la posibilidad de pagar los vellones con dinero en efectivo, aunque para algunas esto “escondía” otros problemas. Por un lado, como indicaban las artesanas que estaban a favor de la propuesta, pagar con dinero resultaba “más práctico” y “rápido” ya que, al pagarse en el momento, se evitaba tener que fraccionar y etiquetar el ovillo de lana dos veces -una para el “pago” del *Banco de Lana* y otra a nombre de las mismas artesanas, para luego comercializar el hilo o el tejido en el ME-.

A pesar de este aparente beneficio, según quiénes estaban en contra, el problema de este mecanismo es que supeditaba el acceso de insumos a quienes tuvieran dinero en efectivo. De esta manera, muchas artesanas quedarían excluidas de acceder a la materia prima fundamental, mientras que retirarían vellones personas que contarán a mayores ingresos, sea porque mantienen otros trabajos, o porque pueden gestionar recursos de otros lugares, como los sueldos de los maridos o microcréditos del Banco Popular de la Buena Fe.<sup>79</sup> Por otro lado, quienes no tuvieran

---

<sup>79</sup> Programa iniciado por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación en el año 2003, destinado a otorgar microcréditos a una baja tasa de interés para proyectos productivos, comerciales o de servicios, según lo establece la Ley nacional N°26.177. Esta iniciativa está orientada principalmente hacia un sector de la población, de trabajadores/as informales o de la economía social, excluida del acceso a créditos bancarios tradicionales. Fuente: <https://www.desarrollosocial.gob.ar/microcreditos>.

dinero tendrían que conformarse con acceder a las “sobras” de vellones, sin poder elegir realmente la fibra.

Ambas cuestiones, tanto la elección del vellón, considerando que unos eligen los de “mejor calidad” y otros las “sobras”, así como la discusión acerca del “pago” con ovillos de lana o con dinero en efectivo, entendiéndose que esto último aventajaba a quienes tuvieran mayor acceso a un capital económico, fueron consideradas por algunas artesanas como una *avivada*. El término *avivada* da cuenta de una estrategia individual que rompe con la lógica asociativa que plantea el ME, basada en valores como *solidaridad* y *reciprocidad*, propios de la *Economía Social y Solidaria*. En este sentido, este tipo de práctica puede caracterizarse como un tipo de *reciprocidad negativa* (Sahlins, 1984), donde una persona intenta obtener una ganancia a costa de otros.

Finalmente, a partir de la discusión sobre el “pago”, situación repetida también en otras comunidades del ME, se decidió continuar con el “manejo tradicional” del *Banco de Lana*, es decir, pagando con lana hilada. Aunque, en forma paralela, se estableció que se aceptaría que “cada cual pague como quiera”, sea en efectivo o con hilo, pero limitando la cantidad de vellones que se pueden retirar de una sola vez.

Además de las tensiones antes mencionadas, otro de los ejes de discusión reside en el “pago” de la fibra o la falta de él. En relación a este punto, existe la idea de que, en general, “todos pagan”, ya que gracias a eso se mantiene el fondo de dinero desde el año 2007 hasta la actualidad. Sin embargo, según algunas artesanas, hay personas que “tardan mucho en devolver la lana” para el pago, retomando nuevamente así la percepción de incertidumbre sobre el pago de la deuda contraída, planteada por Bourdieu (2007). Otra crítica sobre este punto es que hay hilanderas que devuelven al *Banco de Lana* un ovillo de “menor calidad”, en comparación a la lana que entregan para vender a su nombre, o al hilo que utilizan para confeccionar las prendas que allí venden. De esta manera, suele pasar que el hilo entregado como “pago” al *Banco* es “más grueso” o “desparejo”, por lo que “tarda mucho en venderse”, debido a que “si la lana es fea, la gente no la compra”. En consecuencia, se retrasa la circulación del fondo rotatorio y el recupero del dinero para una nueva compra de vellones, perjudicando así al total de la organización.

Frente a esta situación, algunas hilanderas plantearon en varias reuniones la necesidad de que la lana que se entrega al *Banco* sea “linda”, así “se vende más rápido”. Con respecto al atraso en el “pago”, otras personas también mencionaron la posibilidad de “entregar primero lo del Banco”, es decir, que el primer ovillo de lana entregado sea el “pago”, y luego se procese el resto del vellón

según los tiempos de los que disponga cada uno. Además, se destaca que, de esta manera, “uno no le debe nada a nadie”, pagando así la deuda contraída (Mauss, 1979; Godelier, 1998). Sin embargo, como no se lleva un control riguroso sobre quién paga y en cuánto tiempo, en última instancia esto reside en un “compromiso” de las hilanderas, tanto de “hilar bien” como de pagar, ya que “el Banco de Lanas es algo de todas”. Pese a esto, en la práctica puede observarse que hay gente que entrega hilos de calidades notoriamente distintas, entre el que se utiliza como “pago” y el resto de la fibra de su propiedad, mientras que hay personas que directamente “no pagan”, constituyendo ambas situaciones otros ejemplos de *avivadas*.

Por otro lado, además de las *avivadas* que hacen referencia a la elección y “pago” del vellón, las artesanas reconocen otras vinculadas a la comercialización de la fibra. En este punto, debe recordarse que en el ME se vende el hilo según su peso y a un precio promedio consensuado por kilogramo. En este caso, entre las *avivadas* realizadas, se menciona el hecho de pesar la lana cuando todavía está húmeda, luego del lavado, para que ésta pese más y pueda cobrarse más cara. Asimismo, otra práctica que suelen realizar algunas personas consiste en vender la lana en ovillos con una piedra dentro, logrando así el mismo objetivo de que la lana pese más. En este sentido, para evitar esta última situación, desde el ME se resolvió recibir para la venta lana únicamente en madejas y ya no más en forma de ovillos.

En conclusión, las *avivadas* dan cuenta de una práctica que contradice la idea de *compromiso*, *solidaridad* y *economía social* que se proclaman desde el ME. Siendo un acto que privilegia el interés individual por sobre el vínculo recíprocarario, se caracteriza como un tipo de *reciprocidad negativa* (Sahlins, 1984). No obstante, esta práctica se desarrolla simultáneamente junto a otras que sí priorizan la continuidad del *Banco de Lana*, sea por el beneficio colectivo que aporta a la organización, o por el interés individual de garantizar el acceso a los insumos bajo esta modalidad.

### **Intercambios entre humanos y no-humanos: el caso de los *gen***

Retomando nuevamente la definición de intercambio social de Matta (2012), entendida como el intercambio de una “unidad social elaborada” y una forma simbólica y particular de reciprocidad, ésta puede desarrollarse entre individuos, divinidades e instituciones, entre otras. En el marco del análisis realizado sobre el circuito productivo del hilado artesanal, resulta sugerente pensar que, además de los vínculos entre los sujetos y las unidades domésticas mencionadas anteriormente, existen intercambios entre los sujetos y ciertas divinidades, como así también con la naturaleza.

Siguiendo a autores como Nurit Bird-David (1992) o Tim Ingold (2000), para la mayoría de los pueblos indígenas el mundo está saturado de poderes personales, agencias e intencionalidad. Siendo así, tanto los componentes humanos como no-humanos, entendiendo por esta noción al paisaje, animales, plantas, vientos, divinidades, etc., tienen agencia y se relacionan recíprocamente de manera interdependiente. Por esta razón, resulta necesario mantener relaciones de respeto y cuidar el uso de los recursos, para conservar el equilibrio entre la interacción de múltiples poderes. En conclusión, la sociedad y la naturaleza constituyen campos con relaciones permeables, a diferencia del pensamiento occidental que supone esferas divididas y mutuamente excluyentes. Además, las relaciones entre humanos y componentes no-humanos no son esencialmente distintas a las maneras de relacionarse entre las personas, ya que ambas comparten el mismo principio de confianza (Bird-David, 1992:30; Ingold, 2000:75).

Bird-David (1992), por ejemplo, analiza estos patrones de intercambio entre humanos y el ambiente como un compartir, interpretándolos desde un modelo metafórico de “economía cósmica de intercambio”. Sin embargo, Ingold (2000) critica esta percepción del ambiente, ya que impone una división entre “realidad” y “metáfora” planteada por el investigador. Al mismo tiempo, continúa reproduciendo en su explicación el dualismo sociedad-naturaleza como dominios separados, mientras se relativizan representaciones locales como metáforas. En contraposición a esto, el autor plantea que vivir en el mundo presupone un compromiso activo y una participación con componentes humanos, así como con el entorno no-humano y sus agencias.

En relación a nuestro objeto de análisis, se pueden nombrar investigaciones sobre la zona que, si bien no hacen referencia a este tema específicamente, mencionan casos etnográficos sobre intercambios entre humanos y no-humanos que pueden retomarse para desarrollar este planteo. Ejemplo de esto puede ser la ceremonia mapuche del *ngillatun* –rogativa en castellano- o *kamarikun* –camaruco- (Golluscio, 2006).<sup>80</sup>

Si bien esta ceremonia puede interpretarse desde sus múltiples implicancias y significados, en este caso me interesa dar cuenta de su relación específica con prácticas agropecuarias. En este sentido, se considera al *ngillatun* como una instancia comunitaria privilegiada para cancelar lo malo y

---

<sup>80</sup> Ritual de carácter comunitario que se ejecuta en el territorio mapuche, a ambos lados de la Cordillera de los Andes, es decir, tanto en *Puel Mapu* (tierra del este, Argentina), como en *Ngulu Mapu* (tierra del oeste, Chile). Dicha práctica cumple principalmente una finalidad religiosa y una social, en tanto se presenta como nexos con antepasados y los orígenes; fortalece las relaciones sociales familiares y comunitarias en el presente; y preconfigura el devenir deseado, siempre y cuando se ejecute correctamente (Ver Golluscio, 2006).

convocar el bien, considerando la tensión constante que existe entre ambas concepciones. La protección está dirigida a fuerzas existentes en la naturaleza -incluyendo al hombre-, quienes presentan permanentemente un potencial efecto negativo para la vida de las personas, como pueden ser las enfermedades, muertes o sequía en el campo (Briones y Olivera, 1985; Golluscio, 2006). Respecto al último punto, y considerando que la producción agropecuaria es el sustento de la mayoría de las unidades domésticas de la región, en las comunidades mapuche suelen realizarse rogativas con el objeto de pedir prosperidad para la comunidad y el transcurso del año, con “un clima favorable, con lluvias suficientes y buenas pasturas para que los animales crezcan y se reproduzcan sin contratiempos” (Radovich y Balazote, 1992:176). Además, existen diversos *tayil* o cantos sagrados mapuche que piden por agua, pasturas verdes o bienestar de los animales (Golluscio, 2006).

Por otro lado, como asegura Golluscio: “Existe cierta amenazante labilidad entre el bien y el mal que hace que lo bueno se puede volver malo, lo cual explica la necesidad que manifiestan la sociedad mapuche y sus miembros de invocar el bien y propiciarlo permanentemente” (2006:79). A modo de ejemplo, una artesana mapuche de Pilquiniyeu del Limay explicaba que, si bien se realizan rogativas para pedir lluvia, se debe especificar en qué cantidad. En base a esto, indicaba que para la producción agropecuaria uno necesita determinada cantidad de agua, ya que su exceso podría provocar aluviones o anegamiento de los mallines, perjudicando así al ganado.

En base a lo expuesto, se pretenden visibilizar prácticas que realizan artesanas y productores vinculados al ME, como pueden ser las rogativas mapuche, aunque otras personas también practiquen rezos desde diversas religiones, como la iglesia católica o evangélica, donde se pide expresamente por la prosperidad en la producción agropecuaria. En la mayoría de los casos, el objetivo final consiste en pedir por “animales fuertes”, lo que les permitirá tener fibra y carne a lo largo del año.<sup>81</sup>

A partir de los casos mencionados, se busca dar cuenta de una representación compartida por muchas artesanas y productores, tanto mapuche como “criollos”, quienes consideran que “Hay todo un proceso para que ese animal esté fortalecido, tenga buena lana”, como me compartió una vez un joven en la comunidad mapuche Atruco de Junín de los Andes (Provincia de Neuquén). Este

---

<sup>81</sup> Cabe resaltar nuevamente que los socios y socias del ME se agrupan bajo su condición de artesanas y productores. Sin embargo, hay quienes se autoadscriben como parte del pueblo mapuche, mientras otros se consideran a sí mismos como “criollos”, los cuales profesan o no otras religiones. El modo en que diversas formas de espiritualidad se reflejan en las actividades productivas de unos y otros debiera ser un tema a profundizar a futuro.

“proceso” para el cuidado y fortalecimiento de los animales incluye una parte “técnica”, que puede estar cubierta por un ingeniero/a agrónomo/a o veterinario/a -posiblemente del INTA u otra institución agropecuaria-, aunque también abarca una dimensión espiritual, como pueden ser las rogativas mapuche; rezos desde alguna religión, como la católica; o desde la figura de un “curandero” o “brujo” que, según artesanas entrevistadas, refiere a la persona encargada de “curar los campos” para tener una “buena producción”.<sup>82</sup>

Por otro lado, con respecto al “cuidado” de los animales, en determinadas oportunidades las artesanas mencionaron a los *dueños de la naturaleza*, entendiendo por esto que “la naturaleza”, “la cordillera” y “los animales”, entre otros, tienen *dueños* espirituales, encargados de su protección (Briones y Olivera, 1985). A partir de esta representación, según “las personas que creen”, “cuando se saca algo, hay que devolverlo”, indicando que, cuando se toma o utiliza algún recurso, primero se debe “pedir permiso” y dejar algo a cambio, como forma de “pago a la naturaleza”.<sup>83</sup>

Dentro de la religiosidad mapuche, Grebe (1986 y 1993) aborda los *gen, ngen* o “espíritus dueños” de la naturaleza, refiriéndose a seres animados creados por los dioses, con caracteres antropomorfos, zoomorfos y fitomorfos, que reciben órdenes de sus creadores. No obstante, otros trabajos (Briones y Olivera, 1985) indican que estos “dueños” pueden considerarse subordinados a *Ftá Chao* -el gran padre-, mientras que otros sujetos los piensan independientes del dominio de aquél. Asimismo, no hay acuerdo acerca de si se les debe o no hacer rogativa, aunque sí se considera que ninguno de los *gen* tiene limitación temporal definida para actuar.

Los *gen* residen en las potencias de la naturaleza, asociadas a la caza-recolección, plantas y animales, cuya misión es cuidar y preservar la vida y continuidad de los fenómenos naturales, castigando al hombre que no cumpla con estos principios. Dichas potencias actúan con el objeto de respaldar las normas de interacción respetuosa y de reciprocidad entre los hombres y la “naturaleza” o entorno, cuando éstos quieren hacer uso de algún elemento “natural”. En relación al desarrollo de esta práctica, Grebe lo describe de la siguiente manera:

---

<sup>82</sup> Desde el sentido común, estas cosmologías indígenas suelen tildarse de “irracionales” según el pensamiento occidental que, como se mencionó anteriormente, supone una dicotomía entre humanidad y naturaleza, entendida como esferas separadas. En consecuencia, esta dicotomía se utiliza como fundamento de la razón abstracta y universal, donde el humano se posiciona como emancipado del mundo natural. De este modo, el pensamiento occidental resulta ser una construcción como cualquier otra representación (Ingold, 2000:13-15).

<sup>83</sup> Según Viveiros de Castro (2004:40), la noción de espíritus “dueños” de los animales -ampliamente difundida entre pueblos amerindios- da cuenta de espíritus-maestros dotados de una intencionalidad análoga a la humana, que funcionan como hipóstasis de las especies animales a las que están asociados.

“En estos casos, el hombre mapuche que accede al dominio de un *ngen* debe entablar un diálogo respetuoso y afectuoso con él. Primero debe pedir permiso para ingresar a dicho dominio. Para utilizar algún elemento natural cuidado por el *ngen*, debe justificar por qué necesita de dicho elemento y cuánto piensa extraer para cubrir sus necesidades inmediatas. Una vez obtenida la cantidad justa debe expresar su agradecimiento al *ngen*; y, cuando se interactúa con el *ngen* fuera del ámbito de la propia reducción, es necesario entregarle un pequeño obsequio cumpliendo así con el principio tradicional de reciprocidad. Este obsequio suele consistir, alternativamente, en algunas migas de pan, o bien granos de trigo y/o maíz, o alguna pequeña moneda.” (1993:51).

Existen *dueños* de la tierra; del cerro o volcán; del agua; del bosque nativo; de la piedra; de los vientos; del fuego; de los animales y pájaros silvestres; del camino tropero, trazado por pisadas de animales o por el agua; y de las hierbas medicinales (Grebe, 1993).

Del *gen-mapu*, espíritu dueño de la tierra, depende la siembra y cosecha, por lo que se le debe pedir a éste que favorezca la producción, antes y después de la siembra, a través de una rogativa, mientras que luego se le debe agradecer por el fruto cosechado. Del mismo modo, el *gen-ko*, espíritu dueño del agua, reside en aguas limpias en movimiento de vertientes, ojos de agua, pozos, arroyos, ríos, lagos, mares, etc., y su acción consiste en que el agua fluya continuamente y fertilice la tierra, para los humanos, la siembra y los animales. Por esta razón, se realizan rogativas pidiendo lluvias, así como rituales por exceso de las mismas. Respecto al *gen-kurra*, dueño de las piedras, puede relacionarse con el caso de la *tosca*, mencionado en el apartado sobre los colores de los hilos en el capítulo III, que consiste en una piedra utilizada por algunas artesanas para *blanquear* la lana. La *tosca* se obtiene a orilla de los ríos, en lugares “secretos”, donde se debe realizar un “pago” o “canje” con la tierra, para poder llevarla y volverla a encontrar nuevamente en el futuro. Por otro lado, al *gen-kulliñ*, dueño de los animales silvestres, también se le debe solicitar permiso para la utilización del recurso. En algunos casos, el *gen-winkul* espíritu del cerro o la montaña, igualmente está asociado al cuidado del ganado y pastizales, de manera que se le rinde culto durante la *marcación* del ganado, solicitando el bienestar y fertilidad de los animales, tanto silvestres como domesticados (Grebe, 1986 y 1993).<sup>84</sup> En este sentido, otras investigaciones dan cuenta de que tanto los *dueños*

---

<sup>84</sup> La *marcación* es una tarea que consiste en cortar parte de las orejas de los animales para reconocer su pertenencia. Cada productor tiene su propia marca, la cual debe repetir en una oreja de cada oveja, u otro tipo de ganado.

de los animales, de la tierra y de la montaña están vinculados a la disponibilidad y cuidado del ganado (Briones y Olivera, 1985).

Respecto a la idea de “pedir permiso”, según la visión de ciertas artesanas, al momento de realizar alguna acción, como el arreo de animales o la esquila, se debe “entrar con cuidado, pidiendo permiso y dando las gracias desde antes, porque uno se está metiendo con la naturaleza y sus recursos”. En el marco de esta representación, se considera que si uno interviene agresivamente, o “si el cerro o la montaña no quieren que alguien suba”, puede haber viento, lluvia o nieve; mientras que “si está todo bien, va a haber sol y día lindo”. De este modo, se entiende a distintos entes de la naturaleza como seres con agencia.<sup>85</sup>

Por otro lado, en relación al “pago a la naturaleza”, es común que, luego de la esquila de las ovejas o chivas, se entierre un pedacito del vellón obtenido. Prácticas similares se realizan cuando se carnea un animal, enterrando parte de la sangre en un pozo. Otras personas, al momento de la *marcación* del ganado, suelen enterrar una fracción de la oreja cortada en el centro del corral, a modo de “pago” y “protección”.

En relación a la teoría de los *gen*, se cree que su existencia y permanencia depende de la conservación de la naturaleza silvestre. Así es que, según Grebe (1993), mediante estas creencias se validan y legitiman las relaciones deseables entre el hombre y el ambiente, bajo el discurso de que los espíritus buscan preservar la naturaleza. De esta manera, las *creencias* parecieran ejercer cierto control social sobre los sujetos frente al uso o abuso de recursos, evitando así la explotación o contaminación ambiental. De este modo, se mantiene cierta idea de equilibrio ambiental, bajo el temor a la aplicación de castigos o sanciones por parte de los espíritus (Grebe, 1986). Respecto a este tema, no obstante, resulta imprescindible describir y analizar en profundidad cada situación, sin desconocer la resignificación de las prácticas realizadas en el territorio. Asimismo, se deben evitar

---

<sup>85</sup> En relación a este tema, y a partir del trabajo de campo realizado, pueden establecerse dos posiciones. Por un lado, hay personas que suelen diferenciar, indicando que la agencia de la naturaleza se desarrolla únicamente frente a “animales ariscos o silvestres, que no están en contacto con los humanos”, mientras que para otras, éstas creencias también refieren a las producciones domésticas, como puede ser la ganadería ovina, caprina y bovina. Respecto a esta discusión, Grebe indica que la acción de los *gen* se circunscribe exclusivamente al medio ambiente natural silvestre (1993:51); aunque, por otro lado, menciona que los “espíritus de la montaña” protegen a los animales, tanto silvestres como domesticados (1986:148). Investigaciones posteriores podrían profundizar sobre esta discusión, retomando trabajos más actuales que problematizan la oposición salvaje-doméstico en la relación humano-animal, ya que nuevamente reproduce el dualismo naturaleza/sociedad como dominios separados. En este sentido, la “domesticación” se interpreta como una intervención del hombre en la naturaleza -a diferencia del animal “salvaje”-, estableciendo así la humanidad por encima del mundo animal (Ingold, 2000:63).

argumentos esencialistas o supuestos que aluden a una presunta “irracionalidad” en el desarrollo de determinados actos, como así también la sobredimensión de actos “conservacionistas”.

A su vez, es necesario destacar que este tipo de conocimiento continúa invisibilizado, muchas veces adrede, entendiendo a esta invisibilización selectiva como una forma de autodefensa de los pueblos indígenas, frente a diversas estigmatizaciones y marcaciones de diferencia (Briones, 1998; Golluscio, 2006; Sabatella, 2013). Aunque, si bien ciertos aspectos de la espiritualidad se mantienen ocultos, en la práctica continúan realizándose y son transmitidos en determinados contextos. Respecto a esto, y en relación a mi trabajo de campo, éste fue uno de los temas sobre los que más me costó conversar, siendo sólo comentado por algunas personas en ámbitos más íntimos, sin otros interlocutores presentes.

A modo de conclusión, a lo largo del capítulo se buscó dar cuenta de los distintos tipos de intercambios vinculados a la práctica del hilado artesanal. En primer lugar, se analizaron las formas de aprovisionamiento de vellones de lana que actualmente llevan adelante las artesanas del ME, describiendo la relación entre las unidades domésticas, el mercado y las organizaciones. Asimismo, se describió la coexistencia de prácticas mercantiles y no mercantiles, en tanto expresión de distintos tipos de reciprocidades entre los sujetos, mediado por un contexto que prioriza el asociativismo, aunque sumado a las tensiones que eso conlleva. Particularmente, se abordó el caso del “regalo” y “pago” con vellones de lana, así como la participación en el *Banco de Lana* del ME y las *avivadas* que implica, entendiendo por esto a una práctica que prioriza el vínculo individual por sobre el interés colectivo, contradiciendo así la lógica asociativa de la organización.

Luego se analizaron los vínculos e intercambios recíprocos entre humanos y no-humanos, asociados específicamente a la producción agropecuaria. De este modo, se intentaron visibilizar prácticas que realizan los sujetos, orientadas al cuidado y prosperidad de los animales -base de su economía-, tanto desde la religiosidad mapuche, credos oficiales o creencias populares, como es el caso de la figura del “curandero” de los campos. Como caso etnográfico, se focalizó en la acción de los *gen* o *dueños* espirituales, asociados a la protección de la naturaleza, a los cuales se les debe “pedir permiso” -previa utilización de determinado recurso-, y luego dejar algo a cambio, en forma de “pago”. En este sentido, se describieron diversas acciones vinculadas al cuidado de sus animales, dando cuenta de la complejidad de ese proceso.

## Capítulo V

### Conclusiones

A lo largo de esta investigación, se buscó dar cuenta de invisibilizaciones históricas que impactaron sobre el sistema textil artesanal, puntualizando específicamente en la práctica del hilado en la región norte de Patagonia, proceso que responde a diversas situaciones y tensiones que se fueron abordando.

Respecto a la producción ovina, se destaca la tensa articulación entre producciones locales-criollas, y presiones de sectores nacionales e intereses de mercado, vinculadas a imposiciones y condicionamientos de la industria lanera internacional, tanto de determinadas razas ovinas como al color de la fibra, habilitados para tal fin. De este modo, las producciones criollas que no fueron asimiladas, quedaron invisibilizadas o menospreciadas, desconociendo sus usos y los sentidos otorgados por los sujetos que las sostenían. No obstante esto, en unidades domésticas de Patagonia actualmente pueden encontrarse ovinos criollos, como es la oveja Linca, cuya fibra se utiliza para la producción textil artesanal, que se mantienen, principalmente, gracias al trabajo de las mujeres.

Luego, se abordaron invisibilizaciones o visibilizaciones selectivas asociadas al saber textil, siendo ésta una actividad relacionada principalmente a mujeres indígenas y/o criollas, quienes la llevan adelante, en general, dentro de la misma unidad doméstica, comercializando el excedente de prendas. Debido a su amplitud, se circunscribió el análisis a hilanderas vinculadas al Mercado de la Estepa, un espacio dedicado a la comercialización de productos artesanales en la Provincia de Río Negro, bajo una lógica asociativa.

Desde este punto, por un lado, se describieron los conocimientos prácticos y saberes vinculados al hilado, invisibilizados incluso a lo largo de investigaciones académicas sobre la temática, dando cuenta de las diversas técnicas y significados otorgados por los sujetos que la realizan, en tanto saberes heredados de abuelas o madres, pero complejizados y reformulados con aportes de cada uno. A partir de su estructuración dentro de la producción doméstica, se describió una actividad realizada mayoritariamente por mujeres, de manera discontinua dentro de la unidad doméstica -en los “ratos libres”, entre diversas tareas-, y cuyo ingreso económico no es estable, sino considerado una “ayuda”, por lo que se caracterizó como una práctica feminizada.

Por otro lado, se abordó la tensión recíproca entre las percepciones de “tradicionalidad” y “artesanal” en tanto recorte selectivo y construido desde el presente. De este modo, y en este caso en particular, ésta debe ser comprendida como una construcción socio-histórica, limitada a mantener cierta idea de producto “artesanal”, utilizando técnicas heredadas de madres y abuelas, aunque también reformulada en la práctica y mediada por la incorporación de nuevas máquinas de uso manual, que permiten aumentar la producción pero manteniendo “lo artesanal”, en un contexto de comercialización de artesanías. Sin embargo, hay que destacar que no todas las artesanías son identificadas como “tradicionales”, sino sólo las que priorizan menos la creación que la transmisión intergeneracional de saberes, así como la regularidad por sobre la innovación.

Asimismo, y desde un contexto más amplio, dichas tensiones deben enmarcarse en procesos de desvalorización y posterior puesta en valor de la artesanía, concebida actualmente como símbolo de la identidad local y étnica, por parte de los sectores hegemónicos. Estas concepciones, a su vez, se basan en una selección arbitraria de criterios para definir lo “artesanal” y “tradicional”, transformando su contexto, significado y funcionalidad, según valores asignados por los intereses del poder en el presente. Igualmente, el reconocimiento de las relaciones asimétricas de poder no debe desconocer las formas de agencia de los sujetos, que siguen desarrollando diversas estrategias en el territorio, donde continúan operando otras invisibilizaciones. Ejemplo de esto puede ser el caso de la oveja Linca, el de las estrategias de cuidado a ellas vinculadas, así como la permanencia de sentidos espirituales asociados a la producción textil, aún dentro de un proceso de comercialización de las artesanías.

Por último, se abordaron intercambios que se encuentran presentes alrededor de esta práctica, articulando a sujetos en las unidades domésticas, a una organización local y al mercado, desde la idea de Don-Contra don, pero que también continúan ocultos, aunque principalmente debido a invisibilizaciones selectivas de los mismos sujetos. En primer lugar se describieron los distintos tipos de aprovisionamiento de vellones de lana, vinculados a la tarea del hilado artesanal, donde coexisten lógicas mercantiles y no mercantiles, así como reciprocidades de distinto tipo. Se focalizó en el *Banco de Lana*, un fondo solidario de insumos que facilita el abastecimiento de fibra a los socios/as, así como se generan distintas tensiones. Finalmente, se identificaron vínculos e intercambios recíprocos entre humanos y no-humanos, donde el objetivo radicaba en visibilizar prácticas que realizan los sujetos, orientadas al cuidado y prosperidad de los animales, desde ceremonias asociadas a la espiritualidad. Se retomó como caso la acción de los *gen* o *dueños*

espirituales, asociados a la protección de la naturaleza, con los cuales se debe interactuar y dejar algo a cambio, luego de la utilización de algún recurso.

A modo de balance, en relación a lo descrito y realizado hasta el momento sobre esta temática, este proceso me permitió mapear un campo pero, particularmente, abrir nuevos interrogantes.

Desde los estudios étnicos, por un lado, resulta sugerente pensar la tensión existente entre sujetos identificados como “criollos” o mapuche, respecto a la producción artesanal realizada. Más aún si se considera a los textiles como símbolo de la identidad local, así como diacrítico de pertenencia de los pueblos indígenas, en el marco de una organización donde prima el reconocimiento en tanto artesano, y no por adscripciones étnicas. Asimismo, se debe abordar el modo en que las diversas formas de espiritualidad se reflejan en las actividades productivas de unos y otros, desde las distintas creencias y cultos que median las relaciones, así como sobre las tensiones que esto genera. Ejemplo de ello sería profundizar el análisis de las prácticas y sentidos asociados a la acción de los *gen*, o el *ngillatun*, bajo la implicancia que tienen en la producción agropecuaria

Desde los estudios de género, se podría problematizar sobre la división y asignación de tareas entre sexos dentro de las unidades domésticas de la región, así como la propiedad diferencial de los ovinos, o la composición de las majadas. Asimismo, un rol a analizar es la figura del “hiladero”, es decir, un hombre que puede o no ser productor agropecuario, pero que simultáneamente realiza tareas consideradas “femeninas”, como es el caso del hilado y tejido. Frente a estas divisiones, hay hombres que ocultan la práctica, mientras que otros la reivindican, por lo que es necesario comprender qué sentidos y concepciones del género están operando en ambos casos.

Por otro lado, respecto a la producción ovina en particular, es necesario profundizar en la caracterización de las ovejas Linca que, si bien se nombran como animales “criollos”, se asocian directamente a los pueblos originarios de Patagonia. En este sentido, debería rastrearse la construcción de estas identificaciones, así como las clasificaciones nativas de los ovinos que se reconocen. A su vez, también se tendrían que analizar las relaciones asimétricas de poder dentro de la unidad doméstica, con la propiedad diferencial de ovinos entre hombres y mujeres, así como entre los sujetos e instituciones intervinientes en proyectos de desarrollo.

Siguiendo esta línea, desde un enfoque etnográfico deberían describirse los saberes y prácticas vinculados al manejo ganadero propio de los pobladores locales, quienes también fueron

históricamente invisibilizados. Así es que se podría focalizar, por ejemplo, en las tareas de cuidado cotidiano, la reproducción -y selección de animales-, así como las técnicas utilizadas en la sanidad y control de enfermedades, entre otras. De este modo, se pretende dar cuenta de la heterogeneidad de prácticas y los conocimientos que ello implica, desnaturalizando la idea que los asocia a saberes “irracionales”, compartida en muchos casos por instituciones agropecuarias estatales que trabajan en la zona.

Al mismo tiempo, se deben describir las prácticas y estrategias que han permitido mantener determinados tipos de ovinos dados por extintos en algunos parajes de Patagonia. Respecto a este tema, habría que indagar sobre las diversas formas de acceso a los animales, así como el manejo de los machos reproductores, a los que suele accederse mediante intercambios o “préstamos” con otras unidades domésticas. Abordajes de este tipo permitirán dar cuenta de los distintos modos de “hacer”, en relación a la producción ganadera. Además, casos como el de la oveja Linca permitirán observar el margen de acción de los sujetos dentro de las unidades domésticas, principalmente de las mujeres, como una práctica de resistencia frente a imposiciones a nivel micro y macro regional.

En suma, esta tesis empezó a sacar la *chilla* y cardar vellones de conocimientos poco procesados aún, de modo de estar lista para empezar a hilar nuevas investigaciones.

## Bibliografía

- Aguilar Criado, E. (2001). Trabajo e ideología de género en la producción doméstica. *Etnográfica*, V(1), 25-46.
- Balazote, A. y Radovich, J.C. (1992). El concepto de grupo doméstico. En Trincherro, H.H. (Comp.), *Antropología Económica II. Conceptos fundamentales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Bandieri, S. (2011) [2005]. *Historia de la Patagonia* (2ª Ed.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Barth, F. (1976). Introducción. En Barth, F. (Comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 9-49.
- Biaggi, C., Canevari, C. y Tasso, A. (2007). *Mujeres que trabajan la tierra. Un estudio sobre las mujeres rurales en la Argentina*. Serie de Estudios e Investigaciones 11. Buenos Aires: Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos, PROINDER.
- Bird-David, N. (1992). Beyond "The Original Affluent Society". A culturalistic reformation. *Current Anthropology*, 33(1), 25-47.
- Bourdieu, P. (2007) [1980]. *El sentido práctico* (2ª Ed.). Buenos Aires: Siglo XIX.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una (de)construcción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, C. y Olivera, M. (1985) Che Kimin: un abordaje a la cosmo-lógica mapuche. *RUNA*, XV. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, 43-81.
- Capretti, M.R. (2013). El circuito productivo del hilado artesanal en unidades domésticas de Patagonia. Ponencia presentada en las *II Jornadas de Investigación de Estudiantes de Antropología*, San Carlos de Bariloche, Argentina.
- Capretti, M.R. (2014). Construcción de alteridad alrededor del modelo de desarrollo ovino en Patagonia. Ponencia presentada en las *I Jornadas de Investigación de Estudiantes en Ciencias Sociales, Humanidades y Artes y III Jornadas de Investigación de Estudiantes de Antropología*, San Carlos de Bariloche, Argentina.
- Cardinaletti, L., Von Thüngen, J. y Lanari M.R. (2010). Marketing of handicrafts made from Linca sheep wool in Patagonia, Argentina. En LPP, LIFE Network, IUCN-WISP and FAO. *Adding value to livestock diversity- Marketing to promote local breeds and improve livelihoods*. Roma: FAO Animal Production and Health.
- Castelao Caruana, M.E. (2009). La Economía Social y Solidaria en las políticas públicas argentinas, instrumento de política o alternativa socioeconómica? Un análisis preliminar. *Revista Venezolana de Economía Social*, 9(17), Enero-Junio 2009. Universidad de Los Andes, 30-48.
- Comerci, M.E. (2011). Tejedoras de ilusiones Mujeres artesanas en el oeste de La Pampa. *Huellas*, (5). Universidad Nacional de La Pampa, 72-90.
- Conti, S. y Nuñez, P. (2012). Poblaciones de la estepa rionegrina. Desafíos de la economía social, el desarrollo comunitario y la construcción de autonomía. *Revista Ártemis*, (14), ago-diez. Universidad Federal de Paraíba, 114-155.
- De Gea, G. (2007) [2004]. *Ganado lanar en la Argentina* (2ª Ed.). Córdoba: Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Delrio, W. y Pérez, P. (2011). Territorializaciones y prácticas estatales: percepciones del espacio social luego de la Conquista del Desierto. En Navarro Floria, P. y Delrio, W. (Comps.), *Cultura y espacio: Araucanía - Norpatagonia*. Río Negro: Universidad Nacional de Río Negro, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio.

- Fabaron, A.C. (2005). Reapropiaciones diferenciadas de símbolos colectivos en la Feria de Mataderos de la Ciudad de Buenos Aires. Ponencia presentada en el *1° Congreso Latinoamericano de Antropología*, Rosario, Argentina.
- FAO (2012). Módulo 14: Género y Ganadería. En *Agricultura y Desarrollo Rural. Manual sobre Género en Agricultura*. Banco Internacional de Reconstrucción y Desarrollo (Banco Mundial) y Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), EE.UU.
- Finkelstein, D. (2008). Textiles indígenas e interculturalidad en la Patagonia. Ponencia presentada en las *3° Jornadas de Historia de la Patagonia*, San Carlos de Bariloche, Argentina.
- Fischer, E. (2011). Los tejidos andinos, indicadores de cambio: apuntes sobre su rol y significado en una comunidad rural. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, 43(2). Universidad de Tarapacá, 267-282.
- Giberti, H. (1954). *Historia económica de la ganadería argentina*. Buenos Aires: Editorial Raigal.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Buenos Aires: Paidós.
- Golluscio, L. (2006). *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Grebe, M.E. (1986). Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuches: los espíritus del agua y de la montaña. *Cultura, Hombre, Sociedad*, 3(2). Universidad Católica de Temuco, 143-154.
- Grebe, M.E. (1993). El subsistema de los ngen en la religión mapuche. *Revista Chilena de Antropología*, (12). Universidad de Chile, 45-64.
- Handler, R. y Linnekin, J. (1984). Tradition, Genuine or Spurious. *The Journal of American Folklore*, 97(385) (Jul.-Sep., 1984). University of Illinois Press, 273-290.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Iñigo Carrera, N. (1988). *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940: el papel del Estado en un proceso de creación de condiciones para la constitución de un sistema productivo rural*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Leyton Faúndez, E. (2006). El viaje de la artesanía: desde la cultura popular a la de mercado. Estudio de caso: artesanos de la comuna de Pumanque. *Revista de Antropología Rural*, (1). Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, 9-24.
- Li, S., López, S., Forte, P. y Bottaro, H. (2008). Feria de Vellones de lana de aptitud para el hilado artesanal. Ponencia presentada en las *XIV Jornadas de Extensión Rural y VI del Mercosur*, San Miguel de Tucumán, Argentina.
- Mastandra, M. (2012). *Manual de tejido. Telar mapuche, de pie sobre la tierra*. Buenos Aires: Editorial Artemisa.
- Matta, J.P. (2012). Más allá de la economía. Una revisión crítica del lugar del intercambio como problema antropológico. *Kula*, (7), octubre de 2012, 5-19.
- Mauss, M. (1979) [1923]. Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y Antropología*. Madrid: Ediciones Tecno.
- Méndez, P.M. (2008). *Herencia textil, identidad indígena y perspectiva económica de la Patagonia Argentina. Estudio de caso: La Comarca de la Meseta Central del Chubut* (tesis de grado). Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Chubut, Argentina.
- Méndez, P.M. (2009). Los tejidos indígenas en la Patagonia Argentina: cuatro siglos de comercio textil. *Indiana*, (26). Instituto Ibero-Americano de Berlín, 233-265.

- Méndez, P.M. (2010). La identidad indígena y sus textiles: estrategias de una política económica en la provincia de Chubut. *Mundo Agrario*, 10(20), primer semestre de 2010. Universidad Nacional de La Plata.
- Monzón, M., Lanari, M. R., López, S., Zubizarreta, J. L., Subiabre, M. (2012). Caracterización de sistemas ovinos criollos en Patagonia. En *XVI Jornadas Nacionales de Extensión Rural y VIII del Mercosur*. Entre Ríos, Argentina.
- Narotzky, S. (2007). El lado oculto del consumo. *Cuadernos de Antropología Social*, (26). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, 21-39.
- Osorio, C. (2011). La emergencia del género en la nueva ruralidad. *Revista Punto Género*, (1), 153-169.
- Owens, R. (2002). The mythological role of gender ideologies: a cross-cultural sample of traditional cultures. En *Nebraska Anthropologist*. Paper 76, 51-71. Disponible en <http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1075&context=nebanthro>
- Radovich J.C. y Balazote, A.O. (1992). El pueblo mapuche en la actualidad. En Radovich J.C., Balazote, A.O. (Comp.), *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Rapoport, M. (2000). *Historia económica, política y social de la Argentina (1880-2000)*. Buenos Aires: Ediciones Macchi.
- Reising, C., Maurino, J., Basualdo, A., Lanari, M.R. (2008) Calidad de la lana de oveja linca en el noreste de la Patagonia. *IX Simposio Iberoamericano sobre Conservación y Utilización de Recursos Zoogenéticos*. Universidad Nacional de Lomas de Zamora, 397-400.
- Reising, C., Zubizarreta, J.L. y Lanari, M.R. (2008). Caracterización fenotípica de ovinos linca en relación a su sistema rural en Patagonia Norte (Argentina). *IX Simposio Iberoamericano sobre Conservación y Utilización de Recursos Zoogenéticos*. Universidad Nacional de Lomas de Zamora, 193-196.
- Reising, C., Zubizarreta, J.L., Subiabre, M., Von Thüngen, J., Lanari, M.R. (2011). Enfoque multidimensional de sistemas diversos de trabajo, en el norte de la Patagonia, Argentina. En Perezgrovas Garza, R., Rodríguez Galván, G. y Zaragoza Martínez, L. (Eds.), *El traspaso iberoamericano. Experiencias y reflexiones en Argentina, Bolivia, España, México y Uruguay*. Instituto de Estudios Indígenas, Autónoma de Chiapas, 17-43.
- Rotman, M.B. (2011). Producciones artesanales, construcción identitaria y dinámica de poder en poblaciones mapuches de Neuquén (Argentina). *Revista de Antropología Social*, (20). Universidad Complutense de Madrid, 347-371.
- Sabatella, M. E. (2013). De la tradicionalización a la politización: Analizando las políticas culturales y los procesos de alterización de una localidad bonaerense. En Crespo, C. (Comp.), *Tramas de la diversidad: patrimonio y pueblos originarios*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Sahlins, M. (1984). Economía tribal. En *Las sociedades tribales*. Barcelona: Labor, 119-149.
- Tasso, A. y Ledesma, R. (2003). La producción artesanal en Santiago del Estero. Incidencia en la economía familiar, comercialización, problemas del oficio y disposición al asociativismo. *Trabajo y Sociedad* V(6). Universidad Nacional de Santiago del Estero.
- Valdeverde, S. y Morey, E. (2005). Producción doméstica, mercado y actividad artesanal en comunidades mapuches del sur en la Provincia de Neuquén. *Cuadernos de Antropología Social*, (22). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, 95-114.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En Surrallés, A. y García Hierro, P. (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

Williams, R. (1997) [1977]. *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.

Zubizarreta J.L y Campos Salvá, S. (2010). El Mercado de la Estepa "Quimey Piuké". En Cittadini, R., Caballero, L., Moricz, M. y Mainella, F. (Comp.), *Economía Social y Agricultura Familiar. Hacia la construcción de nuevos paradigmas de intervención*. Buenos Aires: Ediciones INTA.