



Facultad de Ciencias de la
EDUCACIÓN
Y PSICOLOGÍA

El saber del telar Mapuche

Tesis de grado en Ciencias de la Educación

Liliana Beatriz Chico

Directora Tesis: Prof. Alicia Frischknecht

Universidad Nacional del Comahue.Facultad de Ciencias de la Educación y

Psicología Licenciatura en Ciencias de la Educación



RESUMEN

La siguiente Tesis es resultado de una trayectoria de experiencias en relación a una preocupación de vida sintetizada en el telar mapuche y en sus formas de construcción de un saber otro. Que denominó la “Telaritura”.

A lo largo del texto describo, analizo, muestro y propongo una lectura de construcción ancestral de la trama del telar. Traducida en testimonios de las tejenderas de nuestro territorio mapuche.



Facultad de Ciencias de la
EDUCACIÓN
Y **PSICOLOGÍA**

A mi entrañable compañero de vida y a mi dulce corazón en flor.

(...) Y desde los entretejidos de la vida. Gracias Alicia.



Facultad de Ciencias de la
EDUCACIÓN
Y PSICOLOGÍA

TABLA DE CONTENIDOS

Contenido	Página
Introducción.Presentación	Pág.5
Capítulo 1	Pág.15
Capítulo 2	Pág.38
Corpus.Capítulo 3	Pág.53
Propuesta	Pág.69
Conclusión	Pág.83
Bibliografía	Pág.86
Apéndices	Pág.90



Introducción:

Presentación

El punto de partida de esta tesis es el reconocimiento y la valorización del conocimiento del Telar Mapuche, entendido como una episteme originaria y ancestral. Este conocimiento emerge y se dice a sí mismo como propio, con sus reglas intrínsecas para narrar e interpretar la realidad. Para ello buscaré primero desandar las matrices coloniales que denominan al conocimiento del telar, para luego con la ayuda de categorías críticas de la Colonialidad evidenciar las voces silenciadas del saber de la práctica del telar mapuche. Y en una forma originaria propia nombrar las formas de decir del telar en el tejido, en la urdimbre cotidiana y útil de su uso.

Esas formas originarias están dichas en la experiencia del telar y las tejenderas son quienes muestran con claridad cuáles son las formas originarias de la episteme del telar.

Posteriormente reconoceré en la empiria una forma particular de traducción del conocimiento a través de una noción que diga de los márgenes y permita mostrar su territorio de saberes ancestrales. El objeto de la Tesis es contribuir a formas singulares de construir conocimiento, transmitirlo para que el mismo se enriquezca y se transforme en el contexto de las prácticas y experiencia del lenguaje del telar.

Justificación de la propuesta

La propuesta se sostiene en tres dimensiones articuladas. Una referida a desenmascarar la vulnerabilidad y la discriminación sostenida por el artesanato desde una lógica de mercantilización, puesto que la práctica del telar se encuentra atravesada por el mercado y mediada como valor de cambio estético a contramarcha de nuestros saberes ancestrales en el telar, expresados en otra lógica de construcción del conocimiento definida desde el arte de tejer, como una idea originaria de saber otro del telar.

Aquí se hace necesario definir qué entiendo por artesanato. El artesanato mercantilizado se define como aquel arte que cuenta con legitimidad institucional, social y de mercado, y que se convierte en una pieza con valor de cambio. Este valor se sostiene en la práctica legítima de sus usos y demandas, ya sean estéticas o artísticas.

Para este caso, el telar mapuche pasó a conformar una pieza singular, exótica y con una belleza no útil, diferenciándose de sus antiguas definiciones artesanales vinculadas al artesanado tradicional.

Esta no utilidad se profundiza en un supuesto de Artesanía que se va construyendo a medida que se produce, teje e intercambia en el mercado artesanal, ámbito en el que circula. Sobre ese supuesto Bourdieu, nos habla de la construcción del gusto y la distinción, y su impronta en el arte. El acceso a las obras de arte como sinónimo de estatus sólo es sostenible por el habitus, que condiciona las percepciones del arte. Este último, parece sostener las prácticas del artesanato mercantilizado y la contemplación estética a través del acceso selectivo a las obras del tejido artesanal

convertidas en piezas de mercado.

El acceso al estatus de obras de arte de objetos tratados hasta entonces como curiosidades de coleccionistas o como documentos históricos y etnográficos, ha materializado el imperio absoluto de la contemplación estética, haciendo difícil ignorar que, bajo pena de no ser sino una afirmación decisoria, y por ello sospechosa, de este poder absoluto, la contemplación artística tiene que llevar aparejado, desde ese momento, un componente erudito apropiado para alimentar la ilusión de la iluminación inmediata, que es uno de los elementos indispensables del placer puro. (Bourdieu, 1998, p26)

La contracara es definir la práctica del telar desde la noción *arte ceremonial* como parte de la originalidad útil y cotidiana del arte. Desde esta óptica la práctica del Telar responde a la tradición cultural ancestral de un Pueblo y conforma el medio para la producción de piezas de abrigo, vestido, ornamento, con las herramientas y los materiales disponibles en la historia de una comunidad; finalmente, el anclaje de la práctica y su revalorización como, para algunos, artesanado, para otros, folklore, para otros, garantía de sobrevivencia e identificación cultural.

Además de su reconocimiento como práctica, el análisis nos demanda su reconocimiento como modo de expresión. Se trata de una *segunda dimensión*, que revela el conocimiento del saber del telar desde el imaginario cultural mapuche, dónde este saber del telar se convierte en un lenguaje propio, con su propio saber del telar expresivo que está demostrando la complejidad de nuestra ancestralidad originaria.

Entiendo, en línea con la reflexión de Benjamin, que en cada lenguaje reside la expresión de la vida espiritual humana, participa en toda dimensión de la vida humana, comunica entidad, comunica identidad, aunque no a través de él, sino en él. “Existe el lenguaje de la plástica, de la pintura, de la poesía”, ellos se funden con el lenguaje de las cosas. El lenguaje de las artes es sólo comprensible por la enseñanza de los signos

que los componen. En palabras de Benjamin:

“el lenguaje de una entidad es el médium en que se comunica su entidad espiritual .La corriente continua de tal comunicación fluye por toda la naturaleza,, desde la más baja forma de existencia hasta el ser humano (...) Cada lenguaje relativamente más elevado es una traducción del inferior” (Benjamin, 1991: 74).

La elección de las formas del arte (y/o artesanato) lo inscribe en el marco del pensamiento occidental y moderno. A diferencia de ello, el artesano no reclama tal sistema de valorización, a la vez que encuentra en las formas un vínculo con su cultura, con su tierra, con sus sueños, incluso, que comunica su identidad como parte de una comunidad desvinculada de la modernidad capitalista. Es según Benjamín el aura del arte el que aún no ha sido afectado por su reproductibilidad masiva. En la cita que sigue el autor explica el proceso a través del cual el aura se empieza a redefinir frente a la reproductibilidad técnica.

“(...) Lo que se marchita de la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica es su aura. Es un proceso sintomático; su importancia apunta más allá del ámbito del arte. La técnica de reproducción , se puede formular en general, separa a lo reproducido del ámbito de la tradición. Al multiplicar sus reproducciones , pone, en lugar de su aparición única , su aparición masiva . Y al permitir que la reproducción se aproxime al receptor en su situación singular actualiza lo reproducido . Estos dos procesos conducen a un enorme contenido de la tradición que es la otra cara de la crisis y renovación contemporánea de la humanidad. (Benjamin, 2003, p 44-45)

Al respecto, al tratar con un lenguaje diferente, tal vez nos encontremos y me encuentre con limitaciones de alcance que tienen que ver con formas singulares también de hacer conocimiento, de transmitirlo. Un conocimiento entramado con las distintas caras de nuestras propias formas de interpretar la vida humana. Y que,

muchas veces, nos/me cuesta compartir por dos fuertes razones. Una es de supervivencia y la otra es el cuidado por mantener lo esencial para nuestra transmisión, que se caracteriza por traer en el relato (no solo lo oral) las formas, las memorias y los actos en una misma enseñanza, siguiendo los hilos de lo que se entiende como un buen pensamiento, los saberes perdurables en los principios de la ancestralidad.

Finalmente una *tercera dimensión*, este lenguaje se vincula con el universo ancestral, con su sistema de creencias, con la trama de la historia de una comunidad, por las formas en que se ha construido para comunicar.

Asimismo su relación con otros lenguajes del universo ancestral -el del juego, el de la música, de la poesía- se construye un saber; en el caso que nos ocupa, se trata de un saber que no se ordena en el sistema de jerarquías y valores del mundo occidental, moderno. Mejor dicho se traduce en una particular lógica de escritura, que podemos llamar “telaritura”, una original forma de escribir y tramar historia.

En suma se trata de reponer la misma trama ancestral a esta forma de comunicación académica, necesaria para dar cuenta de nuestro camino de identificación.

Con respecto a la circunscripción del tema se busca rescatar la construcción y el reconocimiento del saber ancestral en diálogo con las formas de educación disruptivas que nos¹ atraviesan contemporáneamente. Dichas formas se dicen “desde los bordes”² unas, en clave de “intercultural” y otras que se muestran en las prácticas cotidianas comunitarias y que a menudo nacen del movimiento estético, social. En tal caso

¹ La referencia a la primera persona del plural se utiliza para resaltar la pertenencia a una cultura que habla en términos comunitarios.

² Los bordes refieren la idea de conocimiento emergente y disruptivo que se amplía bajo el concepto de Epistemologías del Sur.

estaríamos hablando de escenarios educativos periféricos, nunca centrales a la escena educativa y nunca transitando por andariveles de la formalidad institucional. Ejemplo: Las/os/es grafitter/as/es/os de las grandes ciudades que a través de sus murales demuestran otras visiones de mundo, emergentes y disruptivas en franca resistencia a lo establecido.

El tema es el saber del telar mapuche, como un saber emergente esto es que se despliega en el panorama social y cultural occidental actual y se lo reconoce en nuestra contemporaneidad como un lenguaje originario. La ancestralidad de ese saber otro ha demostrado a lo largo del tiempo su eficacia en términos de reproducción, en términos de utilidad social y en términos de traducción y transformación del mundo.

El camino para llegar a este recorte no ha sido el habitual para llegar a una línea de investigación. Al cabo de mi formación inicial, todo un universo de autores y de temas se desplegó para mí. Pero en el avance de su consideración fui notando que aquello que me constituía, aquello que consolidaba mi identidad cultural iba limitándose. En mí, resonaban voces de otros maestros, de otras fuentes, de otra lengua. En esa contradicción reconocí la necesidad de acercar, para componer a partir de epistemes tan diferentes, una nueva lógica que me acercara a la comprensión del sentido de la educación en los modos que conocí, en el taller, con el telar, las herramientas y materiales, los colores, las formas, y en la escuela. En la trama del telar se encuentran tiempos heredados y formas antiquísimas de decir, referidas a cronologías otras y la referencia al territorio habitado comunitariamente. De allí la importancia de volver a lo ancestral. Entiendo lo ancestral como aquel conocimiento originario que es expresión de nuestra sabiduría comunitaria.

En este punto puedo decir que la ancestralidad, por su parte, de alguna forma, constituye lo que podría nombrarse desde otra episteme desde nuestra epistemología del sur, recomponiendo haceres y pensamientos históricamente marginados. Cuando digo Epistemologías del Sur coincido con Boaventura de Sousa Santos (2018, p. 28) con aquellas formas de conocimiento que transitan por márgenes y se sostienen en prácticas no hegemónicas, se sostienen en la empiria cotidiana de los pueblos en este caso en las prácticas ceremoniales y testimoniales del Pueblo Mapuche. El Telar mapuche en este caso define el conocimiento ancestral que se dice por fuera de lo dominante. Así podría definir lo ancestral como un conocimiento que irrumpe y surge como una epistemología otra. Y del mismo modo definir junto a Boaventura de Sousa Santos (2018, p. 29) las epistemologías del sur desde un costado distinto al tradicional.

Entendiendo a estas epistemologías como aquellas que irrumpen en la legitimidad de la tradición crítica occidental y que se sostienen. Las llamadas epistemologías del Sur se relacionan con los saberes que emergen de las luchas sociales y políticas y no pueden ser separados de esas luchas. Por lo tanto, no son epistemologías en el sentido convencional de la palabra. Su objetivo no es estudiar el conocimiento o la creencia justificada como tal, por no mencionar el contexto histórico y social en el que ambos emergen (la epistemología social también es un concepto controvertido). Su objetivo, más bien, es identificar y valorizar lo que a menudo ni siquiera aparece como conocimiento a la luz de las epistemologías dominantes, lo que en su lugar surge como parte de las luchas de resistencia contra la opresión y contra el conocimiento que legitima esa opresión. Muchas de esas formas de conocimiento no son saberes abstractos sino empíricos. Las Epistemologías del Sur “ocupan” el concepto de epistemología, con el fin de resignificarlo como un instrumento para interrumpir las políticas dominantes del conocimiento. Son epistemologías experienciales. Hay Epistemologías del Sur solo porque y en la medida en que hay Epistemologías del Norte. Las Epistemologías del Sur existen en la actualidad ergo en el futuro no serán necesarias. (Boaventura De Sousa Santos, 2018, p. 29)

Se vuelve necesario resituarse en las epistemologías disidentes del sur. Particularmente las que ubico gracias a posturas decoloniales, que vienen resultando un punto de reenfoque de los pensamientos en nuestra América sujeta. Puesto que las respuestas modernas son continuas en términos de orden mundial relativos a las estructuras de dominación históricas, que según Quijano (2014) se revitalizan bajo las categorías de coloniaje, con fundamentos raciales de superioridad y civilidad entre las principales, que sometieron a nuestro continente a la Colonialidad del Poder y el Eurocentrismo.

La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo una configuración cultural e intelectual, en suma, intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial. En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un sólo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento.(Quijano,2014 ,pp 787)

Invertiré el orden de los párrafos que siguen. En primer lugar, repondré el contexto particular de la propia formación y la investigación, para continuar con los teóricos que han servido como puente para construir este complejo universo de cuestiones.

Contexto de producción de la tesis

El siguiente trabajo se ubica en el contexto de la finalización de una formación de grado en Licenciatura de Ciencias de la Educación, en la Universidad Nacional del Comahue. El campo de despliegue es el de “Las Prácticas Educativas Interculturales” que busca que reflexionemos acerca de los aportes de un saber ancestral preexistente y las

orientaciones hacia posibles diálogos donde la propia expresión de una cultura originaria demuestre las otras formas de decir el mundo.

El tema se amplía a partir del costado académico que brindan las asignaturas que forman en investigación educativa de la Facultad de Ciencias de la Educación y Psicología. Pero se va complejizando a la luz de mi propia experiencia de “maceración”, que ha sido muy prolongada porque en ese momento que surge no estaba convencida de ubicar un tema tan caro a mi cultura en el contexto de lo académico-universitario. Tal vez porque no dejan de resonar como alertas las palabras de nuestras antiguas que nos decían de la importancia de sostener la cultura sin dejar de ver que eran saberes disruptivos vistos con ojos de amenaza ante el avance del discurso civilizador y el conocimiento occidental.

Por otro lado, la realización de una tesis para una estudiante de clase trabajadora que cuenta con pocos tiempos reales de concreción se extiende en una moratoria urgente y sinfín. Y, finalmente, el interés siempre necesita ser apuntalado y no fue sino hasta el 2021 que me vuelvo a encontrar con una profesora apasionada por acompañar y concretar las trayectorias de sus estudiantes y decidí retomar la finalización de este trabajo de investigación.

Así pues considero que se trata de la construcción de un saber otro, porque indaga y reconfigura el conocimiento desde un lugar distinto, desde un lugar casi inexistente en las academias y muy fuerte en las comunidades del pueblo mapuche. Se trata de nombrar o renombrar desde un lugar de resonancia y narrativa autobiográfica lo que nos constituye como pueblo. Nuestras formas de pensar y decir el mundo. Y parto desde la narrativa personal porque estoy convencida que eso personal es colectivo, es

comunitario. Es una expresión ancestral que habla en el presente y se proyecta de forma potencial por un tiempo particularmente amalgamado.

CAPÍTULO 1. Formulación teórica

Inicialmente formulé todas las preguntas de Investigación y llegados a esta instancia seleccioné las siguientes:

1. ¿Cómo construimos el saber tejido mapuche en el contexto social-cultural occidental?
2. ¿Cómo construimos su representación desde los roles académicos establecidos?
3. ¿Qué significa construir conocimiento desde el telar mapuche? Y ¿cómo me observo en esa lógica como parte de un engranaje Occidental: la Academia?

De este campo de indagación formulé los siguientes Objetivos:

Objetivos Generales

1. Reconstruir el saber del tejido mapuche en el contexto social-cultural occidental.
2. Reconocer, valorar, identificar dicho saber desde un punto de vista diferente.
3. Conocer las formas/dispositivos que constituyen la telaritura como expresión de un lenguaje y saber otro.

Para lograr un acercamiento a estos, considero necesario formular las siguientes tareas con el fin de alcanzar el objetivo 3:

1. Indagar a referentes claves del Tejido Mapuche.
2. Indagar, desde la producción de la práctica artesanal, las re-ubicaciones en el rol de una productora de un conocimiento

otro.

A poco de comenzar con el desarrollo del tema me encontré con una dificultad central. Las teorías desarrolladas en la formación no me permitían desplegar las ideas-fuerza de lo que expresaban las artesanas. Al contrario una categoría central la de “artesana” respondía a denominaciones derivadas del artesanato, corriendo el objeto hacia la mirada objeto-mercancía del telar. De esta manera, las tareas de la artesanía, las que hacían a la esencia del telar mapuche, quedaban acorraladas, quedaba cerrada la posibilidad de caminar en otros sentidos, hacia aquellos que permitieran definir, encuadrar y comprender la experiencia del saber telar, a través de un saber otro que hablara independientemente de los marcos tradicionales.

Para entender los efectos del sistema de relaciones sociales en el proyecto creador de esta obra intelectual y con ello reconocer las sujeciones del campo intelectual y cultural en mis haceres de participación en el campo cultural recurro a (Bourdieu,1995). Para luego tensionar dicho análisis a través de la conciencia del sistema de líneas de fuerzas, que precisan transmutar hacia intersticios de la construcción colectiva y personal.

En ese sentido, es preciso dejar claro que (Bourdieu,1995) entiende la relación entre la sociedad y los individuos como un *campo social en pugna*. Puesto que mantienen interdependencia a partir de afiliaciones que despliegan al individuo desde lo intrínsecamente social y eso social en una trama de relaciones y luchas que surgen y se modifican a partir del capital que los contenga . Dicho *capital o poder* puede ser económico, cultural, social y simbólico esto abona un terreno de relaciones de fuerzas que siempre están en tensión y que se expresan en el campo social.Su teoría propone

que el pensamiento y la acción están determinados por la dinámica de una sociedad a través de principios condicionantes resueltos por el Habitus que son nuestros mecanismos de comprensión de la realidad y la existencia humana.

Por otro lado, dicha dinámica se observa en las relaciones de fuerza establecidas por pugnas y legitimaciones, creando campos de resistencia. Por eso es importante conocer qué es el *campo* para Bourdieu, partiendo por considerarlo según el autor como en términos de relaciones (Bourdieu, 1968b; 1982c, pp. 41-42) y definiéndolo como un campo de relaciones según los posicionamientos.

En términos analíticos, un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación (sitios) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) —cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo— y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.). (Bourdieu, 1995, p57)

El juego se motoriza porque hay agentes y no meros individuos, que tienen la posibilidad de transformar desde sus disposiciones marcadas por el campo y *habitus* determinados cultural y socialmente.

Finalmente es requerida también la idea de *proyecto creador* (Bourdieu, 2022, p 19). Es una categoría que permite plantear las distintas formas y perspectivas en tensión frente a un mismo objeto en este caso la construcción de una episteme otra en desafío frente una práctica ceremonial del telar o una práctica del artesanato en pugna. Hay restricciones pero también hay objetivos propios de la obra que veremos más adelante, la pista comunal nos permitirá torcer hacia la práctica ceremonial y cotidiana del telar. Así pues en la tarea de trama ancestral comunitaria está la posibilidad de motorizar el

proyecto creador y con ello darle continuidad.

Que es el sitio donde se entremezclan y a veces entran en contradicción la necesidad intrínseca de la obra que necesita proseguirse, mejorarse, terminarse, y las restricciones sociales que orientan la obra desde fuera. (...) Los que se llaman "autores de éxito" (...) son más importantes, en su proyecto intelectual, que la necesidad intrínseca de la obra(...) cabe la posibilidad de que los creadores (...), se subordinan a las restricciones que les impone la definición social de una obra consagrada por el éxito. Inversamente, las obras escapan tanto más completamente a estos métodos, (...) se imponen las exigencias (de) la necesidad de la obra(...), sin hacer concesión alguna a la representación, anticipada o comprobada, de la representación que los lectores se hacen o se harán de su obra (Bourdieu 2022:19).

En este contexto se pone en acción el *proyector creador* de quien en este momento intenta traducir, hablar y conversar desde una construcción colectiva y personal y que, en la cotidianidad, busca que el saber ancestral no se pierda.

En otras palabras me empuja la posibilidad de reubicar el saber otro del telar para salir de los campos tradicionales y transitar hacia los márgenes que orientan una episteme otra la ancestral. Episteme que recupera la originalidad, la autoría en relación a la utilidad cotidiana, ceremonial, testimonio de años de perdurabilidad comunitaria.

De allí, hablar comunitariamente no es una tarea sencilla y está buscando ser fiel a las palabras y el sentir de las artesanas como así, está buscando resonar en la academia como una voz emergente que intenta decir de otra forma nuestras antiguas sabidurías, desde una forma propia, personal y colectiva.

No obstante un proyecto creador puede restringirse a los lectores, a las condiciones de época, económicas, políticas, ideológicas culturales, como cabe la posibilidad de que la obra tome su propio rumbo, de acuerdo a necesidades intrínsecas o necesidades cotidianas y utilitarias, como la de la producción de un telar y su tejido. Y en ese caso,

habría que recurrir a categorías que problematizan el condicionamiento del campo social que propone Bourdieu.

Más allá de esta propuesta teórica, es necesario interpretar el saber otro del telar como una *construcción creadora* que intenta escapar a las lógicas legitimadoras del mentado campo intelectual y reinterpretar desde la construcción colectiva de las Tejenderas (en reemplazo de las artesanas).

Hasta aquí he propuesto algunas ideas respecto de lo que propone Bourdieu sobre la relación entre el campo intelectual y el proyecto creador, ahora busco colocarla en tensión con la propuesta que quiero llevar a cabo en esta “investigación acerca de...”, algo así como provocar cierto ruido, cierta tensión entre la representación social de una intelectual en un contexto epistemológico occidental. Para repensar las esferas de la legitimidad, lo legítimo y lo arbitrario, es que me pregunto de qué forma influye esto en mi construcción. Respecto a otra epistemología, respecto a otro pensamiento.

Desde esta óptica se trata no solo de leer las resistencias de los campos de formación sino promover una acción colectiva y comunitaria de intervención en dichos campos. Introduciré la idea de una práctica académica guiada por la comunalidad creativa, categoría que Adolfo Albán Achinte acuña para dar cuenta de la diferencia en contexto de nuestras sociedades latinoamericanas, más precisamente desde los bordes de la expresión artística y que a la vez manifiesta la inconformidad que transforma en estallido social. Por poner un ejemplo, lo refiere en relación con el trayecto realizado por los grafiteros desde la última pandemia, por la organización de las ollas populares de los movimientos sociales o nuestros *campesinados*, provenientes de los pueblos originarios de la región. Y para cada uno de esos casos la construcción creadora está

relacionada a las necesidades intrínsecas de la obra de creación, ya no individual, sino comunitaria. Lo explica de la siguiente manera:

(...) aparecen las ollas comunitarias que han sido fundamentales en este estallido social que se ubican en lo que se llamó en las distintas ciudades los puntos de resistencia. Entonces esas ollas comunitarias se convirtieron en espacios de cohesión social en donde evidentemente mucha gente encontraba las tres comidas diarias que no podía tener en sus casas, las encontraba en estos sitios. Esas ollas comunitarias: ¿cómo se hacían? Con la contribución de toda la gente que pasaba y dejaba arroz, plátano, granos, llevaban y aportaban para que se hicieran esas grandes comidas. Eso tiene una característica fundamental y es que eso viene de prácticas comunitarias de los sectores campesinos, afro e indígenas, cuando se hacen las mingas. Las mingas son los trabajos colaborativos que tienen distintos nombres según el país, ustedes las nombrarán de otra manera, pero nosotros las llamamos mingas, es un trabajo comunitario que intenta resolver una necesidad ya sea hacer una casa, arreglar un puente, construir algo de beneficio comunitario (Albán Achinte 2021: 318).

En dicho trabajo comunitario, se aprecian doblemente el valor de uso de cada producción y la inquietud de que esa obra, única e irrepetible, recupere el ser de cada integrante de esas comunidades interculturales, cada historia de lucha por la supervivencia, cada alternativa de resistencia a la violencia que sus ancestros vieron. Son la expresión de la resistencia a la lógica moderno colonial.

Asimismo (Albán, 2006) lee esta construcción creadora desde una postura Decolonial que visibiliza las realidades ancestrales desde sus propias epistemes resistiendo a las matrices coloniales.

La tarea entonces se enuncia como la necesidad de construir, y yo diría visibilizar, epistemologías que den cuenta de nuestras realidades ancestrales, para salirle al paso al aplastante predominio de una racionalidad eurocéntrica que históricamente ha negado, para reafirmarse, la presencia de pueblos y comunidades indígenas y afros como formas no-occidentales de «estar en el mundo»(Albán Achinte,2006,p 61)

Me gustaría enfatizar el aporte de Albán Achinte al campo educativo respecto a lo que llama las Pedagogías de la Re-existencia y su posicionamiento decolonial respecto a las narrativas occidentales. Propone que nuestros haceres se establezcan desde una práctica imaginativa propia y colectiva donde su constitución subjetiva interpele lo establecido por

El acto creador asumido como una práctica deconstructiva que nos lleve a desaprender, se convierte en la posibilidad de decolonizar nuestras mentes en la medida que podamos, de la mano de la pedagogía entendida como la práctica reflexiva del sentido de ser humano, expresarnos sin miramientos ni ataduras, sin restricciones ni apocamientos y logremos sacar a flote lo que nos constriñe el alma (Albán, 2007:4). Crear o ser creativos no es más que hurgar en las profundidades de nuestro propio ser desde donde afloran realidades que nos interpelan e interpelan nuestras propias realidades; es darnos la oportunidad de dejar descansar la rutina para enfrentar el hecho de permitirle a la imaginación que se pronuncie a favor de nuestra propia subjetividad.(Albán Achinte, 2013,p.450)

La pedagogía Decolonial nos permite reconocer las epistemes emergentes en tanto conocimientos y saberes ancestrales propios y comunitarios que cuestionan la marginalización y la exclusión, y visibilizan las trayectorias diferenciadas de los Pueblos Originarios en este caso la práctica artesanal se constituye en un saber emergente que permite la conciencia de los procesos de invisibilización del conocimiento artesanal y originario, así lo afirma Albán(2013) en la siguiente cita

El arte como acto de reflexión permanente —y no solamente como el hecho de realizar objetos artísticos— debe contribuir a ensanchar los escenarios de discusión en torno a la exclusión social, la racialización, la violencia genocida, la reafirmación de los estereotipos y el autoritarismo. De lo contrario —y quizá sea válido también— el arte se convierte en un ejercicio narcisista que nos lleva a producir objetos para la auto-satisfacción del campo del arte y todas las contingencias que lo acompañan. (Albán, 2013,p453)

Llegados a este punto, es necesario aclarar los conceptos centrales que constituyen la

trama del discurso de resistencia a la lógica moderna colonial. Hablo de la *Interculturalidad y la decolonialidad*.

Respecto a la *Interculturalidad* me inscribo en una postura crítica de la misma, concebida como Proyecto Político de descolonización, ya que su derrotero también puede considerarse desde una postura funcional al sistema dominante de coloniaje, del cual tomé distancia y me apunto a la postura Intercultural Crítica que promueve un Proyecto Político, motor de una transformación y creación de formas de concebir el mundo, en búsquedas de reexistencias históricamente marginadas. Al respecto Catherine Walsh (2010, p.76) profundiza acerca de que la Interculturalidad Crítica, no esconde o se muta bajo la diversidad funcional sino por el contrario denuncia la matriz diferencial desenmascarando la marginalidad estructural. En sus palabras.

No partimos del problema de la diversidad o diferencia en sí, sino del problema estructural-colonial-racial. Es decir, de un reconocimiento de que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y “blanqueados” en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores. Desde esta posición, la interculturalidad se entiende como una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente -y como demanda de la subalternidad-, en contraste a la funcional, que se ejerce desde arriba. Apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas. (Walsh, 2010, p.78)

Respecto a la *Decolonialidad*, es una perspectiva necesaria ya que proponer una episteme emergente y originaria configura un campo de resistencia frente a la matriz colonial. Concretamente cuando digo un posicionamiento Decolonial que resiste a las colonialidades de las distintas versiones de la Modernidad digo junto a (Mignolo,2007)que la matriz colonial del mundo moderno ha permitido fundamentar y

justificar lo superior e inferior, lo salvaje y civilizado. Lo blanco-europeo frente a todo lo demás que no lo era. Por tanto una postura Decolonial implica desprendernos de esas sujeciones.

Descolonizar significa entonces descolonizar la retórica de la modernidad que esconde la lógica de la colonialidad; descolonizar implica trabajar en cada una de las esferas y en las relaciones que mantienen entre ellas en los procesos de manejo y control imperial de la colonialidad. De modo que el sentido de opción decolonial, pensamiento decolonial y decolonialidad solo tiene sentido en confrontación y desprendimiento con y de la matriz colonial de poder. ((Mignolo, 2015,p62)

En ese sentido el pensamiento ancestral, permite redefinir la ubicación y la postura bajo lógicas de convivencia en tensión, más aún en resistencia a la matrices coloniales. Es una forma de convivencia en descomposición y composición. Aime Paine decía al respecto, *mezclados pero no amontonados*. Esta delimitación simbólica propuesta por Aimé implica un entre desde la construcción creadora de una intelectual académica mapuche, que transita por un borde que responde a lógicas coloniales e intenta decir desde un borde decolonial que se nutre de la sabiduría originaria.

Entonces es oportuno preguntar por la forma de decirme en este escenario de tensión y de cómo ofrecer mi testimonio y problematizar las formas de expresión comunal y cotidiana de los pueblos originarios.

Por otro lado, hay quienes (entre las/es/os intelectuales que ubico como cuestionadores del pensamiento moderno Frantz Fanon, Walter Benjamín (1991; 2003), Bolívar Echeverría (1998; 2001; 2003), o como pensadores que se inscriben en el llamado giro decolonial, tales como Aníbal Quijano (2014), Tomaz Tadeu Da Silva (1997), Silvia Rivera Cusicanqui (2015), Walter Mignolo (2003) abonaron el terreno con

pensamientos disruptivos para decir acerca de este saber otro, desde ópticas diametralmente diferenciadas. Esta época, en que renuevo la mirada sobre la producción del telar, es fértil para ello, desde voces que comienzan a repreguntar lo legítimo en términos de lo académico y su constitución. En cambio, las formas de legitimación que Bourdieu considera como parte del campo de juego de lo intelectual persisten en reforzar el límite o la tensión nuevamente porque considero que intentan someter la sabiduría ancestral desde lecturas extranjeras y estrábicas. Estas han enmascarado las tensiones incómodas para occidente, para la modernidad, y las han convertido en buenas intenciones de convivencia pues silenciaron las voces que fueran disruptivas y las hicieron parte de un paisaje normalizado.

En este nuevo escenario se despliega un campo listo para atender a ideas-fuerzas que cuestionan las lógicas tradicionales y nos acerquen a esas voces, esas prácticas, un pensamiento disruptivo. Este será propicio para decir de este saber otro de manos de artesanas, apoyado por un saber ancestral, preexistente.

La Comunalidad Creativa

Podría configurar desde la singularidad de mi propuesta y lectura crítica. Pero dicha singularidad occidentalizada se transmuta en una postura comunitaria que trasvasa la singularidad de lo común y se recuesta en nuestras formas originarias de expresar el mundo no desde el individuo y sus circunstancias sino desde la comunidad y su cosmovisión holística. Desde la noción de transmisión y traducción, buscaré develar los pensamientos en el telar, para reformular, si se quiere, o pensar desde otro lugar los mensajes de la comunidad. Para ello tomé distancia respecto de los condicionantes coloniales y me acerqué a las metodologías situadas: tal es la propuesta de la posición

biográfica y autobiográfica, desde la perspectiva de investigación narrativa. Ella me permitió entramar mi propia historia con la comunitaria, las que, al fin, deben comprenderse como una sola.

Volviendo a la idea de una construcción creadora yo entiendo que este aspecto se enfatiza en la intención de autobiografía y biografía crítica acerca de las referencias sobre la construcción del telar, la memoria de ese telar, la escritura de dicho telar. Porque esas convicciones se escriben sobre las experiencias, los saberes, sobre lo cotidiano, sobre las formas de transmitirla. Transmitir lo recorrido, transmitir la historia, transmitir la memoria ancestral para que se vayan telariturando nuestras formas contemporáneas y antiguas de expresión. En una trama inédita de comunicación y construcción del conocimiento comunitario.

Considero que allí hay una ruptura respecto de la intención de una pureza en la transmisión de la obra creadora. Se aleja y se acerca respecto de una intención de producción en esencia que demuestra que la experiencia cotidiana se lee en otros términos desde nuestra cultura originaria, en términos de una utilidad conectada con el ser, con la propia devenida de la historia de ese ser y con la propia devenida de un ser-hacer transformador. Donde trabajo, arte y vida están articulados alejados del espacio del campo intelectual definido por Bourdieu como aquel que engloba lo legítimamente académico.

Y remarco, no debemos olvidar que las posturas no encarnan teorías sino que implican transitar la construcción como una forma original de prácticas heterogéneas y geopolíticamente situadas que implican un proyecto político frente a las lecturas de mundo, que son maneras de pensar de otro modo, pues como subraya Walter Mignolo:

La opción de-colonial presupone desprenderse de las reglas del juego cognitivo-interpretativo (epistémico-hermenéutico), de los espejismos de la «ciencia» y del control del conocimiento (mediante categorías, instituciones, normas disciplinarias) que hacen posible la presunción de objetos, eventos y realidades (Mignolo 2008: 247)

Coincido con Albán Achinte respecto de que es preciso definir otras formas de construir conocimiento y de acceder a él, de forma comunal y creativa. Achinte se refiere a este proceso como la comunalidad creativa. En la expresión y narrativa experiencial comunitaria hay producción creativa de conocimientos:

El mundo occidental privilegió la creación individual dándole relevancia al sujeto creador único, a la firma del autor y no a los procesos creativos colectivos que son también los que se dan en las comunidades de los pueblos originarios, los pueblos de la diáspora africana, los pueblos campesinos en donde, si no todo, la mayoría de lo que se hace en comunidad se hace de manera colectiva. Entonces, empecé a hablar de la comunalidad creativa. (Albán Achinte 2021: 321)

Contribuye, en este punto, a la ampliación del concepto de proyecto creador para dar cuenta de la experiencia de una intelectual barroca -siguiendo a B. Echeverría-, tal como propongo definirme más adelante. La tesis que pretendo sostener, con Albán Achinte, afirma que el arte es una práctica de reflexión, sostenida en el hacer, que propongo repensar en el tejer escritura a través de la Noción de Transmisión y Traducción originaria.

El mestizaje como sinónimo de resistencia

Trastocando los límites del pensamiento no occidental y sobre sus bordes me apresto a pensamientos no coloniales, tales como el de Bolívar Echeverría. Explora expresiones europeas y americanas, buscando desarmar la idea del arte por el arte. El acercamiento me habilita la búsqueda de un arte cercano a la expresión genuina de las artesanas del telar, que intentan transmitir un saber legítimo apuntalado en el saber

ancestral, que ha demostrado autonomía pero que, además, se ha sostenido a lo largo del tiempo, permeando épocas y formas de expresión sociales en las que conviven y resisten.

Acerca de esa resistencia, lo retomo desde un aporte necesario, que es la categoría de mestizaje cultural que propone Bolívar Echeverría. El filósofo reconoce en la expresión americana una semiosis previa, que fue la ancestral, y que se expresó en una identidad mestiza americana lindante y en convivencia con otro ideario, el Occidental.

Para acercarme a esta noción, propongo la lectura de este mestizaje desde un Ethos Barroco, definido este como un campo de intersección que desde la “ética protestante” del “espíritu del capitalismo”, la modernidad. En América no logró hegemonía que borrara lo tradicional, en nuestro caso lo artesanal, que convivió fundido en la cultura impuesta occidental. Fundido, no confundido. Porque logró guardar su originalidad, guardó su carácter cósmico. Y desde ese interior reclama todavía hoy una presencia activa. Ejemplo de ello, para el caso que interesa a la investigación actual, es la idea de utilidad de nuestros telares y de cómo interpelan la utilidad de mercancía frente al uso social- colectivo de las memorias ancestrales. Ambas vertientes recurren al valor de uso como punto de partida pero se diferencian en sus prácticas de intervención cotidiana- estructural. Abonarán con ello pensamientos disruptivos del pensamiento Occidental- Capitalista, del valor de mercado.

Es un ideario, un paradigma que me permite comprender y fundamentar la impronta de ser una mujer mapuche en este sistema capitalista. Y con ello reconocer reglas de juego institucionales, representacionales con las que siempre debo negociar, resistir o rechazar. Y sin embargo seguir sosteniendo nuestra pervivencia y herencia en este

mismo territorio.

Si pudiera expresarlo en imágenes diría que se traduce en las raíces del Lawen que, en su constitución rizomática, muestra las diferencias configuradas en conexiones, articulaciones que le otorgan sentido, el sentido de la transmisión ancestral.

El barroco parece constituido por una voluntad de forma que está atrapada entre dos tendencias contrapuestas respecto del conjunto de posibilidades clásicas, es decir, “naturales” o espontáneas, de dar forma a la vida - la del desencanto, por un lado, y la de la afirmación del mismo como insuperable- y que está además empeñada en el esfuerzo trágico, incluso absurdo, de conciliarlas mediante un replanteamiento de ese conjunto a la vez como diferente y como idéntico a sí mismo. La técnica barroca de conformación del material parte de un respeto incondicional del canon clásico o tradicional -entendiendo “canon ” más como un “principio generador de formas” que como un simple conjunto de reglas-, se desencanta por las insuficiencias del mismo frente a la nueva sustancia vital a la que debe formar y apuesta a la posibilidad de que la retroacción de ésta sobre él sea la que restaure su vigencia; de que lo antiguo se reencuentre justamente en su contrario, en lo moderno (Bolívar E. 1998: 44).

Cuando pienso en esta posibilidad metamórfica intento ir a lo ancestral, lo protocolar de nuestra cultura originaria, para leer esta contemporaneidad e intentar descomponer-la en las diversas formas. De este modo, aspirar a resolver las incoherencias del porvenir y devenir de mis lecturas de lo mapuche y de su lenguaje otro. Y, sin lugar a dudas, poder comprender y explicar la noción de traducción del telar y sus expresiones y afán por releer la cotidiana existencia. En fin, me brinda pistas para re-componer nuevas expresiones acerca de eso que he presentado como lo ancestral. En este recorrido destacó que las corrientes originarias conllevan una lucha originaria que busca sobrevivir el contexto de la colonialidad histórica de nuestro territorio originario.

Lo ceremonial como una lectura comunitaria de la vida-mundo

En las culturas prehispánicas de América el arte no es obra de arte es obra de culto (...) cuya objetividad plena se encuentra en la dimensión de la

práctica festiva y ceremonial, de la repetición imaginaria del sacrificio fundante de la comunidad y su singularidad. (Bolívar Echeverría 1998:pp,28)

La práctica festiva y ceremonial es la que hila nuestras vidas, historias, relatos y formas originarias en una trama constitutiva, identitaria y representacional de nuestras cosmovisiones. El telar, en su urdimbre, va mostrando historias y relatos de vida como formas de afrontar y recorrer las distintas escenas de la misma. La ceremonia del armado del telar, las interpretaciones puestas de ese momento inaugural. Traduce la trama de un sueño, una inspiración, una predicción, una situación vivida. En relación directa con los mensajes de la naturaleza y el paisaje que lo rodea.

Bolívar Echeverría (2001) plantea re-significar a la obra de arte como una obra de culto puesto que “la necesidad de una combinación o complementación de lo que sería la experiencia estética, en cuanto tal, con la experiencia festiva o ritual, propiamente dicha” se pone en práctica, en el arte del tejido telar, ya que no somos emisores del tejido, no tenemos autorías con mayúscula para ser representantes exclusivos de una construcción identitaria. En el telar se conjugan las autorías comunitarias, las experiencias de nuestros ancestros y la referencia a la celebración de la vida cotidiana que se transforma en una postura festiva (ceremonial) frente a la realidad de todos los días. La misma entonces no funciona solo como reproductora de un modelo es en sí mismo ya que es una transformación de la misma a medida que la experimentamos. Al respecto, afirma Echeverría:

En un cierto sentido, la revolución formal parece dirigida toda ella a romper de una manera u otra con la definición tradicional, clásica, del arte como una actividad de representación, como una construcción de escenarios en los que el creador, en tanto que emisor puro, haciendo uso de diferentes materiales y técnicas, ofrece al espectador, en tanto que receptor puro, un

objeto que, desprendido del mundo de la vida, contiene una imagen del mismo (de ese mundo de la vida). En una buena parte del arte que se tiene a sí mismo por moderno hay, en mayor o menor medida, el intento de revivir la pertenencia orgánica del arte a la vida; de eliminar su carácter de representación de la vida y convertirlo en una transformación de la vida de un orden parecido al que tiene la transformación de la vida que ocurre en una ceremonia festiva (Bolívar Echeverría 2001: 2).

Es decir que el objetivo de las tramas del tejido buscan contar historias, hacer escuchar las voces de la representación de la vida y con ello dar fuerza a un pensamiento disruptivo en línea con posturas prácticas (en sentido experiencial y político) que leen el mundo y lo nombran desde allí. Es nuestra cosmovisión originaria que dice sobre el mundo.

El mestizaje, la mixtura texturizada del Telar

En las obras se muestran dos opciones históricas contrapuestas la opción oriental o de mimetización con la naturaleza y la opción occidental o de contraposición a la misma. El mestizaje intentó constituirse en algo distinto. (Bolívar Echeverría 2001: 31).

Ese algo distinto busca traducir y decir, desde una contemporaneidad atravesada por la mixtura, y como desde una figura lenguaraz, las voces comunitarias de la cultura originaria mudan en un lenguaje *telarituro*, el lenguaje del telar.

La intención de usar la noción de mestizaje se encuentra en las antípodas de las pretensiones de fusión y crisol de la perspectiva naturalista, se acerca a las pretensiones de leer críticamente las ajenidades de las dos culturas y percibir en el mestizaje la tercera dimensión transformadora. Busca una lectura interpretativa de la mixtura y con ello considerar la reinterpretación de las propias identidades y la construcción de la otredad.

Si la identidad cultural deja de ser concebida como una sustancia y es vista más bien como un “estado de código” -como una peculiar configuración transitoria de la subcodificación que vuelve usable, “hablable”, dicho código, según B. Echeverría-, entonces, esa “identidad” puede mostrarse también como una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o “hablan”, está siendo hecha, transformada, modificada por ellos (Echeverría 2001: 31).

Y en ese contexto, reafirmó el planteo desde la traducción de nuestros telares, que en la práctica cotidiana de las tejedoras quienes, en su ahínco por hacer pervivir la ancestralidad en un presente atravesado por las lógicas del mercado, resisten y quieren decir de lo ancestral en nuestra contemporaneidad. El mercado se ha permeado desde la semiotización del telar y ha contrapuesto valores de uso del mismo. De este modo, lo redujo a un valor de uso, distanciado de su carácter comunitario y ceremonial. Y, sin embargo, la traducción y transmisión de las matras plantea un juego temporal que hace presente el pasado ancestral. En palabras del filósofo ecuatoriano mexicano

Puede verse, entonces, que la dimensión cultural de la existencia social no sólo está presente en todo momento como factor que actúa de manera sobredeterminante en los comportamientos colectivos e individuales del mundo social, sino que también puede intervenir de manera decisiva en la marcha misma de la historia (Bolívar Echeverría 2001: 24).

Nuestros telares no se han reproducido simplemente ya que han sobrevivido al paso del tiempo en sus tramas y dibujos heredados, han demostrado la eficacia de sus tintes naturales y se vienen redefiniendo actualmente bajo prácticas interculturales que demuestran la resemiotización de los gráficos; han acarreado y contenido en dichas producciones la historia, la vida misma de los pueblos originarios. En tiempos de guerra y paz, en tiempos de pandemia, en tiempos de caos o de armonía. La opción

investigativa no puede ser mirar sólo un factor aislado. Se necesita valorar el horizonte como una totalidad, resuelta en la comunidad, y sus interacciones con el ambiente, con las montañas, los ríos, los animales y sus reacciones conjuntas a un mismo tiempo contemporáneo.

Mientras escribía estas letras atravesaba un invierno gélido como hacía mucho tiempo no se presentaba. Nuestras abuelas 'dirían' y 'dicen'³ al respecto una cantidad de lecturas. La naturaleza expresa la necesidad de renovar fuerzas y la comunidad necesita acompañar esa necesidad. Y las ceremonias contribuyen a las 'conversas' con la misma necesidad de dejar testimonio de esa relación, en un lenguaje común, en la misma vibración natural y humana. Estas y otras interpretaciones y justificaciones son las que quedan registradas en la trama del telar.

Las formas como una forma de práctica educativa

Cuando Miguel Ángel, el prototipo de creador moderno- ex nihilo-, decía con humildad autocrítica que su trabajo de escultor consistía en liberar del bloque de mármol la figura que ya estaba en él, quitando sólo lo sobrante, exponía sin querer no su programa de acción sino, curiosamente, el de un tipo de "creadores" completamente diferentes de él: los escultores de la América antigua. Descubrir, enfatizar; ayudarle al propio "material" a dibujar una silueta y definir una textura, a resaltar un relieve, a redondear un cuerpo y precisar unos rasgos que estaban ya esbozados o sugeridos, realizados a medias en el mismo: ésta parece haber sido toda la intervención que el escultor prehispánico se creía llamado a tener en la "creación de una obra". (Bolívar Echeverría 1998: 29)

Cuando se decide un tejido, el mensaje, la traducción y transmisión ya están decididas de antemano. Es un mensaje de la naturaleza que no se puede desoír, o los sueños

³ La comilla simple pretende ampliar la noción de decir, para el que el comentario abre un carácter vinculado con la traducción del saber ancestral sobre los fenómenos naturales, sobre las prácticas comunitarias, sobre sus creencias.

que transmiten la necesidad de perdurar en la memoria traductiva del telar. Sin embargo a diferencia de la obra de arte no es el creador quien decide, es el material, el lugar, el tiempo, la historia a relatar quien decide la forma. Decide la trama. Es la construcción comunitaria de los decires la que orienta el dibujo y su proyección.

Más arriba proponía la idea de la ajenidad, de quienes no comprenden el código que incluye dicha forma, sin embargo es en la mixtura, desde esa tercera dimensión que se pueden activar las renovaciones de sentidos, con las que tenemos que vérnoslas, para nuevamente decidir la forma de esta contemporaneidad. Tarea que permitiría zafar de las fusiones funcionales del sistema. Y darnos la posibilidad de lenguajes en común. Allí estaría la razón de traer la noción de traducción y transmisión a este escenario académico e intelectual de la universidad y los desafíos educativos por venir. El atractivo, la fascinación incluso, que tienen para muchos de nosotros las “obras de arte” provenientes de las culturas prehispánicas de América suele explicarse con razón por el hecho de que ellas no son exactamente obras de arte. Que lo que en ellas está en juego es algo menos y, a la vez, algo más que el “arte”: su carácter de obras de culto, de objetos cuya objetividad plena se encuentra en la dimensión de la práctica festiva y ceremonial, de la repetición imaginaria del sacrificio fundante de la comunidad y su singularidad. (Bolívar Echeverría 1998: 28)

Y si logramos valorar ese sentido útil y no utilitario de los tejidos podemos permitirnos aprender de ese lenguaje milenario y sostenerlo en su preexistencia puesto que no necesita permiso para estar ya que está siendo desde hace mucho tiempo, transmitido, reproducido, aprendido y siendo arte de culto por parte de las tejenderas.

La traducción de la vida y sus tramas en un lenguaje común

Es importante señalar que esta distinción entre un sistema de capacidades de producción y un sistema de necesidades de consumo es una distinción puramente metódica; que en la existencia concreta ambos están presentes pero sólo en tanto que modificados de hecho por la acción recíproca del uno sobre el otro. Lo que se da en verdad es un acoplamiento orgánico entre ambos que es prácticamente imposible desanudar y que los vuelve indistinguibles aisladamente, en su pureza; que los convierte en los dos sub-sistemas virtuales de un solo sistema complejo de capacidades/necesidades. (Bolívar Echeverría 2001: 52)

Aquí me gustaría traer algunos aportes de la interculturalidad como significativo reconocedor de los proyectos políticos culturales e identitarios propios de cada comunidad de referencia exaltando la diferencia como clave articulador. Porque al hablar de lenguajes comunes en un escenario educativo como el que nos acontece la formación universitaria. Podríamos nuevamente correr el riesgo de uniformar nuestros objetivos académicos funcionales a un sistema epistémico legítimo.

Pues como afirma Bolívar Echeverría (2021:52) “(la) ... distinción entre un sistema de capacidades de producción y un sistema de necesidades de consumo es una distinción puramente metódica”. Pues en esa mezcla es central no amontonar-nos y leer críticamente los aportes de la epistemología originaria, traducida en este caso en la traducción de los tejidos, y en su esencia de culto y no de obra de arte. Pues es en su práctica cotidiana, natural y útil es que nos podemos permitir dialogar, haciendo ciertas las lógicas de una trama común, haciendo efectiva la práctica intercultural crítica.

Este punto además nos permite hacer una crítica sólida a las representaciones del arte del tejido telar como artesanato que solo las valora desde una práctica artística puramente utilitaria desde las formas de representación y uso como obra de consumo.

Las epistemologías originarias. Lecturas de mundo ancestral

Ya en este punto del desarrollo los hilos del huso epistemológico del sur han elegido otros trayectos y dibujan de forma circular recorridos muy distantes de la postura hegemónica de las epistemologías occidentales.

A partir de de-colonizar escenarios temporo espaciales y volverlos a sus raíces ancestrales o, por lo menos, intentar re situar sus lecturas de mundo, se conforman

otras formas de decir y mirar al mismo. Puesto que el pensamiento originario cuenta la historia y la trama comunitariamente construyendo saber desde el cuestionamiento de las posiciones imperativas del individuo frente a todo lo demás. En palabras de los teóricos que me acompañan:

Al cuestionar estas posiciones epistémicas y políticas, las epistemologías del Sur se basan en el principio de una ecología del conocimiento. y por lo tanto no conceden privilegios epistemológicos a ninguna forma de saber. Se trata de generar las condiciones esenciales para superar la hegemonía epistemológica del Norte global. Para tal fin, es imperativo ir al Sur y aprender del Sur, no del Sur imperial (que reproduce en el Sur la lógica del Norte tomada como universal), pero del Sur antiimperialista, una metáfora del sufrimiento humano sistemático y la injusticia causada por el capitalismo global y la resistencia en su contra (Santos, 2014: 42). En este contexto, resulta esencial caracterizar las exclusiones abisales en sus múltiples metamorfosis, para identificar fomentar y mejorar las epistemologías del Sur. (Meneses-Bidaseca 2018:pp12)

Volviendo a las palabras de Sousa Santos (2018) la intención no es crear teorías de vanguardia sino de retaguardia, que a través de una pesquisa que dibuja garabatos, rectas oblicuas y transversales, busque irrumpir y con esa irrupción crear incomodidad, resistencia e interpelación. Y para ello se hace necesario pensar lo que estamos pensando y que no siempre le damos categoría de saber porque no cumple con un recorrido recto y sin embargo garabata lecturas de expresión de mundo.

He argumentado profusamente,(...) que en los albores del nuevo milenio necesitamos distanciarnos del pensamiento crítico eurocéntrico (De Sousa Santos, 2014: 19-46) (...) Crear dicha distancia es condición previa para poder realizar la tarea teórica más importante de nuestro tiempo: que lo impensable sea pensado, que lo inesperado sea asumido como parte integral del trabajo teórico. Puesto que las teorías de vanguardia, por definición, no se dejan tomar por sorpresa, pienso que en el actual contexto de transformación social y política no necesitamos teorías de vanguardia sino teorías de retaguardia.(Sousa Santos, 2018:pp25)

La retaguardia por otro lado se concreta en las prácticas y movimientos comunitarios

que van a contramano de lo predominante. Y se otorgan voz mutuamente. Más bien se autodefinen a medida que transitan a modo de un entretejido expresivo y participante.

Pienso en el trabajo teórico que continúa y comparte muy de cerca las prácticas de los movimientos sociales, planteando preguntas, estableciendo comparaciones sincrónicas y diacrónicas, ampliando simbólicamente tales prácticas mediante articulaciones, traducciones y alianzas posibles con otros movimientos, proporcionando contextos, aclarando o desmantelando los preceptos normativos, facilitando la interacción con aquellos que caminan más lento y aportando complejidad cuando las acciones parecen apresuradas y poco reflexivas, o simplicidad cuando la acción parece paralizada por la reflexión. Las ideas que cimentan la teoría de la retaguardia, más que una arquitectura, son una artesanía; son más un testimonio participante y menos el liderazgo clarividente; la aproximación intercultural a lo que es nuevo para unos y muy viejo para otros. (Sousa Santos, 2018:pp25)

Así pues podremos dar lugar a epistemologías otras, en mi caso, originarias, que dicen e irrumpen desde un borde y que dibujan un trazo diferenciador y distante. Si las mismas se trazan desde miradas distantes desde un proyecto político-expresivo, cultural ancestral y propio. Estarán siendo dimensionadas como epistemologías que reclaman su lugar en plural y en sus formas características, empíricas, de leer la realidad. Hacerla tejido a medida que se vive.

Quien escribe narrativa personal, como el poeta o el novelista, debe implicarse con el mundo, porque esa implicación crea experiencia, la experiencia crea sabiduría y al final es la sabiduría –o quizá el movimiento hacia ella– lo que cuenta. «La buena escritura se caracteriza por dos cosas –me dijo en cierta ocasión un talentoso profesor de escritura–: está viva sobre la página y el lector está convencido de que el autor se halla en plena travesía de descubrimiento». (Gornick, 2023: p6)

Podría afirmar que estoy convencida acerca de que tengo cosas por decir genuinamente desde mi costado personal y comunitario para ampliar y conversar con lo ancestral y tramar junto a esa sabiduría originaria nuevos conocimientos que

dialoguen en este caso con la academia occidental.

Y el decir en el pueblo mapuche siempre ha estado atravesado por lo ceremonial, lo protocolar, lo ancestral y por la lectura sencilla de la vida traducida en formas, en dibujos, en símbolos, en detalles que abarcan en sí mismos, cosmovisiones del mundo. Es el caso de la particular traducción del telar, que sintetiza lecturas territorializadas desde nuestro ser mapuche.

CAPÍTULO 2. La Construcción Metodológica. El relato autobiográfico y biográfico como opción metodológica

Según Silvia Valiente (2021) es preciso revalorizar los “territorios de vida”. Quienes estamos en las ciudades, sin lugar a dudas, hemos encontrado la forma de reconstruir la relación con el territorio a través de nuestros aprendizajes, hechos carne y devueltos a la conciencia desde sus haceres y experiencias, tanto a nivel personal como a nivel colectivo . Y lo hacemos, convencidas de que la dualidad (en términos de equilibrio de la naturaleza) de los saberes ancestrales nos permiten leer con criticidad el binarismo extremo de la sociedad colonial y occidental. Y, por consiguiente, nos permite construir la vida desde una lectura relacional y entretejida del mundo. En palabras de Silvia Valiente coincido en afirmar que

Animada por el deseo de problematizar sobre los múltiples despojos a raíz de la colonialidad de la naturaleza, procurando reconocer otros modos de conocer y de producir conocimiento que ponen de manifiesto cómo la retórica de la modernidad está presente encubriendo o subsumiendo las historias locales, la memoria colectiva y experiencias de resistencia/re-existencia, y reconociendo la necesidad de aprender cómo los sujetos son portadores de un saber muy profundo en relación con la tierra, la naturaleza, su organicidad, su intencionalidad, donde la naturaleza no es un recurso, comencé a incursionar en las formas de conocer centradas en el sujeto.(Valiente 2022: 2)

Y esta fue la opción que me permitió ubicarme en mi rol de productora de conocimiento originario en esferas de la academicidad. Y, aún más, tomar la palabra no solo en representación de mis mayores sino reconocirme en un hilo común, entretejida con las voces de las tejenderas. Ya que mi biografía me identificaba como una sujeta atravesada por las biografías de las mujeres mapuches que dan testimonio de ello a

diario con sus tejidos.

Mi padre siempre insistía en que no debíamos aceptar ser atropellados, en su trabajo como obrero de una bodega de vinos. Era quien nos empujaba a defender nuestros derechos, ganados por nuestra fuerza de trabajo. Y muchas veces retrucó esta lucha haciendo memoria de sus experiencias de total desamparo y del atropello en los fundos (estancias) de su tierra natal. Y esa experiencia identificaba una forma de ser en la vida, porque hablaba de las enseñanzas propias de nuestra cultura, en el decir de nuestras formas de vida y de encarar lo cotidiano. Quedaron en la memoria de les cuerpes y se actualizan en mí, esta mujer mapuche contemporánea, que intenta expresar, intenta decir y escribir dejando testimonio. Un testimonio comunitario multiplicado en el complejo territorio de esta sociedad actual.

La investigación narrativa funciona como soporte del relato biográfico, asociado a las historias, la personal y la comunitaria, de las tejenderas. En ella pude rastrear, la narración de experiencias que reconozco compartidas, a partir de la construcción de sentidos de la propia identidad, definida entonces como la búsqueda de la narrativización de mi propio yo investigador e identitario y las de las vidas biográficas de las tejenderas.

Todo esto, que presentaba anteriormente, está relacionado con las formas de decir y la escucha entre el pueblo mapuche. Y decirlo en primera persona del singular y plural está indicando una decisión y una elección de un camino común por el que transitar. Un camino hecho de memorias, experiencias, enseñanzas de las antiguas y mayores, para traducir esa misma enseñanza en nuevas lecturas de mundo, que esta vez transitan por la contemporaneidad de esta sociedad y sus espacios de formación y

construcción del saber.

Por ello la opción de la biografía y autobiografía es una forma de auto- decirse colectiva. Una impresión que suena como una interrupción en el habla intelectual de este presente. Y el método se define en la Investigación narrativa que habla desde las experiencias de vida entramadas en la comunitaria. Allí confluyen nuestras expresiones, desde el cuerpo, el espíritu y la razón sintetizadas en referencias, hitos de lecturas de mundo.

La investigación narrativa y autobiográfica en educación constituye un campo de reflexión, vivimos de, para y con relatos, reconociendo que desde el espacio biográfico podemos transformar cada experiencia como un campo en expansión que nos conduce a sentir una transformación en la vida que habitamos (Porta 2021).

Al respecto cada historia de vida, la de los otros, la propia, cada experiencia y vivencia comienzan a tener sentido cuando logramos reflexionar sobre ellas. Por ello, a través de la escritura siendo protagonistas de nuestra propia historia, encontramos otras que se entrecruzan y por las que somos interpelados. La investigación narrativa y autobiográfica nos ayuda a recorrer y repensar nuestras historias de vida y en cómo se conectan con la de los otros. (...) Aquellas historias propias, compartidas, escuchadas, leídas, sentidas donde cada relato nos afecte, nos conmueva y desnude nuestros propios fragmentos vitales (Ramallo y Porta 2020).

Así pues tomar como punto de partida el relato biográfico y el autobiográfico define un camino de reconstitución de historias, relatos y miradas del mundo, desde un borde de-colonial, que dice desde antaño, formas de entretejer y crear conocimiento de las cosas, la naturaleza y sus conexiones con la experiencia humana.

La historia de mi pueblo entramada en la propia comunitaria

He intentado registrar la incidencia del telar en mi recorrido. Además busco encuadrar la experiencia del telar en narrativas e historias comunitarias. Soy parte de esas familias mapuches migrantes que anclamos en las grandes urbes del Alto Valle de Río Negro y Neuquén. Y fuimos construyendo de forma muy desarraigada nuestras raíces y cultura, incluidas las formas de ese saber otro del telar. Pero se trató en tal caso de desprendimientos del tejido originario, lo que permitió seguir tejiendo nuevas tramas de significados. Desde ahí la lectura de mundo, con ojos originarios y ancestrales.

La preocupación por desandar estas experiencias (referidas a la continuidad de nuestro saber hacer y conocer el mundo) deviene de aquellas formas de decir y nombrar el mundo entre mis abuelas y abuelos. A través de nuestras expresiones y lecturas del mundo buscamos el encuentro, la traducción y la transmisión de un saber ancestral. El mismo que nos permitiera transitar, sostener y transformar nuestras experiencias de vida.

Una preocupación central es explicar el *kimun* (conocimiento) del telar; como una transmisión de nuestras propias formas de aprender y enseñar el mundo, con el condimento de la interculturalidad. Con una mirada crítica ante las formas de interpretación y sentidos del artesanato en el marco del coloniaje. Por ejemplo, la traducción de los sueños en nuestros tejidos o la lectura de la naturaleza en nuestros *lawen* (hierbas de la salud y el bienestar) nunca podrían ser consideradas, en otro sentido, conocimiento valedero, sino una superchería sin sentido o una decoración sin más.

Y sin embargo vuelvo a la idea de la doble resistencia y por eso digo cómo ese *Kimun* (conocimiento) puede hacerse de trayectos en este complejo cultural que vivimos

contemporáneo a luchas de resistencias.

Durante mi niñez y, gracias al acercamiento de mi hermana a sus raíces y la alegría de mi madre por ver a sus hijas acercarse nuevamente a ellas inicia mi interés por continuar el camino de rescate y revitalización de nuestra cultura mapuche, vuelvo a acercarme, soy parte y construyó una experiencia comunitaria, tal como se da en las grandes urbes, a partir de la necesidad de ser parte de algo más amplio, lejos del territorio concreto, pero en un territorio espiritual completo. Surge el grupo *Kumelkan*, así lo nombraba desde niña y así lo explicamos y les dábamos potencia al “hacer saber, dar a conocer”. Allí había muchas paisanas y paisanos, así nos gustaba llamarnos tal vez por proceder del campo, por ser familias campesinas. Nos juntábamos para recuperar y volver a hallar las fuerzas de la tierra, sus sonidos y los ecos de conexión ancestral.

Estos fueron para mí los pasos originales de recuperación y conciencia de pueblo, comunidad o colectivo. Fueron las formas en que recuperaba la trama de mis historias. Son nuestras historias que sé, llenas de sufrimiento, de atropello, de alegrías sostenidas y de ganas de sacar y compartir, desde ese sentir, ya que queríamos convertir esas historias en algo nuevamente propio. Asimismo, sabemos que este saber otro configura nuestra identidad desde una proyección política, desde una postura colectiva, comunitaria, y desde estas formas singulares de expresión que son características del pueblo mapuche.

Composición del registro etnográfico

El registro etnográfico se compuso de entrevistas a artesanas mapuches y

observaciones participantes de los espacios en las que ellas se desempeñaban: espacios propios e institucionales. Estos registros alimentaron las ideas-fuerza acerca de comenzar a indagar y comprobar la riqueza de la expresión del telar respecto a formas otras de transmisión a partir de la que entiendo una particular forma de escritura.

Cuando hablo de la abuela que me enseñó inicialmente sobre el telar, me refiero a una artesana muy valiosa para nuestra región. Ha sido una maestra que se abrió a la posibilidad de dar a conocer y enseñar a los criollos y a la comunidad mapuche. Y cuando me acerqué a ella pude percibir ese valor y hacerlo propio para manifestarlo, como es costumbre en nuestra cultura. Respetar la sabiduría y su portación. Nuestros saberes se alimentan de conversaciones, relatos, haceres cotidianos. Y en cada instancia que tenemos la transformamos en parte de nuestros pensamientos; esta convivencia con la abuela fue un ejemplo, porque sucedió mucho antes de este compromiso de valorar el telar mapuche y nombrarlo una forma de decir, de escribir y de transmitir cultura.

Respecto de las artesanas del mercado artesanal entrevistadas, es necesario que aclare que pertenecen a distintos contextos. Por un lado, jóvenes, mujeres adultas y ancianas que diariamente transitan y producen la tarea del tejido en un mercado artesanal. En ese medio el sentido del telar se debate, entre la construcción de un saber otro y el valor económico que convierte en artesanato la práctica artesanal. Sin embargo, no se pierde la conciencia de que esta es una tarea milenaria. Desde aquí hay una representación; la a menudo “no dicha”, aquella que las identifica como artesanas mapuche y las hace transitar esta experiencia:

Bueno para nosotros además es una salida laboral, que ya estamos trabajando en eso y otra para que no se pierda la cultura. Yo siempre enseñe más que nada para eso , porque no voy a decir que enseño porque tengo un buen sueldo no...no se pierda nada más ...más que nada. (SL 2007)

La artesana *lonco* de la comunidad mapuche urbana Nahuelñir, Ana Nahuelñir. Ella reafirma, durante las entrevistas informales y formales, su firme postura de rescate, transmisión y aprendizaje continuo, desde una lectura del telar como un saber otro. Que se reproduce pero que también se renombra constantemente de acuerdo a las intervenciones de la misma comunidad en su actualidad intercultural, en diálogo con jóvenes mapuches que aprenden el saber del telar desde continuidades, pero que también agregan todas las improntas de sus nuevas formas de comunicar. A nuestro pueblo le ha caracterizado una particular forma de reconocer en las otras culturas constituciones humanas y de mundo entretejidas. Nunca mezcladas pero siempre acompañando posturas y formas creativas de hacer el mundo:

El tema del telar (voy a volver a contar) era tan importante cuando yo fui aprendiendo y viendo. Y me di cuenta que el telar <quedó para contar la historia>(...) es un...es algo que nosotros tenemos como referente, como que nunca se nos va a borrar. El telar va a ser toda la vida, generación más generación que venga, va a hacer el que < quedó contando la historia>...” (Ana Nahuelñir, 2014)

Las Tejenderas portadoras de saber a enseñar

Por otro lado, es bueno preguntarse por cómo se afecta dicho saber, a través de sus protagonistas las tejenderas, quienes se ven atravesadas por procesos de marginación y de discriminación, en los circuitos de producción que van de lo artesanal al artesanato. Esta discriminación demuestra las formas profundas de deslegitimación de ese saber otro.

Ante esta realidad de imposiciones y traducciones al saber de las tejenderas, se añaden, como factor a explicar, las propias estrategias de reconfiguración, para la preservación y movilización del saber, que superan incluso la invisibilización y apuntan a reconstruir colectivamente las formas de decir ancestrales que la misma práctica constituye. Y con ello la expresión de una identidad territorial y cultural.

La narrativa personal como expresión de ese saber otro

Como dije más arriba esto nace de una experiencia personal. Mi madre fue una pieza central en la constitución de esta preocupación. Es necesario aclarar que esta tarea, de poner en tensión y actualizar saberes ancestrales, es una cuestión inscripta en nuestras funciones de *enseñar* y *hacer saber* lo que antiguamente se decía y pensaba, pero además de cómo las nuevas generaciones la sostienen y valoran. Las rondas de *conversas* de aquel primer grupo mapuche que se hizo llamar *Kumelcan* (enseñar, dar a conocer) del cual mi mamá, hermana y yo misma, las mujeres de mi familia, formamos parte. Estos primeros recorridos explican este trabajo de indagación y estudio.

Mi abuela materna y mi madre eran tejenderas. Lo hacían para sobrevivir, realizaban los tejidos en la comunidad y luego los llevaban cuando habían juntado una cantidad considerable a Zapala (Neuquén) o a las estancias de los alrededores donde los tenían encargados. En esas estancias también trabajaban como empleadas domésticas. En estos términos recuperaba mi madre el relato.

No fue sino hasta avanzada la edad adulta, que me surgió el interés de acercarme a una artesana del telar mapuche y pedir consejo para aprender algunas características

del telar y comenzar con laboreo simple. Llegué a ella porque ya anteriormente otras personas allegadas la conocían y la referenciaban y reconocían como una maestra del telar y una sabia referencia de la vida de la comunidad.

Ese tiempo de aprendizaje me resultó muy relevante por varias razones. En primer lugar para confirmar formas ancestrales de aprendizaje sostenidas por la cosmovisión mapuche, fue un tiempo de acercamiento inmersivo ya que para saber hay que ser parte. Y esto último se completaba por la descendencia y la transmisión ancestral. La transmisión estaba marcada por la mirada atenta del laboreo y las formas en que se disponía la abuela a ese intercambio. En segundo lugar, porque mi primera impresión del telar fue afectiva, como si el laboreo activará, más que una acción, la memoria ancestral, el vínculo espiritual con mis raíces de forma natural y espontánea.

Para transmitir de manera más gráfica lo que acontece en ese tiempo de construir Kimun (conocimiento) sobre el telar es preciso recuperar la escena completa: la sala de la abuela con la que aprendí mis primeras andanzas con el telar. El telar se ubica en un rincón destacable (una sala pequeña donde el telar tiene su lugar) de la sala comedor. Alrededor, casi siempre, hay otro telar más pequeño, un huso industrial y otro manual. Mucha lana sin escarmentar..Ese lugar es donde se dispone el espacio donde se va a desarrollar su enseñanza. Es preciso llegar a tiempo, tal como se ha acordado. Llegando, hay tiempo para el saludo, a la pregunta por nuestras familias y su salud. Luego, nos acercamos al telar y, allí, la herramienta telar se vuelve una estrategia de transmisión junto con el relato detallado de la abuela.(De mí autoría)

Por otro lado llegué a las “artesanas del mercado artesanal”, en otro contexto del trayecto de mi vida. Con mi familia nos trasladamos a la línea sur, más precisamente a la ciudad de Jacobacci allá por el año 2007. La zona está rodeada de parajes de la comunidad mapuche-tehuelche. Allí, con absoluta y sincera naturalidad, me relacioné con integrantes del mercado artesanal, donde tanto las ancianas y las jóvenes

artesanas vivían en las periferias de Jacobacci, y esas referentes eran vecinas del barrio o familiares de vecinas. La conexión era más fuerte porque nos unían las mismas historias de marginalidad y discriminación, lo ancestral, nuestro color de piel y nuestras formas y costumbres al relacionarnos. Formas comunitarias, barriales y populares. Entre mates y tortas fritas, me invitaron a conocer su lugar de trabajo y allí se concretaron las entrevistas y el registro de sus propias experiencias acerca del telar mapuche y su práctica, devenida práctica institucionalizada, en los mercados artesanales.

Las artesanas del mercado, además de la discriminación por su identidad ancestral, cargan con la exclusión social de la comunidad de origen. Sostienen a sus espaldas las lógicas de la epistemología colonial e intentan retejerlas bajo nuestros propios códigos de aprendizajes ancestrales. El telar se fue constituyendo en un pilar, un soporte, tal como los puntales para el tejido del telar. Una guía en el camino de conocer, hacer conocer y reconocer la propia cultura mapuche.

Retomando mi encuentro con la artesana maestra del telar, *lonco* de una comunidad mapuche urbana, debo destacar su firme postura en relación con el aprendizaje y la enseñanza del telar. Se sostiene en la ancestralidad y en la clara intención de recuperar y de transmitir el saber otro del telar. Esos encuentros fueron fundamentales para fortalecer el tema de la investigación actual, en el marco de las preguntas por la práctica intercultural, las posibilidades de una educación otra en el contexto actual.

Así pude ir definiendo la selección de lo que se convertiría en el corpus. Después de diferentes intermitencias, desde el año 2007 al presente, lo que me propuse considerar fue el trabajo de registro que devino de las entrevistas a dos tejenderas del mercado

artesanal de Ingeniero Jacobacci, y más acá en el tiempo desde el 2010, en el que retomé mis clases de telar en el Alto Valle y pude concretar dos entrevistas más con la *lonco* mapuche urbana, maestra tejendera de telar mapuche.

Witral Mapuche con sus soportes y 'largueros'



La trama en el telar mapuche

La trama se inicia en el telar, compuesto por instrumentales o puntales que se traducen en herramientas artesanales, conectan unas con otras, en una razón de estar según su utilidad artesanal. Tal vez la pieza central sean los puntales originales (palos de 'coligue' o alguna madera firme; otros dos los cruzan transversalmente, en forma de cruz opuesta). Sobre ésta se dispone la madeja y se procede al armado del tejido. Luego se suman instrumentos o puntales más pequeños, según sus funciones. El *ngurewe* es una pieza de madera que necesita estar pulida y contar con cierto volumen, sirve para ir apretando el tejido. Los palos transversales o travesaños se ponen de forma perpendicular a los largueros y sirven para tensar los hilos de la urdimbre. Se suman los palitos de coligue, para acompañar a los largueros, facilitando el movimiento del *tononwe*. El tonón es una vara, también, de coligue (asimismo pueden utilizarse otras variedades de material, tales como el eucaliptus, a veces he

visto que utilizan piezas plásticas símil a una tabla que reemplaza el *tononwe* con el que se separan los hilos mientras tejemos, hilos que a la vez están dispuestos en una guía madre que forma una hilera inicial sobre la que se dispondrá el resto del tejido. Todo esto orienta los sentidos de la trama. Toda la estructura se une con fajas tejidas o lanas unidas que conforman un hilo resistente. El telar mapuche integralmente en nuestra lengua mapuce se llama *witral*.⁴

Acerca de un saber otro transformado en escritura

Lo llamé un saber otro, porque ha demostrado a lo largo de su producción ancestral constituir formas de dialogar con el entorno, con la naturaleza, con el pueblo mapuche. Conecta con los sueños, con las predicciones. En las tramas se va dejando testimonio de nuestras formas de vida, se delinean rasgos de comunicación diferente, que transmiten herencias, habilidades, conocimientos de las plantas y los animales y su conexión con nuestros cuerpos y experiencias cotidianas. Es el medio para ir buscando el buen vivir, desde la vivencia misma.

Esta trama es simbólica pues transmite nuestros sueños, ánimos y experiencias con éste y demás mundos. Puede ir anticipando acontecimientos, dolencias y, en muchos casos, puede funcionar como una guía en nuestras decisiones al transitar la vida. En algunos casos, esta trama describe un paisaje, un relato o un cuento de nuestras abuelas, que fue pensado para enseñar-nos algo o prevenir-nos de una acción dañina para nosotras/os mismas/os o para algún integrante de nuestras familias. Por eso es

⁴ Algunas referencias del telar han sido extraídas del texto: [Angelica Willson Aedo 1992\) Textilería Mapuche.Arte de mujeres. Colección artes y oficios; número 3.Biblioteca Nacional de Chile.](#)

que me permito afirmar que las tramas son una forma de escritura, una forma de transmisión, una forma de construcción de conocimientos.

La trama, en algunos casos, como dije antes, puede surgir de un sueño y en su tejido quiere mostrar o aconsejar sobre un acontecimiento, tanto acerca del territorio natural o del humano. O más aún, relacionado con los vínculos que tenemos con nuestros cercanos. Otras veces, la trama recupera una herencia ancestral. No es única ni monolítica, se va definiendo por el acercamiento al lugar de nacimiento, en algunos casos, o por alguna misión o tarea que toda la comunidad ha ido constituyendo. Y cada vez que se replica introduce nuevos agregados, que se suman desde las nuevas conexiones. Generalmente aparecen como mensajes leídos e interpretados por nuestro entender el mundo.

Reafirmó que se trata de un saber otro en el telar porque es una traducción y un puente de comunicación que intenta transcribir y dejar testimonio de lo producido en nuestras comunidades, desde la ancestralidad. Desarrollaré, más adelante, en relación con las entrevistas a referentes, que prevalece la idea y la convicción de que el telar es una forma de entramar historias, de narrar experiencias y con ellas contener formas de leer el mundo cotidiano y, más aún, formas de interpretarlo y comprenderlo.

Asimismo, considero al arte del tejido a telar como una construcción de un saber otro porque la conocida como *artesanía del telar* escapa a las denominadas artes, que encierran expresiones coherentes con las modernas estéticas y con modos de circulación más bien elitistas. Mi elección, en este punto de partida, la inscribo en las formas cotidianas de vivencia y la relación con el mundo que rodea a la artesana. Circunscriben así una circularidad sobre el telar, que revitaliza en cada punto, en cada

momento -el armado, la ubicación, la selección de los materiales, el diseño y la conversa- la necesidad y el deseo de aprender del propio saber del telar. Es una circularidad que se relaciona doblemente con el conocimiento, el de la práctica y el de la propia relación con la comunidad, con la cultura.

Para lograr el laboreo es preciso, además, desear aprender: hay que atender en absoluta concentración. Nuestro cuerpo, nuestra mente y nuestro espíritu se manifiestan a través del laboreo otorgando vitalidad al ritmo de aprendizaje. Porque en él, la tejendera construye un modo de relación, desde la disponibilidad de entrega, pasando⁵ un saber que conlleva herencia, transmisión y que se comparte en comunidad. Y con ello refuerza la confianza de que la otra⁶ está en la misma sintonía y clima de enseñanza-aprendizaje.

En mi caso el aprendizaje fue continuo. Con tiempos de empeño personal y otros de contemplación de aprendiz pero no solo de la tarea en sí. Además, respecto de las formas de comunicarnos y relacionarnos culturalmente con el telar. Mis primeros acercamientos fueron interpelados por una querida abuela de nuestra región que demostró su enseñanza de forma rigurosa. Inició preguntando inicialmente si había interés en aprender. Mi respuesta no dio lugar a titubeos. Y mis manos se dispusieron en el telar, como si lo hubiese conocido de antaño: parecían estar descifrando un

⁵Digo *pasando* porque es una expresión cotidiana de nombrar nuestras maneras y formas originarias de traducir un método de enseñanza y aprendizaje, que va más allá de la transmisión por imitación. En el pasar se incluyen, tiempos, historias y cosmovisiones. Confluyen varias dimensiones que intentan traducirse en una expresión en este caso la escritura del relato en el telar dejando testimonio. Se pasa el testimonio en su complejidad y no se concreta en una sola acción. Sino en varios actos traducidos en conversas y actos situados.

⁶ A lo largo del texto se utilizarán estilos lingüísticos que promuevan el lenguaje inclusivo para visibilizar las prácticas discriminatorias sobre las mujeres y sobre otras identidades, en pos de hacer ciertas las prácticas inclusivas en el ámbito académico.

conocimiento intrínseco. un saber que estaba en mi memoria. Y no podía ser de otro modo, mi madre había sido hilandera, 'tejendera' y, para mi familia, este hacer había constituido un modo de supervivencia, erigido gracias a este virtuoso saber.

Mi producción: siempre han sido pequeñas piezas. No he ambicionado mayores producciones. Tal vez, la necesidad entonces estaba puesta en otro lugar. Y eso dirían nuestras abuelas: nos ponemos haraganas -si solo hablamos del telar en términos teóricos-. Sin embargo, la cuestión se resuelve apenas colocó nuevamente mis manos en el telar.

El saber telar incluye otros saberes y prácticas que describen la experiencia vital de las comunidades. Son los saberes sobre la crianza de los animales, la esquila, la limpieza del vellón. Además, reclama acreditación de saberes sobre el teñido natural de las lanas. Cada uno de ellos, a la vez, la construcción de herramientas que se adaptan a la tarea diaria del hilado y el tejido. Pero no solo eso, sobre todo representa una forma de lenguaje que busca expresar nuestra identidad cultural, su diversidad, la ancestralidad y la experiencia del saber vivir mapuche.

Finalmente, para sumar a visibilizar la propuesta de esta investigación, cedo la palabra a una de las fuentes que me permitieron desentrañar la construcción e hipótesis acerca de este saber en tanto un saber otro:

Por eso una matra , una matra laboreada...ahí hay una historia ehh y uno lo que se tiene que poner a pensar es...ver una matra es como alguien que pinta un cuadro, uno ve ,la sueña, la ve de antes. Yo voy a armar un telar y yo me lo imagino antes , el color y voy buscando el color. Y anímicamente como 'estamo' también 'hacemo' nuestro telar.Esteee...como 'estamo' anímicamente. Si vamos a poner muchos colores, si no vamos a poner muchos colores. Si 'vamo' a poner color esteee....oscuro, como está nuestra alma también tiene que ver con eso. Y eso estee...identificarme, el

telar, el tejido identifica ser quien soy. Por eso que yo este...me...afirmo mucho en eso. Me afirmo mucho en el telar.(Ana Nahuelñir, 2014)

CORPUS

CAPÍTULO 3. El Trabajo en territorio. Las entrevistadas



Ana Nahuelñir: tejendera perteneciente al lof Nahuelñir

Descripción General

En este apartado se introducen y analizan las entrevistas formales e informales⁷ que conforman el trabajo territorial investigativo de esta Tesis. El recorrido perduró a lo largo del tiempo, inicia en el año 2007 momento en que me encontraba viviendo en Ing.Jacobacci (Huahuel Niyeu) traducido como Cogote de Guanaco. Coincide con el comienzo de mi investigación (en el contexto de la asignatura Investigación Educativa del PCDE y LCDE de la Facep sede Cipolletti) que cursaba a distancia.

En ese tiempo interactué de forma empática y profusa tanto por las formas de testimoniar, con las artesanas del lugar, como por las visitas al mercado artesanal. Allí

⁷Las entrevistas se realizaron a lo largo de un recorrido extenso que va desde el 2008 al 2022. Y sus proyecciones al principio responden a una preparación de material en el contexto de un taller de tesis. Luego al proyectar la tesis de la licenciatura tomó forma y se orientó hacia el telar mapuche y sus protagonistas. En el apéndice se dejan las entrevistas formales.

les di a conocer mis intenciones. Pude avanzar con visitas a una artesana a su domicilio (SL) que resultó ser una experiencia rica en intercambios, con invitaciones a señaladas en campos cercanos. Compartí el cotidiano de la familia de SL y pude reconocer las formas en que la vida de una artesana se entramaba con su tarea diaria en el mercado. En este lugar, pude entablar 'conversas' no siempre registradas y con intereses que se diversificaron en relación con el aprendizaje de esta ancestral tarea. Pude entrevistar a SL y testimoniar su actividad en torno al Telar Mapuche.

Al comienzo, estas entrevistas en vistas del Trayecto Investigativo no tuvieron la intención de formar parte de la Tesis ellas se configuraron a medida que fui decidiendo la Temática de la misma. Por aquella época no la pensaba imbricada en la biografía del telar , como una autobiografía, con mi propia impronta artesanal.

En el recorrido recién me interesé por fortalecer mi relación, con mayor profundidad, con la noción de traducción y transmisión y el arte de tejer, y sus formas de aprendizaje y enseñanza desde el telar mapuche. En el Alto Valle, hacia el 2010, comencé a tomar clases con una artesana muy importante para la localidad de Cipolletti maestra artesanal que formó parte de espacios multiplicadores de la Tarea del Tejido (RÑ). Esto me permitió continuar desanudando la inquietud acerca de la Temática del Telar y profundizar en el conocimiento del mismo, así como traer desde la memoria de antaño el reconocimiento de haber tenido muy cerca a otra maestra del telar (mi madre). Entre charlas y curiosidades logré confirmar sus formas de relacionarse con la noble tarea. Con esta referente (RÑ) aprendí laboreos e inicios del telar y, entretanto, tuve muchas conversas de carácter fuertemente pedagógico, con una enseñanza estricta, firme y profundamente cariñosa por el tejido a telar. Ya en esta

instancia se recorta el tema de mi tesis que sería el Telar Mapuche.

Posteriormente retomó el contacto con una artesana y paisana del alma comunitaria mapuche (Ana Nahuelñir), una mujer mapuche a la que conocí de muy pequeña, en tiempos en que mi familia conformaba junto a otras familias mapuches un grupo de enseñanza y rescate mapuche que se desplegaría con mayor amplitud durante la década del '80. Me refiero al ya referido Grupo Kumelkan ('enseñar, hacer saber') que se establece entre las localidades del Alto Valle con familias oriundas del campo (de la Línea Sur rionegrina , las zonas camperas del Neuquén y del país vecino de Chile) que habían migrado por razones de pobreza, en busca de trabajo, la fruticultura y la tareas domésticas eran la fuente de explotación y sustento más a mano.

Anita, como le gusta que la llamen, me actualizó y me orientó en la comprensión de la espiritualidad de la tarea del telar. Un aspecto central a la hora de describirlo como un testimonio *telarituro*. Me permitió conocer en mayor profundidad la conexión de la noción de traducción con la tarea del tejido y sus cruces con nuestras actividades cotidianas del campo y la ciudad.

La necesidad de nombrar la forma de decir se constituye a medida que el tejido se convierte en trama de historias, cuentos y relatos y formas de vida que se expresan en esta particular escritura del hacer vida y existencia.

Para considerar estos materiales y experiencias, este capítulo estará organizado en varios apartados, como detallo a continuación. En el segmento "Las formas de vida, relato como forma de transmisión y traducción del saber ancestral" he tratado de destacar el vínculo entre la vida cotidiana y la importancia de testimoniar las formas en que se dialoga con esa cotidianidad que contiene a la naturaleza y la comunidad en

sus dimensiones productivas relacionales. La lana, para proveer abrigo, para proveer herramientas. El cuero, para el armado de las sogas. Los telares, como parte central en el sustento y la transmisión y testimonio, ya que lo aprendido necesita enseñarse. Esa cotidianidad además contiene la espiritualidad y la comunidad: nuestras concepciones de mundos y las lecturas de esos mundos necesitan un vehículo de expresión. Y no se quedan allí, se desarrollan en nuestros *epew* y cantos.

En “la ancestralidad en nuestras abuelas y mayores” busco mostrar la importancia de acumular sabiamente la información acerca de nuestras formas de vida. Y esa sabiduría demanda compartirla con mucho respeto y cuidado, cual objeto apreciado que diferencia a quienes nos encargamos, de enseñar y transmitir con marcada responsabilidad lo escrito/tejido históricamente por la comunidad. Nuevamente, el telar deja testimonio y enseñanzas que demuestran estas formas de vinculación entre mayores y jóvenes y niñas/os de la comunidad. El acompañamiento y cuidado mutuo. Es aprender de las señales de la naturaleza acerca de anticipaciones y predicciones humanas y naturales.

En *El trabajo como un orientador para el buen vivir y el Reche* se testimonia la importancia del Trabajo como un anudador en las vidas de la comunidad. Ha funcionado como un organizador cotidiano, además de proveedor de alimentos y materiales, el trabajo surgía de necesidades pero también respondía a las buenas formas y tratos con los que nos rodean. Los aprendizajes son mandatos no expresos: <no se podía secar la vertiente por tanto los animales tenían que conocer ese límite de otro modo se estaría vulnerando lo que la naturaleza nos brindaba.No se podía hacer

pastorear a los animales de forma intensiva sino buscar las señales y lugares según las geografías, el clima y las alternativas que el mismo brindara. Pero por otro lado, el trabajo nos dignifica y como consecuencia nos hace actuar de forma sabia con nuestra comunidad de referencia.

En *El telar un lugar de entramado de historias y vida y conocimiento*, segmento central para esta tesis, se plantea la disrupción que produce la episteme originaria a partir de una práctica ceremonial y ancestral desde una particular forma de traducción y enseñanza en torno a objetos que constituyen la experiencia, las relaciones, el tiempo, la historia y la construcción íntegra del conocimiento originario. Y es esto lo que ha permitido sostener la memoria de nuestros pueblos, tal como nuestros relatos también los testimonian.

Finalmente en 'La transmisión cultural' busco concluir el interés por la enseñanza en manos de una forma concreta traducida en el telar . Es al fin la Transmisión con las características antes nombradas las que permiten conocer y hacer conocer la experiencia humana y natural de nuestras huellas humanas, naturales y espirituales.

Las formas de vida, relato como forma de transmisión y traducción del saber ancestral

En las entrevistas a Anita Nahuelñir se evidenciaron las formas de concebir la vida, en nuestra cosmovisión originaria. El relato fue mostrando en consonancia con la tarea del tejido una trama de significados que apuntaban a lo que rodea la tarea del tejido. Puesto que la actividad cobra sentido en un contexto de origen un lugar y espacio de reproducción sobre la necesidad del tejido; usos y contenido de sus dibujos para de

esa forma garantizar conocimiento y su circulación⁸.

Nuestra vida era supervivencia porque vivíamos en una isla que no está lejos de acá y la escuela que teníamos nos íbamos y era la escuela cuatro galpones. Supervivencia era supervivencia, vivíamos con lo que teníamos y lo único que salía mi papá era a buscar era la harina, la ropa pero este y después nos quedábamos aislado meses de invierno los tres meses quedábamos aislado pero teníamos todo ahí porque era más allá de trabajo siempre era trabajo de los animales cuidar los animales, la siembra, todo lo que tenían que para subsistir ya que era desde muy niño ya teníamos el que ya tenía cuatro añitos ya tenía una ocupación era buscar, ayudar a sembrar a buscar los nidos que estaban entre el campo y a los ocho años ya nosotros éramos como adultos teníamos, ya a los ocho años ya cocinábamos y eso nos yo creo que hoy nos hizo una escuela hoy como una escuela fue para nosotros nada más que cuando quedamos dos o tres meses, no íbamos a la escuela, la maestra la de cuatro galpones no daba tarea para tres meses que lo íbamos a estar. Claro que era un atraso muy grande para nosotros pero como era todo para nosotros era todo común eso que nos quedábamos aislado que volvíamos los tres meses al colegio, era como normal...⁹ (Ana Nahuelñir, 2022)

Las condiciones provocaban formas de adaptación al clima y al paisaje. Pero también activaban nuestras formas ancestrales de supervivencia mimetizando con el territorio, para permitirnos intercambiar con lo que el territorio nos brindaba. Vuelvo sobre la idea de adaptación y aclaró que la naturaleza nos ha mostrado en numerosas ocasiones formas de afrontar las inclemencias y beneficios del paisaje y el clima. Nuestras rucas se construían considerando vientos, heladas y lluvias entre otras con materiales que resistieron dichas condiciones imitando la practicidad de los nidos de pájaros, por ejemplo. Lo mismo nuestros telares intentaban cumplir las funciones que en los

⁸ Se aclara que en la recuperación de las voces de las entrevistadas se pretende ser fiel a la oralidad, por tanto, no se contará con un mecanismo de traducción en ajuste a las normas del español.

⁹ La transcripción pretende reponer las formas de la oralidad de las entrevistadas, no se trata de una descripción fonética sólo recuperan intuitivamente los rasgos de su habla sin intervención normativa ya que no es el objetivo el análisis del habla sino la reconstrucción del vínculo con la telaritura, obligando y acentuando en estos pueblos originarios, una vida nómada en permanente re vinculación con el territorio desde la llanura a la cordillera, el pueblo mapuche aprendió a intercambiar con la sabiduría de cada paisaje y naturaleza que le rodeará.

animales pudiera cumplir los pelajes y la lana de las ovejas. Además, las condiciones en numerosas ocasiones fueron de opresión constante (creada por la conquista del Desierto y la expulsión de lugares históricos de asentamiento)

En este tránsito los animales (caballerizos y ovejas) conformaron formas de supervivencias puesto que la lana de los animales, entre otros productos, se utilizaba para crear y armar *matras*, que poseen y poseían una estructura tal, que no permitía el paso del agua y el frío. La vida comunitaria y las formas de relacionar lo cotidiano con las necesidades y los paisajes en donde habitamos construyen y conforman nuestras costumbres y nuestra vida como escenario de enseñanzas.

En este sentido, Virginia Postrel (2020) en *El tejido de la civilización* afirma que “la historia de los textiles es la historia de la inventiva humana”. Plantea, asimismo, como central la utilidad del tejido y su importancia casi indistinguible pero determinante en el desarrollo de nuestras sociedades.

La historia de los textiles (...) . Nos permite seguir el proceso y las interacciones entre las técnicas prácticas y la teoría científica: el cultivo de plantas y la cría de animales, la propagación de las innovaciones mecánicas y los procedimientos de medición, la conservación y reproducción de patrones, la manipulación de productos químicos... Podemos ver cómo el conocimiento se va difundiendo de un lugar a otro, a veces en forma escrita, pero más a menudo a través del contacto humano o el intercambio de bienes, y observamos cómo las civilizaciones acaban entrelazándose. (Postrel 2020: 14)

Es decir que se puede afirmar que el tejido se reconoce una práctica artesanal, una inventiva humana que, desde su construcción comunitaria, transmite y construye conocimiento. Un conocimiento que, a la vez, se entrelaza con las necesidades ordinarias y útiles de la humanidad.

La ancestralidad en nuestras abuelas y mayores

La ancestralidad en el pueblo mapuche responde a formas y prácticas, que intentan recuperar y sostener los protocolos de nuestras 'conversas' y relatos. Son las formas de decir y mostrar huellas y con ello demostrar la importancia de acumular sabiamente la información de nuestras formas de vida. La sabiduría implica compartir y recrear con mucho respeto y cuidado, cual objeto preciado el paso del tiempo, en el medio la tarea de de quienes se encargan de enseñar y transmitir esta sellada por una firme responsabilidad por lo escrito históricamente en y hacia la comunidad y en manos de nuestros mayores, abuelas/os portadores de información, intuición y mensajes de lo natural y humano. En palabras de la entrevistada:

Yo ahora voy a contarle lo de calfumalen que significa calfumalen para nosotros, es la niña que acompaña a la abuela en este caso la abuela me nombra como calfumalen y estuve siempre acompañándola a su ...este ella usaba su platería, su atuendo. Que es un trilonco, que no trajimo la foto de la abuela aca como para mostrar su trapelacucha que era su platería y usaba su atuendo que es nuestro atuendo así que yo siempre estaba al lado de ella. Era su compañera y cuando nosotros tenía que levantarno a la mañana a hacer nuestra rogativa para que todo este bien que tengamo buena salud que nuestra siembra y los animales estén bien. Y yo acompañaba a la abuela... (Ana Nahuelñir, 2022)

El cuidado de la abuela se da a través del acompañamiento. Nuestras *ñanas*, sin embargo, no dejan de marcar y notar cambios en las formas. Pero la esencia de estar al lado de nuestras mayores reconoce una centralidad que la sabemos cuidada.

Nuestras formas de vinculación con la humanidad y el territorio se expresan en nuestros telares. En el telar se resumen las formas de relacionarnos en comunidad y llevar, en él, el testimonio de ese vínculo que es garantía de sostén de nuestras cosmovisiones de este mundo. Nuestros linajes e historias de *Lof* son resumidas en los

dibujos y los colores elegidos.

¿De qué es lo que constituye la ancestralidad, de cómo la interpretamos y de cómo la enseñamos? Es en ella donde hallamos la trama para contarnos en el telar, en las formas geométricas, en la reproducción de figuras humanas o no. Son relatos traducidos en colores, tramas y dibujos. Así, las figuras de animales y paisajes o la conexión entre los mismos era común para reconocer que pertenecemos a un *lof* de un tipo particular de paisaje, lagos y montañas o de llanuras y ríos extensos.

*Ancestral*¹⁰ no significa algo antiguo, es un mensaje acerca de una forma de vida que solo se actualiza en nuestras comunidades, urbanas y campesinas. Si las leemos solo como testimonio perdemos de vista nuestras formas de interpretar este mundo actual. Constituye testimonio en el sentido de una obra de arte en exposición. Así pues, el tejido (en vínculo con las demás producciones ancestrales) es en tanto abriga y recompone saberes. Y finalmente es lo que sostiene a nuestro pueblo mapuche.

Resumiendo, en este apartado busqué entretejer las nociones de ancestralidad, relatos y arte del tejido, en sus formas de transmisión definidas en el telar en los testimonios escritos que finalmente constituyen la noción *Telaritura* que posteriormente definiré.

La artesanía como único valor (versus el aura del arte del tejido)

Aquí me gustaría marcar la diferenciación entre la técnica reproductiva del arte del tejido y la autenticidad de dicha pieza que en lo original quiere marcar las huellas del tiempo. Para ello, acudiré a Walter Benjamín (2003) para reafirmar la idea de lo

¹⁰ Lo ancestral recupera algo más que la idea de antecedente familiar, histórico, cultural. Lo ancestral refiere a un cúmulo relacionado con el saber construido por la comunidad en su historia, en su relación y diálogo con el territorio.

singular del testimonio del telar. Sobre el *aura* del arte:

La historia a la que una obra de arte ha estado sometida a lo largo de su permanencia es algo que atañe exclusivamente a esta, a su existencia única. En esta historia se encuentran tanto las transformaciones que ha sufrido en su estructura física a lo largo del tiempo como las cambiantes condiciones de propiedad en las que ya ha podido estar” En el caso del telar el paso del tiempo colonial. (Walter Benjamín, 2003:pp 16 ,17)

Benjamín se refiere a la reproductividad para hacer referencia a la posibilidad del arte contemporáneo de ofrecer la reproducción, en lugar de una obra única. En relación a esto el artesanato cuando denomina artesanías al arte del tejido desconoce la dimensión aurática de una producción que funde lo utilitario, lo ancestral y lo artístico. Lo reduce así a un objeto de consumo, de existencia única y condicional en tiempo y espacio. Esta dimensión oculta una falsedad en sí misma, desvalorizando su amplio carácter histórico y representacional comunitario.

A continuación propongo desarmar la idea de la producción del telar en la noble tarea del tejido que se resume en la propia actividad productiva del pueblo mapuche que traduzco como ‘Trabajo’. Y que hacía de la tarea del telar una más de las tantas que se fundían en la utilidad , el testimonio y la belleza de nuestros decires que podríamos llamamos arte del tejido a telar.

El Trabajo como un orientador para el buen vivir y el *Reche*

Me interesa relacionar el trabajo con la multiplicidad de actividades tanto en el campo como en la ciudad para y esfuerzo por realizarlo con responsabilidad, sabiendo que es una tarea que involucra a todos los integrantes de una comunidad, hace a la dinámica de un Lof a sus maneras de intercambiar con el entorno y a la propia sobrevivencia.

Por eso mismo la responsabilidad de hacerlo a conciencia pues cada cosa que hagamos, influirá sobre los demás y la subsistencia para proveer alimentos y herramientas pero también para permitir que con el trabajo podamos aprender a reconocer la acumulación 'sabia' de los saberes.



Referentes tejenderas Mapuches

El trabajo en la comunidad mapuche se relaciona con la actitud y con la proyección de nuestras experiencias con los demás y con la naturaleza, puesto que hacer consciente y responsable la tarea, hace visible la relación de la humanidad con la naturaleza y la humanidad consigo misma que recorre y obtiene fruto de la tierra reconociendo a cada paso o acción humana el vínculo creado.

La crianza si de trabajo no fue fortaleciendo y a la vez como decía ahí, por ahí escuche de que Norita también habló de que se trabajaba desde niño pero se trabajaba porque como cuando uno tiene lo de la supervivencia que dice es porque vamo a trabajar para alimentarno, para cuidar. Todo la familia era parte del trabajo, pero tenía que ver con la parte de la vida.(...) Me acuerdo que de niño sabíamos las estacione, cómo la esperamo, de niño sabíamos, en que tiempo cortar la leña, para no tener humo adentro de la casa. Cuando baja la savia, la leña tiene que estar seca. Veíamos la estación y esperábamos la ave que sabiamo que calandria emigraba y que cuando desaparezo empezaba a florecer iban a llegar las calandrias y llegaba la calandria, para nosotros era una fiesta porque venía la primavera. La crianza de lo animale, lo nacimiento de lo animale todo era acompañado con lo hermano .(Ana Nahuelñir,2022)

Bueno para nosotros además es una salida laboral, que ya estamos

trabajando en eso y otra para que no se pierda la cultura. Yo siempre enseñe más que nada para eso , porque no voy a decir que enseñe porque tengo un buen sueldo no...no se pierda nada más ...más que nada.(S.L ,2008)

El Trabajo se entrama con las necesidades cotidianas de la comunidad y se transforma en conocimiento que se acumula, conforma e intercambia con el paisaje, con las lecturas de sus mensajes. Es tiempo de plantación, de poda y siembra. Y de esa forma se organiza la familia y sus tareas cotidianas como nos afirma A.N . Así también lo desarrolla Virginia Postrel acerca de cómo las fibras (del tejido prehistórico) garantizaron la supervivencia pero también conjugan la creatividad y el uso cotidiano para lograrlo.

Los textiles datan de los primeros días de los asentamientos permanentes y agricultura. Transforman la materia de la cría de ovejas y el cultivo del lino en fuentes confiables, la materia prima para el hilo tomó una observación cuidadosa, ingenio y paciencia. Pero eso no fue nada comparado con la imaginación y la buena fortuna genética—necesario para convertir el algodón en el dominante del mundo, y más históricamente fibra consecuente," natural" (Postrel,pp14

En resumen el ingenio, el cuidado y la creatividad se pueden obtener si ponemos responsabilidad común en las necesidades de una comunidad, de un pueblo que tiene necesidad de seguir perviviendo. La idea del *Reche* (humano complejo e integró) permite activar este objetivo y concretarlo en el trabajo cotidiano y en sus expresiones testimoniales. En este punto se podría afirmar que el tejido no perdura ni se reproduce por una necesidad individual o de autoría se entrama en la medida que dialoga con lo colectivo, retomando nuevamente desmiente la construcción falsa de la artesanía cómo

valor único. En cambio es obra de arte en sentido aurático, porque perdura y reproduce la memoria colectiva.

El trabajo en comunidad

Otro aspecto a destacar que se desprende de las entrevistas a las tejenderas es la referencia constante a la tarea en comunidad. Ana Nahuelñir en uno de los apartados de nuestros encuentros refiere al trabajo en comunidad a partir de fortalecer la expresión de la cultura mapuche en su lengua, tareas cotidianas y formas de ver el mundo. Destaca el rol de niñas/os, abuelas/os y mayores con necesidad de compartir y sostener la ancestralidad:

Yo de la niñez lo que traigo es para fortalecer y hoy como parte de un grupo de trabajo, que no armamos en nuestra comunidad. Con un proyecto que es intercultural. Ahí está la niñez nuestra, ahí está para seguir fortaleciendo. Fortaleciendo al futuro de eso niño que se identifican, su padre o que ya están y es que como parte de una cultura, como pueblo preexistente y que el trabajo del hilado también. (Ana Nahuelñir, 2022)

El concepto que aquí se delimita es el de re-existencia, una noción que Adolfo Albán Achinte¹¹ introduce para explicar la relación de las comunidades con los avatares a que las enfrenta la vida moderna. El mismo rescata la tarea ancestral de nuestros pueblos originarios actualizados en las actuales resistencias de los grupos de comunidades vulneradas y empobrecidas y destaca las formas colectivas de expresión que el pueblo confronta y que trae de antaño para resignificar en formas de vivir el territorio y todo lo que ello implique. Y más allá, no se queda allí sino que plantea que el trabajo

¹¹ Adolfo Albán Achinte es maestro en Bellas Artes con Especialización en Pintura de la Universidad Nacional de Colombia-Bogotá, Magíster en Comunicación y Diseño Cultural de la Universidad del Valle-Santiago de Cali y Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador-Quito. Actualmente es docente-investigador del Departamento de Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca-Popayán.

comunitario se constituye en un proceso creativo a partir de re-crear la propia existencia cotidiana y social. Según Albán Achinte son una forma de:

Re existencia que justamente tiene que ver con esa base solidaria que es la que permite que colectivamente se superen las adversidades y se pueda recrear la existencia de una manera distinta a cómo la pueden estar imponiendo, como las condiciones históricas han llevado a las comunidades a la precarización y al empobrecimiento” (Albán Achinte, 2021).

Es pues la tarea comunitaria finalmente la que nos convoca a seguir recreando nuestras expresiones cotidianas. Al respecto refiere a trabajo comunitario como una forma ancestral de tarea resumida en la minga y la define como un: (...) un trabajo comunitario que intenta resolver una necesidad ya sea hacer una casa, arreglar un puente, construir algo de beneficio comunitario.(Adolfo Albán Achinte, 2021)

Albán Achinte subraya las formas de vida comunitarias como la expresión , la necesidad y la resignificación desde el territorio. Es una forma de vivir el territorio siendo parte y arte del mismo, a partir de un proceso creativo. Y que aquí vuelvo a la idea de que nuestros telares traducen la expresión, la necesidad y resignificación de las vidas imbricadas en el territorio comunitario de los *lofs* urbanos y campesinos. Algo que no estaría delimitado por los intereses de Benjamín acerca de las formas del arte popular.

En síntesis el trabajo comunitario, es posible porque se sostiene cotidianamente en nuestras memorias de actividades ancestrales, formas de percibir los mensajes traducidos en los quehaceres diarios que incluyen un trabajo a conciencia ya que de ello depende la sobrevivencia de un pueblo.

El telar un lugar de entramado de historias, vida y conocimiento

Esta tesis propuso la pregunta por la reconstrucción del saber del telar desde las bases de la cultura ancestral ya que la misma surge a partir de otra manera de recrear la vida cotidiana, integral, una manera comunitaria entramada en historias y vidas que producen conocimiento. Las tejenderas son productoras de conocimiento ancestral y esto se demuestra en que en la transmisión se constituye y sostiene la *contada* y la *conversa*¹² a través de un relato que entrama las historias, las cosmovisiones, la impresión cotidiana, las visiones de mundo que confluyen en un conocimiento singular e íntegro de circularidad natural y humana. “...El telar es nuestro tejido, nuestra matra, no lleva, todo lo que nosotros hacemos lo cultural siempre la niña está presente porque es parte de nosotros. Es parte del camino de la historia de todo. Y respetaron entre nosotros...” (Ana Nahuelñir, 2017)

Se hace necesario, en este punto, construir un elemento léxico, una palabra, para dar cuenta de una semiosis escondida tras el tejido, una que no se relaciona exclusivamente con la reproducción de formas y colores, sino con la evocación de la historia, la cosmogonía, las creencias, los temores, de una comunidad. Por ello entiendo que estas formas de decir la historia junto al telar desde lo ancestral se podría denominar *Telaritura*.

Cuando digo *Telaritura* refiero a esa forma de escritura que se alimenta en nuestras historias de vida y que es piedra basal resuelta en la comunidad de pertenencia y con

¹² Las conversas son aquellos encuentros necesarios para conocer, dar a conocer. Plantear dudas o sostener una idea. Se realizan en los espacios comunes del lof y se sostiene por la responsabilidad del cuidado, respeto y acompañamiento que se tienen a nuestros mayores que son quienes poseen la sabiduría ancestral en esencia. en su expresión y construcción cultural y se dice a sí misma para no perderse en su recorrido de antaño.

ello pretendo demostrar que la misma es expresión concreta cultural e identitaria.

Lo traduzco como un entramado porque lo que se plasma en el telar comunica nuestras constituciones comunitarias y sus vínculos con el paisaje, la formas de relación con el mismo . Nuestros nombres, medicinas y prácticas diarias, hablan de la conexión con la naturaleza y develan sus propiedades, mensajes y formas de relación con la misma.

Esta denominación se hace eco en la referencia a la Olaritura de la cultura mapuche que Chihuailaf(2000,p 49-59) la define como “la tradición oral, es la voz colectiva de la poesía que forma parte de la cotidianidad de los ritos y mitos, enriqueciendo el diario vivir”. Así pues tanto la Oralitura como la Telaritura son formas de expresión colectiva a partir del decir y el hacer creativo en el hacer saber de nuestro cotidiano ceremonial e historias entramadas.

La transmisión cultural

Me interesa remarcar este tipo de transmisión como una forma peculiar de dar a conocer de enseñar y traducir saber , en tanto es una transmisión compleja que busca articular la belleza del arte de tejer, el conocimiento práctico de la comunidad en intercambio con el paisaje y las formas de leer sus mensajes para transmitirlos luego. No solamente con la intención de hacer perdurar sino de hacer pervivir lo ancestral en lo contemporáneo. Con una forma particular de acumular sin amontonamientos muy por el contrario con claridad en esa acumulación pues debería transformarse en sabiduría que vuelve a dialogar con el paisaje cambiante y cotidiano de la comunidad mapuche. “Por eso tiene tanta importancia, cuando hablamos lo cultural. Hay una

necesita de un pueblo que busca y tiene que acompañarse en la identidad. La identidad del pueblo nuestro”.(sic Ana Nahuelñir, 2017).La cultura mapuche ha sobrevivido gracias a los testimonios, a las enseñanzas y traducciones, en este caso en el telar a través de la Telaritura.

La comunidad transmite, enseña dicha ancestralidad pero es ella quien dice, quien lee a través de las formas de expresión, como la Telaritura. Es decir que hay aspectos de nuestra cultura que perviven porque contienen esencia en acción. Pues no se observa añejada sino lee nuestras actuales formas de vida y relaciones con el mundo.

Y si ya queda la descendencia de las abuelas y eso es lo que sigue.(...) Y eso ya viene casi de descendencia, más que nada porque maestra no tuve así que... Mirando y eso...” (S.L,2008)

Ana Nahuelñir, por su parte, destaca que la transmisión se logra en la memoria activa de las 'conversas'. Al fuego de una cocina de leña, alrededor del fuego de la ruca. O en los intercambios in situ mientras se realizan las tareas. Se van conociendo las características de la tarea, en nuestro caso las peculiaridades del tejido, dándole formas, colores y mensajes a la Telaritura. En sus palabras:

“...Y tuve preguntando a mi Mamá cómo tejían las abuela . Mi Mamá que su abuela y su Mamá eran buenas tejenderas. Que hacían matra, y donde sacaban los colores, la tintura y bueno ahí fue donde me...converse muchísimo con mi Mamá sobre ese tema,sobre de los tejidos. Hablar con lo padre, con la Madre, hacerlo volver atra, hacerlo volver a que contaba su abuelo de su abuelo. Uno se va atrás, mucho más atrás , cuanta diferencia habían que lo que valoraban, el valor de cada cosa y eso lo que yo fue haciendo en las conversaciones ...” Alcancé a conversar con mis dos abuela. Y bueno tener una charla muy grande, una conversación digamo...” (Ana Nahuelñir,2017)

La Propuesta: la noción de Telaritura. Hilos del entretejido

Esta categoría surgió en el desarrollo del escrito, con la intención de configurar una

construcción teórica que desbordara y escapara a las lógicas epistémicas de Occidente. Eso llevó a plantearlo desde el complejo imaginario que se sostiene en el hacer del tejido. Telaritura vino a describir la tarea, como un trazo que testimonia y escribe una historia. Rescata la especificidad de la tarea propia con el telar y la forma original de escritura que contiene.

Aquí me detengo para ampliar la construcción de *oralitura* de Elicura Chihuailaf (2000 p.50) para este poeta Mapuche, la *oralitura*, que anticipe previamente, es voz colectiva de la tradición oral de nuestra práctica ceremonial cotidiana. Nos aclara que

“ la *oralitura* sería escribir al lado de la fuente, esto es situar el hecho escritural, no olvidando que la escritura es en sí misma un artificio”(Chihuailaf, 2000.p.51). Estamos para contar la historia y el tejido con sus tramas está justamente diciendo lo ancestral. Con el tejido volvemos a la memoria de nuestros mayores.

De la necesidad de nombrar singularmente la escritura de nuestras abuelas y artesanas del telar en la trama. Es que surge la necesidad de pensar en una categoría referencial que permita englobar la complejidad de la transmisión y la función de la trama del telar. Esta noción denominada *Telaritura* se define como la escritura de nuestros saberes en la trama del telar mapuche. Una escritura singular que utiliza como puente y medio comunicativo la trama sus colores, formas, urdimbres, texturas y tejidos.

El concepto de *Telaritura* es un proceso que tiene que ver con entramar desde el saber-hacer ancestral. Pero en ese tejer se cuentan relatos, se reproducen historias, se deja testimonio. Es decir se constituye la *telaritura* para reconocer la identidad misma de las cosas y formas cotidianas del ser mapuche.

Los rasgos de la reproducción se observan en el telar mapuche, en la particular relación de las tramas y nuestra forma potencial de oralizar, de incluir en las *conversas*, lo que nos acontece. Los *epew* se recodifican, además, en las tramas, nuestros sueños y presentimientos.

Pero no es una reproducción estática ya que se dinamiza con las resignificaciones generacionales, que la avivan cada vez que en el intercambio se respetan los parlamentos ancestrales de aprendizaje (escucha atenta y mirada precisa para entender el sentido de los hilos y las formas de los dibujos que se definen finalmente en la trama obtenida). Y se conjugan con la mirada del aprendiz que, para aprender, necesita transitar inicialmente el parlamento ordenado de la maestra tejendera para luego pasar a traducir sus propias vivencias cotidianas.

Como antecedente, se dispone de las formas ancestrales que, a modo de puntal, afirman lo que viene. Las nuevas relecturas o miradas. Esas miradas sin embargo no son aisladas, son parte de la construcción comunitaria, acerca de cómo leer nuestro mundo y la cotidianeidad, las vivencias, la existencia y la coexistencia.

La existencia nos fortalece porque abreva en lo ancestral conectando nuestro pensamiento en una única línea de intervención donde el *piuque* y el *pewma* se conjugan para decir algo singular de lo vivido en las tramas del telar.

Por eso, además, esta reproducción es singular: se traduce en los dichos de las tejedoras, a través de notas particulares transmiten su origen, su linaje y su misión en este mundo. Los sueños, los espíritus y la misma realidad lo demuestran: solo hace falta desplegarlos en la cotidianeidad y dejar testimonio de ello.

Así pues considero que la *Telaritura* es una forma singular de sintetizar experiencias,

lecturas y haceres para que queden como enseñanza. Es un proceso de enseñanza y aprendizaje que permite reconocer las formas, representaciones y proyecciones de una cultura.

Relación de la *Telaritura* con la educación

La intención de presentarla en el contexto de una producción académica responde a entamar esta noción y/o categoría con las formas de educación disruptivas que desde un costado decolonial intentan nombrar con nombres propios lo que necesitamos y leemos del mundo.

Pero necesariamente este costado decolonial necesita descolonizarse para transitar por otros andariveles educativos.

En mi caso la educación intercultural es una categoría potencial que funciona como articuladora para leer una episteme distante de las formas conocidas de aprender y enseñar. Y que desde su propio contenido otro transita formas y estilos diferentes de transmisión, herencia y significación educativa.

Podríamos decir centralmente que desde la relación con el campo educativo esta noción intenta no mostrar una clasificación de otro tipo de conocimiento. Sino una dimensión epistemológica distinta y única, heredera de una Epistemología Originaria que emerge de antecedentes ancestrales con una cosmovisión propia acerca de la Naturaleza, los objetos y sus propiedades y las dimensiones del propio mundo que transitamos.

Entonces se vuelve parte de la educación intercultural, porque dialoga con el mundo occidental. Pero más allá, la *Telaritura* es en sí una forma propia y singular de

conocimiento que halla su existencia en tanto comparte las formas ancestrales de cosmovisión originaria.

La Telaritura como expresión ceremonial del arte del tejer

La combinación de formas y colores ha permitido 'entramar' mensajes de antaño y actuales que interpelan nuestras elecciones de reescribir la propia historia del pueblo originario. En los motivos reproducidos, desde una técnica milenaria, están los detalles de contar una versión sostenida de nuestros sueños y lecturas de mundo. La telaritura, en este caso, es un vehículo de comunicación, de lenguaje, de traducción imbricada en la mixtura de las figuras, colores y tramas.

En un relato de la lingüista y escritora mixe Yásnaya Elena Gil, incluido en el volumen *Volver a contar*, desde su propio contar, la autora propone el rescate de la memoria actualizada y ancestral, los sentires, haceres y decires de las prácticas cotidianas del arte, en su caso, traducidas en la elaboración de una olla de barro. Allí afirma que:

La olla (...) se trata de un útil de la vida cotidiana que en nuestra región resulta totalmente ordinaria, tan ordinaria como la verdad aceptada de que los enseres domésticos deben fabricarse según los principios de equilibrio de la tierra.”(Yásnaya Elena Gil, 2012.pp21)

En el mismo sentido, los tejidos son la traducción de los principios de equilibrio de la tierra, pues desde esa intención útil de abrigar, de acompañar una ceremonia, de cubrir el pelaje de un animal o de protegernos del viento gélido del sur, se manifiesta en equilibrio con la lectura y testimonio de la trama con lo natural, el paisaje y la comunidad.

Entonces, en esta semiosis particular, la Telaritura, da cuenta de un lenguaje

comunitario. En la trama del telar se traducen las experiencias que son acervo colectivo. La lectura ancestral traducida en lo ceremonial y en el objeto de uso cotidiano, objeto apropiado y transformado en un vehículo de re-presentación de formas de vivir.

Es decir que mediante mi decir biográfico 'entramo' las vidas de las tejenderas y su hacer tejido porque finalmente en el decir colectivo y comunitario de nuestras formas de hacer memoria y decirnos mediante la telaritura al tejido es que se muestran los rasgos de un 'Kimun'(conocimiento) originario en su decir.

Justificación del abordaje

La *Telaritura* permite sintetizar en una forma de expresión las formas estéticamente escenificadas del telar. Este tiene su propio lenguaje que busca manifestar, desde la comunalidad creativa (Albán Achinte), la síntesis de años de experiencias, traducciones del mundo. Es una forma de testimonio que puede confluir en escrituras geométricas que en su trama relata, cuentan una historia preexistente, que en manos de las tejenderas reaviva la memoria. Esta deja de quedar clausurada para pasar a tener sentidos propios, actualizarlos. Los significados inscritos en la telaritura son tan necesarios como cotidianos y perviven porque resultan resistentes al olvido, en el objeto utilitario. La telaritura me permite,nos permite, seguir caminos comunes de reconstitución, designación ancestral, hecha cuerpo en las escrituras del telar.

La tejendera SL afirma que teje para que “no se pierda nada más (...) más que nada” y Ana Nahuelñir lo relaciona a lo ancestral y afirma.

“El telar es nuestro tejido, nuestra matra, no lleva, todo lo que nosotros

hacemos lo cultural siempre la niñez está presente . Porque es parte donde nosotros. Es parte del camino , de la historia de todo. Y respetarlo entre nosotros...”.(Ana Nahuelñir,2017)

Así pues cuando digo Telaritura refiero a esa forma de escritura que se alimenta en nuestras historias de vida y con ello la construcción cultural y se dice a sí misma para no perderse en su recorrido de antaño. Para guiarnos mirando de frente al pasado. En la voz de las tejenderas se encuentra la justificación del modo de expresión y sobre todo de comunicación, de transmisión, de esos saberes a nuestros/as jóvenes, quienes serán reproductores y creadores de la cultura ancestral.

Avances

El registro de las entrevistas del mercado artesanal se dio en un momento determinado marcado por el comienzo de la indagación. Primero, fueron charlas y encuentros casuales. Pronto hice contacto con una artesana en particular SL quien me permitió profundizar en los detalles de la tarea artesanal y en las modalidades y vínculos con el mercado artesanal.

Las demás entrevistas con artesanas referentes de mi zona de residencia (urbana) se fueron dando de forma arbitraria. Con encuentros distantes y periódicos en contexto de aprendizaje del telar o en contexto de observación participante. Hasta llegar a una maestra del arte del tejido del telar mapuche.

Y en el momento de actualizar toda esta información, datos y experiencias que se pusieron a disposición de la investigación de la tesis. Constituye un mapeo de lecturas e intervenciones. Se dispusieron en una trama común.

De estos registros se obtienen, a través del cruce interpretativo y analítico, una serie de notas que resignifican este saber:

1. Nombrar como un saber otro , definido a través de una forma particular de escritura la telaritura . En un hacer doblemente dicho desde el discurso oralizado y por otro desde la reconstrucción del saber en el testimonio entramado.
2. Afirmar que la Cosmovisión originaria es una episteme (saber científico ordenado) protocolar que responde a unas determinadas reglas o a un plan. Ejemplo; saludo.
3. Registrar que el estudio del laboreo, la *escarmenta*¹³, la esquila, y la cría, responde a los tiempos de la naturaleza, allí donde todos los saberes están tramados. Y que se resaltan en la transmisión del “pasar”.
4. Se transmite de boca en boca. Por ejemplo las poesías y los epew. Al respecto Boaventura de Sousa Santos las refiere como epistemes originarias y las contrapone a las epistemes occidentales, que se destacan por sus otros modos de circulación.
5. Finalmente la producción de la práctica artesanal es una forma de celebrar la experiencia y la propia vida. Y se expresa en las fiestas y las ceremonias en toda su plenitud.

El conocimiento originario sostiene nuestras formas de transmisión. Ana Nahuelñir nos cuenta que las formas de aprendizaje tanto las del telar como las demás del trabajo de campo, se transmitían en un contacto directo con el trabajo. Y que había un tiempo para la transmisión, otro para mirar nuestro aprendizaje y otro para saber nuestras ideas acerca de lo que estábamos aprendiendo. Así pues la abuela que nos enseña el

¹³ Es cuando se limpia la lana del animal y se la deja preparada para el hilado.

telar se da un tiempo para mostrar, otro para que nosotras tomemos el telar y reproduzcamos y después pregunta por qué decidimos entrecruzar de esa forma de los hilos, por qué lo hicimos de esa forma. También, dispone de los tiempos de compartir nuestras descendencias y, desde allí, darle un carácter propio a nuestros tejidos. Así se va concretando la experiencia de este saber otro. Se escriben historias o se traducen sueños. O se deja testimonio de alguna enseñanza de la comunidad. La comunidad se torna relevante porque son los conocimientos aprendidos en lo antiguo que se actualizan ante un nuevo escenario de aprendizaje.

Se construye identidad originaria desde el telar mapuche, en la incidencia de la experiencia desde nuestro decir y mi decir situado. En este caso situada en un territorio de experiencia singular, alejado de las tierras, más cerca de las grandes ciudades. Y sin embargo en nuestros pequeños jardines, plantamos lawen, leemos los mensajes de los pájaros. Observamos el comportamiento de una rama que se seca o la llegada del otoño con mucha atención, porque baja la savia y con ella regulamos nuestros ritmos de construcción de territorios de vida.

El telar se realiza para sobrevivir. Se hacen 'matras' de utilidad, se teje para sostener una familia. Y las otras formas no objetivas y de existencia van incluidas en las tramas. Comunicar con los colores, los matices. Los dibujos y el laboreo. Lo convierten en un portador de experiencias que definen una comunidad con sus formas de nombrar el mundo de allí la construcción situada del saber ancestral.

En este punto destaco en los otros modos de conocer y producir conocimiento y sostengo junto a Silvia Valiente (2021,p2) que las experiencias de reexistencia en las historias situadas de las tejenderas son testimonio de portación de saber y finalmente

expresan la memoria colectiva como forma de resistencia a la matriz colonial.

(...) todo conocimiento es situado y (...) debe explicitar el lugar de enunciación como uno de los requisitos para quien opte por estas propuestas y busqué decir, hacer ver lo que no es visible, nombrable o factible, lo no nombrable desde los centros de las instituciones de conocimiento y poder. Desde la centralidad en el sujeto y la subjetividad se define como una práctica constructiva, intersubjetiva e intencionada de producción de conocimientos...(Silvia Valiente, 2021:pp 7)

El telar tiene formas de decir nuestras vidas, vidas cotidianas que interactúan con la realidad desde un hacer muy entramado con nuestros barrios y la gente que los habitan. Se actualizan constantemente formas ancestrales en nuestra conexión con las acciones del día a día. Y dicha acción permite la implicación con la comunidad puesto que se comparten las formas de ver el mundo. Asimismo el conocimiento situado permite problematizar la realidad sobre lo concreto lo que “ conlleva un posicionamiento ético-político desde el cual reconocer al sujeto como activo, crítico y no como sujeto mercancía” (Sandoval Álvarez, 2016). Parafraseando a (Silvia Valiente, 2021: p8) situarnos desde la perspectiva de sujeto, nos permite acercarnos a problematizar nuestra propia constitución humana y ganar posibilidades de autorreflexión crítica en su proceso y hacia el interior del propio objeto de estudio del que formamos parte. Lo dicho ratifica la incidencia de la experiencia situada en la constitución identitaria comunitaria, desde el territorio del Telar.

La configuración de la *Telaritura* es otra manera de hacer la vida cotidiana. El saber otro del telar mapuche se hace con las actividades diarias del campo, el telar se ubica en el centro de la pieza o la habitación que se elige para urdir y tejer. Ya que mientras se hace la vida diaria. Se teje. Se lavan las lanas o se eligen raíces para darles color. Y tal como lo afirma Ana Nahuelñir (2022) “el telar queda contando nuestra historia (...) al

tomar un mate , compartir hablar del tejido (...) a mí la forma que fueron la abuela, ellas tiene el saber , ellos tiene todo el conocimiento que nos van transmitiendo”.

Es en la celebración de la vida cotidiana que se van contando historias y se quiere dejar testimonio de la forma, dejar en la memoria de nuestras familias mapuches. Se podría afirmar que se construye conocimiento, a medida que hacemos conscientes nuestras vidas cotidianas, en contacto con el mundo, en nuestras formas de decirlo íntegramente. Porque en ese hacer-saber cotidiano quedan los testimonios de las abuelas, que se pasan como herencia ancestral en la vida de nuestras comunidades mapuches. Por ejemplo el conocimiento de nuestros *lawen* (hierbas de la salud y el bienestar). Para esta cultura occidental seguramente serían parte de conocedores del imaginario espiritual.

Virginia Postrel (2020) en *El tejido de la civilización* caracteriza a la tecnología del tejido como un conocimiento que de tan común se hace invisible a nuestro análisis reflexivo y sin embargo es en la medida que se confunde con el ritmo de la naturaleza y el sentido humano de nuestras experiencias imprimidas en ese ritmo.

(...) para revertir el famoso adagio de Arthur C. Clarke sobre la magia, cualquier tecnología suficientemente familiar es indistinguible de la naturaleza. Parece intuitiva, obvia, tan entretejida en el tejido de nuestras vidas que la damos por sentada. No imaginamos más un mundo sin tela que uno sin luz solar o lluvia (Virginia Postrel; 2020)

Así, reconocemos otra manera de hacer de la vida cotidiana, un hilo entretejido de saberes del mundo.

La epistemología originaria es la que permite apuntalar ese saber otro. Una construcción del *Kimun* comunitaria que se resume en un buen pensamiento , en un pensamiento que toma fuerza y se constituye en guía de las experiencias cotidianas,

de los sueños, de las canciones, ceremonias y sentidos del mundo. Adolfo Albán Achinte (2021) nos habla de la comunalidad creativa revalorizando formas ancestrales comunitarias de crear conocimiento. Apunta a que “Hay que salirle al paso a esa narrativa individualizante y la comunalidad creativa sería el escenario en donde podemos juntarnos para que colectivamente y creativamente se pueden resolver necesidades” . (Alban Achinte,2021:p324)

Esta forma de aprender nos invita a pensar en otras formas de apropiaciones pero también revitaliza que nos estamos apropiando de objetos desde la cotidianeidad de las/os/es sujetos , sus espacios y temporalidades tal cual lo afirma Valiente. Y esos objetos dejan de ser racionalizados para pasar a ser parte de la trama circular de nuestros saberes ancestrales que transforman e interpelan los marcos coloniales epistémicos.

Entonces habló desde un sujeto narrativizado(el de las tejenderas y con ellas la historia que se enreda en sus tramas) en la experiencia comunitaria de mi pueblo Originario. Y por tanto no es la experiencia de un sujeto individualizado sino de un sujeto plenamente comunitario que dice . Dice de su lecturas de mundo comunitarias.



Finalmente, antes de avanzar con la conclusión quisiera detenerme en una imagen y decir-me desde ella: esta imagen es la de mi telar enrollado que aún no se ubica en los postes que le dan estructura vertical. Se observan los hilos que funcionan como una atadura, pero cuando se desplieguen esos mismos hilos funcionarán de soporte de todo el telar y seguramente tendré que agregar más hilos que lo ajusten, porque es lo que necesita el telar para estar firmemente sostenido a la tierra.

Observo la imagen y me lleva al tiempo inicial de la tesis, un momento (...) Y me voy más allá en la memoria que observo con detenimiento. Mi madre, mis abuelas hilando, armando telar. Eligen en el campo las plantas precisas para dar color, dar forma y, con ello, dejar que el telar describa y entone el relato de la historia de la comunidad. Escarmenando la lana, lavándola con las raíces para que no queden restos de lo que fuera antes y para que el tejido se vea prolijo. La memoria se hace visible: observo a las tejenderas que entrevisté a lo largo del extenso trabajo de indagación. Una indagación que no siempre estuvo sujeta a esta tesis sino que se transformó en algo así como una búsqueda personal, necesaria en los tiempos y los espacios elegidos

para transitar. Un momento, y ahora observo el telar desenrollado, trae consigo equilibrio a los decires acerca de lo que una identidad mestiza necesita decir. Este trayecto estuvo acompañado por respetuosas conversaciones, largas conversaciones, que sostuvieron algo más que una indagación. Se trató de una escucha y una práctica cuidadosa, para equilibrar mi rol académico con mi lugar como una representante de mi comunidad mapuche. Y decidí fijar mi relato a una imagen dinámica que está diciendo de mis haceres y decisiones en esta precisa situación académica, la de la construcción de una tesis. Una producción intelectual que se brinda de forma también respetuosa y apuesta a proseguir con nuevas trayectorias, nuevas tramas de lecturas y escrituras no sólo intelectuales, sino las necesarias al equilibrio comunitario de nuestras expresiones e identidades originarias.

Desde esta trama textual hasta ahora construida concluyó que la *Telaritura* es una escritura original que pretende demostrar, en sus trazos, el testimonio ancestral de los saberes. Desde una práctica experiencial que se concreta en la lectura y traducción de las necesidades cotidianas comunes y en equilibrio con lo natural. Las tejenderas describen y dicen con claridad en la telaritura de sus tejidos lo que guardan en sus experiencias y memoria entraman en sus tejidos.

La telaritura de los tejidos, demuestra una construcción que no se apoya en las lógicas epistémicas hegemónicas, muy por el contrario se expresa en los bordes de la epistemología. Una epistemología del sur en disidencia, que mixtura el discurso predominante. Y con ello interpela al artesanato que intenta fusionar nuestra tarea a una obra de arte ajustada a las lógicas del mercado artesanal. De esta forma, la actividad telaritúrica del tejido toma distancia y reubica nuestros objetos ancestrales en

una transmisión y producción necesaria y útil a la vida cotidiana.

Leyendo comunitariamente nuestras experiencias y lecturas de mundo.

Conclusión

En esta tesis me propuse a través de las notas surgidas a partir de las entrevistas y las páginas que recuperan lecturas teóricas, reconocer la idea originaria de un saber otro constituido por el telar mapuche. En esta concepción, que se contrapone a las formas hegemónicas que lo reducen a una expresión de artesanía, más precisamente de artesanato, que se manifiesta bajo las lógicas de la mercantilización de las piezas del arte originario, se transformaría en una forma singular de lenguaje que, en su articulación con una lógica educativa, se reconoce como una forma de escritura, además de un modo de transmitir el entramado histórico único de un grupo o comunidad. Estas semiosis se configuran a partir de las formas de decir otras de las comunidades con un ritmo temporal-espacial distinto al de la lógica occidental.

Como parte del trayecto de investigación y en el marco de esta tesis denomino a ese lenguaje Telaritura y lo defino como una suerte de escritura que testimonia nuestros saberes en las tramas del telar mapuche. Es un lenguaje que se constituye en la complejidad de la transmisión y toma forma en función de la trama del telar. Como tal, no es objeto de una transmisión utilitaria, sino que se concreta a partir de las lecturas de mundo, traducciones de mundo, a partir de la cosmovisión ancestral. Cada lectura se conjuga con nuestras experiencias cotidianas y formas de ver el mundo.

La tarea central en esta construcción de la *Telaritura* -y, consecuentemente, de la configuración de la transmisión del sistema de conocimiento- está en las comunidades en manos de las 'tejenderas' del telar mapuche. A través de sus testimonios recogidos

en las entrevistas, ellas nos hablan de formas de aprendizaje basadas en la imitación, la reproducción y la interpretación de nuestros linajes.

El abordaje de esta temática demanda un posicionamiento también otro. Por este motivo, tuve que recurrir a la exploración desde diferentes perspectivas: por un lado, la de la educación intercultural crítica, ya que ofrece la posibilidad de transitar por otros andariveles educativos que permitan dar voz a las epistemologías disruptivas que rompen con la episteme legitimada. Me refiero a las epistemologías disidentes del sur. Y desde este vórtice, la epistemología originaria está demostrando que la construcción del conocimiento es social en tanto hecho colectivo, comunitario y sensible a la experiencia humana. En palabras de Adolfo Albán Achinte,

Entendiendo lo intelectual como la posibilidad de reflexionar sobre algo en el mundo, no desde una perspectiva académica porque todo aquel que utiliza la razón está haciendo un acto intelectual, es decir que el campesino es un intelectual en su mundo, y todas las personas cuando funcionamos con la razón o el intelecto, estamos inmersos en ese ámbito. Ahora bien, esto también se junta en términos del mundo de lo sensible, porque hay sensibilidad en la práctica artística, hay sensibilidad en el acto pedagógico y hay sensibilidad en el trabajo intelectual, creo que ese es el otro hilo que estaría tejiendo esos tres ámbitos dónde, en el caso particular, yo voy desarrollando mi vida cotidiana. (Albán Achinte 2021: 333).

Por otro lado, el acercamiento al análisis se dio a través de la elección de la investigación narrativa, a través de la biografía de las tejenderas y la propia en un esbozo de autobiografía del telar. Una biografía y autobiografía que hablan de las experiencias comunitarias y ancestrales de mi pueblo mapuche y que se expresan en las tramas testimoniales del telar mapuche. Es la forma de confirmar una sujeta implicada en la realidad contemporánea de nuestra sociedad. La investigación narrativa es una metodología situada que desde la conversa personal, propia del habla en

primera persona del plural busca entramar en mi decir- el decir de una comunidad ancestral, por eso el encuentro con estas formas: que permiten la posición biográfica y autobiográfica. Ellas me permitieron entramar mi propia historia con la comunitaria, las que, al fin, deben comprenderse como una sola.

La investigación narrativa es un tipo de investigación que se inscribe dentro de la investigación de corte cualitativo, interpretativo y microsocial que, desde una práctica situada, dicha en la biografías y autobiografías, entrama las lecturas de mundo que, expresan las dimensiones comunitarias, en las prácticas sujetas, otorgando nuevos sentidos a lo que conocemos y construimos como socialidad, territorialidad e historicidad.

¿Y cómo se entrama con el campo educativo? Lo dicho desde la autobiografía se entrama al campo educativo porque construye lo educativo desde la experiencia, una forma de manifestación desde un proyecto creador personal y comunitario que deja las impresiones y huellas de una práctica educativa testimonial. En línea con Luis Porta (2021: 60) quien afirma que

El enfoque (auto)biográfico-narrativo cuestiona la autoridad de los relatos oficiales y, en la línea propuesta por Contreras Domingo (2016), demuestra que la educación puede ser pensada y vivida en sí misma como un proceso propio de creación. Lo educativo apela a algo que no está en lo que pasa, sino en un modo de preguntar(nos) por eso que pasa y que remite a su sentido, su deseabilidad y su posibilidad, “pero que también se desvela con sus dudas, sus incertidumbres y sus confusiones” (Contreras Domingo, 2016: 40). Reconocer tal sentido, implica mirar a la educación no como un objeto que se estudia desde fuera, sino como una experiencia que se mira desde adentro. Más que tocar lo delicado, sutil y misterioso de la educación, de lo que se trata es de dejarse tocar. Contando historias y exponiendo situaciones vividas también nos insertamos en ellas. Lo importante de esta historia no consiste en satisfacer nuestra curiosidad por lo que pasó, “lo que importa de ella es lo que hace con nosotros y lo que nosotros hacemos con ella” (Porta L. 2021: 60)

BIBLIOGRAFÍA

Albán, A. (2006). *Texiendo textos y saberes: Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*.

1ª ed. Editorial Universidad del Cauca.

Benjamin, W. (1991). Sobre el lenguaje natural y el lenguaje de los humanos. En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (pp. 59–75).

Editorial Taurus.

Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*.

Editorial Ítaca.

Bourdieu, P. (1995). *Respuestas: Por una antropología reflexiva*.

Ed. Grijalbo.

Bourdieu, P. (1998). *La distinción*.

Ed. Taurus.

Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual: Itinerario de un concepto*.

Ed. Montessor.

Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*.

Ediciones Era.

Echeverría, B. (2001a). *Definición de la cultura*.

Ítaca.

Echeverría, B. (2001b). El juego, la fiesta y el arte. En *Discurso crítico y filosofía de la cultura*.

FLACSO.

Echeverría, B. (2003). Arte y utopía. En J. Sigüenza (Comp.), *Discurso crítico y filosofía de la cultura: Contracorriente: Filosofía, arte y política*.

Echeverría, B. (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*.

Gornick, V. (2023). *La situación y la historia: El arte de la narrativa*.

Martino, R. (2022). Viralizar las (inter)biografías: Desplazamientos ambientales en la educación (post)pandémica. *Revista Communitas*, 6(13).

Meneses, M. P., & Bidaseca, K. (Coords.). (2018). *Epistemologías del Sur*.

CLACSO.

Mignolo, W. (2003). *Historias locales, diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*.

Ed. Akal.

Mignolo, W. (2008). *La opción decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso*.

Sexto Piso.

Mignolo, W. (2015). *Trayectorias de re-existencia: Ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer* (P. P. Gómez Moreno, Ed.).

Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Porta, L. (2021). *La expansión biográfica*.

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Postrel, V. (2021). *El tejido de la civilización: Cómo los textiles conformaron el mundo*.

Siruela.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*.

CLACSO.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: Ensayos* (1.^a ed.).

Tinta Limón.

Santos, B. de S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*.

Trilce.

Santos, B. de S. (2018). *Epistemologías del Sur / Epistemologias do Sul*.

CLACSO / CES.

Sartino, L. (2021). Entrevista a Adolfo Albán Achinte: Conversaciones sobre procesos creativos y quehaceres en “juntanza”. *Revista de Estudios Críticos Otros Logos*.

Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175–235. Disponible en:

http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/p

Valiente, S. (2021). Formas de conocer centradas en el sujeto, y la invitación a ser sujetos implicados en el problema y la realidad que se quiere conocer. *Revista Remelcs*.

Viaña Uzieda, J., Tapia Mealla, L., & Walsh, C. E. (2010). *Construyendo interculturalidad crítica*.

Instituto Internacional de Integración Convenio Andrés Bello.

Walsh, C. E. (Ed.). (2013). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (T. 1).

Abya Yala.

APÉNDICES

Apéndice A. Entrevista a Lonco Comunidad Nahuelñir

Entrevistada: Ana Nahuelñir

Relación con el tema: Maestra Tejendera

Fecha: 2017

Lugar o modalidad: Entrevista presencial en la Casa de la hermana de la Lonco

Entrevistador: Liliana Chico

Transcripción de la entrevista

La entrevista se realiza en casa de la hermana de Ana que es Huerquen de la Lonco Ana. Ella se llama Isabel Nahuelñir. Empieza contando la situación actual de las comunidades. Y continua...

A: El tema de la necesidad, el tema de los hijos que van creciendo , algunos quedan, otros se van trabajando el tema de los adultos mayores que está pasando de qué forma están atendida, de qué forma se respetan, cuando uno ha nacido, ha incorporado la cultura. Si se está respetando el tema de los adultos mayores.

E: Acerca del tejido me gustaría saber cómo habías empezado?

A: Como nosotros no hemo críado, mi Papá y Mamá no han criado con nuestras costumbres , las costumbres del campo, el trabajo del campo. Ellos nos fueron transmitiendo . Nosotros fuimos a una escuela donde no nos dábamos cuenta de la diferencia. Digamos de que uno es mapuche, de que vino de los barcos .No no damos cuenta que había una diferencia . Lo sentíamos por el color del piel. Todas esas cosas que eran importante para cuando íbamos creciendo.En esa época se estudiaba todo lo que era la historia, ante era ma lento el tema de la educación.

E: Ibas aprendiendo con la Mamá, a hacer el tejido?

A: Mi Papá hablaba del telar , que era importante . Mamá ...ella tejía y mi Papá era hilandero. Quiero ver a mi hija tejiendo en el telar y bueno yo me dedicaba a otras cosas, Capaz que tejido a dos agujas para hacer, me gustaba y hacía bordar también. Así que eso que lo fui dejando un poco de lado. Cuando era más grande a los 17 , 18 años, me di cuenta cuánta importancia tenía el telar.

El cuenta, porque acá vino. Fui a una charla de Rodolfo Casamiquela de nuestra cultura, hablo del telar, hablo del idioma. Ahí me di cuenta cuanta importancia del telar. Y como me costó siempre hablar el idioma, fue... es muy lento. Primero porque uno pasa distintas etapas de la vida y sin darse cuenta va pasando el tiempo y va dejando de lado cosas como estas , cuánta importancia y bueno yo cuando me quise afirmar fue a esa edad. Tenía la importancia de contar la historia nuestra, escuchar la historia y ser parte de esa, yo al identificarme con eso y ahí empecé a trabajar con el telar firmemente .

También porque no es dedicarse solamente a una cosa, tuve a mi hija a los 22 años . Eso uno lo va viendo a medida que uno va pudiendo también, uno tiene su trabajo, al ser urbano acá . Todo el día por una cosa, que los chicos de la escuela. Su trabajo, una parte del tiempo que tiene se dedica a lo de uno.

Y tuve preguntando a mi Mamá cómo tejían las abuela . Mi Mamá que su abuela y su Mamá eran buenas tejenderas. Que hacían matra, y donde sacaban los colores, la tintura y bueno ahí fue donde me...converse muchísimo con mi Mamá sobre ese tema, sobre de los tejidos.

Hablar con lo padre, con la Madre, hacerlo volver atra, hacerlo volver a que contaba su abuelo de su abuelo. Uno se va atrás, mucho más atrás , cuanta diferencia habían que lo que valoraban, el valor de cada cosa y eso lo que yo fue haciendo en las conversaciones . Alcancé a conversar con mis dos abuela. Y bueno tener una charla muy grande, una conversación digamo.

E : Y contabas que se juntaban. ¿En las rondas de conversa?

A: En la niñez, claro nosotros viviamo en una isla donde teniamo la oveja, mi Papá esquilaba. Guardaba la lana para el tejido. Este el era hilandero y mi Mamá era la que tejía.

Trabajo que haciamo, yo le llamo trabajo ahora porque tiene nombre. Pero era una hora de encuentro, más allá del valor que iba a salir en una prenda. A la tardecita cuando ya dejabamo la actividad de la escuela, mi Papá de trabajar, Veniamo a ese lugar donde se encendía el fogón, a la tarde , nosotros eramo chico, siete hermanos. Escarmenamo la lana, mi Papá hilaba. Mi mamá era la que tejía, hacía la media. En realidad como yo te contaba termina como un círculo todo. Y mi Papá contando historia de, cuentos del animal, del zorro, del Tigre, Y bueno y tambien no contaba historia, de cuando era chico, no contaba. No lo veiamo sacrificio eso de estar escarmenando, llegando ahí en el fogón. Era lindo. Que ahora lo recordamo , tan. Fue una parte muy linda de la niñez, recordamo bien.

Uno en la niñez va arrastrando todo, cuando es grande lo que aprendió de ahí, lo lleva y para nosotros, el recuerdo muy bonito fue ese. De haber compartido con mí mamá , mí papá que era el fogón, la conversación, no reiamo, por ahí no daba lastima por alguna historia que había pasado. Pero era un momento lindo y que uno ahora le

cuenta a su hijo. Porque ya nosotros no vivimo en la isla, no tenemo lo animale, porque al salir perdimo esa tierra. Perdimo esa tierra en el 76. Una tierra que en ese momento la habiamo tratando de recuperar, como toda la gente nuestra que ha perdido un lugar, tanto que trabajamo. Esa es otra historia .

Pero nuestro hijo ahora, nosotros le contamo, ello viven otra vida en este momento. Donde ello se han criado en una escuela pero también siempre incorporamo la historia y la cultura. También como dicen nuestro padre .No en el campo en el fogón . En esa ya estamo desaparejado.

Estee nuestro hijo van a la Universidad y nuestra generación ninguno pudo ir a la Universidad, Que hacemo ahora, luchamo para que nuestros hijos lleguen a la Universidad pero siempre con esta historia contada.

Voy a volver a contar el tema del telar , era tan importante cuando yo fui aprendiendo y viendo y me dí cuenta que el telar quedó para contar la historia. Es algo que nosotros tenemo como referente, como que nunca se no va a borrar, el telar va a ser toda la vida. Generación más generación que venga va a ser el que quedó contando la historia. Por eso una matra, una matra laboreada ahí hay una historia. Y uno lo que se tiene que poner a pensar es.. .ver una matra es como alguien que pinta un cuadro. Porque uno la sueña , la ve antes. Yo voy a armar un telar y yo me lo imagino antes, el color y voy buscando el color y anímicamente como estamo también hacemo nuestro telar. Estee como estamo anímicamente si vamo a poner mucho colore, si vamo a poner el color oscuro, como está nuestra alma, también tiene que ver con eso. Eso identificarme, el telar, el tejido me identifica ser quien soy por eso que yo me afirmo mucho en eso. Me afirmo mucho en el telar.

También cuando uno está triste sabe que no va a estar en el telar, deja...cuando uno un poquito esta muy triste, trata no sé es mi forma de ser tal vez porque sabe que no va a salir bien. Pero también he tejido llorando por ahí, por una tejendera que se ha ido. Yo me acuerdo que cuando empecé a tejer y conocí a una paisana hermosa **Antonia Ancao** que me dijo vamo a laborear. Ese día yo le digo ¿vamo a armar el telar hoy?. No vamo a armar el telar pero vamo a hacer la urdiembre mañana. Bueno yo esa noche de alegría que tenia casi no dormí porque ibamo a laborear y me iba a enseñar ella a laborear. Me senté en el telar al otro día temprano y bueno ella fue la primera artesana mapuche que me enseñó a laborear. Ahora en el mes de Febrero partió. Yo había preparado una lana para armar una faja con ella y bueno partió ante.

Y otra muy importante también fue **Margarita Ñancupe** tejendera muy, muy sabia. Las dos , muy fuerte. Muy sabia, con la cultura tan...tan incorporada y tan firme y también firme en enseñar. Muy firme, uno tiene que entender su firmeza para enseñar, entender toda una historia para quedarse al lado de ella y aprender . Son tejenderas muy importante, muy muy importante, muy sabia. Y yo este tarde eso también en ser más firme, llevando el telar también enseñó ahora.

Quiero contar también, es como que la, uno tejiendo el telar va contando la historia y a la vez va siendo parte de ella y cuando yo te decía que a veces uno está triste para contar es porque uno ve que ya no, que no hay tanta importancia. Hay chico o joven como que el telar está quedando de lado en este tiempo que vivimos.

E: ¿Y cuando decías que Margarita te enseñaba firme? ¿Cómo se puede explicar?

A: Firme en el sentido de...también la técnica que ya la tengo incorporada era el tema de la parte de laborear. Primero no equivocarse sino saber firme ¿porque está haciendo ese labor?. Poner atención estee porque te equivocaste en eso si tenés que concentrarte en ese labor.

Como yo decía la labor cuenta una historia porque cada dibujo tiene una importancia y cuando ello te lo cuentan ...bueno...cuando te equivocas es como no le estas poniendo atención.

-¡Poné atención a lo que yo te conté!. Porque no te tene que equivocar si vo esta entendiendo esto. Pero eso es una enseñanza nuestra de nuestra cultura. De nuestra abuelas porque a lo occidental es otra forma de enseñar. O si uno va a un taller digamo, un taller en este momento en un barrio.Se enseña por ahí no enseñándole todo lo que tiene que ver con la importancia. Tejemos total yo se la práctica, tejo telar, hago un bolso.Estoy en un taller no se si le estoy dando la importancia de lo que estoy haciendo sino es por hacer un tejido. Bueno esa es la diferencia entre que uno va a ir a aprender con una artesana como Margarita Ñancupe como lo que fue estee Antonia Ancao es muy diferente a ir a un taller común donde se aprende a tejer. Esa es la diferencia.Porque mientras ello te están enseñando te estaban contando una historia. Bueno eso es lo que yo tuve la suerte de vivir.

E: ¿Estás enseñando ahora Anita?

A: Si, si enseño en los talleres, enseño grande. Y me pasó de que fui a dar telar a la tercera edad y en un barrio. Barrio en Gomez, dónde yo al darle la tercera edad es muy diferente a darle telar a un chico, a una joven. Me tocó que la mayoría eran personas que habían venido del campo, que de chica se criaron, que se habían venido de joven. Pero que habían hecho telar cuando eran chica y que habían hecho ese trabajo con su Mamá pero cómo había pasado todo el tiempo, como se habían venido al Valle, como se habían olvidado de toda esas cosas estee ya no recordaban.

Yo tenía cuatro , Avelina la que más, 80 años. Dice no sabe , bueno todo contaban de que su Mamá hacía matra ehh diferente historia. Había una abuela que me contaba que ello habían perdido las tierras, que lo habían corrido de lugar su Papá y que se fueron de Puesteros y al irse de Puesteros quedaron sin animale pero su Mamá tenía que hacer la media y eso y bueno y vender algún tejido, quedaron muy, muy humilde dice que eran muy muy pobre, así que salían a buscar lana donde las ovejas andaban de los estancieros y siempre rozaban donde hay las plantas, bueno esa lana iban a buscar

ellos, salían a buscar esa lana que despedían las ovejas cuando se enredaba viste en el alpataco con eso juntaban y juntaban y podían y podían hacer media. Su mamá podía hilar .

Con el tiempo ella muy joven se vinieron al Valle con sus hermano pero su Mamá tejía matra y ello se juntaban a ayudarle a su Mamá. Para armar la matra, el telar muy grande. Contaban toda esa historia y dice sabe qué bonito laboreaba mi mamá y yo al último ya estaba aprendiendo a laborear pero como no venimo al Valle y ahí tanto años me olvide. Yo le decía Avelina sabe que ud. va a ir .Uno va a ir recordando a medida que vamo a ir haciendo el telar, ud va a volver la memoria y un día , ella se llevaba el telar a la casa, volvió con un labor hermoso. Y me dice- Ud. decía que me iba a volver la memoria- (risas tímidas) y es verdad, es un labor tan bonito- Dice- Vio este hacía mi Mamá- Y ese valor, no sé yo me sentía estee se me llenaba el alma, como diciendo qué importancia. Que vengan y que digan que no tiene importancia esto: el tema cultural el tema del respeto.

Porque ahí tiene que ver también esto, respetar estee cómo llegar hacia la persona y de qué forma tener una conversación . Yo le decía mire ud. va a volver porque va ...la memoria uno empieza y digo la memoria vuelve y va a ver que se va a acordar y así como Avelina ha pasado con otras abuelas.

Y después el lugar donde yo estoy dando taller también pueden traer una nieta porque eso el taller de PAMI y acá se hizo eso de que se podía traer , se podía incorporar la abuela y si quería venir una nieta. Y tengo una chica también que está tejiendo hermoso.

E: ¿Y además la cuestión de que se encuentra la abuela con la nieta no?

A: Tarde o temprano alguien de la familia, estee eso es la cultura que sigue la cultura, alguien va a quedar en el camino, eso es tanta importancia. Por eso es muy importante identificarse, al identificarse uno culturalmente se va conociendo y le va teniendo sentido a la vida también.

Bueno a mi ese trabajo, más allá de un trabajo de compartir, uno se siente con salud. Yo me siento con salud ehh me puse muy mal y sigo con el tema de Antonia que ya partido tan...hay que escuchar a los mayores, también por una historia, por historias que traemos atrás. El olvido, no nos damos cuenta, pero a mucho no está haciendo mal y ma la gente nuestra. Ma los mayores, la tecnología es muy bonita, todo tenemos alcance, hacemos mucha cosa pero no dejemos la importancia de un mayor. Esto lo lleva, como que a veces que todo está que nada nos importa. Pero la importancia de escuchar a nuestros viejos, cada uno tiene una historia pero que esto no no lleve a olvidar o sea quedarnos un poquito firme en la tierra y decir si la tecnología es muy bonita pero también tenemos una historia.

Podemos incorporarla porque no sirve para grabar, para filmar, para escribir, para que

quede algo escrito. La tecnología es parte de ...le ha tocado a nuestro hijos y le va a tocar a nuestro nieto pero más allá de eso, no no olvidemos de ese lugar, tanta importancia. No ...la verdad que esto lo que estamos siendo hoy que sirva como eco para los demás, es algo como que el que lo escuche. Lo pueda empezar a entender y a transmitir.

E: Sabes Ana. Vos me contabas el tema de la Comunidad, que se logró obtener la personería jurídica. Me contas como es un poco ese tema y como juega el tema del tejido telar ahí adentro?

A: Este nosotros pertenece..yo te contaba que mi Papá y Mamá no enseñó, no incorporo tanto el tema de la cultura, estamos donde estamos lo tenemos que mantener porque es parte nuestra y es nuestra forma de ser.

Nosotros estuvimos siempre luchando por nuestra tierra que perdimos y a la vez fuimos poniéndolo un poco más fuerte a medida que iba saliendo una ley nueva que es la recuperación de territorio no favoreció mucho . No favoreció en el sentido de que fuimos escuchado y que trabajaron abogado. Trabajaron dos abogadas del CODECI . Que primero como que no... al no conocernos ...no no escuchaban mucho hasta que después se dieron cuenta que nosotros éramos parte de una comunidad y que estábamos firmes en ese sentido. Se trabajó sobre la tierra perdida, sobre

territorio perdido y de ahí empezamos a trabajar a hacer trámite sobre la ley y pedimos la personería jurídica porque como estaba trabajando, porque no dijeron que era importante tenerla para nuestro trabajo. Pero nosotros siempre fuimos una comunidad pero sin personería jurídica, ahora con el tema de la personería jurídica porque es forma de trabajar.

E: ¿Cómo se llama la comunidad?

A: La comunidad Nahuelñir. Trabajamos el tema del telar , lo tenemos muy incorporado. Soy yo la Lonco de la Comunidad y estamos trabajando sobre todo, sobre la tierra también. Porque en la comunidad hay mi hermano que trabaja mucho la tierra, bueno tenemos del telar, también trabajamos sobre la cerámica, tenemos nuestro horno y así es que estamos rescatando cosas de nuestra cultura y transmitiéndolo. Porque no visitan escuela también, hemos mostrado nuestro trabajo. Tenemos a mi Mamá, la tenemos a ella como firme, acompañándola, tenemos nuestro hijo que están estudiando pero cuando ya...Enero, Febrero estamos trabajando lo que se van y vienen en esa época a trabajar, la temporada y hay estudiante de medicina tenemos, tenemos mi sobrina que el año que viene se recibe de veterinaria y así vamos. La personería jurídica no ha ayudado a que no reconozcan también.

E: ¿Y las tierras ? ¿Dónde se ubican?

A: Las tierras se ubican en la costa del Río Negro , en la isla 22. Ahí estamos luchando, no la tenemos por ahora. Vamos a ver en qué va a terminar eso, nosotros tenemos tierra de

mi Mamá de aquellos años, hay una historia escrita porque sufrí mucho. Sufrí también de atropello, vi a mi Papá este que lo apuñalaron por esas tierras, vi que no quemaron la casa. Se vivió mucha historia triste atrás. Pero bueno hay una historia. Si dicen que la verdad gana, estamos ahí esperando. Nos han visitado antropólogo en esa tierra, han hecho su trabajo. Antropólogo que tenemos que contar el árbol, hay plantaciones que hicimos con mi Papá, en qué lugar están, de qué forma lo plantamos, año y todo, hay testigo que vivimos ahí, hay muchas cosas. O sea, sería muy injusto no volver a recuperar esas tierras, lo que pasa es que lo han agarrado. Ahora lo agarra una empresa lo está por vender, así, siempre hay alguien metido. Un lugar muy lindo es. Es una historia triste.

Mi papá fallece de la tristeza. Salió de ahí, mi Papá se quiso morir, porque lo veíamos como estaba tan mal y si ahí quedo se fue yendo de tristeza eh no costó recuperarlo la muerte de mi Papá, porque era joven. La menor tenía 11 años (Isabel) quedamos con mi Mamá luchando de ahí fue muy...también. Pero siempre estuvimos muy firmes con el tema de la costumbre, la cultura, nuestro trabajo fue así que mi hermano fue a trabajar a la chacra en el momento en que estamos juntos. Estamos preparando *muday* eso no ha hecho unido. No ha unido la historia, el respeto que no tenemos uno al otro, con mi hermano, con el sobrino.

(Silencio prolongado)

E: Bueno ¿Quieres comentar algo más? Sobre tu trabajo.

A: Yo estoy trabajando con los talleres de PAMI y ahora se ha incorporado con el taller de la escuela. Lo estoy esperando ansiosamente, que me han invitado a participar a trabajar todo el proceso de la lana. Del vellón a prenda y lo hecho ya en algún museo. He trabajado también con los chicos de 4to y 5to grado. También todo el proceso del hilado y contando un poco la historia.

Finaliza la entrevista

Apéndice B. Entrevista a S.L

Entrevistada: S.L

Relación con el tema: Maestra Tejendera

Fecha: 2008

Lugar o modalidad: Entrevista presencial en el Mercado Artesanal de I Jacobacci

Entrevistador: Liliana Chico

Transcripción de la entrevista

E: La idea es hacerle una entrevista, con una artesana. Trabajo que necesito presentar en la facultad. E: ¿Quisiera que me diga su nombre? ¿De qué lugar es y cuál es su actividad acá en Jacobacci?

S: Mi nombre es SL, estoy viviendo acá hace años y mi trabajo es trabajar en el mercado artesanal, soy artesana y enseñó también con ello.

E: ¿Su nombre tiene algún significado en particular?

S: Sí creo que sí porque L, creo que es una palabra mapuche, según dicen no sé.

E: ¿Y qué significa?

S: Y L debe ser cabeza, creo que es.

E: Cabeza de hombre. ¿Sería algo así?

S: Puede ser si, de una integración. Cuando hay como una comunidad.

E: ¿Cómo el cacique de una comunidad? Ud. ¿Qué tareas realiza en el mercado artesanal?

S: Todo lo que es tejido telar mapuche

E: ¿No es de la zona, no? ¿Es de algún paraje de alrededor?

S: Si éramos de un paraje, pero ahora directamente ya estamos viviendo acá.

E: ¿De qué zona era?

S: De Coli Toro.

E: ¿Está muy lejos de acá de Jacobacci?

S: Y si, esta, debe estar a 90 Km.

E: ¿Y en general las artesanas aprenden del...las abuelas, y otra gente, o como es el tema del aprendizaje?

S: Y si ya queda la descendencia de las abuelas y eso es lo que sigue.

E: ¿Y Ud. De donde aprendió la tarea? ¿La labor, a laborear, a hacer trabajos?

S: Y eso ya viene casi de descendencia, más que nada porque maestra no tuve así que...

E: Mirando ¿Y eso?

S: Si sacando de algún trabajo hecho.

E: ¿Cómo ve Ud. Que se valoriza, que hace, el trabajo en el mercado artesanal?

S: ¿Cómo vemos que valorizan?. No se el valor que tendrá, porque nosotras lo único que cobramos, es la mano de obra. Nada más.

E: ¿Ustedes hacen el tejido y le...

S: Pagan la mano de obra.

E: ¿Le pagan la mano de obra?

E: Suponga que Ud. Hace una matra, como le pagan por ese trabajo?

S: Lo pagan por metro cuadrado.

E: Ah...Claro ¿tienen un importe?

S: Si claro.

E: ¿Y eso se lo pagan apenas termina?

S: No cada dos meses por ahí.

E: Es decir que usted considera que no está tan valorizado?

S: No, si viene a cobrar después de mmmhhh.....

E: Es mucho el esfuerzo.

E: Ud. Me contaba antes de la entrevista que hay otros lugares, acá en la zona de la línea. ¿Hay varios lugares donde hacen artesanías?

S: Sí, en todos los pueblitos. En algún lado no tienen mercado, pero también van, para formar un mercado.

E: ¿Ustedes cómo se iniciaron acá?

E: ¿Cómo fue el inicio de este mercado?

S: Bueno yo, cuando llegamos ya estaba acá funcionando. No hacía muchos años, pero estaba.

E: ¿Y donde funcionaba. Estaba ahí donde está actualmente?

S: No no. Funcionaba allá abajo donde está hoy una oficina ahora ahí.

Abuela: Una iglesia.

S: Al lado de una iglesia. Y ahí también iban las artesanas y hacían los tejidos. Con horario de entrada y salida.

E: ¿Siempre dependieron de la provincia?

S: Siempre, siempre.

E: ¿Y Ud. Qué piensa de la tarea que realiza, que es lo que digamos, porque razones además del trabajo lo está haciendo?

S: Bueno para nosotros además es una salida laboral, que ya estamos trabajando en eso y otra para que no se pierda la cultura. Yo siempre enseñe más que nada para eso , porque no voy a decir que enseño porque tengo un buen sueldo no...no se pierda nada más ...más que nada.

E: ¿Y nota que el resto de los jóvenes se interesan por esta tarea?

S: Si hay muchos jóvenes, que como es una salida laboral, lo hace viendo y sabiendo que le va a servir.

E: Yo estuve en el mercado artesanal habían algunas artesanas, la mayoría con las que hable con... descendencia mapuche parecía ¿en general las artesanas son mapuche o es que hay otras?

S: Hay mapuches y hay huinca también.

E: De todas un poco. Y ¿las artesanas que están lejos de la zona, digamos, tienen que viajar tienen que venir hasta el lugar o... ellas van y recogen los trabajos de las artesanas?

S: Ellos recogen todos los trabajos.

E: ¿Por todos los parajes?

S: Por todos los parajes.

E: ¿Ah... y donde se venden los trabajos?

S: Van, a Viedma. De Viedma se exportan a otro país.

E: Y es la única, es el único lugar donde se hace este trabajo, es decir siempre en dependencia de la provincia o hay otras entidades otro?

S: No sé por qué. La cooperativa indígena. Ahí no sabría decirle cómo adónde van o cómo hacen.

E: ¿Qué es la cooperativa Indígena?

S: También es una institución.

E: ¿Depende de la provincia o cómo?

S: No sabría decirle cómo trabaja nunca tuve charla con...

E: ¿Y respecto al idioma tiene alguna idea del idioma, es decir ha podido aprender algunas palabritas del idioma, es decir los sabes manejar bien?

S: Entrecortado, entender si, hablar no sé.

E: Porque, lo mismo que le pasa con el telar digamos?

S: Claro, lo mismo que pasó con el telar. Yo estaba aprendiendo y después ya me vi...que ya no queda nada, ya es uno, es grande ya le cuesta más.

E: ¿Y cuando los abuelos hablaban y eso? ¿Había algún resentimiento de los abuelos por el tema de ser mapuches y eso?

S: No. Yo con mi abuela no estuve directamente. No conocí a mi abuela.

E: ¿Y esto de ser mapuche como lo lleva como lo considera, digamos desde que forma?

S: Y bueno ahora este ahora estamos como que seamo ya no nos importa casi eso. Bueno antes le importaba mucho a la gente, por ahí como que se sentía miedo. Va y no nunca, nunca me sentí, menos que los demás.

E: ¿Las escuelas el paso por las escuelas?

S: Sí pero eso como cuando es chico uno, capaz que por ahí tenía una dificultad con alguno pero...

E: En relación a la otra gente. Cómo piensa esto. Yo recién le preguntaba, cómo. Su trabajo para también.

¿El tema de lo cultural en la ciudad como lo vive?

S: En la ciudad no sé cómo lo vivirán, no he ido a encuentros y eso, porque siendo uno va, ya ahí este...conversa con uno y otro y entonces ahí ya puedes...

E: ¿Hay algún grupo que se haya armado aquí? Rescate cultural, ¿alguna posibilidad del rescate del idioma?

S: Sí creo que en algunos lugares están enseñando.

.... (Viene un taxi a buscar a la abuela).Trató de retomar lo que veníamos hablando, fueron dos o tres minutos de interrupción.

E: ¿Me interesa saber esta cuestión de cómo la gente, los huincas que decíamos, miran su trabajo y miran también esto de lo cultural, como se siente Ud.?

S: ¿Cómo me siento?

S: Trabajo normal entre ellos.

E: ¿Se siente integrada?

S: Claro integrada debe ser.

E: ¿En algún momento piensa que las abuelas podrían haber sentido la vergüenza y eso fue una de las razones por lo que se dejó un poco de lado el idioma?

S: Y si tiene que ser por eso porque...

E: ¿O piensa en otra posibilidad, hay alguna otra razón por lo que se haya ido perdiendo todo lo cultural?

S: No creo debe haber sido, más que por eso.

E: Puede darme algún ejemplo, alguna situación que Ud. Considere que funcionaba así, como una...

S: No porque yo cuando tuve conocimiento no existían los que realmente hablaban en mapuche ni el trabajo tampoco, porque no se enseñaba, yo le digo que yo aprendí por mi esfuerzo nada más, armando y desarmando.

E: Claro, claro.

S: Y la lengua directamente no, lo escuche por mis abuelas.

E: ¿Como que los abuelos de ese momento hubo una especie de dejar ciertas costumbres?

S: Sí de dejar costumbre.

E: ¿Y actualmente cómo se vive eso en los parajes, en la zona de campo?

S: Y ahora ya es como que la gente ya ni se acuerda.

E: ¿Poca es la gente que habla?

S: No no hablan, directamente no lo hablan, por más que sepan no lo hablan.

E: ¿Y cuando se arman por ejemplo en Anecón Grande, que hay una comunidad o en otro, la comunidad Kona. También creo. Hay una iniciativa desde otros parajes para hacer eso. Recuperar la posibilidad de los camarucos o los...?

S: Y no sé porque yo no he ido nunca todavía. En lo que han hecho ellos no he ido nunca, porque ellos lo que saben hacer es cabalgatas.

S: ¿Y eso no sé cómo?

E: ¿Pero las cabalgatas son acá en Jacobacci?

S: Si eso lo hacen del campo de ellos hasta acá en Jacobacci; Yo no sé de dónde lo sacaron ellos y así que hallan camarucos y esas cosas no se hacen camaruco.

E: ¿Ya no se hace?

S: no.

E: ¿Y cuando habla con un niño mapuche conocen todas esas costumbres?

S: No, no es capaz.

E: Ud. Me contaba que había unos lugares acá donde se hacen artesanías ¿Cuál es su idea de trabajo en la artesanía, es decir la posibilidad de mirar al futuro? ¿Cómo piensa que se ve esto de la artesanía y se da como una salida laboral, que me está diciendo Ud.?

¿Cuál es la mirada que tiene Ud. ¿Hacia el futuro en todo esto?

S: Hacia el futuro que no se pierda más que nada más allá de que la gente lo tenga como un trabajo porque es un trabajo en realidad porque hacer artesanías no va a decir que no la vende se va a vender porque se vende...

Pero que entren en una institución, va a cobrar solamente la mano de obra, no va a cobrar lo que realmente vale el trabajo.

E: ¿Conoce de otras experiencias, otra forma de organizarse que no sea a través de la provincia?

S: No.

E: ¿No ha escuchado hablar de otras formas?

S: La cooperativa, pero no sé cómo trabaja.

E: ¿Y han tenido encuentros con otras artesanas?

S: Sí pero casi. Es lo misma institución, no cambea nada, todo trabajan en el mismo, el mismo requisito que tiene la provinciales o lo que fueron son artesanas mapuches?

S: Si van artesanas mapuches y hay lugares que van algunos “huincas” que han aprendido o van a hacer presentaciones pero a veces son chicas que aprendieron ahora hace muy poco años.

E: ¿Y ahí en el mercado artesanal Ud. Además de que hagan cosas y venden, ¿enseñan?

S: Creo que sí porque yo viste yo trabajo nomás ahí, voy y enseño y trabajo y salgo. Ahí no sé cómo se manejan eso que están ahí.

E: ¿Pero en algún otro tiempo se enseñó, se dieron clases de...?

S: Se daban clases si dieron unas cuantas chicas y de ahí tuvieron trabajando y están trabajando en el mercado trabajando para el mercado.

E: ¿Cómo para ir cerrando la entrevista. Alguna reflexión que a Ud. Se le ocurra respecto a esto de la identidad mapuche, lo artesanal?

S: Sería de que sigan adelante. Es lo que uno anhela siempre de que no se pierda la cultura.

E: ¿Siente, que digamos, hay posibilidad de hacerlo?

S: Si hay una posibilidad tengo voluntad por lo menos si uno quiere se puede.

E: El otro día en el mercado había unas abuelas viejitas. ¿Hay muchas abuelas?

S: Habían unas cuantas pero ahora ya han fallecido.

E: ¿Quedan poquitas viejitas?

S: Ya quedan pocas. El que no trabaja en su casa. La hilandera más que nada.

E: ¿Ahí se hacen trabajos de hilado?

S: Claro ahí se hacen trabajos de hilado que ellos no pueden.

E: ¿Con ese hilado se pasa al tejido?

S: Sí claro. Con ese hilado se pasa al tejido, que ese trabajo nosotros no lo hacemos.

E: Directamente pasa...

S: Pasa al telar.

E: ¿Y el teñido de las lanas?

S: Si se hace en el mercado.

E: ¿Y con que se tiñe?

S: Con anilinas estamos tiñendo, también se ha perdido mucho el tema del teñido con raíz.

E: ¿Antes se teñía con qué cosas?

S: Con raíces más que nada y...

E: ¿Y qué colores, se sacaban?

S: Si varios colores según la planta.

E: Según las plantas ¿Pero plantas de la zona?

S: Si, de acá de la zona.

E: ¿Y ese conocimiento tiene ganas de rescatarlo?

S: Y si se pudiera pero acá en el pueblo no creo que se pueda, donde va a ir a buscar. Está lejos y aparte todos los campos alambrados, no podes entrar.

Y...si eso...es lo que pasa.

E: Bueno este. La dejo tranquila que pueda seguir tomando mate y comiendo tortas fritas y bueno por ahí saludarla en el idioma. Peu Callal

S: Peu Callal.

E: Yo también pertenezco a la cultura. Pero hay muchas palabritas que me gustaría manejar pero no manejo y por ahí tiene que ver con esto, estar continuamente en búsqueda.

Bueno entonces muchas gracias S.

S: Igualmente.

Apéndice C. Conversatorio

Disertante: Ana Nahuelñir

Relación con el tema: Maestra Tejendera

Fecha: Abril del 2022

Lugar o modalidad: Biblioteca Quintún en JJ Gomez.

Transcripción de la conversa

Nosotros pertenecemos a una comunidad, la comunidad Nahuelñir y nos criamos en una isla donde hacíamos supervivencia. Nuestros padres mi mamá Margarita Pichuhuinca, mi abuelo Alfredo Pichihuinca, el papá de mi mamá de Margarita y su mamá Catalina Sotelo. Criado en pre cordillera, pertenece a medilauna y chacayco sur de la parte sería de mi abuelo que son todo cerca ahí de tres cordillera también son dos de comunidades. Mi abuelo tehuelche y mi papá, su mamá Anita Nahuelñir de Mariano de cordillera, la parte de Chile, la parte de Temuco y mi abuelo también Nahuelñir este ...Anibal Nahuelñir. Y mi abuela Anita que es la que nos acompaña y nos visitó. Este ella era usaba su atuendo la piuque...calfumalen y somos siete hermanos .

Y de los siete hermanos como les contaba, nuestra vida era supervivencia porque vivíamos en una isla que no está lejos de acá y la escuela que teníamos nos íbamos y era la escuela cuatro galpones.

Supervivencia era supervivencia, vivíamos con lo que teníamos y lo unico que salía mi papá era a buscar era la harina, la ropa pero este y después nos quedabamos aislado meses de invierno los tres meses quedabamos aislado pero teníamos todo ahí porque era más allá de trabajo siempre era trabajo de los animales cuidar los animales, la siembra, todo lo que tenían que para subsistir ya que era desde muy niño ya teníamos el que ya tenía cuatro añitos ya tenía una ocupación era buscar, ayudar a sembrar a buscar los nidos que estaban entre el campo y a los ocho años ya nosotros éramos como adultos teníamos, ya a los ocho años ya cocinabamos y eso nos yo creo que hoy

nos hizo una escuela hoy como una escuela fue para nosotros nada más que cuando quedamos dos o tres meses, no íbamos a la escuela, la maestra la de cuatro galpones no daba tarea para tres meses que lo íbamos a estar. Claro que era un atraso muy grande para nosotros pero como era todo para nosotros era todo común eso que nos quedábamos aislado que volvíamos los tres meses al colegio, era como normal.

Yo ahora voy a contarle lo de calfumalen que significa calfumalen para nosotros, es la niña que acompaña a la abuela en este caso la abuela me nombra como calfumalen y estuve siempre acompañándola a su ...este ella usaba su platería, su atuendo. Que es un trailonco, que no trajimos la foto de la abuela acá como para mostrar su trapelacucha que era su platería y usaba su atuendo que es nuestro atuendo así que yo siempre estaba al lado de ella. Era su compañera y cuando nosotros teníamos que levantarnos a la mañana a hacer nuestra rogativa para que todo esté bien que tengamos buena salud que nuestra siembra y los animales estén bien. Y yo acompañaba a la abuela.

Cuando ya tenía 9 años 8 años que iba a la escuela y empezábamos a estudiar y hablar no empezaba a explicar la maestra todo lo que tiene que ver con la historia lo teníamos que ver la parte de la historia de la patagonia de los inmigrantes no se decía los mapuches sino en ese tiempo se decía los malones, los salvajes. Estamos estudiando eso y a mí me daba tanto miedo a los salvajes que existiera y bueno que usaba el chiripa, que andaba desnudo y que bueno que eran malos era eso lo que nos enseñaban en ese tiempo que era así la forma en que nos enseñaban. Y a mí me dio mucho miedo y llegué a casa y le digo a mi Papá. -Papá dónde están los malones, donde están los indios.

-Y mi papá me dice están lejos en la costa por ahí lejos. - Pero no vendrá a la noche? No no vendrá a hacer algo?.- No no viene por acá y a la poca hora mi Papá me dice, después vamos a hablar de lo que le dijo su maestra y me llego a los días que conversamos con mi Papá y me dice – Vamos a conversar hija. Lo malone, lo salvaje, lo indio somos nosotros. Su abuela que se levanta a hacer la rogativa, como es su abuela, todo eso. Eso somos nosotros.

Eso fue tan, en ese momento niña, fue tan fuerte recibirlo, tan mal éramos. ¿Tan malos éramos? Al otro día cuando tuve que ir a la escuela. En ese mismo momento que mi Papá me contaba eso yo ya fui diferente. Ya no era la personita que era igual a todo. Pero en ese día nos confundimos o sea no vino la maestra de mi hermano mayor de Alejandro y tuve que compartir el aula y yo le dije (porque pensábamos, hablabamos el mapuzungu) palabra suelta siempre y le digo. Mancupule, Mancupule. Te sacó el asiento (huancupule) y me dice y escuchan y se ríen. Eso fue otro choque más grande que sentí. Sentí la risa de lo chico que como yo le hablaba a mi hermano. Y ahí fue todo diferente. Ya la mirada, yo ya no. Yo ya era la parte de lo malone era parte de lo otro. Yo sentía que venía de eso, que era mala, que la mirada de lo chico, del compañero ya era diferente. Fue muy triste, fue muy lo sentí en el cuerpo, en todo. Fui la niña triste digamos en ese momento. Que lo malo que me hacía que la mirada de todo, la mirada ya me juzgaba, ya me no sentía, porque uno es niño. Sentía que me

miraban que esta es esa es la malon, esa es. Que era diferente. Que ya no era, que era diferente a todo ello.

Conversando con la abuela, con mi mamá, con mi Papá de a poco, pero yo era diferente. Por más que conversabamo, por más que conversabamo que ellos nos decía yo fui, ya ahí fue muy diferente.

La crianza si de trabajo no fue fortaleciendo y a la vez como decia ahi, por ahi escuche de que Norita también habló de que se trabajaba desde niño pero se trabajaba porque como cuando uno tiene lo de la supervivencia que dice es porque vamo a trabajar para alimentarno, para cuidar. Todo la familia era parte del trabajo, pero tenía que ver con la parte de la vida.

Me acuerdo que de niño sabiamo las estacione, como la esperamo, de niño sabiamo, en qué tiempo cortar la leña, para no tener humo aentro de la casa. Cuando baja la savia, la leña tiene que estar seca. Veíamo la estación y esperabamo la ave que sabiamo que calandria emigraba y que cuando desaparezco empezaba a florecer iban a llegar las calandrias y llegaba la calandria, para nosotros era una fiesta porque venía la primavera. La crianza de lo animale, lo nacimiento de lo animale todo era acompañado con lo hermano.

En el 70 tuvimo que dejar nuestro lugar, por problema de...viviamo en una isla donde era parte de nosotros, estaba donde mi mamá pero siempre toda historia, toda historia nuestra nunca no dejaron vivir tranquilo en un lugar . Ese lugar era muy codiciado porque era muy bonito, veían trabajo, veían animale y era todo trabajo y ellos creían que todo se hacía solo eso.

Estratégicamente no sacan del lugar y eso fue otra lucha, con siete hijo en ese tiempo, lo chacarero no le daban trabajo cuando eran mucho hijos por el salario familiar. Porque tenían que pagar salario familiar así que cuando eran mucho hijos no lo daban, no le importaban si ese chico tenía que alimentarse o tenía que ir a la escuela. Ese padre andaba buscando para ayudar a su hijos. No. Sino era otra discriminación más, otro descuido mas.

Y ahí fue todo otra lucha más y trabajando, acompañando ya no teníamos la isla no teniamo el lugar donde trabajamo tuvimo que salir a trabajar con mi Papá a la chacra, donde le daba un lugarcito muy chiquito, una vivienda. El atropello siempre estuvo entre nosotros, lo vivimo de muy chico, les quemaron la casa, ver a mi Papá que lo maltrataron porque querían que dejemo el lugar, todo eso lo hemo vivido. Y lo hemo vivido parte de la niñez y como no vamo fortaleciendo despue por todo por el consejo de nuestras abuela.

La escuela fue importante para mi porque aprende a leer y escribir y ya no fui más, porque yo había aprendido a leer y escribir. Lloraba mucho porque no podía ir más a la escuela. Porque yo había aprendido esa es otra de la... de que hoy ya no está como

decía Cristina ahora se acompaña, al niño se lo escucha. Pero yo no soy , no estoy mal porque no fui ma a la escuela, porque fui fortaleciendome, con todo con la familia, con encontrarno entre nosotros eso fue fortalecer, ayudar.

Mi papá se, no resiste todo ese maltrato se va le agarra una depresión, se va. Y quedamo nosotros adolescente, acompañando, ayudando. Pero el nos dejó una escuela, porque el siempre de niño nos dejó consejo. Nos aconsejaba. Nos decía: Algún día si están solo en un lugar , miren alrededor siempre va a haber algo para salir adelante, para trabajar.

Y así fuimo. Yo hoy soy Lonco de la comunidad Nahuelñir, acompañada por mi mamá y todos mis hermano . Y es porque esa niña de 9 año que ...que se sintió tan diferente se fue fortaleciendo para acompañar, para fortalecer a los que quedaban. Fortaleciendo también a mi mamá a mis hermano. Que no dejemo de lado nuestra cultura que es parte y es tan bonita y es parte de nosotros. Que siempre fue una lucha, también con alegría, porque no encontramos con gente tan querida.

Cuando fuimo adolescente no fuimo encontrando. Ahí nace el grupo Kwmelkan de jóvenes mapuche donde. Nos fortaleció tanto, porque ahí conocimo a Luisa Calcumil a lo papá de Lili Chico. Liliana Chico que hoy está presente. Cristina Epullán me da mucha presencia siempre su acompañamiento, como Norita que no acompaña . En ese tiempo conocimo a Aime Paine y que mi Padre pudo llegar a conocer a Aime y agarrar fuerza y dejarnos más consejo y que pudieron compartir nuestros padre y bueno.

Yo de la niñez lo que traigo es para fortalecer y hoy somo parte de un grupo de trabajo, que no armamo en nuestra comunidad. Con un proyecto que es intercultural. Ahí esta la niñez nuestra, ahí está para seguir fortaleciendo. Fortaleciendo al futuro de eso niño que se identifican, su padre o que ya están y es que somo parte de una cultura, somo pueblo preexistente y que el trabajo del hilado también .

Yo soy artesana de telar, me llevó ahí porque, como que el telar, queda contando nuestra historia, con nuestra figura, con nuestro símbolo. Ahí hay parte de eso también. Todo tiene un porqué también en nuestra vida .

Yo recuerdo cuando mi Papá estaba partiendo él, en la clínica me dice que bonita la matra que tengo hija . El estaba con lo que dan ahí en la clínica, una frazada de la clínica. Y me decía que bonita matra, que laboreada que esta hija. Si estaba con mi Mamá y le digo. Hija dice - yo no me quiero ir sin verte tejer bien en el telar – Si papá le digo. Dice yo quiero verte en el telar , laboreando y así partió mi papá.

Por eso que tiene tanta importancia, cuando hablamos lo cultural. Hay una necesidad de un pueblo que busca y tiene que acompañarse en la identidad. La identidad del pueblo nuestro. Y que cada lugar que me presento, trabajo y acompaño porque me gusta mucho acompañar, me llena el alma en esto. Espiritualmente también me fortalece. Ver lo niño estudiar , verlo que no acompaña y encontrarme con ma gente , con esto

momento tan lindo. Aca esta Margarita que también vino a tejer , a aprender a tejer y que fue . Todo no lleva a la niñe -¿No, Margarita?-

El telar es nuestro tejido, nuestra matra , no lleva , todo lo que nosotros hacemos lo cultural siempre la niñe esta presente . Porque es parte donde nosotros. Es parte del camino , de la historia de todo. Y respetarlo entre nosotros.

Así que bueno. Este lugar, este espacio es muy bonito, encontrarlo. Yo lo repetimos porque es lindo. Y me deseo que se siga , que sigamos trabajando , sea puente . Es colectivo lo cultural nuestro, siempre se está fortaleciendo. A Rosita también que tuvo un momento muy bonito que no encontramos y compartir su canto de su abuela, que lo pudimos compartir . Que yo parece que la había escuchado antes. Y todo eso es parte de nuestra cultura.

El tomar un mate , compartir hablar del tejido. Yo siempre , a mí la forma que fueron la abuela, ellas tienen el saber , ellos tienen todo el conocimiento que nos van transmitiendo así que bueno

Como Lonco de una comunidad siempre está mi ruka con las puertas abiertas para compartir, así que bueno y de acá de la niña de 9 años fortalecida, cada vez se fortalece más, por todo esto, lo que está pasando hoy así que sigamos trabajando y que sigamos con los conocimientos yo trabajo la tinte busco los colores en la planta y otros lugares donde me lleva a buscar conocer la naturaleza y también me encuentro porque eso me lo dejaron mi abuelo y no dejaron nuestra abuela compartir y lo voy compartiendo y una necesidad también de ver eso de la naturaleza. Como la cuidamos, que es la naturaleza para nosotros que es , donde está , como la cuidamos.Fin de la Conversa de Ana



Liliana R. Chico
Prof. en Cs. de la Educación