



DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

*Tesina de Licenciatura en Historia*

**Cultura material e intersecciones. El *wizún* o la alfarería en  
la construcción de las identidades étnicas y de género en  
Bahía Blanca (2017 – 2021)**

Ana Clara Denis

BAHÍA BLANCA

2021

ARGENTINA



## Prefacio

Esta tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciada en Historia de la Universidad Nacional de Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Ana Clara Denis, en la orientación Arqueología, Historia de los Indígenas y Antropología, bajo la dirección de la Dra. Graciela B. Hernández y la Dra. María Alejandra Pupio.

Si la autoría debe ser necesariamente individual, este trabajo es, en incontables aspectos, colectivo. Por ello, no quiero dejar de agradecer a Evis, Fabiana y Tato, tres personas con quienes hemos compartido entrevistas, talleres, amenas conversaciones y otras actividades en las calles de Bahía Blanca. A mis directoras, Graciela y Alejandra, cuyo acompañamiento supera con creces la escritura de esta tesina. A mi familia y a mi compañero, porque su presencia contribuyó a que pueda disfrutar de este proceso. A mis compañeras y compañeros de militancia que, en muchos casos, también son mis amigos. De todas y todos he aprendido muchísimo. Que la disputa por otro mundo nos siga encontrando.

## ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	1
<b>Estado de la cuestión</b> .....	4
<b>Marco teórico y metodológico</b> .....	9
<b>Capítulo 1: La alfarería indígena en la pluma de los hombres de ciencia. Una relectura de dos fuentes documentales de finales del siglo XIX</b> .....	12
1.1. <i>Zeballos y Coña como autores: trayectorias, lugares de enunciación y sus contextos epistémicos y políticos</i> .....	13
1.2. <i>Un trabajo de arcilla y fuego. La alfarería como sustrato material de lo étnico en el discurso de Zeballos y Coña</i> .....	15
1.3. <i>¿Las sufridas artistas? Alfarería, trabajo, hombres y mujeres indígenas en el discurso de Zeballos y Coña</i> .....	22
<b>Capítulo 2: “Empezar a rescatar nuestro arte”. El wizún o la alfarería mapuche en los testimonios de les ceramistas militantes de los derechos de los pueblos indígenas en Bahía Blanca</b> .....	27
2.1. <i>“Mari mari kom pu che”. Presentación de nuestros/as interlocutores</i> .....	28
2.2. <i>La alfarería en los relatos de vida de Millán, Méndez y Corte</i> .....	30
<b>Capítulo 3: “Quien tiene el newen, puede realizar la arcilla” La producción de materialidades y la construcción identitaria en la trama interseccional</b> .....	36
3.1. <i>Las voces que explican el wizún y el análisis desde la identidad étnica</i> .....	37
3.2. <i>Las voces que explican el wizún y su análisis desde la identidad de género</i> .....	44
<b>Balance y conclusiones provisionarias: un vistazo atrás para seguir hacia adelante</b> .....	52
<b>Fuentes consultadas y bibliografía</b> .....	56
<b>Anexo</b> .....	64

## Introducción

Bahía Blanca es una ciudad de aproximadamente 308.000 habitantes<sup>1</sup> ubicada en el sudoeste bonaerense, de cuya historia oficial la presencia indígena había sido invisibilizada y criminalizada hasta hace algunas décadas. Esta localidad, fundada en 1828, nació como muchas otras en la Provincia de Buenos Aires: como enclave militar enmarcado en la expansión de la frontera agropecuaria, en el contexto del auge exportador de la primera mitad del S. XIX y a expensas de los territorios indígenas (Rosso, 2018). Con ello, los discursos hegemónicos vinculados a la historia de la ciudad<sup>2</sup> y las lecturas subalternas del pasado y del presente<sup>3</sup> entran frecuentemente en tensión.

Desde el retorno de la democracia, en la Argentina se han revitalizado procesos organizativos en el seno de las ciudades, en los cuales las identidades étnicas se politizan (Segato, 2007) y Bahía Blanca no fue la excepción. Parte de los procesos de visibilización de la cultura emprendidos por activistas por los derechos de los pueblos indígenas que hemos registrado (entre los que se encuentran las recuperaciones de tierras, del idioma *mapuzungun*<sup>4</sup> y de ceremonias comunitarias como el *nguillatún*) consiste en el retorno a un conjunto de prácticas productivas y artísticas, como la alfarería, la platería y el tejido.

En el transcurso de esta investigación, se buscará conocer el papel que la producción y utilización de objetos hechos en arcilla tiene para las personas que se identifican como indígenas y sus allegados/as en el contexto urbano bahiense en la actualidad, teniendo en cuenta las relaciones de género, clase y edad mutuamente imbricadas. Para ello, hemos realizado trabajo de campo sistemático entre 2017 y principios de 2021, el cual tuvo lugar en un contexto de intensificación de las actividades públicas organizadas por comunidades mapuche a nivel nacional y local, con el fin de denunciar la violencia ejercida desde el Estado hacia colectivos

---

<sup>1</sup>Esta cifra, proyectada en el año 2018, es una estimación que se basa en el crecimiento poblacional de la ciudad, en relación con la información recabada por el INDEC durante el censo nacional de 2010. Información extraída del Centro Regional de Estudios Económicos de Bahía Blanca, Argentina (CREEBBA) Disponible en <http://www.creebba.org.ar/m/bbcacifras/bbcacifras.php>

<sup>2</sup> Por “discursos hegemónicos” entendemos aquellos que fueron sostenidos por distintos miembros de los sectores dominantes, mediante los cuales se instaló y se reprodujo la idea de una Bahía Blanca “vacía de indios”. Estrechamente ligada a la oposición decimonónica de civilización y barbarie, esta idea persistió mucho más allá del siglo XIX: la misma puede rastrearse, por ejemplo, en el suplemento del centenario de Bahía Blanca editado por La Nueva Provincia en 1928, en el registro epistolar en el que consta el pedido formal de cambio de nombre de “Fortín Cuatrerros” a “Gral. Daniel Cerri” (Pupio y Perrière, 2013) y en la idea de que luego de la “Conquista al Desierto”, Bahía Blanca había tenido una refundación no formal, sostenida por el historiador Hernán Silva en 1979, en el Congreso Nacional de Historia sobre la Conquista del Desierto (Heredia Chaz, 2018).

<sup>3</sup> Parte de estas lecturas subalternas puede rastrearse en los relatos de vida de migrantes y descendientes de migrantes provenientes de la Patagonia argentina y de países limítrofes (Hernández, 2010), en tanto Bahía Blanca ha sido un foco de recepción de flujos migratorios (Hernández, 2009).

<sup>4</sup> Todas las palabras escritas en *mapuzungun* están escritas en cursiva.

indígenas<sup>5</sup>. Como ya fuera señalado por distintas autoras, la alfarería es, para el pueblo mapuche, un ámbito de reafirmación y recreación de la cultura: los artefactos hechos en arcilla presentan una recurrencia en el tiempo y en el espacio, están sujetos a procesos de cambio y permanencia, y, al interior de los grupos indígenas, funcionan como disparadores de recuerdos, emociones y asociaciones (Alvarado, 2004; Millán et al, 2019). En este punto, probablemente, la producción cerámica de cántaros, ollas, platos y demás utensilios, no porte los mismos sentidos para todas las personas con las que trabajamos, ni tenga las mismas significaciones que en el pasado. Debido a ello, nos interesa, a su vez, indagar acerca de las lecturas realizadas en torno a la producción y/o circulación de artefactos hechos en arcilla en el seno de grupos mapuche, también referidos como araucanos<sup>6</sup>, materializadas en documentos escritos por científicos<sup>7</sup> de distintas trayectorias, a ambos lados de la Cordillera de los Andes hacia finales del S. XIX. Si durante nuestro trabajo de campo con activistas mapuche de Bahía Blanca, nos preguntamos *cuál es la relación entre la identidad indígena que se reivindica y la producción y utilización de objetos hechos en arcilla*, al leer estas fuentes nos preguntamos *qué vinculaciones pueden establecerse entre los procesos actuales de politización de las identidades étnicas y el contenido de estas fuentes documentales que cristalizaron determinadas visiones dominantes sobre les<sup>8</sup> indígenas*. Nuestras entrevistas dan cuenta de que, actualmente, quienes protagonizan las luchas de los pueblos originarios reconocen la alfarería como una manifestación del arte indígena, como un conocimiento ancestral y como una marca

---

<sup>5</sup> En nuestras entrevistas, nuestras interlocutoras se han referido particularmente a la desaparición forzada seguida de muerte de Santiago Maldonado y al asesinato de Rafael Nahuel. En otro orden, la pandemia de COVID-19 impidió, durante el año 2020, realizar actividades presenciales. Debido a ello, acudimos a la virtualidad en dos instancias de investigación: una fue la entrevista a EM (2020) y otra la producción colectiva de un podcast.

<sup>6</sup> Estos términos han sido utilizados por distintos cronistas y etnólogos, cada uno atribuyéndoles distintos criterios espaciales y étnicos para delimitar su alcance (Boccaro, 2009). Para los fines de este trabajo optamos por tomarlos como equivalentes, siendo “araucanos” y “mapuche” (o, a veces, directamente “indios”) los términos utilizados por los autores de las fuentes documentales a estudiar, y “mapuche” el etnónimo que actualmente sigue siendo elegido por quienes así se reivindican.

<sup>7</sup> No utilizamos la categoría “científicos” con la connotación que actualmente posee, sino que la pensamos como un rótulo flexible que nos permite referirnos a los múltiples actores que estaban relacionados con la construcción de las ciencias entre fines del siglo XIX y primeras décadas del XX. En este sentido, definimos a la ciencia como una práctica colectiva que involucra un conjunto sumamente heterogéneo de actores, ideas e instituciones que respaldan y financian la producción de determinado conocimiento. Así, lo que podríamos denominar la “comunidad científica” de este período en la Argentina y Chile incluye una diversidad de figuras que podían ser naturalistas, políticos, amateurs, viajeros, prelados, maestros, comerciantes y coleccionistas (Cueto y Duarte da Silva, 2020) que, en general, eran hombres integrantes de grupos de elite.

<sup>8</sup> Esta tesina de licenciatura está escrita bajo la premisa de hacer un uso no sexista de la lengua. Con ello, las desinencias de las palabras generizadas relativas a personas son escritas con “o/a” y con “e”. Si bien consideramos que todas las maneras de utilizar la lengua -con “x”, con “@”, con “e”, entre otras- son válidas (Korol y Castro, 2016), optamos por escribir con “e” y “a/o” debido a que podría facilitar la lectura. Desde ya, esta decisión se sustenta en razones políticas, epistemológicas e institucionales, ya que, mediante la Res. CSU 189/20 la UNS acepta y promueve las expresiones que supongan usos inclusivos de la lengua, tanto en producciones académicas como en comunicaciones institucionales y de gestión.

de la identidad étnica de quienes se reconocen mapuche o mapuche-tehuelche, no obstante, la alfarería no siempre fue descrita de esta manera. Particularmente, nos interesa volver a las fuentes ya que, muchas veces, quienes actualmente llevan adelante búsquedas identitarias en torno a lo étnico, las han leído (ver, por ejemplo, Corte, 2017: 93 y siguientes). Por otra parte, estos documentos nos resultan pertinentes porque, debido al carácter exitoso que tuvieron ciertas nociones y categorías acuñadas por la intelectualidad liberal argentina, hay una serie de supuestos en torno a lo indígena que siguen encontrándose en los siglos XX y XXI que es necesario desarmar<sup>9</sup>.

En función de lo antedicho, como principal hipótesis de trabajo sostenemos que los conocimientos y las prácticas en torno a la producción alfarera son considerados por les activistas mapuches de Bahía Blanca y quienes comparten sus luchas como constitutivos de su identidad indígena, en tanto manifestación de su arte y saber ancestral. Asimismo, en la manufactura y utilización de distintos objetos de cerámica en el contexto urbano bahiense, entran en juego aspectos vinculados no solo a la etnicidad, sino que también se ven involucrados el género, la clase, y la edad.

Nuestro objetivo general de investigación consiste en relacionar los conocimientos, ideas y prácticas vinculadas a la alfarería mapuche en tanto cultura material con distintos procesos identificatorios desde una perspectiva interseccional e interdisciplinaria en Bahía Blanca. Lograr tal objetivo implica, a su vez, la concreción de objetivos específicos, como lo son: a. Relevar los conocimientos, ideas y prácticas vinculadas a la alfarería mapuche en tanto cultura material y sus múltiples dimensiones (identitaria, técnica y económica); b. Indagar acerca de las relaciones de género, etnia y raza, que atraviesan a estos procesos de producción y utilización de artefactos, y sus imbricaciones con la clase y la edad; y c. Comparar los conocimientos actuales en torno a la alfarería mapuche en Bahía Blanca con las distintas lecturas respecto de la producción y/o circulación de artefactos hechos en arcilla en el seno de grupos indígenas, registradas en fuentes documentales de finales del S. XIX.

Como se leerá en las conclusiones, consideramos haber cumplido satisfactoriamente con nuestros objetivos a lo largo de este trabajo y, en el ínterin, han surgido nuevas líneas de indagación que podrán ser desarrolladas en un futuro próximo. Sin lugar a dudas, las acciones llevadas adelante por las personas que entrevistamos contribuyen a que la presencia indígena

---

<sup>9</sup> Tomemos, por caso, la idea de que en la Argentina somos todos “hijos de los barcos” (Grimson, 2013), mito que, según una de nuestras entrevistadas, tiene arraigo en Bahía Blanca, ya que en esta ciudad “todos creen que son hijos de inmigrantes, que acá no había pueblos originarios” (E.M., 2017, citada en Denis, 2020: 60).

en Bahía Blanca ya no pueda ser fácilmente obliterada. La producción alfarera constituye una de esas tantas acciones y es la que hemos optado por analizar aquí. Esperamos poder ofrecer una aproximación crítica y situada de estos procesos, que nos invite a abandonar distintos lugares comunes que, signados por la jerarquización de las diferencias de raza, género y clase, dificultan la reversión de las relaciones de dominación imperantes.

### **Estado de la cuestión**

Esta sección se desarrolla en torno a la delimitación de cuatro grandes campos. En primer término, reseñamos los abordajes interdisciplinarios de la cerámica/alfarería<sup>10</sup> desde enfoques arqueológicos, etnográficos e históricos. Luego retomamos los principales aportes de la arqueología del género y la arqueología multivocal. Seguidamente desarrollamos las contribuciones de la antropología social en lo que atañe a indígenas en contextos urbanos y productores artesanales que reconocen determinada adscripción étnica. Para cerrar, nos referimos a algunos trabajos que dan cuenta de la presencia indígena en Bahía Blanca en la actualidad.

La producción científica que vincula los enfoques arqueológico, etnográfico e histórico representa un campo en construcción, y los trabajos a citar aquí son bastante incipientes pero muy prometedores. Si bien en el transcurso de los últimos 20 años las técnicas y métodos novedosos de la arqueología se han aplicado al registro cerámico y ahora conocemos mucho más sobre su producción y uso, aquí haremos énfasis en los trabajos interdisciplinarios que han combinado el análisis arqueológico, etnográfico e histórico de la producción cerámica<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> En esta tesina hablamos de “cerámica” cuando nos referimos a trabajos que la analizan en tanto registro arqueológico. En cambio, utilizamos el término “alfarería” para hacer alusión a este registro desde la perspectiva de quienes la producen. Con ello, las más de las veces, este término aparece en investigaciones que trabajan desde la etnografía.

<sup>11</sup> Cabe mencionar, no obstante, los siguientes trabajos arqueológicos acerca de la cerámica pampeana, patagónica y de la Araucanía. Isabel González y Magdalena Frère han aportado al estudio de la cerámica de los cazadores-recolectores-pescadores de la Pampa bonaerense en la microrregión del río Salado (2009, 2010; González, 1991; González, Frère y Frontini, 2012, entre otros). Gustavo Politis y quienes componen su equipo de trabajo han estudiado la cerámica del Holoceno tardío en el área interserrana de la Provincia de Buenos Aires (Madrid y Politis, 1991; Politis et al, 2001). Para el sudoeste bonaerense, cabe mencionar el trabajo del equipo de arqueología de Bahía Blanca, tanto en excavaciones en las que se ha encontrado fragmentos cerámicos de bandas cazadoras recolectoras, como sobre colecciones recolectadas en superficie por aficionados (Bayón et al, 2010; Vecchi et al, 2013). En lo que atañe a la Patagonia, podemos citar los trabajos de Verónica Schuster para la provincia de Chubut (2012, 2020), así como algunas investigaciones recientes para la provincia de Santa Cruz (Chaile et al, 2020; Roumec et al, 2020). En cuanto a Norpatagonia, hemos de citar distintos trabajos que remiten a la cerámica arqueológica encontrada en las proximidades de las cuencas fluviales más importantes de la región (Fernández y Vitores, 2007; Martínez, 2015; Di Prado, 2016). Por último, del vasto campo de estudios sobre la cerámica de la Araucanía, es menester mencionar los trabajos de Leonor Adán y Margarita Alvarado junto a otros autores (Adán y Mera Moreno, 2011; Adán et al, 2018; Urbina et al, 2017, entre otros) y los de Alberto Pérez (2011, 2018). No ahondaremos en este tema debido a que la construcción de la cerámica como objeto epistémico desde la Arqueología en los siglos XX y XXI será desarrollada en el marco de nuestra tesis de Doctorado.



Margarita Alvarado (1997, 2004; Adán y Alvarado, 1997), por caso, ha trabajado la cerámica mapuche combinando el estudio de piezas de museo e instancias etnográficas en los enclaves alfareros del centro de Chile. También nos interesa destacar los trabajos de Jaume García-Roselló (2008, 2009a, 2011, entre otros): este autor aborda los cambios y continuidades en las formas de producción cerámica en comunidades alfareras de Chile, desde la conquista hasta la actualidad, integrando los tres enfoques aquí señalados (arqueológico, histórico y etnográfico). Siendo el género una categoría central de sus análisis, los trabajos de García-Roselló echan luz sobre el uso de conceptos de la arqueología como “cadena operativa” en la observación participante y ofrece herramientas para pensar las limitaciones de las fuentes escritas (coloniales y republicanas) al momento de indagar acerca de las mujeres alfareras desde la diacronía. Para concluir con este primer núcleo temático, nos resultaron significativos algunos trabajos de M. Vitores (2015, 2018) y de Virginia Salerno (2014). El primero ha escrito trabajos sobre la presencia de ollas y cuencos en la etnohistoria y sobre los supuestos de género en la cerámica patagónica, mientras que la segunda ha generado instancias de trabajo conjunto entre arqueólogos/as y ceramistas de la localidad de Chascomús. En fin, todas las investigaciones aquí citadas han sentado precedentes ineludibles para pensar nuestro trabajo, en tanto procuran tender puentes entre la cultura material y otras fuentes primarias y secundarias disponibles (entrevistas u observación participante y documentos históricos, respectivamente).

El desarrollo de la Arqueología del género está vinculado tanto a la proliferación de trabajos de género y feminismo en otras ciencias sociales, como a las críticas que fueran realizadas a la arqueología procesual y postprocesual. En primer término, el estudio de las identidades feminizadas del pasado a través de los objetos hubiera sido impensado sin la obra de intelectuales feministas como Joan Scott (1986), que incorporó a sus análisis la categoría de “género”, o Gayle Rubin (1975), que la problematizó al construir el concepto de sistema sexo/género. Por otra parte, este campo emergió de las críticas a las corrientes procesual y postprocesual en arqueología. Siguiendo a Almudena Hernando –una de las principales arqueólogas del género en la actualidad– la arqueología procesual, que concebía a la cultura material como mero soporte de la vida social, se erigió como legitimadora del discurso de superioridad de la sociedad patriarcal moderna, debido a la centralidad que esta corriente otorgó al estudio de las armas, de la guerra y los espacios de poder masculinos (Hernando, 2007). Asimismo, el postprocesualismo, a pesar de haberse proclamado como una vertiente que quería incorporar agencias y descolonizar la Arqueología, no consideró oportuno hacerse eco de la epistemología feminista de las décadas de 1980/1990 (ver, por ejemplo, Hill Collins, 1986; Harding, 1993).

En estos últimos años, los estudios desde la arqueología de las mujeres, del género y la arqueología queer han aumentado significativamente, a propósito de lo cual debemos hacer algunas precisiones. Desde los primeros momentos, la arqueología de las mujeres y los estudios sobre mujeres en Arqueología tuvieron por objetivo la visibilización de las mujeres del pasado y del presente en las excavaciones, los museos y las publicaciones (Sørensen, 1988). Si bien algunos trabajos se enfocaron casi exclusivamente en el estudio de las mujeres a través de los objetos y restos prehistóricos (tomemos, por caso, Ehrenberg, 1989; Sánchez Romero, 2002), muchas otras investigaciones incorporaron el concepto de “género” que, al aludir al carácter relacional de la valoración diferencial de hombres y mujeres, procuraron abordar los mecanismos de dominación y subordinación de masculinidades y feminidades (por ejemplo, Díaz Andreu, 1998; Hernando, 2017, 2018). Las arqueólogas del género que se reconocen feministas están atravesadas por la controversia teórica y programática de la igualdad o la diferencia (De Miguel y Cobo, 2002), lo cual impacta en las perspectivas de trabajo y recortes temáticos de las distintas autoras del campo<sup>12</sup>. En otro orden, la Arqueología Queer hace suyos los aportes de Judith Butler (2006, 2007), que cuestiona el sistema binario que cristaliza en la dicotomía de los conceptos de “sexo” y “género”<sup>13</sup>. Así, reivindicando el giro post-identitario, la Arqueología Queer se ha abocado al estudio de la existencia de no binaries en sociedades pasadas, sobre todo mediante el estudio del ajuar funerario de personas que se salían de sus roles de género (ver, por ejemplo, Moral de Eusebio, 2014a, 2014b).

Para referirnos a la producción académica latinoamericana en este campo, los trabajos que relacionen a la Arqueología y a las mujeres utilizando la categoría analítica de género en América Latina son menos numerosos. Siguiendo a Alberti y Williams (2005), estos trabajos pueden dividirse entre los realizados por profesionales de América Latina –Manzanilla (1999), Alberti (2001, 2005), Gordones y Meneses (1999, 2001), Scattolin (2006), entre otras– y los realizados por extranjeras/os –Gero (1991, 1999, 2001, 2002), Joyce (1993), Hendon (1997).

---

<sup>12</sup> Por ejemplo, Margarita Sánchez Romero, feminista de la diferencia, se ha enfocado en las actividades de trabajo doméstico y la maternidad en la prehistoria (Sánchez Romero, 2002, 2006, 2008) y en sus escritos se vislumbra una valoración positiva de las tareas de cuidado realizadas por mujeres, tales como la socialización de las niñas y la producción de alimentos. En contraste, aquellos trabajos realizados por feministas de la igualdad, se han ocupado de dar cuenta del carácter históricamente construido de las desigualdades de género, marcadas por el fomento del desarrollo de la individualidad masculina en detrimento de la autonomía femenina (Hernando, 2018). Con ello, las distintas esferas de acción de las mujeres del pasado son leídas en función de los procesos políticos y económicos en que se enmarcaron; procesos que, a su vez, se sostuvieron gracias a este trabajo invisibilizado por el orden patriarcal (Hernando, 2005, 2018; Hernando, Politis y Ruibal, 2008).

<sup>13</sup> De acuerdo con su perspectiva, el sexo está atravesado por el discurso desde el momento en que realizamos una lectura de los cuerpos (con lo cual, no habría en realidad un sexo que se constituya en sustento netamente biológico del género). Asimismo, el género –en tanto, para Butler, no existe por fuera de la norma que lo rige– no sería una gran solución a las desigualdades que nos aquejan, debido a que funciona como una ley social que opera sobre los cuerpos de las personas, produciendo aquellas desigualdades que se busca erradicar.

Estas investigaciones han realizado aportes a la historia de los indígenas en nuestro continente, abarcando tanto los estudios de sociedades estadales, como la inca y la mexicana (ver, respectivamente, Gero, 1999, 2001; Rodríguez Shadow, 2008, 2017), así como algunas sociedades menos socialmente estratificadas, como la mapuche (Pagnossi, 2017).

La multivocalidad, asimismo, es objeto de discusiones recientes y su propuesta consiste en poner en diálogo a la cultura material con las narrativas de los pueblos indígenas, de modo tal que los saberes académicos y museográficos se vean enriquecidos, e incluso interpelados, por aquellas personas que históricamente fueron consideradas en términos de inferioridad (Rivolta et al, 2014). Como ya lo sostuvieron algunas autoras feministas decoloniales y/o comunitarias, a partir de las voces de distintos grupos subalternizados (en particular, mujeres indígenas) podemos acceder a un repertorio de prácticas cotidianas que se politizan, en las que están involucradas, más o menos directamente, distintas materialidades: por caso, Julieta Paredes (2010) propone “hilar fino al feminismo comunitario” y Francesca Gargallo (2014) ha indagado acerca de pautas alimentarias anteriores al impacto colonial en Abya Yala<sup>14</sup>.

La producción académica en torno a la situación de los indígenas urbanos en la actualidad ha sido muy significativa a nivel nacional y latinoamericano (Valverde, 2005, 2010; Szulc, 2004; Engelman, 2012; Tamagno, 2014; Bello, 2004; Garza, 2014, entre otros). Estas investigaciones dan cuenta de que, contrariamente a lo que sostienen las perspectivas esencialistas, la adscripción étnica, lejos de “perderse” tras migrar al ámbito urbano, adquiere otro tipo de complejidades propias de estos contextos (Weiss, Engelman y Valverde, 2013). De acuerdo con estas posturas, los grupos étnicos no pueden entenderse como reductos autosuficientes en los que ciertos atributos culturales se reproducen, sino que se entienden como conjuntos dinámicos que se definen en la interacción con otra sociedad, mayoritaria y hegemónica (Bari, 2002). En este sentido, como la vida de la cultura de un grupo depende de las posibilidades materiales de perpetuarla, las historias de los grupos étnicos deben leerse a la luz de la historia de las estructuras de clase correspondientes al contexto estudiado (Ringuelet, 1987, citado en Bari, 2002). La presencia de organizaciones de pueblos originarios en las ciudades da cuenta de la necesidad de desmontar la idea, errónea pero aún vigente, de que la vida rural sea constitutiva de lo “auténticamente” indígena. Asimismo, requiere de la desnaturalización de la oposición entre campo y ciudad, que se han impuesto históricamente y

---

<sup>14</sup> “Abya Yala” es, siguiendo a Francesca Gargallo, uno de los tantos nombres ancestrales de nuestro continente. Tanto este término como el martiano “Nuestramérica” son utilizados en esta tesina como sinónimos de “América Latina”, con la intención de descolonizar nuestro vocabulario (Gargallo, 2014), en la medida en que ello nos sea posible.

hegemónicamente como espacios simbólicos dicotómicos, lo cual resultó funcional a la instalación del capitalismo en distintos puntos del globo (Szulc, 2004). La historia de distintas organizaciones etnopolíticas de la Provincia de Buenos Aires, La Pampa, Neuquén, entre otras, muestra que los y las descendientes de quienes habían llevado a cabo una “desadscripción étnica” voluntaria -enmarcada en las políticas asimilacionistas del Estado argentino-, comenzaron a revalorizar su etnicidad. Con ello -luego de la represión sufrida por ciertos/as activistas indígenas durante la dictadura militar de 1976-1983- fueron surgiendo nuevas capas de dirigentes con un mayor nivel de instrucción, conocedores/as de la sociedad occidental “desde dentro” y que comenzaron a implementar estrategias propias de otros movimientos sociales en la lucha por sus derechos políticos, sociales, culturales y económicos (Valverde, 2005: 170-76).

Nos interesa destacar, a su vez, la obra de quienes han indagado acerca de la producción artesanal indígena en distintas regiones del país (Balazote y Rotman, 2006; Rotman, 2007; Cardini, 2006, 2012), debido a que da cuenta de las múltiples dimensiones -económica, identitaria, técnica, etc.- que atraviesan a la producción de objetos, sus espacios de circulación y los distintos organismos que intervienen en estos procesos productivos.

Remitiéndonos a la esfera local, hemos de referirnos a las investigaciones acerca de las personas indígenas y migrantes en los barrios populares de Bahía Blanca llevadas adelante por Graciela Hernández (2009, 2016), cuya producción de fuentes orales tuvo lugar en el marco de talleres de Historia y de alfabetización en escuelas de adultos/as. Hernández aborda los relatos de sus interlocutoras en clave de género, adscripción étnica, clase y sexualidad, en lo tocante a las prácticas cotidianas como la cocina y el tejido. Por otro lado, en otros trabajos, esta autora se refiere a la participación de las mujeres en organizaciones indígenas urbanas (Hernández, 2005, 2010). A este respecto, se señala que quienes integran este tipo de organizaciones y se erigen como sus voceras o lideresas son las mujeres mapuche maestras, universitarias, profesionales, y artistas que se abocan, entre otras actividades, a la difusión de la cultura mapuche. En cambio, las personas entrevistadas en las escuelas de adultos de los barrios populares de la ciudad, en líneas generales, no participaban en tales agrupaciones.

Para cerrar, quisiéramos destacar que, en lo atinente a la cultura material, la relación entre identidades indígenas y la producción y utilización de objetos es abordada por Graciela Hernández (2018) para el hilado, el tejido y la producción de alimentos; asimismo, Hernán Perrière (2019) hace mención de una alfarera mapuche de Bahía Blanca, pero su tesis doctoral hace eje en la utilización de los museos de historia para el estudio del pasado regional en el sur de la Provincia de Buenos Aires. En función de ello, consideramos que el estudio de las

construcciones identitarias indígenas en Bahía Blanca desde las materialidades constituye un nuevo aporte al campo de la relación entre las personas y las cosas, lo cual, a su vez, abre una serie de interrogantes en torno a la politicidad que atraviesa a los distintos repertorios de objetos.

### **Marco teórico y metodológico**

A propósito de nuestras perspectivas teóricas, las principales categorías con las que trabajamos son: “cultura material”, “interseccionalidad”, “identidad” y “vida social de las cosas”. La cultura material puede definirse, a grandes rasgos, como aquellos objetos involucrados en la actividad humana -artefactos, instrumentos, estructuras- en sus dimensiones materiales, sociales y simbólicas (Dobres, 1995). Esta categoría permite pensar cómo las personas producen y utilizan cosas, y cómo estas cosas, a su vez, hacen de las personas lo que son (Tilley et al, 2006). Desde este punto de vista, el abordaje de los objetos en clave interseccional resulta por demás pertinente, debido a que “los mecanismos que pasan por el cuerpo y la cultura material, a través de la imposición de nuevos hábitos corporales, sexuales o de vestimenta, (...) modifican creencias, actitudes y percepciones de la propia subjetividad” (Hernando, 2017:446). A propósito, la interseccionalidad es un concepto que remite al carácter cruzado o imbricado de las relaciones de poder y nació como una crítica al feminismo blanco, anglosajón y liberal (Viveros Vigoya, 2016). De esto se desprende que, al estudiarlas conjuntamente, las relaciones de género, raza, etnicidad, clase, edad, echen luz sobre la forma en que las opresiones se construyen mutuamente en una matriz de dominación (Hill Collins, 1986). El género, como categoría, da cuenta del desarrollo de prácticas, roles y actitudes diferenciales en un determinado contexto sociocultural, a partir de la lectura diferencial y jerarquizada de los cuerpos de las personas (Gómez, 2009). Estos cuerpos biológicos, lejos de ser pensados como “dados” o “naturales” son también culturalmente contruidos e intervenidos por el mandato de heterosexualidad (Butler, 2007). Por etnicidad, entendemos el proceso no lineal ni esencial mediante el cual un grupo se identifica a sí mismo; la raza, en otro orden, la concebimos como la marca de una historia de dominación colonial manifiesta en los trazos físicos o el color de la piel de la porción mayoritaria de la población latinoamericana (Segato, 2007). El concepto de clase a utilizar, por otro lado, pretende ir más allá del reduccionismo económico e incorporar los aspectos de raza y género que la constituyen, en tanto el racismo y el patriarcado poseen consecuencias concretas sobre las distintas personas que participan del sistema económico capitalista (Jiménez Zunino y Trpin, 2018). Las múltiples identidades referidas, al ser productos de procesos sociales e históricos dinámicos, no pueden ser establecidas a priori (Cardini, 2003): con ello, la reflexión teórica relativa al género, la clase, la

etnicidad y la edad, es constantemente reformulada a la luz de la información empírica a la que accedimos mediante el trabajo de campo. Por último, trabajamos con la idea de que las cosas - definidas como la “sustancia de la cultura material” que vincula a la arqueología, la antropología y la historia (Appadurai, 1986: 20)- poseen, al igual que las personas, una vida social. Ello implica, en primer lugar, reconocer que los objetos poseen significados que exceden a los conferidos por las transacciones, atribuciones y motivaciones humanas deliberadas, y que tales significados residen también en los propios usos y circulación de las cosas mismas. Remitiéndonos al problema de investigación aquí propuesto, no nos interesa tanto establecer biografías de objetos particulares (Kopytoff, 1986) sino hacer una primera aproximación a la vida social de las materialidades indígenas hechas en arcilla, atendiendo a los usos, trayectorias y significados que se les atribuyeron a fines del s. XIX y que, en ocasiones continúan vigentes hasta la actualidad.

En virtud de los objetivos descriptos, nuestra metodología de trabajo se enmarca en la investigación cualitativa (Vasilachis, 2006) y tiene por eje al enfoque etnográfico. Ello involucró el registro, mediante distintas técnicas, de lo no documentado (Rockwell, 2009), tomando la perspectiva de los actores como un factor explicativo de la singularidad de lo que sucede en el campo (Bourdieu y Wacquant, 2005). El contenido de este registro, a su vez, fue triangulado con fuentes documentales que habilitaron otras lecturas acerca de nuestro objeto de estudio en perspectiva histórica. Conscientes de que las reflexividades de quien investiga y de quienes integran el grupo estudiado son diferentes, los métodos y técnicas de investigación de campo instrumentadas procuraron guiarse por el principio de no directividad (Guber, 2011). Tales técnicas consistieron en:

- a) *Entrevistas etnográficas semiestructuradas*, las cuales nos proveyeron información que, en relación con la teoría, nos ofreció un primer acercamiento al universo de significaciones (Guber, 2004) de nuestras/os interlocutoras/es vinculado a la cultura material;
- b) *Observación participante*<sup>15</sup> en su situación teórica de participación como observadora, que deja claro al grupo con que se trabaja las propias búsquedas, así como el sentido de los registros (notas etnográficas, fotografías, grabaciones de audio, filmaciones); y
- c) *Revisión documental* de fuentes de fines del s. XIX editadas en la Argentina y Chile sobre la alfarería indígena. Dichos documentos también forman parte del campo, debido a que fueron

---

<sup>15</sup> La realización de esta tesina exigió un recorte preciso de nuestro problema de investigación. Debido a ello, hay distintas instancias de investigación etnográfica que han quedado por fuera del repertorio de fuentes a analizar, no obstante, lo cual nos han sido útiles para interpretar las entrevistas y los registros audiovisuales que sí incorporamos en este trabajo.

escritos por hombres que entablaron distintos vínculos con los Estados argentino y chileno. Por ende, estas fuentes deben ser leídas atendiendo a las relaciones de poder que atravesaron sus contextos de producción y circulación (Muzzopappa y Villalta, 2011), con el fin de que podamos identificar los mecanismos de reproducción de categorías y conceptos que legitimaron a los Estados Nacionales desde una episteme colonizada (Hernández y Garrido, 2014).

## Capítulo 1: La alfarería indígena en la pluma de los hombres de ciencia. Una relectura de dos fuentes documentales de finales del siglo XIX

*La palabra escrita ha desempeñado un rol primordial en el proceso de naturalización de las desigualdades generadas por el poder colonial, proceso de larga data iniciado con los primeros contactos. (Herrera, 2014: 66)*

Como ya fuera señalado, en este capítulo analizamos el contenido de fuentes documentales producidas a finales del s. XIX en la Argentina/ *Puel Mapu* y Chile/ *Ngulu Mapu*<sup>16</sup>. Al hablar de una relectura de estas fuentes, lo hacemos con el fin de interpelar las condiciones de existencia en que estas fueron producidas. En esta línea, no nos es ajeno que la codificación de diferencias de género, etnia, raza y clase a partir de una “medida de unidad occidental” (Mohanty, 2008) atraviesa a nuestro repertorio de fuentes escritas, discursos que, como en esta ocasión, convertimos en base empírica de nuestras investigaciones.

Esta lectura crítica estuvo motivada por interrogantes formulados desde el presente, que surgieron de nuestro trabajo de campo con activistas indígenas de Bahía Blanca. ¿Qué relación puede establecerse entre las identidades indígenas y la producción y utilización de objetos hechos en arcilla? ¿Qué vinculaciones hallamos entre los procesos actuales de politización de las identidades étnicas y el contenido de estas fuentes?

Particularmente, nos interesa trabajar con fuentes documentales de finales del S. XIX debido a que este es el momento en que - “Conquista del Desierto<sup>17</sup>” mediante- distintos objetos que formaban parte de la cultura material indígena (así como los saberes y prácticas que se vinculan a ellas) fueron desarraigados de su contexto de producción y utilización y devinieron en objetos epistémicos y museográficos (Podgorny, 1999). Sin pretender ser exhaustivo, con ello nos interesa poder conocer distintas nociones y saberes relativos a la alfarería indígena presentes en dos fuentes del período señalado, para luego compararlas con las prácticas productivas alfareras narradas por las personas que hemos entrevistado. En este sentido, la alfarería de los grupos indígenas que fueron repartidos y reducidos fue predominantemente explicada por ciertos hombres de ciencia como vestigios de *otros culturales* que se acercaban a

---

<sup>16</sup> Incorporamos estas nomenclaturas debido a que una cantidad considerable de activistas indígenas en la actualidad -entre ellxs, nuestros/as interlocutores/as- se refieren a la Argentina como el Puel Mapu (tierra del este) y a Chile como el Ngulu Mapu.

<sup>17</sup> Tomamos este nombre entrecomillado para dar cuenta de nuestra decisión intelectual y política de problematizar la idea de “desierto” como una construcción de sentido contemporánea a los avances militares entre 1878-1885 en Pampa y Patagonia (Delrio y Perez, 2011), uno de cuyos fines fue la legitimación de la ocupación de estos territorios por el Estado Nacional.



la extinción y como artefactos musealizables. No obstante, también hay registro de otros relatos que se refieren a las materialidades indígenas desde el lugar de pertenencia a los grupos mapuche, con lo cual las descripciones e interpretaciones acerca de la producción y el uso de artefactos hechos en arcilla se diversifican y complejizan. Estas dos perspectivas son representadas por cada uno de los escritos seleccionados, a saber:

- 1) *Viaje al país de los araucanos*, de E. Zeballos (1881), que, en reiteradas ocasiones describe las “ruinas” de los araucanos en Pampa y Norpatagonia como asentamientos y objetos que, desde su perspectiva, atestiguan una realidad pasada que habría sido reemplazada por el progreso y la civilización. Esta idea se encuentra en cada uno de los capítulos referentes a los lugares por los que el autor pasó (entre ellos, Bahía Blanca).
- 2) *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del s. XIX*, - publicado inicialmente bajo la autoría de E. Wilhelm de Moesbach<sup>18</sup> (1936)- que tiene la particularidad de contener el testimonio del *longko* Pascual Coña, extenso y rico en detalles, respecto de la realidad sociocultural mapuche previa a la mal llamada “Pacificación de la Araucanía” (Vargas Paillahueque, 2019). Aunque este texto haya sido publicado al oeste de la Cordillera de los Andes, es de nuestro interés debido a que, por un lado, ha sido leído por al menos uno de nuestros interlocutores y a que, por otro lado, menciona un viaje en el que P. Coña pasó por Bahía Blanca.

Para estas publicaciones realizamos una sintética crítica externa e interna. Luego, intentamos responder a los siguientes interrogantes: ¿cómo describen los autores los usos, saberes y prácticas relacionados con la alfarería? ¿Quiénes son los agentes que intervienen en la producción y circulación de objetos fabricados en arcilla? ¿En qué contextos aparecen estos objetos? ¿Qué apreciaciones y/o valoraciones pueden identificarse en el discurso de estos primeros escritos académicos respecto de la alfarería y los pueblos sometidos?

### 1.1. *Zeballos y Coña como autores: trayectorias, lugares de enunciación y sus contextos epistémicos y políticos*

Estanislao S. Zeballos (1854-1923) fue, siguiendo a Irina Podgorny (2019) un hombre político y un promotor del desarrollo de las ciencias en la Argentina. Estudió en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires y se graduó con el título de Abogado en 1874;

---

<sup>18</sup> Este hombre de la Iglesia figura como único autor de la versión de 1936. Debido a que esta es la versión con la que trabajamos, en las citas aparecerá su nombre. Se notará, sin embargo, que en los subtítulos siguientes nos referimos a Coña como el autor de este texto, y ello se debe a que reivindicamos su narración como una producción extraordinaria que va mucho más allá de un mero “dictado” de eventos vividos a Moesbach.

paralelamente estudió en la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales y, aunque no terminó sus estudios en este campo, fundó en 1872 la “Sociedad de Estímulo Científico”, luego devenida en la “Sociedad Científica Argentina” (Scotti, 2015). En el Estado se desempeñó como legislador, diplomático y ministro de Relaciones Exteriores de Juárez Celman y Pellegrini; como científico, fue un explorador y un coleccionista que, aunque haya ido “a contramano de las prácticas antropológicas de su época”, tuvo un gran impacto en la historia nacional, que dio por ciertas muchas de sus aseveraciones (Podgorny, 2020: 9). Si en su escrito “La Conquista de 15.000 Leguas”, Zeballos llevó adelante la empresa de convencer al Congreso de la Nación de financiar la estrategia ofensiva de Roca en las fronteras interiores arguyendo razones militares, económicas e ideológicas, en “Viaje al País de los Araucanos”, el autor se muestra a sí mismo como el científico que cartografía el territorio ganado a los y las indígenas de Pampa y Patagonia, estableciendo contrastes entre “el antes y el después” de la “Conquista del Desierto”. Si bien en este texto, a diferencia de otras fuentes seleccionadas, no abundan las referencias a piezas cerámicas, el interés de estudiar este escrito radica en dar cuenta de cómo la matriz liberal hegemónica atraviesa al coleccionismo de objetos en el siglo XIX y al lugar que se le otorgan a los artefactos musealizables en la historia oficial. En este caso, Zeballos narra cómo, durante su viaje, saquea distintos cementerios y se apropia de, fundamentalmente, cráneos, así como también objetos de plata y vasijas. Bajo la idea de que nada debía quedarle a la barbarie (ni siquiera sus muertos), el viajero se refiere a los objetos de origen indígena como reliquias testigos de un “otro en extinción” cuyo lugar de destino será algún museo (Mailhe, 2009).

Por otra parte, Pascual Coña (década de 1840-1927) fue un hombre mapuche criado en Rauquenhue que en torno a sus catorce años de edad fue educado y bautizado en la misión del lago Budi, en un contexto en que el italiano P. Constancio había convocado a los *longkos* mapuches a que enviaran a sus hijos a aprender las letras. Luego devino en aprendiz y oficial de carpintería en Santiago, después de lo cual volvió a reunirse con su familia (Moesbach, 1936). Debido a su experiencia, ha sido definido como un personaje bicultural, cuya identidad se vio escindida entre el modelo asimilacionista chileno y los sentimientos de pertenencia al pueblo mapuche (Golluscio, 2016). Ello seguramente se acentuó luego de la “Ocupación de la Araucanía” por el Ejército chileno, proceso mediante el cual perdió sus tierras y fue nombrado jefe de reducción. La narración de su vida al P. E. Wilhelm de Moesbach (1882-1963) tuvo lugar entre 1924 y el año de su muerte, pero las memorias relatadas se remontan, en su mayoría, a mediados y a finales del siglo XIX. Moesbach, por su parte, fue un misionero oriundo del Imperio Alemán que perteneció a la Orden de los Capuchinos, la cual en 1920 lo envió a Chile con el objeto de evangelizar al pueblo araucano (Mora, 1992, citado en Mora y Pozo, 2018).

Aunque este prelado se adjudicó a sí mismo la autoría de la fuente, la edición de 1973 da cuenta de una serie de luchas metadiscursivas y pugnas de acentos en los lugares estratégicos del texto, como los prólogos, el cambio de título y la propia autoría de la obra, que, en esta última edición, pasa a ser de Pascual Coña (Foote, 2005, 2012). El hecho de que Coña haya narrado desde cierto lugar de pertenencia a un grupo mapuche resulta muy notorio en torno a la alfarería: el texto denota un mayor nivel de interés, conocimiento y detalle respecto de los saberes, usos y prácticas alfareras, las cuales son definidas como “un arte especial de la mujer araucana”. La descripción de diversos tipos de cántaros, de sus distintos usos y de la complejidad del proceso productivo resultan centrales para nuestra investigación debido a que, si bien la presencia de Moesbach interviene el texto de diversas formas, Coña tuvo sus propios motivos para acceder a la publicación de su relato. El principal, como él mismo señala en su prólogo y como bien recuerda Golluscio (2016), fue que las generaciones de jóvenes mapuches lo leyeran, de modo tal que su lengua, sus “vidas y costumbres”, no quedaran en el olvido.

### 1.2. *Un trabajo de arcilla y fuego. La alfarería como sustrato material de lo étnico en el discurso de Zeballos y Coña*

Para abordar las consideraciones de Zeballos respecto de *los otros* y, en el caso de Coña, respecto de un *nosotros* subalterno, recordamos que entendemos al grupo étnico no como un cuerpo cerrado y autosuficiente que reproduce sus pautas culturales, sino en interacción y a partir de los desplazamientos identitarios que tienen lugar en relación con un grupo mayoritario y hegemónico (Bari, 2002), que, en estos casos, puede ser entendido como lo “nacional”, lo “patrio” o lo “civilizado”.

Zeballos, en la obra señalada, se refiere a las distintas parcialidades indígenas que fueron desplazadas por la fuerza y masacradas luego de la autodenominada “Conquista del Desierto”. Si bien, a lo largo del libro, se las diferencia en términos del dominio espacial que habían tenido y que, en el momento que escribe, ya no tuvieron, no se establecen distinciones profundas entre tales grupos. No existe un interés por hacerlo, pues, en el discurso de Zeballos, al fin y al cabo, todos son denominados bajo la categoría supraétnica de “indios”, que, sin aludir a ningún contenido particular de los grupos que abarca, hace énfasis en la relación de subordinación (Bonfil Batalla, 1977), entre lo indio/ bárbaro y lo blanco/ civilizado. Cuando el autor se detiene en la descripción de objetos cerámicos que encuentra en el transcurso de su viaje, pretende dar cuenta de los vestigios de un *otro cultural* condenado a la extinción, del que poco queda en el territorio “pacificado”, arrasado. Analicemos algunos fragmentos a este respecto:

Mi fortuna ha sido grande. Ningún otro viajero, contemplará en estas comarcas las imponentes **reliquias de la civilización araucana**<sup>19</sup>, **magestuosas** en su misma **rudeza primitiva**, apesar de distar tanto del esplendor ciclopeo de las torres del lago Titicaca, como de las monumentales murallas del templo de Pachacamac.

Palpitan á mis ojos las **tolderías solitarias, abandonadas por el araucano aterrado**, decayentes y **próximas á desaparecer** devoradas por las llamaradas del incendio frecuente ó arrebatadas por las ráfagas sonoras de los vientos, soberanos viajeros en los espacios de estas latitudes.

Bajo los cueros de que son formadas, **he recojido centenares de utensilios, instrumentos y armas**. Fuentes, platos, cucharas, morteros y bateas de madera, trabajos en cuero para los arreos de las cabalgaduras, tejidos (...). (Zeballos, 1881: 221).

(...). Más que todo lo anterior, me agradó ver en los toldos de Ranculcú, los productos de la **fabricacion** de la piedra y **de la alfarería** por los araucanos. **-Están en plena edad de piedra**. Morteros y sus respectivas manos, piedras pulidas para boleadoras, para hondas y para bolas perdidas, puntas de armas arrojadizas y ofensivas (flechas, dardos y lanzas) pipas para fumar, usos para las ruelas, granos de rocas vulcánicas y neptunianas, del tamaño de una avellana, preparados para amuletos, sílex para encender lumbre y varios otros utensilios, abundaban entre las **ruinas** de los aduares.

No faltaban tampoco **ollas, tinajas de tierra arcillo-arenosa endurecida y quemada imperfectamente, pero de formas elegantes**. **-Recojí una tinaja** que me acompañó en todo el viaje, envuelta en paja y que si bien rota al fin en un día de mal humor de las mulitas, es **una pieza meritoria para los museos**. La alfarería hallada carece de decoraciones. El platero era entre los indios una notabilidad rodeada de admiración y respeto, comparable á un obispo entre devotos. (Zeballos, 1881: 223).

Como primera consideración, la idea de “reliquias” y de “ruinas” conformadas por tolderías “próximas a desaparecer” contribuye a presentar a los distintos objetos de uso doméstico que allí se encuentran como testimonios de un modo de vida pasado. Si bien Zeballos utiliza el sintagma “civilización araucana” para remitirse a los modos de vida que tuvieron lugar antes de la embestida del Ejército argentino, lo hace en un sentido general, dando a entender que igualmente su obra no es comparable con la de la civilización incaica. En cambio, la civilización en sentido estricto, para el autor, no aplicaría a los/as araucanos/as, ya que, como luego asevera, habrían vivido “en la Edad de Piedra”. Bajo esta noción, que lleva en su seno connotaciones de atraso e inferioridad, describe las características de la alfarería indígena encontrada (pasta “arcillo-arenosa”, quemada “imperfectamente”, no decorada). En el mismo sentido, describe otros objetos de uso doméstico como morteros, pipas, usos para ruelas, tejidos, que aparecen asociados a las tinajas y ollas mencionadas.

El carácter violento de los desplazamientos poblacionales como consecuencia de la “Conquista del Desierto” se manifiesta en este relato, por una parte, en la idea de terror que acompaña al abandono de las tolderías, y, por otro, en la cantidad de objetos que Zeballos

---

<sup>19</sup> El destacado es nuestro, en este fragmento y los siguientes.

encuentra allí: en estos fragmentos, subyace la idea de que les indígenas afectados/as por el avance de la frontera estatal, nada se llevaron consigo.

En otro orden, encontramos que la apropiación de la vasija que el autor menciona en el último párrafo citado es guiada por la misma lógica de saqueo con que se apropia de otros artefactos y restos de las tumbas araucanas. Se considera que, tanto los cráneos y los elementos producidos en plata, como la vasija mencionada, deben ser destinados al museo patrio: son objetos que estarán abocados a contar “el antes y el después” del arribo de la civilización (en sentido estricto) al territorio. Siguiendo a Alejandra Mailhe (2009), este contraste entre la barbarie/ atraso y la civilización/ progreso, puede rastrearse en el texto estudiado en la contraposición de imágenes emprendida por el autor, al comparar “el antes y el después” de un mismo lugar<sup>20</sup>. Asimismo, este contraste puede leerse de manera explícita cuando Zeballos señala que Bahía Blanca, hasta 1878, estaba “amenazada constantemente por la chuza del indio” (1881: 361), mientras que, en el presente en que escribe, el porvenir político y mercantil de la ciudad se vislumbraría como próspero, gracias a la “pacificación” de la frontera.

Volviendo a las vasijas, consideramos que, en fin, esta vocación de musealizar la cultura material indígena es el corolario del exterminio perpetrado por el Estado Nacional. Veamos cómo lo expresa el diálogo entre Zeballos y un miembro de su comitiva, en uno de los sucesivos saqueos de tumbas efectuados en el que fuera “el país de los araucanos”:

(...) El teniente Bustamante no veía con agrado mi empresa contra los muertos y, sin atreverse á censurarla con franqueza, repetía, mientras yo mudaba caballo, esta preciosa estrofa de Escobar:

Llevadle, si, **llevadle á la llanura**  
**Y sepultad allí su cuerpo yerto,**  
**Que la grama del campo y su verdura**  
**Deben ser la modesta sepultura**  
**Del hijo valeroso del desierto.**

Referíase a los **cráneos que en una bolsa traía desde Salinas Grandes**; y parecía insinuarme que os volviera á la tierra.

-No se trata de eso, le decía yo, sinó de desenterrar otros.

Y Bustamante movía la cabeza y recitaba otras estrofas:

**Su tierra es nuestra; el agua** de sus fuentes  
Apaga nuestra sed y nos recrea,  
**Mieses nos dan sus campos** florecientes...

**Pobres indios!** Sus bosques y el collado,  
**Donde al sol adoraban, son ya agenos;**  
Su suelo entero ha sido conquistado  
**Y nada! Nada! Se les ha dejado:**

---

<sup>20</sup> Por caso, el autor compara una fotografía cuyo epígrafe versa “Carahue en 1876”, fortificado, con otra denominada “Carahue en 1880”, con más casas construidas y sin indicios de presencia militar (Zeballos, 1881: 92).

### Que les queden sus tumbas a lo menos!

-Mi querido teniente, contesté yo, poniendo el pie en el estribo, **si la Civilización ha exigido que Uds. ganen entorchados persiguiendo la raza y conquistando sus tierras, la ciencia exige que yo la sirva llevando los cráneos de los indios á los museos y laboratorios. La Barbarie está maldita y no quedarán en el desierto ni los despojos de sus muertos.** (Zeballos, 1881: 181).

En este fragmento se constata que un militar que escoltó a Zeballos en su viaje lo incentivó, sin éxito, a no usurpar las tumbas indígenas. Esto nos permite reflexionar acerca de que, al contrario de lo que se suele sugerir desde algunas perspectivas teóricas, los gobiernos, actores e instituciones asociadas al Estado Nacional no deben pensarse como un bloque homogéneo sin matices, contradicciones o fisuras. Así, mientras que un autor material de la “Conquista del Desierto” pide a Zeballos que a los indios les queden al menos sus enterratorios, el viajero responde que debe hacerlo, pues, de otro modo, la conquista no estará terminada. En esta línea, la apropiación de los restos sería a la ciencia lo que la apropiación de los cuerpos fue a la guerra: un paso necesario, en el que los hombres que intervienen no son más que ejecutores del mandato civilizatorio. Desde ya, esta idea de inevitabilidad, de que es “la Civilización” la que exigió la matanza y el despojo, funciona como justificatoria de cualquier aspecto negativo en nombre del progreso: así, las responsabilidades quedan totalmente disueltas y las decisiones políticas y militares involucradas en la perpetración del genocidio son obliteradas (Balazote, 2015).

Si en la producción de Zeballos los objetos hechos en arcilla aparecen asociados al desuso y a lo que *ya no es* (o a quienes *ya no son*), en el relato del *longko* Pascual Coña, en cambio, tales objetos se asocian a escenas de la vida cotidiana y espiritual de los/as araucanos/as, que -según él mismo explica, en calidad de mapuche devenido en cristiano-, habrían tenido algunas costumbres buenas y otras que no lo eran tanto. Teniendo en cuenta que el contenido de la publicación está basado en el relato autobiográfico de Coña pero también está claramente intervenido por Moesbach, nos parece prudente leer las apreciaciones acerca de la alfarería indígena desde la complejidad que requiere. Con ello, si en el relato de Coña hay una innegable aspiración a que se recuerde cómo era la vida de “los antiguos”, una apelación al no-olvido que se erige en resistencia, no debemos dejar de considerar que este libro respondió al discurso civilizatorio de principios del siglo XX, que buscó ilustrar que se podía “evangelizar y asimilar al mapuche, convirtiéndolo en ‘ciudadano útil’ para la nación” (Foote, 2012: 13). En función de ello, la diversidad de cántaros que describe Coña puede ser leída tanto como una demostración de la riqueza cultural del pueblo araucano, como un indicio de su aptitud para la

civilización; como la puesta en valor de un arte propio o como un ejemplo de la capacidad de los/as mapuche para el trabajo y la disciplina<sup>21</sup>. Hechas estas aclaraciones, examinemos algunos fragmentos en los que aparecen artefactos hechos en arcilla en el contexto de la casa/ *ruca* araucana:

4. 1. Entremos ahora a la choza indígena para mirar su instalación interna. (...). 2. En el interior de este departamento de fondo se colocan los depósitos de *tracal* y de *carca*, en los cuales se conserva la chicha, la **vasija *këlilwe***, en que se hace hervir el *mudai*, los **cántaros de agua** y barriles. Allá se llevan también los productos del campo como trigo, cebada, papas, arvejas, habas, linaza, porotos: toda la cosecha.

Además se guardan en aquel rincón las arrobas, **jarros** y canastos de diversas dimensiones y denominaciones, el balay, el cernidor, **diferentes ollas de barro** y muchísimos útiles más (Moesbach, 1936: 178-179).

En esta cita el aporte de Coña es señalar distintos tipos de cántaros y las funciones específicas que tenía cada uno en el contexto doméstico: así, donde se cocina no se guarda el agua ni se hierve el *mudai*. Esta información aparece ampliada en la columna escrita en *mapuzungún*<sup>22</sup>: con ello, la explicación que se da en español es una simplificación (“jarros y canastos de diversas dimensiones”), respecto de la descripción más pormenorizada en su lengua materna, en la que se detiene a nombrar los distintos tipos de cántaros y canastos, explicados en la nota al pie correspondiente. Entre otros, menciona las *këlilwe* o “vasijas grandes de greda”, el *metawe* o “jarro mediano de dos asas” y el *charu* o “vaso o crisol chico (Moesbach, 1936: 179).

Otras menciones de la vida social de los cántaros de arcilla encontradas en este texto se enmarca en contextos festivos y/o rituales: a continuación, transcribimos fragmentos relativos a la celebración del *rucán*, el *nguillatún* y el entierro de un cacique pagano<sup>23</sup>.

En primer lugar, el *rucán* consiste, en líneas generales, en la construcción colectiva de una vivienda a la que asisten distintos amigos y parientes de quien será el dueño de la casa. Al finalizar la construcción, se celebra dando de comer y beber, no solo a quienes habían participado de la misma, sino también a los “forasteros” y “gorrones”. En el relato, cada quien recibe, según su grado de participación, cantidades diferenciales de carne, pan y chicha. Estas relaciones de reciprocidad tienen lugar, en este caso, entre varones, como bien ilustra la

---

<sup>21</sup> En esta línea procedió Guevara (1911) a describir la alfarería como una de las “industrias” del pueblo araucano.

<sup>22</sup> Debido a la extensión que requiere este trabajo, no hemos transcripto las dos columnas del texto analizado. No obstante, el contenido de la columna escrita en mapuzungun puede ser consultado en la fuente, a la que se puede acceder mediante el siguiente link: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-95865.html>

<sup>23</sup> En esta tesina no abordamos en detalle estas tres instancias. Para una mayor interiorización respecto del *rucán*, el *nguillatún* y el entierro de un cacique pagano aquí referidos, puede consultarse la propia fuente (Moesbach, 1936) o bien el libro de Susan Foote (2012) que analiza el discurso de Pascual Coña en la publicación anteriormente citada.

referencia a la relación de *concho*. Las mujeres, por su parte, preparan y sirven la comida y la bebida, participando así desde un lugar claramente distinto.

Después de terminar todo el techo, bajan, rodean mirando la casa nueva y se alegran diciendo “Acabamos de terminar una linda casa”.

\*\*\*

(...). Todos toman asiento en la casa nueva.

2. El quilla recibe una olla con caldo y dos bateas llenas de carne cocida, además dos canastos con pan; todo eso lo reparte entre su gente. A cada mozo le da un plato de caldo y cuatro presas de carne cocida; el pan lo distribuye también de a cuatro pedazos.

A los numerosos forasteros presentes se les habían designado asientos separados dentro de la casa. Se les convida con un tajo de carne y un pedazo de pan. Cuanto más amigos tenga uno, más presas tiene listas. (...).

3. Al fin de la comida reciben los asociados del trabajo un gran barril de chicha de maíz. El dueño de la casa lo entrega al quilla diciéndole: “Repartíos esta bebida”.

Sin hacerse rogar **sacan la chicha con un cántaro grande y cada uno de la liga de trabajo recibe su fuentecita de chicha**. Cuando el cántaro está vacío, vuelven a llenarlo en el barril; brindan también a los forasteros y a los “gorrones”.

Después (de estos tragos de etiqueta) se ponen a beber todos indistintamente; amanecen tomando. Si hay aguardiente, se emborrachan más todavía.

En caso de que queda algún resto de bebida, toman los conchos al día siguiente.

Con eso se acaba el rucán. (Moesbach, 1936: 176-178).

El nguillatún, en otro orden, es el ritual comunitario por antonomasia del pueblo mapuche: en palabras de Coña, es su “fiesta más solemne” (Moesbach, 1936: 372). Su realización, como bien resume Foote (2012), precisa de toda una logística que implica, entre otros menesteres, trasladarse lejos de las viviendas por días, tener un considerable número de caballos, gran cantidad de chicha y animales para sacrificar que servirán de alimento en la fiesta. En este contexto, nuevamente, aparecen los cántaros en el relato de Coña:

Al fin se van. Llegan al lugar de la fiesta con los trastos acarreados y los deponen al pie del rehue.

Luego **después de la llegada empieza una parte de las mujeres a llenar los cántaros para el mareupull. Esos cántaros rituales se ponen en dos hileras de bastante extensión, subiendo el número en cada una hasta cincuenta cántaros.**

3. **Cuando están puestos los cántaros, manda el nguénpín: “Alístese la comunidad organizadora de la fiesta”**. Luego llama a las mujeres diciendo: “Por acá fórmense”. Toma a la Machi y la coloca a la cabeza de la fila.

“¡Ahora los hombres! que formen una segunda fila al lado de las mujeres”.

Se forman en dos hileras, una de hombres, la otra de mujeres; la fila de los hombres se encuentra detrás de la fila de las mujeres.

Luego ordena el oficiante: “¡Ya! **ha llegado el momento, ¡bailad!**” Los instrumentos empiezan a sonar, bailando avanzan para enfrentarse con los metrem y traerlos. (Moesbach, 1936: 380).

**Terminado el baile efectúan otra conversión, dirigiéndose a uno y otro lado de los cántaros del mareupull; los invitados se ponen en fila en un lado, los dueños forman filas separadas al lado opuestos; cada partido anda en dos hileras, una de hombres, la otra de mujeres; el centro lo ocupan los cántaros con la chicha ritual.** (p. 383).



En esta celebración los cántaros con chicha -ubicados en el centro y bien adornados<sup>24</sup>- constituyen un pilar fundamental. En lo que atañe a la participación masculina y femenina, si en el *rucán* las mujeres se limitaban a asistir a los constructores de la casa, en esta ocasión forman parte de la fiesta. Aunque se separan en distintas filas (los hombres de la comunidad organizadora del *nguillatún*, las mujeres de esta comunidad, los hombres invitados y las mujeres invitadas), todos/as bailan alrededor de los *metawes*.

Por último, veamos las referencias a los cántaros durante el entierro de un “cacique pagano”:

Luego se llenan con chicha los cantaritos llamados *mareupull* y se los pone en fila a ambos lados de la canoa con el cadáver. Los jinetes del ashnel son invitados a desmontar y allegarse trayendo consigo las campanillas con sus fajas.

Ellos lo hacen y toman puesto a lo largo del ataúd en uno y otro lado. “¡Ya! ¡Bailad!” se les manda. (...).

6. Después del baile manda el dueño del muerto: “Acérquense al cadáver los parientes que estén aquí”.

Los que tienen vínculos de parentesco con el finado se allegan u se ponen en filas a ambos lados del huampo-féretro. Luego levantan los jarritos llenos de chicha y se brindan mutuamente. En seguida toman un sorbo; cambian después los jarritos cada uno con el hombre que está enfrente al otro lado de la canoa, entregándose el vaso por encima del féretro, y beben otra vez. De esta manera proceden todos los parientes (...). Los restos de chicha que quedan en los vasos los vierten sobre la tapa de la canoa. Este trago ritual se llama “sobrebeber al finado”. (Moesbach, 1936: 408-409).

En esta instancia, nuevamente, se establece una clara división entre hombres y mujeres: son los parientes hombres quienes, dando un paso al frente, se acercan al fallecido e intercambian bebida entre sí. Como en el *nguillatún*, se baila cerca de los cántaros, pero ahora no son estos el centro del ritual, sino el féretro. Al día siguiente, se sigue agasajando al cacique, luego de lo cual se realiza una serie de trillas en las que participan todos los que hayan ido a despedir al difunto. Finalmente, se lleva la canoa al cementerio, donde se aprovisiona al cacique con carne asada, pan, licores y chicha en vasos de distintas formas y dimensiones, para que, habiendo abandonado el mundo de los vivos “tenga para comer el alma allende el mar” (Moesbach, 1936: 413).

Como hemos visto, la mención de artefactos hechos en arcilla suscita distintas reflexiones en torno a la cotidianeidad de los grupos indígenas del último tercio del siglo XIX y principios del siguiente. A continuación, presentamos distintos fragmentos de las fuentes trabajadas, con el objeto de abordar las percepciones de los autores respecto de las relaciones entre hombres y mujeres mapuche de ese período.

---

<sup>24</sup> Se aclara en una nota al pie: “Esa denominación parece indicar que antiguamente había un número fijo de doce cántaros bien adornados: *mari-epu-llauka*; por consiguiente, las borracheras inseparables de los nguillatunes actuales son meros abusos” (Moesbach, 1936: 380).

### 1.3. *¿Las sufridas artistas? Alfarería, trabajo, hombres y mujeres indígenas en el discurso de Zeballos y Coña*

Ya hemos visto que en la publicación de Zeballos los artefactos de cerámica de uso doméstico son mostrados como objetos inertes, escindidos de las agencias de quienes los fabricaron y/o utilizaron. Desde nuestra perspectiva, el ocultamiento de las personas y las circunstancias que hicieron circular los artefactos hechos en arcilla entre grupos indígenas a finales del s. XIX es consecuencia del interés del autor por condenar a estos pueblos al pasado. En fin, en el escrito de Zeballos no se presta atención a la cerámica en sí, y menos aún a las personas que la produjeron y utilizaron. A sabiendas de lo poco que este autor refiere a la alfarería de los grupos indígenas de Pampa y Patagonia, algunos pasajes de su relato de viaje pueden abrir algunas líneas de indagación en clave de género si analizamos algunas de sus apreciaciones de los hombres y las mujeres araucanas. Esto es lo que dice el hombre de Estado sobre los *otros* y las *otras*:

Los toldos son estensas cabañas y á veces ni siquiera eso, porque **los indios mas pobres y holgazanes, no pueden sostener mujeres, que son las constructoras de las *tolderias***; pero hay toldos cuya disposicion interna se ajusta á reglas que revelan **cierto grado de intuicion artistica**. (Zeballos, 1881: 222).

**Si se exceptúa la platería y lo que podría llamar la talabatería primitiva, todas las artes y oficios son ejercitados por la mujer**, juntamente con el cultivo de la tierra, cuidado de los ganados y quehaceres domésticos. **Ella trae el agua y la leña desde fuentes y bosques próximos ó lejanos**, y por todas partes encuentra el viajero hondos surcos de 1 metro de ancho y 0,50 de profundidad, por donde la **sufrida china llevaba diariamente al toldo su rastra de leña durante meses y años**.

El coronel Mansilla ha dicho, en su precioso libro sobre los ranqueles, que **estas mujeres no servian mas que para trabajar y dar hijos**; y es esta, efectivamente, la **humilde y dura condicion de la mujer araucana - y con todo, ella tiene de ventaja sobre la mujer civilizada de cualquiera parte, que ignora el desenfreno de la prostitucion y observa con abnegacion cristiana la fidelidad al hombre elegido**. (Zeballos, 1881: 224).

En el primer fragmento Zeballos señala a las mujeres araucanas como aquellas que deben realizar los trabajos que los hombres de esos grupos supuestamente no realizan. Asimismo, si bien hay algún reconocimiento de la “intuición artística” de quienes levantarán las *tolderías*, el tono de desprecio hacia estas viviendas está orientado a sostener su posición de que les indígenas en general, y los hombres de estos grupos en particular, se encuentran en posición de inferioridad respecto del “hombre civilizado”. Este, al contrario que quienes describe como “pobres y holgazanes”, sería trabajador y económicamente pudiente, con lo cual, sus mujeres -claro está, desde una mirada blanca, masculina, de la clase burguesa dirigente que cristalizó en la Argentina en la década de 1880- no se verían obligadas a trabajar como las

araucanas. Les indígenas, entonces, mostrarían, para Zeballos, cierta inversión en los roles socialmente asignados a los hombres y a las mujeres, contrariando así las expectativas que, desde el modelo civilizatorio, se tienen para unos y otras.

La segunda cita abona algunas de las ideas presentadas en el párrafo anterior. A excepción de la producción de objetos de plata y cuero, todas las “artes y oficios” (entre las cuales, probablemente, se podría incluir la alfarería) son atribuidas por Zeballos a las mujeres araucanas. Según su parecer, también estarían a su cargo la producción de alimentos, el cuidado de animales domésticos y tareas vinculadas a la recolección (búsqueda de agua y leña). El autor destaca sobremanera el carácter rutinario (“durante meses y años”) y doloroso (“sufrida”, “humilde y dura condición de la mujer araucana”) de estas tareas y, para hacerlo, se apoya en ciertas afirmaciones de Lucio V. Mansilla<sup>25</sup> en *Una excursión a los indios ranqueles* (1870). En este punto, lo dicho por Zeballos toma otra dirección al sugerir que, a pesar de todo lo que las mujeres indígenas debían trabajar, se encontrarían mejor que ciertas mujeres “de la civilización” que habían caído en la prostitución<sup>26</sup> y carecerían de la “fidelidad al hombre elegido” con que sí contarían las trabajadoras-esposas-madres indígenas. Para cerrar, resulta pertinente destacar que esta descripción arquetípica de “la mujer araucana” responde a la lectura binaria que propone la oposición entre barbarie/ civilización. Con ello, consideramos que la marcada polarización desde la que Zeballos contrapone araucanos/ araucanas y mujeres “civilizadas”/ mujeres indias, no debe dissociarse del carácter funcional que estas oposiciones tuvieron en un discurso que procuró legitimar el exterminio. ¿Han podido, las mujeres indígenas, hacer más que trabajar sin parar y tener hijos? Nosotras creemos que sí. En este sentido, cabe pensar (acaso por desconocimiento, acaso por visibilizar toda una gama de grises entre los polos opuestos presentados): en el relato de Zeballos ¿no faltan experiencias y aspectos de la vida de estas mujeres que nos permitan pensarlas más allá de la mera subordinación?

Algunas respuestas posibles a estos interrogantes pueden ser esbozadas luego de leer, nuevamente, las memorias de Pascual Coña. Su testimonio presenta, desde nuestro punto de

---

<sup>25</sup> Cabe destacar que Zeballos hace una selección tendenciosa de los dichos de Mansilla, tomando solo los que respaldan su argumentación y omitiendo otras apreciaciones que contravengan la imagen de las araucanas como víctimas de sus padres, hermanos, tíos o maridos.

<sup>26</sup> No pudiendo abordar este tema aquí, tanto por su complejidad como por no ser nuestra área de experticia, quisiéramos dejar sentado que Zeballos tiene una visión de la prostitución que condena el fenómeno, pero restringiéndolo a malas decisiones morales de las mujeres en esta situación. En su discurso estas mujeres son señaladas como las culpables del “desenfreno de la prostitución” y de su alejamiento de la cristiana “fidelidad al marido”, con lo cual en ningún momento repara en sus causas profundas, que abarcan desde las desigualdades estructurales de género y clase hasta la demanda de consumo de cuerpos por parte de los “hombres civilizados”. Estas posturas han sido fuertemente cuestionadas desde distintas miradas feministas (por ejemplo, desde el reglamentarismo, ver Daich, 2012; desde el abolicionismo, Cobo, 2017).

vista, algunos intersticios desde los que se puede pensar la agencia de las mujeres mapuche. Con ello, el relato de Coña -si bien, como ya señalamos, está intervenido por Moesbach en múltiples ocasiones-, difiere del de Zeballos, cuyos términos sugieren que las mujeres araucanas serían prácticamente explotadas para la producción y reproducción de sus propios grupos. Veamos entonces cómo narra Pascual Coña la alfarería mapuche.

1. Las **mujeres indígenas** se ocupan en la casa, **preparan la comida, lavan la ropa y crían y vigilan a sus hijos.**

**Algunas** de las mujeres antiguas **tenían mucha habilidad en el arte de alfarería; fabricaban** diversos cántaros, jarros, ollas, platos, tazas: **toda clase de vasos de barro.**

Al ejercer su arte usaba la alfarera greda y cierta piedra, llamada *ücu*.

La greda se secaba al sol, la piedra se trituraba repetidas veces hasta que quedaba bien pulverizada: luego se la pasaba por un cedazo. Hecho esto, se mojaba la greda con agua y se la amasaba esmeradamente. En cuanto la **masa** estaba blanda y plástica, se la mezclaba con el **polvo cernido de ücu, procurando que los dos materiales se mezclaran perfectamente.**

2. **Cuando el material estaba bien amasado, se sacaba de él puñado por puñado para trabajarlo.** Primero se formaba con ese barro de greda y *ücu* el **asiento redondo del vaso por hacer**, dejándolo extendido sobre un plato. Luego se tomaba otro puñado de la masa preparada y se la transformaba entre las palmas de ambas manos en tira o **“piulo”**. Cuando ese piulo había alcanzado el largo suficiente se lo depositaba sobre el asiento redondo siguiendo la circunferencia de éste; allí se apretaba con los dedos el piulo sobrepuesto.
3. En seguida se sacaba un segundo puñado del material disponible, se lo estiraba en piulo y se lo colocaba encima de la tira anteriormente puesta; contra ésta se lo estrechaba y se allanaba afuera y adentro (la ranura de unión de los dos piulos). Exactamente así seguía adelante el trabajo. **Según lo que querían confeccionar, dejaban la anchura, la altura y la forma del vaso en hechura. Como eran muy baquianas en su arte, se hacían muchas formas diferentes.**
4. Al terminar ponían las orejas o **asas**. Si el artefacto era un **jarro**, le ajustaban las orejas características de jarro; si era **olla**, la proveían con el asa especial a cada lado; si era el cántaro llamado *quintahuen*, le dejaban además dos cuellos unidos por un asa; al cántaro *huis huis* le formaban dos barrigas; al cántaro *quetro* le daban forma de pato quetro y le ponían tetitas en el pecho.

El jarro *meshen* no tenía asas; le armaban un enredado de voqui; para poder manejarlo amarraban en este armazón una correa o un trenzado, con lo que lo colgaban cuando querían buscar agua.

El vaso hecho lo templaban en el fuego; lo rodeaban de llamas hasta que se pusiese candente. Cuando notaban que estaba bien templado, lo sacaban del fuego y quedaba terminada su obra de cerámica. (...). **Sólo algunas mujeres indígenas eran diestras para la alfarería, mientras que todas tenían práctica en la hilandería.** (Moesbach, 1930: 216-218).

Las primeras apreciaciones respecto del trabajo realizado por las mujeres indígenas coinciden solo parcialmente con las de Zeballos: si para éste los hombres araucanos apenas realizaban algún trabajo y las mujeres debían hacerlo prácticamente todo, para Coña el trabajo de las mujeres consistía fundamentalmente en la producción de alimentos y tareas domésticas como lavar la ropa y la crianza de los niños. En esta línea, en el apartado 1.2. vimos que Coña

sostiene que la construcción de las viviendas y la trilla de trigo es llevada adelante por los varones mapuche, con lo cual la distribución del trabajo productivo y reproductivo tiene distintos matices en una y otra de las fuentes aquí consultadas. A las tareas domésticas realizadas por las mujeres, Coña incorpora las “artes especiales de la mujer araucana” (Moesbach, 1930: 215), entre las que se encuentran la alfarería, el hilado y el tejido. En el fragmento citado, se rescata y valoriza una serie de procesos técnicos llevados adelante por mujeres indígenas, que no figuran en el libro de E. Zeballos. Debido a que Coña hace una especie de racconto de la cadena operativa - la “serie de operaciones que van desde una materia prima en estado natural hasta el estado fabricado” (Creswell 1976:6, citado en García-Roselló, 2009b)- se presentan con un considerable grado de detalle los procesos involucrados en la fabricación de objetos de arcilla. Desde la preparación de la pasta hasta el horneado, el narrador da cuenta de las habilidades requeridas para levantar piezas de greda: así, las alfareras eran “muy baquianas” y “hacían muchas formas diferentes”, según el tipo de vasija que se quisiera realizar. Al contrario que otros trabajos que él mencionó, “sólo algunas (...) eran diestras para la alfarería”. Estas apreciaciones coinciden, en parte, con lo señalado por otros observadores de la época (ver, por ejemplo, Joseph, 1931: 43 y siguientes). Para Joseph, en tal sentido, las araucanas de las primeras décadas del siglo XX de la Araucanía podían elaborar *metawes* con técnicas tan complejas y logrando piezas de tan alta calidad que, en lugar de destinarse al uso cotidiano, se dejaban en la *ruca* a modo de “artículos de lujo” (Joseph, 1931: 47).

Estas consideraciones respecto de la labor de las alfareras, por último, contrastan claramente con la relación de sujeción al trabajo de las araucanas que presenta Zeballos. En el fragmento de Coña, la confección de artefactos en arcilla no sólo implica el desarrollo de distintas técnicas especializadas y socialmente valoradas, sino que, además, quienes trabajan la greda toman decisiones que impactarán de manera clara en el resultado final de estas materialidades que sustentan la vida social de su grupo. Así, dichas alfareras imprimen distintas formas y tamaños a sus piezas, en función de los usos (cotidianos, rituales, entre otros posibles) que se espera dar a los artefactos resultantes. De esta manera, sostenemos que la alfarería, en el relato de Coña, puede ser pensada como un intersticio desde el cual las agencias de las mujeres mapuche son destacadas; como un ámbito en el que el trabajo va más allá del sufrimiento llano y puede concebirse como un proceso en el cual las prácticas productivas constituyen a las creadoras de artefactos como sujetas que pueden verse a sí mismas en piezas de greda por ellas confeccionadas. En este punto, nos atrevemos a inferir que la valoración y visibilización del proceso productivo y de quienes lo llevan adelante en la publicación de Moesbach, fue posible debido al contacto directo con grupos indígenas que tuvo Coña, él mismo mapuche. El “estar

allí”, el hecho de ver mujeres y hombres indígenas llevando adelante sus “vidas y costumbres”, constituye una clave visual muy distinta de la de Zeballos, un viajero, hombre de Estado, que describe las sociedades indígenas desde un lugar de pretendida exterioridad objetiva (Haraway, 1995). Concluimos entonces, que la proyección del propio ideario moderno patriarcal (Hernando, 2012) hacia el pasado reciente de los pueblos indígenas referidos, está claramente presente en el escrito de Zeballos y más atenuada en el relato de vida de Pascual Coña. Esto es lo que, desde nuestro lugar, pudimos desarrollar hasta aquí mediante la comparación de estas dos fuentes en lo que hace a la vida social de las materialidades hechas en arcilla.

## **Capítulo 2: “Empezar a rescatar nuestro arte”. El *wizún* o la alfarería mapuche en los testimonios de los ceramistas militantes de los derechos de los pueblos indígenas en Bahía Blanca**

De acuerdo con el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas realizado por el INDEC en 2010, en la Argentina, aproximadamente el 2,4% de la población se autorreconoce como descendiente de, o perteneciente a un pueblo originario. Asimismo, siete de cada diez personas que se reconocen indígenas viven en centros urbanos. En función de esto, se ha registrado una gran cantidad de comunidades indígenas en las periferias de grandes urbes, como la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Engelman, 2012, 2016) y La Plata (Tamagno, 2001, 2003; Maidana, 2013), pero también en ciudades medias, entre las que se encuentra Bahía Blanca.

En nuestra ciudad, como ya adelantáramos en la introducción, les activistas por los derechos de los pueblos originarios reivindican el derecho al territorio y a la cultura. En este contexto, la producción de artefactos en arcilla tiene un lugar de suma relevancia para sus configuraciones identitarias. Por un lado, se constituye en un medio de vinculación con los indígenas del pasado, en tanto hay determinadas técnicas de confección de las piezas que, según los interlocutores, se remontan a momentos previos a las campañas militares de exterminio de finales del siglo XIX. Siguiendo a Ana Ramos (2018), podríamos decir que los conocimientos del *wizun* forman parte de un conjunto de saberes más amplios que, por haber sido transmitido por sus parientes, practicado y reelaborado, permite restaurar memorias mutiladas por la violencia estatal. A su vez (y debido al carácter performativo de la reconstrucción de la memoria), la alfarería es una práctica en la que se materializan los proyectos políticos de quienes la realizan, integrando los repertorios de acción colectiva de los activistas por los derechos indígenas en Bahía Blanca.

Este capítulo comienza, entonces, con la presentación de las tres personas entrevistadas, cuyos relatos dan cuenta de cómo sus experiencias particulares, sus memorias familiares y sus reivindicaciones sociales colectivas atravesaron su devenir en alfareros/as. Luego abordamos algunas nociones que giran en torno a la alfarería en las entrevistas: a) en tanto saber ancestral<sup>27</sup> vinculado a la tierra; y b) como saber que circula por diversos ámbitos educativos y feriales.

---

<sup>27</sup> Utilizamos la palabra “ancestral” en el sentido de que da lugar a procesos de “ancestralización”: de producción afectiva de vínculos y relaciones con quienes han fallecido y han devenido en ancestros (Stella, 2020).

## 2.1. “*Mari mari kom pu che*”. Presentación de nuestros/as interlocutores

La primera persona a la que conocimos durante nuestro trabajo de campo es Evis Millán, mujer mapuche que nació y vivió en Bahía Blanca, pero actualmente vive en Esquel y forma parte de la Comunidad Pillán Mahuiza. Con ella nos hemos encontrado en distintas manifestaciones políticas en Bahía Blanca y tuvimos la oportunidad de entrevistarla en 2017 y 2020. Cuando le pedimos que se presente, nos dijo:

*Mari mari kom pu che*, hola a todes, mi nombre es Evis Millán, tengo 44 años, soy mapuche. (...), yo me reconocí como mapuche en realidad cuando tendría más o menos 18 años (...) mis hermanos empezaron a tratar de buscar un poco más sobre la identidad mapuche, si bien nosotros sabíamos que éramos mapuche porque mis abuelos estaban siempre presentes, hablaban mapuzungún, (...) nosotras habíamos sido criadas en ciudades y habíamos perdido esa conexión, de hecho, de hecho, mi papá y mi mamá conocían muy poco de la cultura mapuche. Entonces cuando vinimos al sur, recién ahí empezamos a entender quiénes éramos (...). A partir de ahí empiezo a activar en organizaciones que se fueron conformando, y actualmente soy parte del movimiento de mujeres indígenas por el Buen Vivir. (...) soy wizufe. Wizufe es la alfarera mapuche, hago cántaros, metawes, piezas mapuches, hechas con arcilla. Este arte lo empecé a trabajar de bastante joven, tendría alrededor de 20 años. Y... en realidad aprendí de varios alfareros, alfareras. De hecho de cada uno aprendí también técnicas diferentes (...). Uno de los alfareros de que aprendí fue Tato Corte, cuando él en una de las recuperaciones de tierras vino a Chubut y dio el taller de alfarería, y ahí me pareció sumamente importante esto de empezar a rescatar nuestro arte (...). Y eso me marcó como para entender que era parte de mi pueblo y que era necesario empezar a tomarlo. Y a partir de ahí también empecé a trabajar arcilla y bueno, conocí a otros alfareros que también tenían esa visión de... de esa conexión con el lugar, con el territorio, y... otra de las alfareras con la que aprendí mucho fue Nelly... Nélica Curia, una hermana mapuche (...). Pasaron muchos años y todo ese conocimiento de mucha gente me ayudó un montón a fortalecer mi identidad. (EM, 2020).

Otra de nuestras interlocutoras es Fabiana Méndez Calfunao, quien se reconoce mapuche, nació y vive en Bahía Blanca y forma parte de la organización *Kumelén Newen Mapu* desde finales de la década del 2000. Nuestros encuentros con Fabiana también han tenido lugar en distintas marchas, ferias en las que expone sus producciones alfareras, la Carpa de Educación Intercultural *we sumaj che*, entre otros. Los testimonios aquí analizados corresponden, por un lado, a un taller de alfarería realizado en el marco de la muestra “Arte y Feminismos” de la Universidad Nacional del Sur (2019) y una entrevista que forma parte de un podcast producido junto a integrantes del proyecto Arqueología en Cruce de la Universidad Nacional del Sur (2020). Al presentarse como coordinadora del taller de alfarería, manifestó:

Bueno, *mari mari lamgen, mari mari ñaña, mari mari kom pu che. Inche ta Fabiana Mendez Calfunao pingén. Ñi tuwun Bahía Blanca waria mew*<sup>28</sup>. Nosotros generalmente nos presentamos en nuestra lengua materna porque tiene que ver con esto de que el pueblo mapuche está vivo. (...) tuvimos la oportunidad de poder viajar hace muy poquito con la *ñaña* Dorita a una comunidad mapuche para hacer un taller de *wizún*, una experiencia increíble, y es justamente esto: poder compartir y el aprender juntos, ¿sí? Ehm... Yo hago alfarería desde muy chica;

---

<sup>28</sup> Según nuestra interlocutora, esta presentación significa: “Hola hermanas/os, hola a las abuelas, hola a toda la gente. Me llaman Fabiana Méndez Calfunao. Soy de la ciudad de Bahía Blanca”.



después de un tiempo lo dejé y lo volví a retomar cuando quedé embarazada de mi hija Mailén que ahora va a cumplir veinte años. Y bueno, empecé otra vez a reconectarme eh... porque uno, generalmente en la ciudad, por ahí se olvida de que somos parte de la tierra, ¿no? Entonces andamos apurados, con todas las preocupaciones nos olvidamos de esto, que somos territorio, que nosotros somos los elementos de la naturaleza y que formamos parte de ella... entonces tiene que ver con eso. (FMC, 2019).

Por último, presentamos a Arturo “Tato” Corte, a quien conocimos personalmente en una feria en Bahía Blanca, pero cuya trayectoria como alfarero es muy reconocida a nivel nacional e internacional. Su activismo se remonta a la década de 1960 y fue preso político de los poderes de turno entre 1974 y 1978. Habiendo integrado el Partido Comunista Revolucionario, su militancia política está muy vinculada a las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Durante la entrevista que grabamos (2021), así es como él describió su trayectoria:

Soy Tato Corte, soy ceramista, alfarero. Me dedico profesionalmente a esto desde el año ‘78, cuando fui liberado de la cárcel, con la libertad vigilada (...). Me he dedicado plenamente a la alfarería, primero en mi taller y después ese sistema que tiene mi taller que es salir a buscar la arcilla del lugar, conocerla, entenderla, prepararla para que sea útil, porque hay que prepararla con distintos elementos, ese método a partir del año ‘83 lo empecé a aplicar en... dando clases para afuera de mi taller (...). Del ‘78 al ‘82 serían mi... trabajo interno, y en el ‘83 también empecé con los talleres públicos. (...). Es una parte que yo reivindico muchísimo, los talleres públicos y de enseñanza no formal, donde considero que son muy valiosos (...). La primera experiencia con la cerámica fue después de que muere mi hermano en Estados Unidos. Yo tenía 7 años, él estaba a punto de cumplir 5, eh... (...) Y bueno, ese hecho tan trágico que signó mi vida, porque yo era el que estaba siempre con mi hermano, era como el que lo cuidaba... eh, bueno, fui a un taller en Wilmett, ¿no? Esto es al norte de Chicago y estuve dos meses en ese taller con un señor muy grande que se llamaba Eugene Deutsch. Era un emigrado húngaro, judío, escapado del nazismo (...). Después con el tiempo me di cuenta que los dos éramos extranjeros, tanto Deutsch como yo. [Yo] tenía 7 años y él tendría 60. Y efectivamente se ve que en la arcilla elaborábamos la nostalgia de nuestra propia tierra. Eso ha sido un elemento permanente en mi formación, y después, (...) cuando yo tenía diez años, vinimos durante unas vacaciones de invierno (...) y mi madre me mandó a la escuela de cerámica de la Universidad de Cuyo, y yo era el único niño en todo el curso. (...). Mi maestro era el maestro Aranibar, de origen boliviano, de Oruro, y su familia... ellos habían sido campesinos y mineros. Y él me contaba las historias de las minas, del Cerro Rico del Potosí. (...) esos relatos de don Aranibar marcaron mi formación en la América profunda. Yo tenía diez años. Y jamás olvidé lo que él me contó. (TC, 2021).

Las presentaciones de EM y de FMC comienzan en *mapuzungún*. En este acto político, ponen de manifiesto la diferencia idiomática respecto de una ciudad en la que, según indicaron en otras ocasiones, consideran que todavía hay racismo. En sus relatos identificamos algunos momentos de sus vidas que funcionaron como “hitos” en lo que hace a su aprendizaje del *wizún*, a la autoadscripción étnica y a sus historias familiares. EM emprendió su búsqueda identitaria junto a sus hermanas/os en su juventud y tomó la alfarería como una actividad que quiso aprender para reafirmarse como mujer mapuche. Ello se dio, según explica, en un contexto movilizante como lo es una recuperación territorial, en el marco de la conformación de lo que

denominamos una organización etnopolítica. FMC, en cambio, manifiesta haber aprendido en su niñez, aunque reconoce que no siempre se sintió de la misma manera respecto de la alfarería y tomó la decisión de volver a practicarla cuando decidió formar familia.

TC, por contraste, no se identifica a sí mismo como indígena, presenta una trayectoria más académica e incluso aparece en el relato de EM como quien la introdujo en la alfarería; sin embargo, en su relato también aparece la idea de la vinculación con la tierra, la importancia del vínculo familiar y alguna reivindicación política sutilmente deslizada, cuando menciona la “América profunda” que, en términos kuschianos, es la América indígena, del campo y de las villas miseria; la América que hiede a las minorías dirigentes que, desde la pulcritud de la sociedad y la nación (Kusch, 1962) pretende imitar a Europa y rechaza lo propio. De esta lectura podríamos inferir que su labor en la recuperación de las técnicas indígenas se sustenta en su vocación de conocer esta América subyacente, a la cual podría acceder mediante la recolección de técnicas y saberes alfareros junto a personas indígenas residentes en Bahía Blanca y otras localidades argentinas.

## 2.2. *La alfarería en los relatos de vida de Millán, Méndez Calfunao y Corte*

A partir de las líneas que se abren en los testimonios del apartado anterior, presentamos dos ejes para continuar con el análisis de nuestras instancias de investigación etnográfica. El primero se refiere a la relación con la tierra y el carácter ancestral de los conocimientos relativos a la producción alfarera. El segundo aborda la alfarería como un saber que circula por distintos ámbitos educativos y feriales en Bahía Blanca, así como en otros puntos de las regiones pampeana y patagónica.

### *“Parte de mi pueblo”, “parte de la tierra”. Alfarería, ancestralidad y reciprocidades*

La relación de la alfarería con la tierra y el carácter ancestral de estos saberes son dos tópicos que han aparecido asociadamente en los testimonios y que han sido reiterados por las personas entrevistadas. Esto señaló FMC a quienes asistimos a su taller de *wizún*, en el cual fuimos una amplia mayoría de personas que estaban teniendo contacto con la alfarería por primera vez:

La idea un poco de que podamos compartir hoy esta tarde, esta jornada de *wizún* -de alfarería- y la construcción de un *metawe* tiene que ver con la transmisión ancestral que es el conocimiento. Tanto en *wizún*, que es en alfarería, en *wütral*, que es el telar, y también tenemos todo lo que es la parte de *rutrafe* [platería]... o sea: el arte en los pueblos originarios es muy amplio. Eh... nosotros venimos a compartir hoy el taller de alfarería para un poco también que ustedes, además de poder construir un *metawe*, todas las preguntas que quieran hacer, las dudas que tengan sobre los pueblos originarios, sobre el pueblo mapuche, eh... las vamos haciendo...

que circule la palabra digamos, ¿sí? Una reciprocidad. Eh... hoy tenemos arcilla que es comprada, pero también nos trajeron amablemente arcilla de la ría que está preparada (...). La ría, lo que le decimos nosotros, es Cerri. Nosotros recolectamos, la gente que hace alfarería en Bahía (porque comprarla tiene un costo) eh... la vamos a recolectar a Cerri. A la ría, a nuestra querida ría. Por eso la protegemos tanto cuando la quieren contaminar. (...) La arcilla, básicamente, si nosotros la apretásemos... y volcamos agua... ustedes vieron que el agua está contenida. ¿Sí? La arcilla contiene el agua. Y así como contiene el agua, contiene nuestros sentimientos. Nos contiene de los problemas. La arcilla es sanadora, en particular para mí, pero todas las personas que experimentan trabajar con la arcilla... vuelven a tener ese sentimiento de... de esperar los tiempos de la arcilla, de crear. ¿Sí? De conectarse para desconectarse. Esa sería la mejor forma de poder contarles a ustedes la sensación de lo que tiene trabajar con la arcilla. Contiene las penitas, contiene las alegrías, eh... y todo eso que contiene el barrito, la arcilla, es lo que nos va a salir a nosotros después, ¿sí? Nuestro estado de ánimo, lo que pasa por nuestra cabeza, todo lo vamos a volcar en ese objeto que vamos a poder construir entre todos (...) sabemos que hoy el tema de la contaminación hoy en día está muy complicado, eh... y bueno, lo que se está tratando también de preservar ehm... es el agua, fuente de toda... el agua vale más que el oro, ¿sí? Así que, tratar de cuidar todo lo que es el medio ambiente, y por eso es importante también que si se enganchan o aprenden eh... pueden hacer sus propios elementos para su casa, ¿sí? Porque no es lo mismo tomar un café en una tacita de barrito que tomar café en una taza de plástico, es totalmente distinto. (FMC, 2019).

FMC presenta como objetivo principal de la actividad la transmisión/ difusión del *wizún* en tanto arte y conocimiento de los pueblos originarios, con lo cual la producción de *metawes* es un medio para la difusión/ sensibilización acerca de su cultura y su forma de estar y de hacer en el mundo. En lo que hace a la relación de los *wizufes* con la tierra, FMC sugiere que ha participado en ciertos conflictos medioambientales debido a que a la arcilla “hay que protegerla”. Luego, en consonancia con su idea de que “somos parte de la tierra”, explica que las emociones del alfarero o la alfarera quedan plasmadas en los objetos fabricados; y, aludiendo nuevamente a “la contaminación”, presenta a la alfarería como una práctica que favorece la salud del ambiente al poder reemplazar artefactos de uso doméstico de plástico por otros “de barrito”. En la misma línea se expresó EM, al caracterizar al *wizún* como “algo ancestral”, “de su pueblo”:

Este arte (...) es como el producir algo y saber que ese arte lo hiciste vos, que se cocinó bien, que salió esa pieza es todo un logro, y es algo muy lindo que se puede hacer, y me parece sumamente eh... hermoso que se pueda hacer este arte de una forma tan natural y artesanal. Creo que es lo más lindo que puede haber el recuperar algo que es de nuestro pueblo, algo ancestral. Así que sigo trabajando, me parece importante que no se pierda porque tiene que ver mucho con la cosmovisión de nuestro pueblo. Esto de la reciprocidad con la tierra, del cuidado, de volver a retomar las ollas como eran antes para cocinar y dejar de lado los elementos que contaminan, que lo único que hacen es dañar a la tierra, entonces me parece que por ese lado también es muy importante para empezar a rescatarla. (EM, 2020).

Así como FMC habla de “nuestra querida ría”, EM señala que para ella la tierra debe entenderse en términos de reciprocidad y cuidado, no solo en cuanto a denunciar el deterioro del medio ambiente sino también desde la incorporación de la alfarería como una práctica

vinculada a un consumo más “natural y artesanal”. Cabe destacar que en los relatos de ambas mujeres se hace énfasis en definir al *wizún* como un arte<sup>29</sup> y en las emociones positivas asociadas a ese arte (“es muy lindo”, “hermoso”, “la arcilla es sanadora”).

Veamos ahora el testimonio de TC, el cual, si bien presenta diferencias marcadas, tiene puntos en común con los fragmentos citados líneas arriba:

Bueno, en un momento, (...) yo me estoy manejando con un modelo. Que son las piezas de los museos. Yo después me libero de eso. Y después, en general, yo trabajo con el no pensar. O sea, yo no pienso. Sale lo que tiene que salir. (...). Creo mucho en lo que no se piensa. No soy racionalista. Soy racionalista para explicar algunas cosas, eh... cocciones, y todo eso. Temperaturas, composición de las pastas, en eso soy bastante... siglo XIX. Pero después... no, después soy abierto a cualquier otro cambio, ¿no? Después nos hemos dado cuenta que todos estos pueblos tienen una ciencia propia. Tienen una físico-química propia, que hay que ver cómo... eh, por ejemplo, Fabiana cuenta que el papá tenía dos eh... dos artesas de madera iguales. Y él cargaba, llenaba esas artesas con arcilla de ría, una arcilla caolinítica que ella traía en el ferrocarril del lago Limay, una parte de arena y una parte de chamote. Y él lo tenía dividido así, ese era su sistema de medición. Bueno, eh... estos pueblos han tenido sistemas de medición propios. Sin duda, porque las arcillas cambian mucho de un lugar a otro (TC, 2021).

En esta cita, TC explica que, luego de un momento de imitación, deja de querer copiar modelos encontrados en museos y reivindica el trabajo desde un “no pensar” y cierta prescindencia de la racionalización de los procesos productivos. Sin embargo, luego reconoce que en lo que atañe a distintos aspectos técnicos, la racionalidad instrumental se torna necesaria para lograr una pasta, un modelado y una cocción eficaces. Desde este punto de vista, tampoco se trata entonces de un hacer improvisado o irreflexivo: al contrario, sostiene que los/as alfareros/as indígenas que no estudiaron cerámica en alguna institución académica tienen sus propias maneras de acceder a los conocimientos prácticos que requiere el trabajo de las arcillas. En fin, si en este relato encontramos una noción equiparable a la de FMC, en tanto la alfarería permite a quien la trabaja “desconectar para reconectar”, este tipo de procesos productivos involucra, al mismo tiempo, un “saber hacer” local y experiencial (Padawer et al, 2017) que, lejos de situarse en las antípodas del conocimiento científico/academizado, tiene puntos de contacto con este. En el mismo sentido podríamos leer lo dicho por EM, al señalar que si la pieza “se cocinó bien” ello ya supone “todo un logro”; asimismo, FMC señaló en reiteradas oportunidades que la arcilla extraída del estuario de Bahía Blanca debe prepararse para poder ser utilizada, ya que de no incorporar cierto porcentaje de material antiplástico, la ruptura de las piezas durante la cocción sería inminente.

---

<sup>29</sup> No como artesanía. En una conversación informal, FMC dijo explícitamente “nos dijeron por mucho tiempo que era artesanía, pero es arte”, lo cual puede ser leído en la clave de la discusión arte/ artesanía (Escobar, 1987).

*“Aprendo junto con la gente”. Alfarería como saber en circulación*

Para estas tres personas que valoran el saber hacer alfarero en clave ancestral, identitaria, política y técnica, la educación es una herramienta fundamental. En distintos momentos, les entrevistadas cuentan haber organizado espacios desde los cuales poder compartir sus conocimientos, con todas las implicaciones ideológicas que ello conlleva.

Bueno, yo fui educadora intercultural en el espacio de Envión<sup>30</sup> durante ocho años. Daba talleres de alfarería mapuche a niños, niñas y adolescentes, en cinco sedes diferentes. Estaba en Caracol, en Stella Maris, Hardingreen, en Spurr y en Saladero. La verdad que concurrían muchísimos chicos, alrededor de 150, 200 chicos entre todos los lugares. Fue una experiencia muy enriquecedora, ya que siempre utilizábamos arcilla local, ¿no? Que recolectábamos en nuestra querida y amada ría. Las jornadas eran tremendamente... con un despliegue de cultura, de enseñanza, porque yo aprendí mucho de los jóvenes. El mate, las charlas, la construcción de vasijas, la reciprocidad con la madre tierra. Era inevitable hablar de pueblos originarios cuando los cuatro elementos, el aire, el agua, la tierra y el fuego se unían para la construcción de una vasija, un cacharro, un cuenco. Lamentablemente es un programa poco valorado por el municipio y prácticamente, hoy se encuentra casi cerrado. Obviamente, agravado aún más por esta situación de pandemia y también por la precarización laboral de muchos de sus trabajadores. (FMC, 2020).

(...) yo estoy trabajando más que nada dando clases, eh... en una escuela EIB, le doy ahí a los niños alfarería... y en otro espacio que es para... un albergue para mujeres. Ahí doy alfarería (...) mi trabajo en sí es enseñar (EM 2020).

En estos dos fragmentos, nuestras interlocutoras se refieren a espacios de educación intercultural en los que trabajan o han trabajado: en el caso de EM, actualmente trabaja en una escuela de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en la Provincia de Chubut. FMC, en cambio, debió desenvolverse como educadora intercultural en talleres de alfarería en barrios periurbanos de Bahía Blanca, enmarcados en un programa provincial de inserción territorial<sup>31</sup>. Así, mientras que EM enseña alfarería a niños y adultas en contextos de educación formal y no formal, FMC se desempeñó como educadora en espacios de educación no formal y, según explica, en condiciones de trabajo precarias sostenidas por el Estado municipal y provincial. A pesar de ello, manifiesta haber disfrutado ser tallerista en los cinco barrios de la ciudad mencionados, ya que, como señala luego TC, FMC afirma haber aprendido de quienes asistieron a sus talleres. A su vez, entendemos que su vocación de “transmisión de lo ancestral”, manifiesta en el taller encuadrado en la muestra “Arte y Feminismos”, también orientó su trabajo docente en el programa Envión: al asociar las características del *wizún* con la reciprocidad con el entorno (por

---

<sup>30</sup> Programa de la Provincia de Buenos Aires, instrumentado mediante convenios con municipios y ONGs orientado a lograr la inclusión socioeconómica, política y cultural de jóvenes en situación de vulnerabilidad. Información disponible en [https://www.gba.gob.ar/desarrollo\\_de\\_la\\_comunidad/asistencia/envion](https://www.gba.gob.ar/desarrollo_de_la_comunidad/asistencia/envion)

<sup>31</sup> Para un acercamiento a la legislación, experiencias educativas interculturales y dificultades de su implementación en PBA, ver Lucas, M. (2018). “Acciones educativas interculturales en la Provincia de Buenos Aires”. *Polifonías. Revista de Educación*, año VII, no. 12, pp. 81-106.

caso, la presencia de los cuatro elementos en la confección de cuencos), FMC vincula técnica y cosmovisión, prácticas e ideas que las sustentan, al tiempo que tales ideas son recreadas por esas prácticas. Abordemos ahora el testimonio de TC, quien, como vimos al principio de este capítulo, desde el retorno de la democracia al país comenzó a dictar talleres públicos de alfarería.

Y estoy en... Estuve en Carhué, en Suárez, en Dorrego, ocho años, en Tres Arroyos 17 años y en el taller de Cerri desde el año '93. Hasta el día de hoy. Yo le adjudico muchísima importancia, más, gran parte de lo que descubrí de los originarios... No es que descubrí, fui entendiendo (...) lo logré gracias a los talleres públicos que entra cualquier persona sin ningún tipo de condición previa. Simplemente tiene ganas de hacer alfarería o cerámica. (...) en todos lados, he intentado, donde voy, utilizo la arcilla del lugar. (...) Y bueno, eso yo lo he hecho a donde doy cursos, voy a Comodoro Rivadavia, hago lo mismo, voy a Esquel, hago lo mismo. Buscamos la arcilla, por lo tanto, yo... no es que yo voy a enseñar. Yo voy y aprendo de la gente que está en ese lugar, que dice "mirá, tenemos una arcilla acá en este cañadón, en esta loma, en este tal o cual lugar". En Ruca Choroy estaba arriba, en el cerro, en... en Choele Choel en el cañadón de los loros, bueno... entonces, soy yo el que aprendo junto con la gente, las características de esa arcilla, lo hacemos público y logramos preparar una pasta, (...). Bueno, esa ha sido mi actividad, y hago lo mismo cuando entré en la enseñanza formal, a partir del año... '99, primero como seminarista, último seminario de la gente que se recibía del profesorado en artes visuales, y (...) [luego] soy fundador de la carrera de cerámica de la Escuela de Artes Visuales. (TC, 2021)

En este pasaje, el entrevistado enumera una serie de localidades de las regiones pampeana y patagónica en la que sus talleres tuvieron lugar. TC valora los saberes locales de las personas que asistieron a los mismos, dando a entender que la enseñanza y el aprendizaje en estos contextos fue de carácter multidireccional. De la misma manera, expresa que, al ingresar como docente en la Escuela de Artes Visuales (ESAV), procuró entablar relaciones pedagógicas que tiendan a la horizontalidad, no solo con sus estudiantes, sino también con otras mujeres indígenas invitadas a sus clases:

Ah, y todos los años, (...) invitamos a todas las abuelas a hablar de la cultura mapuche en la Escuela de Artes Visuales. Y a partir del año '05, cuando extraemos la arcilla va alguien de la agrupación a hacer la ceremonia de pedido de permiso para extraer de la tierra. Eso lo hacemos siempre, como una conducta. Y para los alumnos ha sido muy importante. (TC, 2021).

Para cerrar este capítulo, quisiéramos referirnos a los espacios por los que circulan las materialidades producidas por FMC, EM y TC. Según registramos, todes participaron de distintos espacios feriales de nuestra localidad. Las palabras de TC resultan ilustrativas al respecto:

Sí, eh... yo no soy... bueno, justamente, toda esta propuesta de obtener el premio a la trayectoria<sup>32</sup> me metió eso en crisis, porque yo no soy de mandar a salones. O sea, siempre he expuesto en... o sea, si estoy en Cerri, exponemos en la plaza de Cerri. En Bahía Blanca

---

<sup>32</sup> El entrevistado fue nominado al Premio a la Trayectoria del Salón Nacional de Artes Visuales (convocatoria 2020/2021). Información disponible en <https://palaisdeglace.cultura.gob.ar/info/el-salon-nacional/>

exponemos... antes en la Feria de la Cultura<sup>33</sup>, en el propio local de Bahía Che<sup>34</sup>, en una feria que organizamos en la Plaza del Sol, o en la Rivadavia (...) ... esos han sido mis lugares de exposición. Ehm... (...) y bueno, muestro algunas cosas en Facebook, y así. Los espacios de las muestras, y obviamente los salones, pero por ejemplo Mil Miradas<sup>35</sup> lo hemos ido cambiando, ahora ya no tiene más premiación y tiene solamente muestra y encuentro. Sacarlo de lo competitivo también me parece importante, y que para nosotros no existe, en Mil Miradas, personas rechazadas y personas aceptadas, todo el mundo que manda, entra. Punto. (TC, 2021).

En términos generales, nuestras entrevistas y observaciones participantes nos permiten ubicar la producción/circulación de objetos de arcilla y saberes indígenas en determinados lugares significativos del espacio público en Bahía Blanca. Desde nuestra perspectiva, esto interpela a una ciudad en la que, como indicamos en las primeras páginas de esta tesina, las identidades originarias no siempre son reconocidas. El contenido y los intercambios que tienen lugar en talleres y ferias, a su vez, también es posible de ingresar en otro tipo de espacios, como puede ser la Escuela de Artes Visuales “Lino E. Spilimbergo”.

En síntesis, a pesar de que los relatos registrados dan cuenta de las dificultades que acarrea el intentar dedicarse al trabajo alfarero a tiempo completo<sup>36</sup>, encontramos múltiples referencias a la apuesta por trabajar en espacios colectivos, en los que el *wizún* tiene potencial para construir relaciones interculturales que no solo son beneficiosas para las personas indígenas que residen en Bahía Blanca, sino para la sociedad en su conjunto.

---

<sup>33</sup> Según J. Compagnoni, la Feria de la Cultura “fue un evento de periodicidad anual que ocupó la Plaza del Sol en trece oportunidades entre 1987 y 2000. (...) se caracterizó por significativos niveles de convocatoria, el sostenimiento de un programa variado, la horizontalidad en los mecanismos de decisión y la inclusión en igualdad de condiciones, de las expresiones de la cultura erudita y la popular” (Compagnoni, 2020: 54).

<sup>34</sup> Bahía Blanca Che es una organización civil abocada a la venta y difusión de las artes y artesanías locales y regionales creada por quienes fueron los organizadores de la Feria de la Cultura. Información disponible en <http://bahiablancache.com.ar/nosotros/page/7/>

<sup>35</sup> “Mil Miradas” es el Salón Regional de Cerámica organizado anualmente desde 2009 por los integrantes de Bahía Blanca Che, entre quienes se encuentra nuestro entrevistado TC. Información disponible en <http://bahiablancache.com.ar/2009/11/20/salon-regional-de-ceramica-mil-miradas/>

<sup>36</sup> Tanto en las entrevistas como en conversaciones cotidianas, las tres personas con las que trabajamos señalaron que la venta de piezas de arcilla o el dictado de clases de alfarería debió, en distintos momentos, ser respaldado por otros trabajos (propios o de familiares) que garantizaran cierta estabilidad en los ingresos.

### Capítulo 3: “*Quien tiene el newen, puede realizar la arcilla*”. La producción de materialidades y la construcción identitaria en la trama interseccional

Como oportunamente se señaló, desde el campo de estudios de la cultura material examinamos los procesos mediante los cuales las personas y las cosas se co-construyen dialécticamente. Nuestra propuesta para este capítulo consiste en analizar los testimonios de las personas entrevistadas en clave de adscripción étnica y de género, en intersección con otros factores de dominación/ subordinación, como lo pueden ser la clase y la edad. Si en la experiencia vital de las personas estas identidades no son disociables, para poder desagregar los distintos fragmentos de entrevistas a analizar aquí, hemos optado por interpretar en un primer apartado las explicaciones respecto del *wizún* en relación con la identificación étnica, y en un segundo apartado, extractos de los testimonios que nos permiten reflexionar desde la construcción de las identidades de género. Se observará que las propias voces de nuestras entrevistadas dan cuenta de la consubstanciabilidad de las dimensiones de género, etnia y raza, clase y edad (Viveros Vigoya, 2016), con lo cual el apartado 3.2. remitirá al que lo antecede en considerables oportunidades.

Aclarado este punto, en el apartado 3.1. interpretamos, primeramente, los relatos de EM y de FMC. Estas dos mujeres adultas que se reconocieron como mapuche en su joven adultez, emprendieron una búsqueda de identificación con un “nosotros” colectivo, en el que emergen distintos parentescos sustentados en el reconocimiento de un origen y una historia común (Stella, 2020), historia que, según vimos, puede ser recuperada, reconstruida y reelaborada mediante la producción de *wizún*. Seguidamente, el testimonio de TC es analizado desde otro enfoque, en tanto nuestro interlocutor se ha dedicado a investigar, desde finales de la década de 1970, la alfarería de los pueblos mapuche y tehuelche (Compagnoni, 2020). En tanto no se identifica a sí mismo como indígena, TC ofrece una mirada de *los otros* que, sin embargo, contribuye, desde nuestra perspectiva, a desandar el paradigma monocultural y homogeneizante, que no solo nos remonta al siglo XIX y XX, sino que actualmente sigue siendo retomado por distintos medios de comunicación para respaldar los intereses de los sectores dominantes de nuestro país (Balazote, 2015).

En el apartado 3.2., por otro lado, analizamos los testimonios de EM y de FMC, cuyas reflexiones en torno a sus experiencias como mujeres indígenas *wizufes* pueden vincularse con distintos tópicos abordados por los feminismos del Abya Yala en otras latitudes de nuestro continente. Luego, abordamos brevemente lo señalado por TC quien, desde su lugar, reconoce



que una cantidad sustancial de mujeres mapuches que vivían o viven en Bahía Blanca contribuyeron a su labor de reconstrucción de la alfarería indígena.

### 3.1. *Las voces que explican el wizún y el análisis desde la identidad étnica*

*Los pueblos originarios trabajan la arcilla desde hace mucho tiempo (...) milenariamente se pasa el conocimiento. (FMC, 2019).*

*Nos juntamos una vez por semana a hablar mapuzungún (...). Y después cada uno trabaja el arte que, en mi caso, yo hago lo que es alfarería mapuche. (EM, 2017).*

En el transcurso de nuestra primera entrevista, preguntamos a EM qué aspectos de la cultura mapuche consideraba que estaban más presentes en su vida cotidiana<sup>37</sup>. A esta pregunta que había sido formulada en términos individuales, nos respondió utilizando la primera persona del plural, incorporando la experiencia vivida con otros/as *lamgen* (hermanos/as mapuches), en cierto punto indisociable de la suya propia:

Hoy por hoy nosotros estamos viviendo en la ciudad, pero creemos que es necesario igual ir recuperando elementos para en algún momento poder retornar a la comunidad y vivir en el campo. Entonces por ahora estamos más... si bien trabajamos la parte cultural, en cuanto a recuperar, no sé... estamos tratando también de recuperar el idioma. Nos juntamos una vez por semana a hablar *mapuzungún* (...). Y después cada uno trabaja el arte que, en mi caso, yo hago lo que es alfarería mapuche, que es trabajar con arcilla, que también es un arte que por ahí se había perdido porque lo que es la alfarería está muy relacionado con el territorio. Y en la época en que nuestro pueblo mapuche se ve, lamentablemente, corrido, empiezan a perder ese conocimiento porque las comunidades tenían que ir a parar a otro lado. (EM, 2017).

En este fragmento EM asocia las consecuencias materiales de la así llamada “Conquista del Desierto” con la pérdida de los conocimientos ancestrales, cuya “recuperación”, “rescate”, aún están en vigencia. La guerra desatada por el Ejército argentino a los pueblos indígenas de los territorios de Pampa y Patagonia aparece como un cronotopo recurrente en el discurso de nuestras entrevistadas, coincidiendo con lo dicho por otros/as activistas indígenas de distintos puntos del territorio mencionado (ver, por ejemplo, Briones y Delrio, 2007, Ramos y Delrio, 2011). La memoria de su pasado común está marcada por esas campañas militares tan violentas

---

<sup>37</sup> Los años que pasaron entre la grabación de esta entrevista y la escritura de nuestra tesina (así como el siempre necesario sentido de autocritica que el conocimiento científico requiere) nos llevan a pensar que esta pregunta suena algo culturalista (Bari, 2002). Desde ya, las lecturas incorporadas con el tiempo y nuestra experiencia junto a los activistas por los derechos de los pueblos indígenas incidieron en nuestra reflexividad y nos permitieron ir acercándonos a perspectivas más materialistas. Esperamos estar dando cuenta de ello, puesto que no hay nada más alejado de nuestras intenciones que esencializar las identidades de las personas que entrevistamos.

y traumáticas, que, al haber sido sucedidas por traslados forzados y otras prácticas genocidas (Lenton, 2010) constituyen un punto de inflexión en las migraciones de sus ancestros/as consanguíneos/as y/o rituales (Stella, 2020). Con ello, para EM la pérdida del arte alfarero es indisoluble de la desposesión territorial: si se pierde la tierra en que se vive, se pierde el conocimiento de la misma, y, por tanto, los saberes alfareros correspondientes. Esta apreciación parece converger con lo señalado por TC en el capítulo anterior, cuando explicó que la producción de *wizún* requiere de un conocimiento exhaustivo de las propiedades físicas y químicas de los suelos.

En el testimonio anterior y en los que siguen, la lengua y las artes son percibidas como rasgos propios de la cultura mapuche. Esto, no obstante, no quiere decir que lo étnico se conciba en términos esenciales, como una serie de atributos heredados de manera “pura” de un pasado remoto. El siguiente fragmento nos permite interpretar que la identidad indígena se construye en las tensiones entre la permanencia y el cambio, aquello que se produce en la historicidad, en una dinámica que intercala la reproducción y la creación.

(...) trato de hacer piezas así que podamos utilizar, ya que la alfarería mapuche en realidad es... era eso. Elementos que utilizamos a diario, ya sea de uso doméstico o en las ceremonias. Entonces trato de, generalmente, mantener eso. Si bien muchas piezas hoy en día no son utilizadas como antiguamente se hacían, como las lámparas, por ejemplo, el *pelontowe*, o el *meshen*, que eran piezas enormes donde se colocaba el agua... el uso era para abastecerse de agua. Eso hoy ya no se hace pero el... la... la hago igual, la reproduzco más chica, y tal vez un poco más como adorno, mostrando lo que es. Pero el... ya el uso, no es lo mismo. Con el tiempo hemos... he incorporado también mates, elementos que utilizamos hoy en día. O piezas para... portaveleros, para las velas. Pero siempre con la identidad mapuche, con figuras, formas, ehm... dibujos o diseños mapuches con los que... le da un toque más identitario. (EM 2020).

En esta cita nuestra interlocutora establece, reiteradamente, conexiones entre los usos y modos de hacer antiguos y actuales. Incluso, como se ve en la primera oración, se equiparan el pasado y el presente al punto de que no se puede decir con precisión si se está hablando del primero o del segundo. Manifiesta una vocación de mantener y conservar distintas prácticas productivas (que para ella tienen parámetros y valores estéticos propios), así como el uso ritual y doméstico de las materialidades que resultan de dichas prácticas. Al mismo tiempo, reconoce que hay determinados objetos cuyo uso pasado no resulta funcional en el presente (como el *pelontowe* o el *meshen*), con lo cual la continuidad de su producción depende, en cierto punto, de hallar distintas soluciones creativas para que estos objetos sigan circulando por sus espacios (por caso, la reducción de su tamaño o su utilización como adorno). Por otra parte, se refiere a objetos cuyo uso fue incorporado en el marco de las relaciones interétnicas, como mates y portavelas, pero cuyo aspecto hace distintivo el dibujo o calado de figuras y formas reconocidas

como mapuche. Cuando le preguntamos si podía ser más específica respecto a esta noción de “dibujos y diseños mapuches”, nos contestó:

Y... además de los *ketros*, que representan a la mujer, a la fertilidad y a los hijos, generalmente hago vasijas con formas tradicionales del pueblo mapuche. Las vasijas más modernas como portavelas son caladas con figuras como un *ñimin*, o *chakana* para el norte. O figuras de *kultrun*... Yo ahora te mando fotos de una horneada del verano en Pillán, y de una feria en la que participamos con Javi en Bahía<sup>38</sup>. (EM 2020).

Luego, para ahondar en el proceso productivo, preguntamos qué materiales intervienen en su producción alfarera, a lo que respondió:

El material lo busco cerca de Esquel, en mi comunidad. De ahí yo saco la arcilla y preparo la pasta con los elementos que conlleva. (...) a veces la mezclo con arena del río que pasa por Pillán y a veces agrego chamote, vasijas cocidas molidas. Y si no, utilizo elementos que compro como talco industrial. Ehh... trato de siempre mantener un poco presente lo que es la técnica mapuche, tanto de la preparación de la arcilla como del modelado, el bruñido, la cocción de las piezas. Yo las piezas, lo que hago es: siempre trato de cocinarlas en horno a leña... Algunas veces he hecho en pozos, pero el clima acá en el sur no me permite mucho cocinar en pozos entonces eh... he preferido por ahí con ayuda de mi compañero levantar el hornito con ladrillos y poder hornearlas con la leña. Me parece que eso es sumamente importante para que no se pierda eh... esa conexión del fuego con la arcilla. Todo ese paso, ese proceso que conlleva es sumamente importante. Eh... trato de mantener esas técnicas. y, sobre todo también, una vez que las piezas están cocidas, hacerles... darle el color natural con el ahumado a través de bosta de caballo, de vaca, de elementos que hay en el lugar, en el campo... y es lo que les permite que las piezas mapuches tengan un color diferente con manchas, o algunas piezas negras, que son muy de nuestra cultura. (EM 2020).

Nuevamente, aparece la búsqueda de “mantener presente la técnica mapuche”, según manifiesta, en las distintas instancias de las cadenas operativas de la producción de objetos hechos en arcilla (preparado de pasta, modelado, bruñido y decorado, horneado). Asimismo, volvemos a encontrar la voluntad de conservar atributos estéticos que son “muy de nuestra cultura”, al tiempo que se pueden identificar puntos de contacto con otros materiales (talco industrial) y con otras técnicas (quema en pozo, que, según leeremos del testimonio de TC en las próximas páginas, se asociaría a la alfarería tehuelche).

Como indicamos en el capítulo anterior, en el taller de alfarería de la muestra “Arte y Feminismos”, la confección de un *metawe* fue presentada por FMC como una posibilidad para dar a conocer aspectos de la cultura y la cosmovisión mapuche y de otros pueblos originarios. En este contexto, mientras amasaba la arcilla, la tallerista explicó la importancia que tiene la relación con el territorio, luego de lo cual, al momento de modelar la pieza, contó el mito de origen del pueblo mapuche. La pelea entre Tren Tren *filú* y Kai Kai *filú*<sup>39</sup> -la serpiente de agua

---

<sup>38</sup> Estas fotografías se encuentran en el anexo de esta tesina.

<sup>39</sup> Este mito tiene varias versiones. Aquí tomamos la recopilada por Gregorio Álvarez (1968: 150), ya que coincide con el relato de la tallerista. Según esta versión, tras quedar envueltas en la pelea entre las dos serpientes, las

y la serpiente de la tierra-, al cabo de la cual la *gente de la tierra* se salvó gracias al uso de la greda, fue traída a colación por FMC al enseñar la técnica de levantamiento de piezas por “piulos” o “chorizos”, llamados “viboritas” o “*filú*” en el contexto del taller. A continuación, transcribimos un diálogo que tuvo lugar en el encuentro entre las distintas participantes, respecto del aprendizaje de la alfarería en organizaciones o comunidades indígenas:

**P6:** ¿A qué edad se empieza a aprender esto? O... ¿a qué edad empezaste vos?

**FMC:** Mirá, en realidad se puede... se empieza desde muy chico, o también desde muy grande, porque... depende cuándo tengas o surja la necesidad propia de cada uno. A veces... vieron que, a veces, cuando realizamos algo, nos levantamos y no nos sale nada... ni la comida, ni... estamos como que... nos levantamos cruzados. Y el tema del aprendizaje se va transmitiendo de generación en generación, es importante que... que los niños aprendan.

**BC:** Por eso se da más en comunidad.

**FMC:** Por eso se da más en comunidad, claro.

**BC:** En la comunidad, donde ya los padres a veces hacen arcilla, y es algo que se hace porque se necesitan... las ollas y todo, eso se empieza desde pequeño. Los chicos son chiquititos y están haciendo arcilla, ayudando a los padres, ¿no?

**AP:** Casi como un juego.

**BC:** Claro, como un juego y van... haciendo, incluso, intercambios con los otros integrantes de su comunidad. Por ahí acá, porque es un taller, y qué se yo, es distinto, pero sus necesidades en las comunidades... tiene que ver también, de qué vive la comunidad. [Hay comunidades que] viven de la arcilla, entonces los chicos también trabajan con sus padres, pueden ayudarlos<sup>40</sup>... (FMC y BC, 2019).

En este fragmento destacan varios puntos interesantes. En primer término, se hace referencia a un momento particular en el que surja la propia necesidad de hacer *wizún*, casi como si fuese un “llamado” en el sentido espiritual del término. Esto debe ser pensado en relación con las historias de recuperación de la identidad, que contrastan de manera marcada con el contexto de aprendizaje del *wizún* en comunidades rurales, el cual, según señaló BC, se da en un proceso de enculturación.

A lo largo de este taller se mencionaron y/o se modelaron los siguientes artefactos: *metawe*, *quintahue*, *pelontowe*, *ralli*, jarras, ollas, tazas y hasta un silbato. Esta diversidad de piezas sin dudas nos remite a las descripciones del *logko* Pascual Coña, quien cita al menos cinco de estos ítems en su relato, como hemos visto en el capítulo 1. En función de lo que FMC había señalado al comenzar la actividad (“el arte en los pueblos originarios es muy amplio”), sostenemos que todos los objetos que se propuso enseñar a confeccionar en el tiempo que duró el taller, se presentaron como prueba de la variedad y complejidad del arte alfarero.

---

personas se iban acercando cada vez más al sol. Como se estaban por quemar, la solución que encontraron fue armar sombreros de greda para protegerse, que luego se secaron y se convirtieron en platos.

<sup>40</sup> BC también forma parte de la organización *Kumelén Newen Mapu* y pertenece al pueblo kolla.

A la luz del registro etnográfico ya recabado, al momento de entrevistar a TC le consultamos acerca de las piezas que produce y las técnicas que implementa. ¿Haría las mismas piezas que FMC y EM? ¿Qué lógicas atravesaban su producción?

O sea, cuencos, por ejemplo, yo he hecho cuencos a lo largo de los años, y vasos (...). He ido cambiando la textura, pero eso es más o menos lo mismo que hacía hace cuarenta años. Teteras he hecho siempre, estos jarritos para hacer té también, y se pueden calentar, al fuego también... Y después están estos mates, que, si bien son medio mapuche, son torno arriba y después con un... un asa a lo mapuche, si se quiere. (...) Ahora, esto es torno, esto también es torno, pero esta pieza es pellizco, por ejemplo. Y es grande. Y ahí me manejo como a lo tehuelche, eh. Esas piezas grandes. Bueno, o sea, yo he tenido una producción de torno paralela con la cual me entra más un peso, el mango. Lo que pasa es que desde que entré en la escuela [de artes visuales] la escuela me permitió una estabilidad económica. (TC, 2021).

Desde su mirada de ceramista académico, TC se refiere a distintas técnicas de trabajo mediante las que produce alfarería: primero menciona el torno (vinculado, según indicó luego, con la tradición europea) y le siguió la técnica de pellizco (que asocia a piezas estilo tehuelche). Tales técnicas se suman a la mapuche de “tiras” o “piulos” que había nombrado en otra ocasión, la cual, a su vez, fue mencionada por FMC y aparece en el relato de Pascual Coña. Nuestro interlocutor distingue “lo mapuche” y “lo tehuelche” sustentándose en lo encontrado en textos periodísticos y arqueológicos en los que las técnicas descriptas son atribuidas a estos grupos. Sin embargo, no se presenta a una y otra como mutuamente excluyentes, ya que, como expresó, él se desempeña en todas las técnicas mencionadas. En la misma línea, podríamos decir que EM hace uso de los dos estilos, cuando, por caso, cocina sus piezas en horno o en pozo<sup>41</sup>. Nos atrevemos a plantear que estas porosidades y alternancias en los usos de las técnicas indígenas pueden tener que ver con una comprensión de lo mapuche en diálogo con lo tehuelche. Así, nuestros/as entrevistados, en sus prácticas alfareras, se diferencian de la falsa antinomia: “mapuches chilenos vs. tehuelches argentinos”, tan cara al ideario culturalista y estadocéntrico, funcional a la deslegitimación de los reclamos territoriales llevados adelante por distintas comunidades y agrupaciones indígenas.

En otro orden de cosas, al no reconocerse él mismo como indígena, le preguntamos a TC cómo había ido construyendo su relación con personas de pueblos originarios en Bahía Blanca:

Bueno... (...) en el año '81, '82, Rodolfo Casamiquela da unos cursos (...) sobre poblamiento en Pampa y Patagonia en la Universidad del Sur. (...). Y eran cursos totalmente abiertos para los que no éramos universitarios, fue muy rico. (...) Ehm... un hombre formado fuera de la academia. Muy conocedor de su pueblo, que era Jacobacci. Fue el primero que empezó a recoger y armar un museo y empezó a hablar la lengua que había ahí que era el mapuzungún Y después se dio cuenta que había una lengua previa, que era la tehuelche. Bueno, entonces yo no hice más

---

<sup>41</sup> Según TC, la técnica mapuche implica el uso del horno de barro, mientras la técnica tehuelche prevé la cocción en pozo (Corte, 2017).

que, de algún modo, intentar imitarlo, porque me pongo a hablar y veo que el señor que poda las plantas en la casa de mi mamá se llama Ignacio Cheuque. Mapuche. Un referente y un hombre imbuido de toda la maravilla de su cultura, mapuche, con... él no había hecho alfarería, pero de chico había visto hacer, él era de la zona de Charahuilla, (...) en la cuenca de Aluminé (...). Ignacio fue mi primer contacto (...). Después conocí a su esposa, (...) Manuela Meliqueo, y a través de una alumna de mi taller que era maestra en Villa Nocito (...), ella le contó a sus alumnos que estaba haciendo alfarería mapuche. Porque yo, en seguida, todo lo que sabía lo divulgaba (...). Entonces un niño levanta la mano y dice “mi abuela es mapuche, tiene cien años y es alfarera”. Entonces ahí empezó la relación con doña Lugencia Quichel. (TC, 2021).

Nuestro interlocutor presenta a R. Casamiquela como un referente en el plano intelectual y personal, quien habría destacado por las instancias de divulgación que generó en Bahía Blanca en los últimos años de la dictadura militar y en los primeros años democráticos<sup>42</sup>. Luego de señalar la forma de trabajo de este autor como modelo, explica que, prestando atención a los apellidos, la autoadscripción étnica y la situación socioeconómica de las personas que devendrían en informantes clave, comenzó a tomar nota de sus recuerdos sobre las prácticas alfareras. Estos contactos con Cheuque, Meliqueo, Quichel, entre otros/as, habilitaron reflexiones acerca de los modos de hacer alfarería en el pueblo mapuche que nuestro entrevistado vincularía posteriormente con la información que brindaban los escritos académicos. Cuando le preguntamos cómo había entrado en contacto con ciertas técnicas alfareras indígenas, nos comentó lo siguiente:

En realidad, parto de lo que traían los textos. Los clásicos, o sea, el de Serrano, que dice que es una alfarería que no vale nada, que es una porquería, mal cocida, bruta, áspera, ta, ta, ta, ta. Que yo cuando lo leí dije “este hombre no sabe nada”. “No puede estar diciendo esto que dice”. Segundo, leí el texto de Menghin<sup>43</sup> que tiene... es mucho más juicioso (...), se da cuenta que está muy bien cocida, pero atribuye, por ejemplo, el color negro al engobe. Y como yo hacía raku, porque mi maestro acá en Bahía Blanca fue Rafael Martín (...), el introductor del raku en Argentina. Ehh... y la pieza de raku, la parte no esmaltada de la pieza queda negra cuando se introduce en una cama comburente. Puede ser aserrín, hojas secas, guano, etc. etc. etc. Eh... entonces yo sabía que el negro se hacía de ese modo. Porque es un negro perfecto. ¿Y dónde me lo confirmaba? Me lo confirmaba recortes de diario de Concepción, Chile. O sea, la información periodística era mucho más precisa que la arqueológica. Interesante, ¿no? (TC, 2021).

---

<sup>42</sup> Desde luego, en este punto la entrevista derivó en las polémicas desatadas por la figura de este investigador en relación con el pueblo mapuche, quien durante muchos años señaló que la llamada “araucanización” de la Pampa y la Patagonia no había implicado una conquista militar, pero luego modificó su postura y hasta el momento de su muerte sostuvo que se trataría de una etnia “extranjera”, “invasora”, y, por lo tanto, “sin derechos sobre la tierra argentina” (Casamiquela, 2007, citado en Valverde, 2015). Según nuestro interlocutor, “ese maldito giro que tomó”, “lamentable”, “muy triste” (TC, 2021) habría estado relacionado con la posibilidad de participar del diseño del guion del Museo Leleque promovido por Benetton. No obstante, reconocidas antropólogas como Lidia Nacuzzi (2005) o Carolina Crespo (2008, citada en Valverde, 2015), entre otras/os, afirman que los escritos de Casamiquela en su globalidad estuvieron altamente influenciados por la escuela histórico cultural y por el difusionismo, que “ha sido plenamente funcional a los preceptos ideológicos de los sectores hegemónicos” (Valverde, 2015: 342) a lo largo del siglo XX argentino y lo que va del XXI.

<sup>43</sup> Para acceder a la interpretación de nuestro interlocutor en lo tocante a los trabajos de Antonio Serrano y Osvaldo Menghin, ver Corte (2017: 93-100).

En este pasaje, TC señala que los textos académicos mencionados no solo estaban plagados de prejuicios, sino que, además, desde su perspectiva, los escritos de los arqueólogos histórico-culturales<sup>44</sup> no eran científicamente rigurosos. En este punto, considera que otros trabajos no académicos (por caso, un texto periodístico escrito en Chile) eran más precisos que los textos de los arqueólogos nombrados, que, en sus palabras, habrían sido incapaces de “ir a preguntarle a una abuela en Temuco que está en el mercado cómo hace el color negro” (TC, 2021). Con ello, destaca la importancia de trabajar junto con personas indígenas, en lugar de solamente observar y describir artefactos hechos en arcilla. Finalmente, para ilustrar cómo ha podido relacionar la información disponible en fuentes documentales, trabajos académicos, notas periodísticas, museos y testimonios indígenas, TC vuelve a referirse a los tipos de cántaros que ha realizado en sus más de cuarenta años como alfarero:

Bueno, te imaginás, yo, los *metawes*, los he hecho (...) con distinta impronta. Y me ha interesado mucho estos cuencos a lo tehuelche<sup>45</sup>. (...) [Primero yo] torneaba, después pasé al chorizo, para hacer la té... ah, que eso... otra fuente, es Pascual Coña. Que tiene un relato, ¿no es cierto? muy preciso sobre la... la hechura de la alfarería... (...) [pero] él no describe... la leche, que sí me lo dice Lugencia Quichel. (...) ella explica que las piezas se pasan por leche<sup>46</sup>. Después, cuando están calientes, y si están muy calientes queda una mancha que no se va más. Y eh... queda como quemada, que es lo que yo vi muchas piezas en el museo (TC, 2021).

Como señalamos en el capítulo 2, las materialidades en arcilla producidas por las personas que entrevistamos circulan por distintos contextos en los que, en ocasiones, son plausibles de devenir en mercancía. En vistas de lo que hasta aquí hemos podido analizar, estos objetos tienen una dimensión identitaria, una dimensión técnica y otra económica: esta última puede confluir, pero también tensionar con las reivindicaciones identitarias que, como muestran los testimonios recabados en las entrevistas, son constantemente exaltadas por quienes practican el *wizún*. Con ello, el que las piezas puedan ser vendidas no necesariamente implica que la lógica económica capitalista subsuma los procesos productivos emprendidos por EM, FMC y TC a la búsqueda de maximización de la ganancia. De esta forma lo expresan nuestros interlocutores:

Generalmente las piezas que elaboro son muy pocas para vender (...). Las pocas veces que hago es... son piezas que generalmente las termino regalando, y si no, algunas, muy poquitas, son para vender. Pero la verdad que siento que el hecho de tener que dedicarme solo a vender, como que cambiaría tal vez... en sí todo lo que es... esa cuestión, es conexión realmente de producir algo lindo y que vos sientas que es con otro fin, no tener que volverse un elemento utili... algo

---

<sup>44</sup> Como ya señalamos, la construcción de los conocimientos sobre las materialidades indígenas emprendida desde el campo de la Arqueología durante el siglo XX será abordada en otra instancia de investigación.

<sup>45</sup> Según indica en su libro, el entrevistado define la “cerámica tehuelche” como aquella realizada por cazadores-recolectores de Pampa y Patagonia que ha sido analizada, entre otros/as arqueólogos/as, por González y Frère (2009, 2010).

<sup>46</sup> No obstante, el procedimiento de pasar por leche las piezas de greda calientes se encuentra en Guevara (1911).

para vender. Eso siento que... se pierde la magia y me cuesta mucho hoy en día eso de plantearme realmente producir para feriar y... por el momento no lo estoy haciendo y creo que prefiero mantenerlo así. (...) prefiero seguir haciendo piezas en la medida que pueda, y que realmente tenga un fin más de... de recuperar este arte, y que le sirva a la vez a nuestro pueblo (EM, 2020).

(...) entre nosotros [los/as ceramistas] nos regalamos permanentemente piezas (...). Se venden... las piezas mapuche yo nunca las vendí. Recién de más grande, después cuando ya tenía varios años empezaron a llevar algunas muy especiales como regalos, eh... pero nunca fue mi objetivo venderlas. Aimé [Painé] me dijo “vandalás, vandalás Tato, no sienta pudor”. Yo no quería venderlas. Me parecía que era algo... que tenía que ver con lo sagrado (TC, 2021).

En el relato de EM se reconoce que ha habido espacios en los que algunas de sus piezas han circulado en calidad de mercancías. De todas formas, nuestra interlocutora aclara que la principal motivación para hacer alfarería no es económica. Así, explica que, para ella, tener que regir su producción por criterios exclusivamente económicos iría en detrimento de la búsqueda identitaria que emprendió al comenzar a hacer alfarería. Que “le sirva a nuestro pueblo”, que conserve la “magia”: esas son las razones que para EM hacen de la alfarería algo tan especial. Debido a ello, la obligación de hacer piezas solo para vender arruinaría o alteraría el sentido que para ella tiene hacer alfarería indígena. Apreciaciones similares también se ven en el fragmento de TC, al manifestar que no se sentía cómodo vendiendo piezas hechas mediante técnicas indígenas por estar vinculadas “con lo sagrado”. Desde su perspectiva, estaría sacando rédito de un saber ancestral, y solo posteriormente accedió a vender estas producciones en ocasiones particulares: cuando esas piezas quisieran ser compradas para obsequiar. En esta línea, destaca, como lo hacen EM y luego FMC, la importancia que tiene regalar piezas para la construcción de vínculos que no pasen por el dinero. Con ello, la reciprocidad constituye un objetivo, no solo para con el ambiente, con la *Ñuke Mapu*, sino también para con otras personas con las que se tenga una relación de amistad o de parentesco.

### 3.2. *Las voces que explican el wizún y su análisis desde la identidad de género*

*En el caso de las mujeres mapuche tenemos por ahí una forma de ser, un carácter más fuerte, como que... tal vez porque en nuestra cultura nunca existió el patriarcado, el machismo, digamos... hoy en día se vive, que es cierto que se vive, pero es producto de esta cuestión que estamos colonizados, pero que, antiguamente, en el pueblo mapuche, el rol de la mujer y del hombre eran importantes [por igual]. (EM, 2017).*



Al interiorizarnos en trabajos etnográficos y etnoarqueológicos vinculados al quehacer alfarero en la Región de la Araucanía, encontramos que distintos/as autores/as se han referido, en reiteradas ocasiones, al “carácter femenino” de este arte (ver, por ejemplo, Montecino, 1986, 1997; García Roselló, 2007, 2008, 2011). Ante tan taxativas aserciones (que, desde ya, están respaldadas por trabajos sistemáticos con alfareras mapuche y no mapuche en la Araucanía), nos preguntamos si desde Bahía Blanca podemos leer la producción alfarera que llevan adelante EM, FMC y TC en clave de género. Es claro que emprender un abordaje de este tipo desde un enfoque cualitativo, de ninguna manera implica proyectar inductivamente los aspectos de género aquí analizados a todes les activistas indígenas o a todes les alfareros/as de Bahía Blanca. No obstante, sí nos permite hacer foco en el hecho de que el género constituye una categoría muy presente en el discurso de quienes entrevistamos, ya sea que estemos hablando de cuestiones atinentes a la alfarería o de otros temas tocantes al ser mujer y ser indígena.

En función de lo anterior, en una primera instancia presentamos los testimonios de EM y FMC, prestando atención tanto a los saberes y prácticas alfareras que, por distintas cuestiones, se asocian a las mujeres, como a las implicaciones que tiene ser mujer mapuche en la actualidad. Luego nos abocamos a lo conversado con TC quien, en su libro (Corte, 2017: 15) se refiere al “protagonismo decisivo” que históricamente tuvieron (y aún tienen) las mujeres indígenas en Pampa y Patagonia.

Nuevamente, traemos a colación las palabras de EM, para quien la alfarería es un arte que le “ha enseñado mucho como mujer mapuche” y le ha ayudado a fortalecer su identidad (EM, 2020). Su testimonio nos incentivó a formular nuestra principal pregunta de investigación: ¿qué lugar tiene la alfarería en la construcción de las identidades étnicas y de género? Pero para poder empezar a responder esta pregunta, debemos comprender, primero, qué significa para EM ser mujer mapuche:

Y... para mí... no sé, yo creo que el tema de tener bien claro cuál es mi pueblo, mi identidad, me permite saber hacia dónde voy, y dónde quiero ir con mi familia y con mis hijos, sobre todo, ¿no? (...) Yo vivo mi identidad, sobre todo, con el pueblo mapuche como una cuestión de orgullo. Porque es un pueblo que siempre estuvo... tuvo una resistencia, una forma de vivir en armonía con la tierra, una forma de dignidad, digamos, que se mantuvo presente a pesar de que hubieron un montón de cuestiones de este Estado, que quisieron que nos olvidáramos de nuestra identidad pero el pueblo mapuche siempre siguió vivo. (EM, 2017).

En las dos ocasiones en que entrevistamos a EM el *wizún* aparece como fuente de saberes para la reconstrucción y/o recuperación de su identidad en tanto mujer mapuche. De nuevo, la alfarería contribuye, desde esta clave de lectura, a reponer una parte de su historia que le habría sido vedada como consecuencia de lo que denomina “un montón de cuestiones de este

Estado”, rótulo que podría abarcar desde la matanza de sus ancestros/as hasta las políticas asimilacionistas implementadas por el Estado argentino en distintos momentos históricos. En este aprendizaje en torno a reconocerse mujer mapuche, se establece una relación circular entre el conocimiento del origen y el futuro al que se aspira, tanto para ella misma como para su familia, parte fundamental de su proyecto. Con ello, este arte que anteriormente indicó querer “rescatar”, “recuperar”, se erige como una herramienta tangible para mantener la memoria y combatir el olvido, para reivindicar la “armonía con la tierra” y el hecho de que su pueblo “siempre siguió vivo”. En este fragmento vemos que, como ya señalamos, su identidad de género se co-construye con su identidad étnica. Luego, nuestra interlocutora explica que desde la organización de la que forma parte se identifica una serie de problemáticas<sup>47</sup> que afectan específicamente a las mujeres indígenas:

Mujeres Originarias por el Buen Vivir (...) surge en realidad hace un par de años (...) viendo la cuestión de la necesidad de las mujeres en las comunidades, las mujeres originarias, porque hoy decimos que estamos en un proceso de recuperación, pero también de descolonización. Entonces vemos que lamentablemente, la situación de... sobre todo, las mujeres originarias, es muy difícil, porque (...) si bien hay una cuestión de derechos, sobre todo la cuestión de demandas de las mujeres, eh... a nivel general, vemos que las mujeres indígenas siempre son las que menos... menos muestran la realidad que están sufriendo [en las comunidades rurales]. (EM, 2017).

Haciendo propio el posicionamiento antipatriarcal de Mujeres Originarias por el Buen Vivir, EM profundiza en la idea de recuperación con descolonización al comparar la situación de mujeres de comunidades indígenas del norte argentino con la suya propia:

Eh, (...) bueno, lo que sí yo veo es que... bueno, capaz que me estoy equivocando. En el caso de las mujeres mapuche, tenemos por ahí una forma de ser, un carácter más fuerte, como que... tal vez porque en nuestra cultura nunca existió el patriarcado, el machismo, digamos... hoy en día se vive, que es cierto que se vive, pero es producto de esta cuestión que estamos colonizados, pero que, antiguamente, en el pueblo mapuche, el rol de la mujer y del hombre eran importantes. Por eso tenemos *machis* hombres y *machis* mujeres. De hecho, en la época de guerra... nos contaban que hubieron *tokis*... *tokis* eran las... los que tenían esa forma de... especial de poder estar al frente de... de su... ejército, por así llamarlo. Y... y así como hubieron grandes hombres *tokis*, como Calfucura, o Lefcharu (...) hubieron mujeres... como Guacolda (...) por ahí no son muy conocidas o nombradas pero eran comandantes... de hecho hace poco, no... yendo no tan, tan lejos en la historia, eh... acá tenemos en Bahía Blanca una *lamgen* que es Zulema, (...). Su bisabuela fue esposa de Catriel, Bibiana García, muy conocida, (...) la comunidad la tenía de referente a ella como *longko*, como... creo que también era *machi*. Eh... y ella era la que se encargaba también de hablar con los que estaban en el gobierno para pedir tierras a su comunidad. Ella era la referente y era una mujer. Entonces digamos, esta cuestión, en la cultura mapuche, como que... no... no la vivimos, por ahí... con el grado del machismo que yo veo por ahí que otras culturas sí lo han vivido, en el caso del norte. (EM, 2017).

---

<sup>47</sup> Por caso, se reconoce a la falta de acceso a la educación y a la salud intercultural como una problemática que afecta sobre todo a las mujeres indígenas rurales (un fragmento de esta entrevista figura en Denis, 2020).

Al asociar al patriarcado con los procesos de conquista y colonización (ya sea que hable del Estado colonial o republicano), en este fragmento EM concibe al pasado precolonial de su pueblo sin relaciones de subordinación entre hombres y mujeres<sup>48</sup>. Para respaldar su argumentación, se refiere, no obstante, a figuras de lideresas que nos remontan a distintos momentos históricos que no nos remiten a una realidad preconquista. A pesar de ello, las alusiones a figuras femeninas que fueron registradas en el marco de la Guerra de Arauco, (siglo XVI), y de las negociaciones del Estado argentino con distintas parcialidades indígenas en vísperas de y con posterioridad de la “Conquista del Desierto” (segunda mitad del siglo XIX), permiten a nuestra entrevistada dar nombres o casos concretos de mujeres mapuche que fueran importantes en tanto líderes políticas, militares o espirituales. En este sentido, EM considera que Guacolda o Bibiana García son ejemplos puntuales de cómo las mujeres mapuches, en general, habrían podido detentar los mismos roles sociales que sus compañeros varones (“tenemos *machis* hombres y *machis* mujeres”, “hubieron grandes hombres *tokis*” y también mujeres, “como Guacolda”).

Otro espacio en el que se pudieron discutir las relaciones de género en intersección con la etnicidad fue la muestra “Arte y Feminismos”. Específicamente, en el taller de *wizún* orientado por FMC tuvieron lugar distintas reflexiones sobre la alfarería indígena que pueden ser leídas en clave de género. Esto es lo que nos comentó, luego de que en el contexto del taller quienes asistimos nos dimos cuenta de que todas éramos mujeres:

Los pueblos originarios trabajan la arcilla desde hace mucho tiempo, eh... milenariamente se pasa el conocimiento. Y a veces me preguntan: es una... la alfarería: ¿la hacen las mujeres? ¿La hacen los hombres? En realidad es... quien tiene el *newen*, puede realizar la arcilla, ¿sí? En el caso mío, por ejemplo, eh... mi bisabuelo, mi abuelo y mi papá hacían arcilla. Y hoy la hago yo, porque me fue transmitido a través de mi papá. Eh... entonces tiene que ver con que mi papá, de todos mis hermanos (nosotros somos diez) él vio que a mí me interesaba y por eso me transmitió ese conocimiento, lo cual le voy a agradecer siempre porque es lo que me vuelve al centro, trabajar el barro. (FMC, 2019).

FMC afirma de manera contundente que, contrariamente a lo que ciertas personas esperarían (y a lo que, como vimos, algunos/as autores/as sostienen), el género no es un factor relevante respecto de la decisión o la posibilidad de convertirse en *wizufe* (alfarero/a). Para ello, comparte su propia historia familiar (menciona a su bisabuelo, su abuelo y su padre): solo la

---

<sup>48</sup> En algunas fuentes documentales de la primera mitad del s. XX se han hecho diferentes lecturas en torno al “matriarcado” en el mundo mapuche. Con frecuencia se ha utilizado la noción de “derecho materno”, la cual dista de ser unívoca, ya que ha sido explicada desde diferentes perspectivas teóricas (Hernández, 2014). Por otro lado, pensadoras feministas latinoamericanas contemporáneas también han debatido respecto de las diferencias de género de la América precolombina: María Lugones (2008), en efecto, argumenta en favor de la inexistencia del género antes de la conquista. Rita Segato (2013), en cambio, habla de patriarcados de baja y alta intensidad, correspondiendo el primero a las realidades indígenas pre-conquista y el segundo a las sociedades pos-conquista.

fuerza (*newen*) es aquello que define que alguien devenga en alfarero/a. En consonancia con lo manifestado por EM, en este fragmento el *newen* no distingue entre hombres y mujeres, los primeros practican el *wizún* lo mismo que las segundas. Sin embargo, luego sí se señala que existen determinados cántaros cuyas formas o diseños se asocian a las mujeres. Por caso, registramos una referencia a los *ketro metawe*, cuando FMC responde a la siguiente inquietud de una de las participantes:

**AP:** Fabiana, la alfarería era solo para... para hacer cosas que... que se necesitaban para contener líquido, o comida, o también... ¿qué otras cosas?

**FMC:** La alfarería era no solamente para los alimentos, sino que también tenía que ver, por ejemplo, eh... cuando se obsequiaba un *metawe ketro*<sup>49</sup>, que es uno de los que yo les mostré recién (...) tiene que ver, lo regalaban para... primero lo que tiene que ver con la fertilidad, (...) Porque... se regalaban estos objetos, y así se iba reforzando ese vínculo, no solamente de las familias, sino también entre los amigos. Después se hacía la cerámica para lo que era la parte funeraria, ¿sí? También se hacía para eso. Eh... pero, generalmente, todas las... los objetos cerámicos que hoy se... se hacen, que se hacían, tiene que ver más que nada con esta transmisión de la cosmovisión del pueblo, ¿sí? Poder enseñarle, a través de la arcilla, (...) enseñar a los niños en valores y en la defensa de... y el resguardo de la *Ñuke Mapu*, de la Madre Tierra, ¿sí? (FMC, 2019).

Si FMC reitera, en esta oportunidad, la idea del *wizún* como un medio para transmitir la “cosmovisión del pueblo” y el cuidado de la Tierra, no queremos pasar por alto el hecho de que relaciona los *ketro metawe* con la fertilidad y con los vínculos familiares y de amistad. Ello coincide con lo expresado por EM cuando explicó cuáles son las piezas que suele fabricar:

Ehm... hago... generalmente hago *ketros*, los *ketros* son las piezas que tienen forma de ave, de pato, y que están muy vinculadas a la mujer... a las mujeres. Porque lo que muestra, o lo que... en realidad simboliza esa pieza es la fertilidad en la mujer. (EM, 2020).

Posteriormente, mientras explicaba cómo confeccionar un *quintawen*, FMC volvió a referirse a la fertilidad, esta vez asociada a la noción de “dualidad<sup>50</sup>”. Según indicó nuestra interlocutora, al modelar un *quintawen* de dos bocas, el cuerpo de la vasija (que representaría a la Tierra) debe estar conectado, mediante un asa, a las dos bocas (que, a su vez, representarían la dualidad). En sus palabras, “la dualidad está siempre conectada a la vasija, siempre. [En] los [*quintawen*] de dos bocas (...) siempre están conectadas [las bocas] a la vasija. Que tiene que ver con la fertilidad, con la feminidad” (FMC, 2021).

---

<sup>49</sup> Sabemos que en otros contextos la figura del pato *ketro* aparece ligada a los conflictos bélicos, pero esta acepción no ha sido registrada en nuestro trabajo de campo.

<sup>50</sup> Nuevamente, nos encontramos con que los testimonios de nuestras entrevistadas pueden ser leídos a la luz de las discusiones teóricas que han tenido distintas referentes de los feminismos del Abya Yala. En este caso, el concepto de “dualidad” habilitó una discusión entre el feminismo paritario andino y el feminismo comunitario. Para el primero, la dualidad daría cuenta de un equilibrio de jerarquías entre lo masculino y femenino. Para el segundo, por el contrario, al interior de la dualidad se registran asimetrías que es necesario combatir desde las comunidades indígenas (Paredes, 2010).

En síntesis, si EM vincula *ketros*-mujeres-fertilidad, FMC establece una relación similar, a la que incorpora las conexiones entre *quintawen*-feminidad-fertilidad-dualidad. Respecto de esta última quisiéramos aclarar que -si bien en este fragmento aparece estrechamente asociada a la reproducción-, la dualidad, según hemos podido observar, va mucho más allá de las uniones heterosexuales<sup>51</sup>. Sin embargo, en lo que respecta a la alfarería, no han surgido otras acepciones de este concepto que, debido a que puede abrir la discusión en torno a la igualdad/ desigualdades de género en el seno de comunidades indígenas, posee profundas implicaciones políticas. A fin de cuentas, podríamos preguntarnos: las asociaciones mujeres-fertilidad-familia, ¿no terminan acaso reforzando estereotipos de género? Desde nuestra perspectiva, la respuesta no es tan sencilla como parece. Si se transmiten, como nuestras interlocutoras expresaron, como parte de los saberes alfareros, el hecho de que estas asociaciones circulen desde hace décadas e incluso siglos<sup>52</sup> podría indicar que las mujeres mapuche sean socialmente valoradas y que se considere importante que esta información no se pierda.

A propósito de lo señalado en su libro respecto de las mujeres indígenas, cuando entrevistamos a TC le pedimos que nos cuente qué aspectos de las vidas de las mujeres mapuche que conoció (muchas de las cuales, a su vez, le enseñaron a hacer alfarería) lo llevaron a reflexionar acerca de su “protagonismo decisivo”. A esto nos respondió que “Todos. Son las que hacen el mate, (...) distribuyen los lugares en la mesa, (...) dirigen, hablan y hay un peso” (TC, 2021). Luego le preguntamos qué contactos con indígenas activistas y/o alfareras tuvieron lugar después de conocer a Cheuque, Meliqueo y Quichel:

Bueno, un montón. Por empezar, con los hermanxs [Moira y Mauro] Millán (...), ellos me invitan a hacer un curso de alfarería, (...) cuando ocuparon las tierras (...) [que] el terrateniente Bestene había ocupado (...) el curso duró cuatro días, encontramos arcilla, la modelamos, la quemamos, (...) y después he compartido con Evis, con la hermana, Ángela, doña Ángela [Cañicul] y doña Lidia Pichilef, bueno, un montón de... 19 de mayo, ceremonias, he sido invitado a un Wiñol Tripantu (...) fui conociendo a Fabiana [Mendez], a Luciana Coñuepan.” (TC, 2021).

---

<sup>51</sup> En esta instancia nos es imposible abordar este tema con la profundidad que requiere, pero en más de una ocasión hemos conversado con interlocutoras indígenas que se refieren a la dualidad como la presencia de caracteres masculinos y femeninos en todas las personas o como una manera de concebirse en relación con los demás, distinta del “yo” y del “nosotros”.

<sup>52</sup> Según Jaume García-Roselló, “las mujeres mapuches han conservado las mismas formas cerámicas durante quince siglos” (2007: 121). Con esta afirmación, establece una relación de continuidad entre los *ketro metawe* y otras formas cerámicas del estilo Pitrén (siglo VI d.C.) y las producciones contemporáneas. En cuanto al simbolismo de los *ketro metawe*, Tom Dillehay y Américo Gordon estudiaron el simbolismo de estas formas cerámicas halladas en tumbas femeninas como emblema de la mujer casada y en estrecha relación con la estructura familiar mapuche (Dillehay y Gordon, 1977, citado en García-Roselló, 2007).

Las distintas activistas y alfareras que TC recuerda como importantes en su trayectoria son, desde su perspectiva, personas que han hecho valer su palabra en distintos contextos: cuando habla de estas mujeres, comienza enumerando distintas situaciones domésticas (la preparación del mate, la distribución de lugares en la mesa familiar) a lo que le sigue la mención de sus intervenciones en espacios de organización (ceremonias, eventos públicos alusivos al 19 de mayo de 1859<sup>53</sup>, el llamado “año nuevo mapuche”). A esta explicación acerca de la importancia de las mujeres indígenas basada en su experiencia, le siguió una reflexión en lo que concierne a la presencia de las mujeres en distintos mitos sobre la alfarería registrados en distintas publicaciones:

Eh... a mí me parece interesante ver que la mujer está presente en todos. Excepto el mapuche, que está indiferenciado en el pueblo mapuche, no se habla ni de hombre ni mujer, ¿no? La inundación y que se salvan con los cacharros en la cabeza. En cambio, en el mito de Nur, en el Antiguo Egipto, es el Dios masculino que modela en el torno, que es un instrumento de los varones, es el primer instrumento netamente varo... masculino en la cerámica. (...) lo que yo veo, sacando Nur y sacando el mito mapuche, la mujer es la que hace la alfarería. Entre los hidatsa, del... amazónicos, entre los jíbaros, eh... bueno. Entonces me parece que el [mito] ahí le resta. Le resta esa función femenina que la alfarería tiene. (TC, 2021).

Como a FMC, a TC le resulta altamente significativo que la alfarería esté presente en el mito de *Tren Tren filú* y *Kai Kai filú*. No obstante, mientras que para FMC la indistinción entre hombres y mujeres en contextos de producción de alfarería mapuche es positiva en tanto puede ser leída en términos de paridad/equidad, para TC el hecho de que no se destaque la presencia femenina (como sí sucede en otros mitos) implica, en algún punto, ocluir el papel de las mujeres alfareras en el seno de los grupos mapuche. Asimismo, nuestro interlocutor asocia el uso del torno en alfarería a los hombres, sugiriendo que tal artefacto, en tanto avance tecnológico, marcaría una distinción de género al estar vedado a las mujeres. Si en esta investigación no podemos analizar este testimonio en profundidad, debido a que requeriría un análisis de las distintas versiones del mito del diluvio, así como de *La Alfarera Celosa* de C. Levi-Strauss (1986), está claro que la interpretación de TC está marcada por las teorías formuladas por los distintos autores que ha leído. En el mismo sentido se expresó cuando trajo a colación los relatos de Pascual Coña y Lucio Mansilla, resaltando que el primero atribuye la hechura de la alfarería a las mujeres y que el segundo interpreta el pago de la dote en vísperas de un casamiento indígena como una valorización de las mujeres, y no como una simple compra.

---

<sup>53</sup> Para una lectura del 19 de mayo de 1859 desde los Derechos Humanos, ver Perrière (2019).

Ya emprendido el abordaje de los testimonios registrados, reiteramos (y ahora, a la luz de la información recabada en el campo) que la construcción identitaria involucrada en los procesos productivos alfareros aquí estudiados engloba en su dinámica al género, la etnicidad y la clase, pero también cuestiones atinentes a la edad y la pertenencia generacional de las personas que entrevistamos. La producción de objetos en arcilla como saber ancestral y como arte indígena evoca vinculaciones entre la materia y los significados heredados y construidos, entre la técnica y la emocionalidad, entre los posibles destinos económicos de los artefactos de greda y las reivindicaciones etnopolíticas que se le confieren. A modo de cierre, presentamos entonces algunas conclusiones preliminares de lo estudiado hasta aquí.

## **Balance y conclusiones provisorias: un vistazo atrás para seguir hacia adelante**

*La palabra de la identidad bastardeada es mapuche, una piedra palabra depositada en el fondo del lago, cubierta por la historia de fango que otros escribieron. Newentuy kürruf el viento que en el 92 agitó las aguas turbias (...). Piedra palabra kura zungun mapuche, encontrada en el lago, para limpiarla y pulirla con conocimiento, darle la forma de una flecha kimun. (Ancalao, 2018: 71).*

Las palabras de la poeta mapuche Liliana Ancalao, a quien hemos tenido el placer de escuchar en Bahía Blanca en el marco de la muestra “Arte y Feminismos”, son un excelente disparador para sopesar lo presentado hasta este punto. Si, como explicamos a lo largo de esta tesina, a finales del siglo XIX cristalizaron determinadas visiones dominantes sobre los indígenas que siguieron operando políticamente en los siglos XX y XXI, uno de los propósitos que guió la realización de este trabajo fue contribuir a remover, aunque sea un poco, aquella historia de fango que quiso condenar a la extinción a los pueblos diezmados por la “Conquista del Desierto”. Somos conscientes de que las acciones colectivas para sacar la piedra del fondo del lago no son nada nuevas y que por mucho exceden a los trabajos académicos que desde nuestro lugar podamos realizar. No obstante, el poder que aún detentan los sectores dominantes en nuestro país dan cuenta de que no debemos escatimar esfuerzos para desarticular los sentidos comunes que, de una forma u otra, sirven a la deslegitimación de los distintos reclamos económicos y sociales sostenidos por las comunidades y organizaciones indígenas que viven en lo que hoy llamamos Argentina. Sin más, procedemos a recuperar algunos puntos de nuestro análisis que, sustentados en nuestro trabajo con activistas indígenas y en función de nuestras elecciones teóricas, permitieron responder a los interrogantes planteados y examinar críticamente nuestras hipótesis de trabajo.

En primer lugar, la producción de *wizún*/ alfarería en su dimensión identitaria constituye un eje central en los relatos de vida aquí plasmados. En cuanto a las mujeres indígenas entrevistadas, el *wizún* es señalado como una posibilidad de retorno a sus orígenes y de recuperación de historias familiares de migración que, aunque dolorosas y signadas por el despojo, les permite sanar. Los sentidos que dan al rescate y la recuperación del *wizún* (así como de otros aspectos que consideran propios de su cultura) les permite afianzarse en el presente como mujeres mapuches y accionar en pos de un futuro en que la humanidad se considere parte de la naturaleza y logre una relación armónica con los demás seres que la conforman. En el caso del alfarero entrevistado, si bien no se reconoce a sí mismo como indígena, también se refirió a



la arcilla como una actividad que le permitió lidiar con “la nostalgia de la propia tierra” y como una fuente de saberes vinculados con “la América profunda”. EM y FMC primero se supieron mapuches y luego atravesaron un proceso de politización de su identidad étnica, en el marco del cual comenzaron o volvieron a practicar el *wizún*; TC, a la inversa, trabajó la alfarería desde niño y a partir de una militancia política que lo llevó a leer lo étnico en relación con las estructuras de clases, comenzó a investigar acerca de la alfarería de los pueblos indígenas. En los tres casos, la producción de objetos en arcilla con lo que se reconoce como “técnicas indígenas” tiene implicancias políticas, más allá de la existencia o no de autoadscripción étnica por parte de cada uno/a de los interlocutores.

En lo que atañe a la dimensión técnica, si bien aquí no hemos transcritto la totalidad de los testimonios que refieren a las cadenas operativas de los procesos productivos, podemos destacar que las tres personas entrevistadas dieron cuenta (ya sea mediante la explicación oral o mediante la demostración) del carácter complejo que atraviesa a cada una de las etapas de producción de un artefacto de arcilla (búsqueda de la materia prima, preparado de la masa, confección del objeto, decorado o acabado de superficie, cocción). En esta línea, si bien el *wizún* es un arte que EM, FMC y TC gustan de enseñar a hacer (ya que, entre otras cosas, les permite compartir aspectos de las cosmovisiones y saberes prácticos de los pueblos originarios), requiere de una considerable destreza y de ninguna manera es algo que pueda ser tildado de sencillo.

En cuanto a la dimensión económica de la producción alfarera, cada uno de los relatos aporta distintas aristas que nos permiten detenernos a pensar en lo que hace a la pertenencia de clase de EM, FMC y TC. EM señaló de manera contundente que, en ocasiones, vende sus piezas pero que no desea verse subsumida a la lógica de “hacer para vender”. Este posicionamiento, a su vez, puede ser llevado a la práctica gracias a que nuestra entrevistada cuenta con un ingreso estable, proveniente de las instituciones en las que se desempeña como educadora intercultural. FMC, a su vez, también destaca que, aunque vende piezas que contribuyen a sus ingresos, no se dedica a tiempo completo a producir para la venta. Esta trabajadora denunció que, en tanto educadora intercultural, vivió condiciones de precariedad laboral por casi una década. Probablemente, a raíz de ello, optó por dejar de serlo: actualmente no está trabajando como alfarera, sino que desempeña tareas de cuidado remuneradas. TC, por otro lado, encontró en la alfarería un trabajo de tiempo completo al haberse cerrado las dos carreras que había comenzado a estudiar en un contexto de creciente violencia política. Manifestó haberse sustentado (hasta su ingreso como docente en la Escuela de Artes Visuales de la ciudad) con cerámica hecha con torno, que le permitía vivir “con lo justo” y, por mucho tiempo, se negó a vender piezas hechas

con técnica mapuche y tehuelche. Con todo, si la variable económica está presente en los tres relatos, cada quien procura no hacer propias las lógicas de venta y generación de ganancia, lógicas a las que, según hemos conversado, responsabilizan por problemas sumamente acuciantes como la desigualdad social y la crisis climática.

En lo que atañe a la lectura en clave de etnia y género de la producción de objetos hechos en arcilla, vimos que, en las voces de EM y FMC se reiteran distintos motivos y/o formas cerámicas que se asocian a las mujeres y a la reproducción que, en el seno de comunidades mapuche, han sido generacionalmente transmitidas. En cuanto a las relaciones de género más allá de la producción de *wizún*, nuestras interlocutoras sostienen que al interior de su pueblo no se realizan grandes distinciones entre varones y mujeres, y, si tienen lugar, ello es producto del patriarcado colonial instalado a partir de la conquista europea. El punto de vista de TC en ocasiones coincide con las apreciaciones de EM y FMC, pero se diferencia de sus posicionamientos “paritarios” al asignar a las mujeres indígenas un lugar destacado en la producción de alfarería en función de los mitos que conoce y de sus experiencias de aprendizaje junto a ancianas mapuche como Meliqueo, Quichel y Cañicul.

La comparación y contrastación entre los saberes prácticos de las personas entrevistadas y la información registrada en las fuentes documentales que examinamos nos obliga a pensar unos y otros saberes en constantes tensiones y confluencias. En lo que atañe al relato de Pascual Coña, identificamos distintos procesos productivos (el preparado de la pasta, el levantamiento de piezas por tiras o piulos) y objetos particulares (*ketro metawe*, *quintawen*, *ralli*, entre otros) que también son aludidos por EM, FMC y TC. Asimismo, se registraron saberes experienciales que no figuran en esta fuente, pero sí aparecen en otras (por caso, pasar vasijas por leche aparece en un escrito de Tomás Guevara y fue nombrado por una anciana mapuche a TC). Las perspectivas de los autores de finales del siglo XIX y principios del XX probablemente resulten duras de leer para les activistas, en vistas de que sus caracterizaciones de les indígenas son, en la mayoría de los casos, altamente negativas y, por lo tanto, hirientes. A pesar de ello, consideramos que ha tenido lugar una cierta comunicación de lo que dicen esas fuentes: por empezar, tenemos la certeza de que TC las leyó. En el caso de EM y FMC, por el contrario, no sabemos hasta dónde han influido estos escritos, pero nos resulta difícil negar que hayan tenido cierto lugar, considerando que el conocimiento producido a mano de los hombres de ciencia finiseculares sigue teniendo impacto tanto dentro como fuera de la academia.

Para finalizar, algunas de las líneas de investigación que se desprenden de este trabajo y que podrán ser desarrolladas en nuestros estudios de posgrado son:

- El estudio de otras materialidades indígenas, como lo son la platería/ *rutrafe* y el tejido/ *wutral* desde una perspectiva interseccional e interdisciplinaria en Bahía Blanca;
- La comparación entre los saberes académicos (arqueológicos e históricos) e institucionales (de los museos) en torno a la cultura material en los siglos XX y XXI y los saberes prácticos de los/as productores/as indígenas de la ciudad;
- El abordaje de los vínculos entre los procesos identitarios y la patrimonialización de los saberes prácticos;
- La profundización en temas caros a los estudios sobre pueblos indígenas en contextos urbanos y a los feminismos del Abya Yala.

En consonancia con lo sintetizado en estas últimas páginas, consideramos que nuestras hipótesis de trabajo efectivamente encuentran sustento en la información empírica generada que, desde nuestro lugar, hemos podido interpretar. Con ello, las prácticas productivas de les *wizufes* con que trabajamos expresan a Bahía Blanca que aquí están, que aquí siempre estuvieron, aunque lo indígena no siempre sea reconocido y todavía queden derechos por efectivizar y subjetividades que ganar a las ideas asimilacionistas propias del siglo pasado y del anterior. Como han expresado incontables veces EM y FMC, de los pueblos originarios no hemos de hablar en pasado, sino en tiempo presente porque no sólo estos grupos no estaban condenados a la extinción, sino que en esta tercera década del s. XXI continúan luchando por los derechos a la tierra y a la cultura. Como señalaron nuestros/as interlocutores, la producción y utilización de *metawes*, “mates mapuches” y tantos otros objetos de arcilla, reafirma sus identidades a la vez que materializa sus luchas colectivas. En fin, a pesar del exterminio y del sueño europeísta de unos cuantos, los científicos de finales del siglo XIX, como Zeballos y Guevara –así como quienes repitieron ciertas apreciaciones negativas sobre los indígenas durante el siglo XX–, se equivocaron al pronosticar la inminente desaparición de lo no-blanco.

Por lo pronto, seguiremos intentando remover el fango de la piedra que fuera hundida en el lago a la par de quienes comparten nuestros objetivos emancipatorios. El estudio de las producciones alfareras contemporáneas y en relación con lo registrado en fuentes de finales del siglo XIX no es, entonces, más que aquel vistazo atrás que necesitamos para poder mirar hacia adelante, allí donde se dirige la flecha que Liliana Ancalao nos invita a tallar con nuestras manos. Las manos con que se modela una vasija. Las manos con que se talla/ modela/ construye futuro.

## Fuentes consultadas y bibliografía

### Listado de fuentes editas

- Joseph, C. (1931). "La vivienda araucana". En *Anales de la Universidad de Chile*, Nro. 1, pp. 29-48.
- Guevara, T. (1911). *Folklore Araucano: refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispanas* (Vol. 5). Santiago, Imprenta Cervantes.
- Mansilla, L. V. (1984 [1870]). *Una excursión a los indios ranqueles* (Vol. 105). Fundación Biblioteca Ayacuch.
- Moesbach, E. W. (1936). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago de Chile, Imprenta Universitaria.
- Zeballos, E. (1881). *Descripción amena de la República argentina: Viaje al país de los araucanos* (Vol. 1). Buenos Aires, J. Peuser.

### Listado de fuentes etnográficas

- Entrevista semiestructurada a Evis Millán (22 de noviembre de 2017).
- Entrevista semiestructurada a Evis Millán (13 de marzo de 2020).
- Entrevista semiestructurada a Arturo "Tato" Corte (27 de febrero de 2021).
- Observación participante de las actividades de la Carpa Intercultural We Sumaj Che, emplazada en la Plaza Rivadavia los fines de semana del 12 de octubre en el marco de la Feria de Artesanos de Bahía Blanca (2018 y 2019).
- Observación participante y registro audiovisual del taller de alfarería mapuche coordinado por Fabiana Méndez Calfunao en la Muestra "Arte y Feminismos", UNS (28 de marzo de 2019).
- Podcast "Pueblos originarios y pandemia: pensando el 12 de octubre desde casa". Producido por el equipo de educadorxs de Arqueología en Cruce (Grupo Patrimonio y Comunicación Pública de la Arqueología - UNS), junto a Fabiana Méndez Calfunao (9 de octubre de 2020).

### Bibliografía

- Adán, L. y Alvarado, M. (1997). "Una experiencia de investigación interdisciplinaria basada en colecciones museológicas". *Museos*, no. 21, pp. 3-6.
- Adán, L. y Mera Moreno, R. (2011). "Variabilidad interna en el Alfarero Temprano del centro-sur de Chile: el Complejo Pitrén en el valle central del Cautín y el sector lacustre andino". *Chungará*, vol. 43, no. 1, pp. 3-23.
- Adán, L., Alvarado, M., y Urbina, S. (2018). "The aesthetics of clay: Mapuche pottery, visual identity and technological diversity". *Ceramics Art and Perception*, no. 108, pp. 80-89.
- Alberti, B. (2001). De género a cuerpo: una reconceptualización y sus implicaciones para la interpretación arqueológica. *Intersecciones en antropología*, (2), 61-72.
- (2005). Diferencia sexual y objetos activos: cuerpos, sexo/género y la cultura material. En Williams, V. y B. Alberti (eds.). *Género y etnicidad en la arqueología sudamericana*, Buenos Aires, INCUAPA UNICEN, pp 73-83.
- Alberti, B. y V. Williams (2005). Género y Etnicidad en la Arqueología Sudamericana. En Williams, V. y B. Alberti (eds.). *Género y Etnicidad en la Arqueología Sudamericana*, Buenos Aires, INCUAPA UNICEN, 7-19.
- Alvarado, M. (1997). "La tradición de los grandes cántaros: reflexiones para una estética del "envase". *Aesthesis*, no. 30, pp. 105-124.
- (2004). "Widün, el mundo mapuche de la arcilla". En Llamazares, A. M. y Martínez Sarasola, C. (eds). *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires, Biblos, pp. 227-245.
- Álvarez, G. (1968). *El tronco de oro: folklore del Neuquén*. Editorial Pehuén.
- Ancalao, L. (2018). *Resuello (Neyen)*. Madrid, Editorial Marisma.
- Appadurai, Arjun (1986). "Introducción: las mercancías y la política del valor". En *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Appadurai (ed.). México, Grijalvo, pp. 17-87.
- Argentina, I. N. D. E. C. (2010). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Recuperado de <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-CensoNacional-999-999-Censo-2010>.

- Balazote, A. (2015). Pueblos Originarios: disputas en el campo discursivo. *Revista GeoPantanal* vol. 10, no. 18, pp. 33-50.
- Balazote, A. y Rotman, M. (2006). “Artesanías neuquinas: Estado y comercialización de artesanías mapuche”. *Theomai*, no. 14, pp. 58-65.
- Bari, M. C. (2002). “La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas”. *Cuadernos de Antropología Social*, no. 16, pp. 149-166.
- Bayón, C., Pupio, A., Frontini, R., Vecchi, R., y Scabuzzo, C. (2010). Localidad arqueológica Paso Mayor: nuevos estudios 40 años después. *Intersecciones en antropología*, 11(1), 115-128.
- Bello, Á. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*. Cepal.
- Boccaro, G. (2009). *Los vencedores, historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Editorial IIAM. Universidad de Chile.
- Bonfil Batalla, G. (1977). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1973-1979), 39 (48), pp. 17-32.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005) *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Briones, C. y Delrio, W. (2007). La “Conquista del Desierto” desde perspectivas hegemónicas y subalternas. *Runa*, 27, pp. 23-48.
- Butler, J. (2006). “El reglamento del género”, en *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós, pp. 67-88.
- (2007). “Sujetos de sexo/género/deseo”. En *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós, pp. 45-99
- Cardini, L. A. (2003). “Artesanías en movimiento – una aproximación a las prácticas artesanales de la ciudad de Rosario”. En Maronese, L. (comp). *La artesanía urbana como patrimonio cultural*. Buenos Aires, Comisión para la Preservación de Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 59-76.
- (2006). “Artesanías y pueblos originarios. Aproximaciones para su estudio en la ciudad de Rosario, Argentina”. RUNA, archivo para las ciencias del hombre, vol. 26, no. 1, 263-288.
- (2012). “Producción artesanal indígena: saberes y prácticas de los Qom en la ciudad de Rosario”. *Horizontes Antropológicos*, vol. 18, no. 38, pp. 101-132.
- Chaile, C., Goñi, R., y Cassiodoro, G. (2020). Uso de cerámica en cazadores-recolectores del centro-oeste de la provincia de Santa Cruz (Patagonia Argentina). En Schuster, V. y Pérez, A. E. (eds). *Cerámica Arqueológica de la Patagonia*. Buenos Aires, Vázquez Mazzini Editores, pp. 59-76.
- Cobo, R. (2017). *La prostitución en el corazón del capitalismo*. Madrid, Editorial Los Libros de la Catarata.
- Compagnoni, J. (2020). “Políticas culturales y prácticas de autogestión artística: la Feria de la Cultura de Bahía Blanca, 1987-1991”. Tesina de Licenciatura. Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.
- Corte, T. (2017). *Aprendiendo wizún. Experiencias y reconstrucción de la cerámica mapuche en Pampa y Patagonia*. Bahía Blanca, Imprenta La Piedad.
- Cueto, M. y Duarte da Silva, M. A. (2020). “Trayectorias y desafíos en la historiografía de la ciencia y de la medicina en América Latina”. *Asclepio*, vol. 72, no. 2, pp. 1-14.
- Daich, D. (2012). ¿Abolicionismo o reglamentarismo? Aportes de la antropología feminista para el debate local sobre la prostitución. *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*, vol. 33, nro. 1, pp. 71-84.
- De Miguel, A. y Cobo, R. (2002). “Implicaciones políticas del feminismo”. En Quesada, F. (ed). *Filosofía Política I. Ideas políticas, y movimientos sociales*. Madrid, Editorial Trotta, pp. 203-216.
- 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*, pp. 237-252.
- Denis, A. C. (2020). “Territorio, identidad indígena e identidad de género: categorías para el abordaje de testimonios de mujeres originarias recabados en instancias de investigación etnográfica (2017-2019)”, en Nieto, M. B. y Becher, P. A. (comps). *Territorios, movimientos sociales y conflictividades: experiencias en el sudoeste bonaerense*. Bahía Blanca, Ediciones De La Calle, pp. 58-92.

- Di Prado, V. S. (2016). "Prácticas de elaboración y uso de la alfarería prehispánica del este de Norpatagonia". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. 41, no. 2, pp. 397-419.
- Díaz Andreu, M. (1998). Iberian post-palaeolithic art and gender: discussing human representations in Levantine Art. *Journal of Iberian Archaeology*, 1, pp. 33-51.
- Dobres, M. (1995). "Gender and Prehistoric Technology: On the Social Agency of Technical Strategies". *World Archaeology* vol. 1, no. 27, pp. 25-49.
- Ehrenberg, M. (1989). *Women in Prehistory*. Londres, *British Museum Publications*.
- Engelman, J. M. (2012). "Formas de organización social y liderazgo político en comunidades indígenas urbanas: estrategias de acceso al poder, construcción y mantenimiento en un caso de titulación y lucha por tierras comunitarias. Comunidad Tupí-Guaraní 'Cacique Hipólito Yumbay'". Tesina de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2016). Migración étnica y condiciones de vida urbana al sur del Área Metropolitana de Buenos Aires. *Alteridades*, 26(52), 67-79.
- Escobar, T. (1987). *El mito del arte y el mito del pueblo: cuestiones sobre arte popular*. R. Peroni Ediciones.
- Eusebio, E. M. (2014). "¿Es el sexo al género lo que la naturaleza a la cultura? Una aproximación queer para el análisis arqueológico". *ArqueoWeb*, no. 15, pp 248-269.
- Fernández, M., & Vitores, M. (2007). Tecnología cerámica de la cuenca inferior del arroyo Pichileufú, provincia de Río Negro. In Ponencia presentada en el XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina, San Salvador de Jujuy.
- Foote, S. A. (2005). "Pascual Coña: testimonios de sobrevivientes". *Acta literaria*, no. 30, pp. 111-119.
- (2012). *Pascual Coña: Historias de sobrevivientes. La voz en la letra y la letra en la voz*. Concepción, Editorial Universidad de Concepción.
- García Roselló, J. (2007). "La producción cerámica mapuche. Perspectiva histórica, arqueológica y etnográfica". VI Congreso Nacional de Antropología, Colegio de Antropólogos, Valdivia.
- (2008). "Etnoarqueología de la producción cerámica. Identidad y territorio en los Valles Centrales de Chile". *Mayurqa*, 32. Número monográfico.
- (2009a). "Tradición tecnológica y variaciones técnicas en la producción cerámica mapuche". *Complutum*, vol. 20, no. 1, pp. 153-171.
- (2009b). "Cadena operativa, forma, función y materias primas". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, no. 34.
- (2011). "Modelado, aprendizaje y espacio social: una reflexión desde la tecnología cerámica". *Werken*, no. 14, pp. 63-74.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Ciudad de México, Corte y Confección (edición digital).
- Garza, M. R. (2014). Demuestre su atraso cultural: dos peritajes antropológicos de habitantes de pueblos originarios en contextos urbanos. *Diario de Campo*, 4-5, pp. 33-41.
- Gero, J. (1991). Genderlithics: Women's Roles in Stone Tool Production. en J, Gero y M. Conkey (eds.). *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*. Oxford. Blackwell, 163-193.
- (1999). La iconografía Recuay y el estudio de género. *Gaceta Arqueológica Andina* 25, pp 23-44.
- (2001). Field Knots and Ceramic Beaus: Interpreting Gender in the Peruvian Early Intermediate Period. En C. Klein (ed.) *Gender in Pre-Columbian America*- Washington D. C., *Dumbarton Oaks*, pp 15-55.
- (2002). Beyond Complementarity and Hierarchy: New Definitions for Archaeological Gender Relations. En Nelson S. y M. Rosen-Ayalon (eds.) *In Pursuit of Gender: Worldwide Archaeological Perspectives*. Walnut Creek, Altamira Press, 81-92.
- Golluscio, L. (2016). "La obra testimonial de Pascual Coña: Arte verbal, documentación lingüística y cultural, luchas metadiscursivas". *Cultura-hombre-sociedad*, vol. 26, no. 1, pp. 37-60.
- Gómez, M. D. (2009). "El género en el cuerpo". *Avá*. Revista de Antropología, no. 15. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1690/169016753015>
- González, M. I. (1991). "Tecnología de la cerámica arqueológica del partido de Chascomús. La cadena operativa en el sitio La Guillermina 1". *Arqueología*, no. 1, pp. 105-124.

- González, M. I. y Frère, M. M. (2009). "Talares y paisaje fluvial bonaerense: arqueología del río Salado". *Intersecciones en antropología*, vol. 10, no. 2, pp. 249-265.
- González, M. I. y Frère, M. M. (2010). *Diseños prehispánicos de la alfarería pampeana*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- González, M. I., Frère, M. M., y Frontini, R. (2012). "Formas de ollas de cerámica pampeana y consumo de alimentos". En Babot, M. P., Marschoff, M. y Pazzarelli, F. (eds). *Las manos en la masa. Arqueologías, Antropologías e Historias de la Alimentación en Suramérica*, pp. 405-424.
- Gordones, G. y L. Meneses (1999). Arqueología y género: Reflexiones en torno al concepto de género en la arqueología venezolana. En Meneses, L., J. Clarac y G. Gordones (eds.), *Hacia la antropología del siglo XXI (Tomo II)*, Mérida, Universidad de los Andes, pp 259-264.
- (2001). La representación de lo femenino y lo masculino en la iconografía prehispánica de la cordillera de Mérida, Venezuela. *Otras Miradas*, 1 (1), pp 97- 107.
- Grimson, A. (2013). *Mitomanías argentinas. Cómo hablamos de nosotros mismos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Guber, R. (2004). El salvaje metropolitano. A la vuelta de la Antropología posmoderna: Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Buenos Aires, Paidós.
- (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Haraway, D. J. (1995). "Capítulo 7. Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial", en *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Universitat de València, Ediciones Cátedra, pp. 313-346.
- Harding, S., L. Alcoff, L., y E. Potter (1993). *Feminist epistemologies*. Nueva York, Routledge.
- Hendon, J. (1997). Women's work, women's space, and women's status among the Classic-period Maya elite of the Copán valley, Honduras. En Claassen, C. y R. Joyce (eds.) *Women in Prehistory. North America and Mesoamerica*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp 33-46.
- Heredia Chaz, E. (2018). La Tercera Fundación de Bahía Blanca: la ciudad en la transformación neoliberal. *Colección Cuadernos de Historias del Sur Bonaerense*, vol. 6. Bahía Blanca, EdiUNS.
- Hernández, G. (2005). "¿Son sujeto de la Historia de las mujeres y de la historia de género las pobres, las desocupadas, las indígenas?" X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.
- (2009). "Migraciones, culturas e identidades" XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche
- (2010). "Diversidad, desigualdad, y políticas culturales". *Temas de mujeres*, Revista del CEHIM. Año 6, Vol 6, pp. 64-83.
- (2014). "Derecho materno y colonialidad. El Derecho materno en las investigaciones realizadas en la Argentina y Chile en la primera mitad del siglo XX". En Hernández, G. y Garrido, B. (comps.). *Fuentes de la historia desde el género postcolonial/ decolonial. Razas, subalternidades, cuerpos y juventudes*. San Miguel de Tucumán, Faculta de Filosofía y Letras UNT, pp. 37-64.
- (2016). "Pliegues y repliegues de género y la memoria. La poligamia en un trabajo de historia oral con mujeres, en espacios de alfabetización de adultos/as. Bahía Blanca (1995-2013)" En Revista *La Aljaba*, Vol. XX, 2016, pp. 145-165.
- (2018). Hebras feministas en la historia y la memoria de los pueblos originarios pampeano-patagónicos. Buenos Aires, Biblos.
- Hernández, G. y Garrido, B. (2014). *Fuentes de la historia desde el género postcolonial/ decolonial. Razas, subalternidades, cuerpos y juventudes*. San Miguel de Tucumán, Faculta de Filosofía y Letras UNT.
- Hernando, A. (2005). "Mujeres y Prehistoria. En torno a la cuestión del origen del patriarcado". En Sánchez Romero, M. (ed). *Arqueología y género*. Granada, Univirsidad de Granada, pp. 73-108.
- (2007). "Sexo, género y poder. Breve reflexión sobre algunos conceptos manejados en la Arqueología del Género". *Complutum*, vol. 18, pp. 167-174.
- (2012). Teoría arqueológica y crisis social. *Complutum*, vol. 23, no. 2, pp. 127-145.

- (2017). “Cuerpo, cultura material y género entre los Gumuz y Dats’ in (Etiopía)”. *Complutum*, Vol. 28, no. 2, pp. 445-460.
- (2018). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid, Traficantes de sueños.
- Hernando, A., Politis, G., Ruibal, A. G., y Coelho, E. M. B. (2008). “Género y poder entre los awá (Maranhao, Brasil): utilidad de la etnoarqueología para una reflexión sobre las representaciones del pasado”. *Arenal: Revista de historia de mujeres*, 15(1), 57-90.
- Herrera, S. (2014). “Fuentes escritas del poder colonial”. En Hernández, G. y Garrido, B. (comps.). *Fuentes de la historia desde el género postcolonial/ decolonial. Razas, subalternidades, cuerpos y juventudes*. San Miguel de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras UNT pp. 65-91.
- Hill Collins, P. (1986). “Learning from the outsider within: The sociological significance of Black feminist thought”. *Social problems*, vol. 33, no. 6, pp 14-32.
- Jiménez Zunino, C. y Trpin, V. (2018). “Clase social y migraciones”. *Temas de Antropología y Migración*, no. 10, pp. 20-26.
- Joyce, R. (1993). Women’s work. Images of production and reproduction in Pre-Hispanic Southern Central America. *Current Anthropology*, 34 (3), pp 255-274.
- Kopytoff, I. (1986) “La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso”. En *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Appadurai (ed.). México, Grijalvo, pp. 89-122.
- Korol, C. y Castro, G. C. (2016). *Feminismos populares. Pedagogías y políticas*. La Fogata Editorial.
- Kusch, R. (1962). *América profunda*. Buenos Aires, Editorial biblos.
- Lenton, D. (2010). “La ‘cuestión de los indios’ y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política”. En Bayer, O. (comp). *Historia de la crueldad argentina. Julio Argentino Roca y el genocidio de los Pueblos Indígenas*. Buenos Aires, El Tugurio.
- Lévi-Strauss, C. (1986). *La alfarera celosa*. Barcelona, Paidós.
- Lucas, M. (2018). “Acciones educativas interculturales en la Provincia de Buenos Aires”. *Polifonías. Revista de Educación*, año VII, no. 12, pp. 81-106.
- Lugones, M. (2008). “Colonialidad y género”. *Tabula rasa*, no. 9, pp. 73-101.
- Madrid, P., y Politis, G. (1991). Estudios paleoambientales en la Región Pampeana: un enfoque multidisciplinario del sitio La Toma. In Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena (Vol. 1, pp. 131-152). Santiago: Museo Nacional de Historia Natural- Sociedad Chilena de Arqueología.
- Maidana, C. A. (2013). Migración indígena, procesos de territorialización y análisis de redes sociales. *REMHU: Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, 21(41), 277-293.
- Mailhe, A. (2009). “Hacer el desierto. Ensayo y fotografía en la percepción del ‘otro’ durante la ‘campaña al desierto’”. En *Representaciones*, vol. 5, nro. 2, pp. 85-107.
- Manzanilla, L. (1999). “Grupos corporativos y actividades domésticas en Teotihuacán”, en Colomer L., González Marcen, P., Monton, S. y Picazo, M. (comps.) *Arqueología y Teoría Feminista. Estudios Sobre Mujeres y Cultura Material en Arqueología*, Barcelona, Icaria, 141-172.
- Martínez, G. (2015). “Arqueología y pobladores antiguos de la cuenca del río Colorado”. En M. Sili, A. Kozel y R. Bustos Cara (Eds.), *La Región del Colorado. Historia, cultura y paisaje en la frontera*, pp. 29-47. Buenos Aires, Serie Aportes al Desarrollo Nacional de la Fundación ArgenINTA.
- Millán, M., Chaparro, G., y Mariano, M. (2019). “Diálogos interculturales sobre territorios ancestrales en la provincia de Buenos Aires, Argentina”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, no. 63, pp. 161-184.
- Mora, M. N. y Samaniego, M. (2018). *El pueblo mapuche en la pluma de los araucanistas: seis estudios sobre la construcción de la alteridad*. Santiago, Ocho Libros.
- Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, 112-161.
- Montecino, S. (1986). *Quinchamali: reino de mujeres*. Santiago de Chile, Centro de Estudios de la Mujer.
- (1997). Voces de la tierra, modelando el barro. Mitos, sueños y celos de la alfarería. *Excerpta*, no. 8.
- Moral de Eusebio, E. (2014a). “¿Es el sexo al género lo que la naturaleza a la cultura? Una aproximación queer para el análisis arqueológico”. *ArqueoWeb*, no. 15, pp 248-269.



- (2014b). “Arqueología y sexualidad: La materialización de una desigualdad”. *ArqueoGazte*, (4), pp. 183-196.
- Muzzopappa, E. y Villalta, C. (2011). Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales. *Revista colombiana de Antropología* 47(1), 13-42.
- Nacuzzi, L. (2005). *Identidades Impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de Patagonia*. 2ª ed. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Padawer, A., Canciani, L., Greco, J., Rodríguez Celin, L. y Soto, A. (2017). Saber hacer. La participación en actividades de reproducción social, en las dimensiones expresivas de la vida social y en la escuela. *Boletín de Antropología y Educación* 8(11), 41-45.
- Pagnossi, N. C. (2017). “Arqueología da prataria Mapuche: gênero, cosmovisão e resistência”. Tesis de Maestría en Arqueología, Universidade Federal de Sergipe.
- Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. En Espinosa Miñoso, Y. (Comp), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, pp. 117-120.
- Pérez, A. E. (2011). “Algunas reflexiones sobre la alfarería del Centro Sur de Chile y Ambientes Lacustres Precordilleranos de la Patagonia Septentrional Argentina”. En Navarro Floria, P. y Delrio, W. (Eds.), *Cultura y Espacio. Araucanía-Norpatagonia*. Río Negro, Universidad Nacional de Río Negro, pp. 293-315.
- (2018). “Tecnología cerámica de Los Radales 1. Período Alfarero Tardío (El Vergel), sector oriental cordillerano de la cuenca valdiviana (Neuquén, Patagonia Argentina)”. *Arqueología Iberoamericana*, no. 39, pp. 29-35.
- Perrière, H. (2019). *Patrimonio, nación y escuela secundaria: El uso de los museos de historia y el tratamiento del pasado regional y nacional en el sur de la provincia de Buenos Aires*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Politis, G. G., Martínez, G. A., y Bonomo, M. (2001). “Alfarería temprana en sitios de cazadores-recolectores de la Región Pampeana (Argentina)”. *Latin American Antiquity*, Vol. 12, no. 2, pp. 167-181.
- Podgorny, I. (1999). “De la antigüedad del hombre en el Plata a la distribución de las antigüedades en el mapa: los criterios de organización de las colecciones antropológicas del Museo de La Plata entre 1897 y 1930”, *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, vol. 6, no. 1, pp. 81-101.
- (2019). Du Musée au Panthéon en Argentine. Les destins des collections anthropologiques dans l'Argentine contemporaine. *Revista Politika*, disponible en <https://www.politika.io/fr/notice/du-musee-au-pantheon-argentine>
- (2020). “Maniobras del explorador fantasioso”. *Revista Ñ*, disponible en [https://www.academia.edu/41870660/Maniobras\\_del\\_explorador\\_Zeballos](https://www.academia.edu/41870660/Maniobras_del_explorador_Zeballos)
- Pupio, A. y Perrière, H. (2013). Malones, fortines y estancias en la identidad de General Daniel Cerri. *Colección Cuadernos de Historias del Sur Bonaerense*, vol. 4. Bahía Blanca, EdiUNS.
- Ramos, A. (2018). “Levantar los ritmos antiguos. Memoria y política mapuches en contextos de violencia”. *Revista sobre acceso a justicia e direitos nas Américas*, vol. 2, no. 2, pp. 86-120.
- Ramos, A. M. y Delrio, W. M. (2011). Mapas y narrativas de desplazamiento: memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia. *Antíteses*, vol. 4, no. 8, pp. 515-532.
- Rivolta, M., Montenegro, M., Ferreira, L. M. y Nastri, J. (Eds). (2014). *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*. Buenos Aires, Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- Rockwell, E. (2009). “Reflexiones sobre el trabajo etnográfico”. En *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires, Paidós.
- Rodríguez-Shadow, M. J. (2008). “Las mujeres en Mesoamérica prehispánica”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 39, pp. 361-365.
- (2017). Las imágenes femeninas en la sala del Preclásico del Museo Nacional de Antropología e Historia de México. *EDUCANDO EN IGUALDAD*, 247-271.
- Rosso, I. (2018). *Buenos Aires indígena: cartografía social de lo invisible*. Tandil, Editorial UNICEN.

- Rotman, M. (2007). "Prácticas artesanales: procesos productivos y reproducción social en la comunidad Mapuche Curruhuina". En Rotman, M. Radovich, J. C. y Balazote, A. (Eds). *Pueblos originarios y problemática artesanal: procesos productivos y de comercialización en agrupaciones mapuches, guaraní/chané, wichís/tobas y mocovíes*, pp. 41-69.
- Roumec, A., Zubimendi, M. Á., y Ciampagna, M. L. (2020). "Estudio de la cerámica de la costa norte de Santa Cruz: análisis iniciales de distribución y caracterización tecnomorfológica". En Schuster, V. y Pérez, A. E. (eds). *Cerámica Arqueológica de la Patagonia*. Buenos Aires, Vázquez Mazzini Editores, pp. 17-34.
- Rubin, G. (1975). *The traffic in women: Notes on the "political economy" of sex*. En Reiter, R. (ed.) *Toward an Anthropology of Women*. Nueva York, Monthly Review Press.
- Salerno, V. M. (2014) "Rompiendo vasijas: reflexiones sobre una experiencia de intercambio en el marco de un proyecto de investigación arqueológica". *Cuadernos de Antropología*, no. 11, pp. 111-124.
- Sánchez Romero, M. (2002). Espacios domésticos y mujeres en la Prehistoria Reciente de la Alta Andalucía. *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. La Mujer, Tomo I*, pp 275-288.
- (2006). Maternidad y Prehistoria: prácticas de reproducción, relación y socialización. En B. Soler Mayor (coord.). *Las Mujeres en la Prehistoria*. Valencia, Museu de Prehistòria de València, pp 119-138.
- (2008). "Actividades de mantenimiento, espacios domésticos y relaciones de género en las sociedades de la prehistoria reciente". En L. Prados y C. Ruiz (eds). *Arqueología del Género*, Ier Encuentro Internacional en la U.A.M., Madrid, pp 93-104.
- Scattolin, M. C. (2006). La mujer que carga el cántaro. *Género y Etnicidad en la Arqueología Suramericana: Actas de la Segunda Reunión Internacional de Teoría Arqueológica en América del Sur*, 43-72.
- Scott, J. W. (1986). Gender: a useful category of historical analysis. *The American historical review*, 91(5), 1053-1075.
- Segato, R. L. (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires, Prometeo.
- (2013). *Crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires, Prometeo libros.
- Schuster, V. (2012). Organización de la tecnología cerámica en grupos cazadores recolectores de la costa centro-septentrional de Patagonia (Chubut, Argentina). Tesis Doctoral. Olavarría, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- (2020). "El registro cerámico de cazadores recolectores costeros. Provincias de Río Negro y Chubut, Patagonia Argentina". En Schuster, V. y Pérez, A. E. (eds). *Cerámica Arqueológica de la Patagonia*. Buenos Aires, Vázquez Mazzini Editores, pp. 35-57.
- Scotti, L. (2015). "Estanislao S. Zeballos: maestro de la escuela argentina de Derecho Internacional Privado en la Universidad de Buenos Aires". En Ortiz, T. (coord.) Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Enseñanzas de su Historia. Buenos Aires, Departamento de Publicaciones Facultad de Derecho Universidad de Buenos Aires
- Sørensen, M. L. S. (1988). "Is there a feminist contribution to archaeology?" *Archaeological Review from Cambridge*, 7(1), 9-20.
- Stella, V. (2020). Otras formas de construir parentesco: procesos de familiarización y memorias genealógicas entre los mapuche-tehuelche de la costa y el valle (Chubut, Argentina). *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (38), 115-136.
- Szulg, A. (2004). "Mapuche se es también en la Waira (ciudad)". *Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina. Política y Sociedad* 41(3), 167-180.
- Tamagno, L. (2001). *Nam Qom Hueta'a na doqshi lma'. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*, Ediciones Al Margen, Buenos Aires.
- (2003). Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina. *Campos-Revista de Antropología*, 3, pp. 165-182.

- (2014). Indígenas en la ciudad. Organización política en contextos de tensión entre patrimonio cultural y políticas públicas. Disponible en el Repositorio Institucional de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo UNLP <http://naturalis.fcnym.unlp.edu.ar/>
- Tilley, C., Keane, W., Küchler, S., Rowlands, M. y Spyer, P. (2006). *Handbook of material culture*. Londres, SAGE.
- Urbina, S., Villablanca, F., Adán, L., & Alvarado, M. (2017). Meshen y botijas en la jurisdicción de Valdivia: aportes al estudio de los contenedores cerámicos en contextos coloniales (siglo XVI-XIX). Poster presentado en las X Jornadas de Arqueología de la Patagonia, Puerto Madryn.
- Valverde, S. (2005). La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche. *Revista de Historia* (10), 167- 184.
- (2010). “Seríamos el espejo de lo que es Villa Pehuenia”: análisis comparativo-regional de los conflictos territoriales del pueblo mapuche en áreas turísticas de la provincia de Neuquén. *Runa* 31(1), 31-48.
- (2015). El estigma de la difusión y la difusión del estigma. La escuela histórico-cultural y los prejuicios hacia los pueblos indígenas de norpatagonia, Argentina. *Relaciones-Sociedad Argentina de Antropología*, 40(1), 327-349.
- Vargas Paillahueque, C. (2019). “Los aportes de Claude Joseph sobre el mundo mapuche: cultura material y fotografía del Museo Histórico Nacional”. Bajo la Lupa, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural de Chile.
- Vasilachis, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- Vecchi, R., Frontini, R., y Bayón, C. (2013). Paso Vanoli: una instalación del Holoceno tardío en valles fluviales del sudoeste bonaerense. *Revista del Museo de La Plata*, vol. 13, no. 87, pp. 77-94.
- Vitores, M. (2015). “De ollas y fuentes en la etnohistoria patagónica”, *Runa*, vol. 36, no. 1, pp. 29-49.
- (2018). “Supuestos de género en la cerámica patagónica”, en Fernández, M. (comp). *Género, saberes y labores de las sociedades indígenas pampeano-patagónicas*, Buenos Aires, EdUNLu, pp. 19-52.
- Viveros Vigoya, M. (2016). “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista*, no. 52, pp. 1- 17.
- Weiss, L., Engelman, J. y Valverde, S. (2013). Pueblos indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión. *Revista Pilquen* 16(1), 1-14.

## Anexo



Fotografía 1: Fabiana Méndez Calfunao, Doralisa Paineofilú y Belén Calapeña, integrantes de Kumelén Newen Mapu en el Taller de wizún – Muestra “Arte y Feminismos”, Casa de la Cultura, UNS.



Fotografía 2: Captura del *quintawen* realizado por Fabiana Méndez Calfunao junto a *metawes* realizados por las participantes del taller.



Fotografía 3: *Pelontowes* exhibidos en una feria en Bahía Blanca. Fuente: Evis Millán, la *wizufe* que los confeccionó.

Fotografía 4: Distintos tipos de cántaros exhibidos en la misma feria. Entre otros, se distinguen: *ketro metawe*, *rallí*, *quintawen*, *peloctowe*. Fuente: Evis Millán.



4



5



6

Fotografía 5: piezas hechas, según indicó Tato Corte, mediante técnicas mapuches.

Fotografía 6: en la parte inferior se ven vasos hechos con torno; en el centro se halla una pieza que, de acuerdo con el mencionado ceramista, está hecha mediante técnicas tehuelches.

Nota: Salvo en los casos indicados, las fotografías son propias. Desde ya, se agradece la predisposición de nuestros/as interlocutores para duplicar nuestro registro etnográfico mediante fotografías y filmaciones.