

COMUNIDAD CATRILEO+ CARRION: PRÁCTICA ARTÍSTICA Y REGENERACION POLÍTICA EPUPILLAN EN WALLMAPU

Manuel Carrión-Lira

Manuel Carrión-Lira, estudiante de Doctorado en el Departamento de Literatura, Universidad de California San Diego. Comunidad Catrileo+Carrión y miembro del Global Center for the Advanced Studies Latinoamérica. Correo electrónico: macarrio@ucsd.edu

- Magíster en Arte, Pensamiento y Cultura Latinoamericanas, IDEA Universidad de Santiago de Chile

Resumen

A través de una reflexión sobre el lugar de enunciación colectivo *epupillan*, quiero pensar nuestro trabajo con otras comunidades como un espacio de regeneración política indígena que circula a pesar de la coerción estatal e institucional. Para esto, muestro procedimientos y procesos artísticos colaborativos que se toman de una perspectiva indígena y no heterosexual para articular espacios de parentesco con otras comunidades. El *poyewün nūtramkan* (conversaciones afectivas) y el *trafkin kimün witrál* (intercambio de conocimientos de saber textil mapuche) emergen como procedimientos en el encuentro con dos comunidades específicas: la Mesa de la Mujer Rural de Toltén y la Comunidad de Tejedoras de Neltume. En este texto quiero volver transparentes ciertas dimensiones ocultas o poco visibles de nuestra forma de trabajo *epupillan*, que se levanta como tal sin recurrir a las estrategias moderno/coloniales de identidad, representación y exotización étnica como sutura de la efectividad político-artística.

Palabras clave: epupillan, mapuche, indígena, comunidad no-heterosexual, práctica artística

Fecha de envío: 29/06/2020

Fecha de aceptación: 27/08/2020

DOI: [https://doi.org/10.18272/post\(s\).v6i1.1857](https://doi.org/10.18272/post(s).v6i1.1857)

Cómo citar: Carrión-Lira, M. (2020). Comunidad Catrileo+Carrión: práctica artística y regeneración política epupillan en Wallmapu. En *post(s)*, volumen 6 (pp. 76-109). Quito: USFQ PRESS.



Abstract

Through a reflection on the place of collective *epupillan* enunciation, I want to think of our work with other communities as a space for indigenous political regeneration that circulates despite state and institutional coercion. For this, I show collaborative artistic procedures and processes that are taken from an indigenous and non-heterosexual perspective to articulate spaces of kinship with other communities. The *poyewün nütramkan* (affective conversations) and the *trafkin kimün wital* (Mapuche textile knowledge exchange) arise as procedures in the encounter with two specific communities: la Mesa de la Mujer Rural de Toltén and la Comunidad de Tejedoras de Neltume. In order to accomplish this I will to make transparent certain hidden or little visible dimensions of our *epupillan* way of working, which emerges as such without resorting to modern / colonial strategies of ethnic identity, representation and exoticization as a suture for political-artistic effectiveness.

Keywords: epupillan, mapuche, indigeneity, non-heterosexual community, artistic practice

Soy parte de la Comunidad Catrileo+Carrión, un *lof epupillan* dedicado a la creación e investigación compuesto por Constanza Catrileo Araya, Alejandro Carrión Lira, Malkü Catrileo Araya y Antonio Catrileo Araya¹. Antonio y yo somos compañeros afectivos y espirituales, Alejandro es mi hermano. Constanza y Malkü son hermanxs de Antonio. Desde 2015, hemos trabajado en diversidad de proyectos involucrando diferentes medios y metodologías de trabajo como el video-ensayo, la edición y publicación de libros, la creación de piezas sonoras, el tejido tradicional mapuche —*witral*—, así como exhibiciones de arte contemporáneo y de archivo. Hemos dedicado nuestro trabajo colectivo a escribir, ensayar y componer estímulos sensibles mediante la epistemología mapuche, en relación con los desafíos que los feminismos contemporáneos e históricos nos plantean, con particular interés en los debates de la literatura anticolonial y teoría decolonial, los estudios indígenas y los nuevos materialismos en sus críticas al antropocentrismo entendido como heterocentrismo/androcentrismo de nuestras sociedades occidentalizadas.

Hemos posicionado así nuestra perspectiva no-heterosexual e indígena como un punto de vista crítico, pero también como un proceso abierto al aprendizaje y experimentación, ya que la palabra *epupillan* es un conocimiento ancestral recuperado por el trabajo de Antonio Catrileo. La experiencia *epupillan* puede ser traducida de manera similar a la convención norteamericana *two-spirit*, pero manteniendo una irreductibilidad propia de la realidad particular mapuche-williche. Antonio Catrileo en su libro *Awkan Epupillan Mew* recupera las palabras de Willy Morales —*epupillan williche* sobreviviente de la crisis del VIH/SIDA de los años 90 en Chile. Nos dice:

epu significa dos, y *pillan* es nuestro espíritu. Somos personas con dos espíritus, esto es complicado de explicar porque si te digo esto te armas una idea muy occidental, nosotrxs no solo tenemos espíritus femeninos y/o masculinos, sino transitamos en eso, *epu* es un dos abierto a otras cosas (Catrileo, 2019, p.95)

Esto no implica que nuestro trabajo es “sobre” los sujetos *epupillan*, tematizándonos de manera representacional. En cambio, entendemos nuestra existencia modulada bajo lo *epupillan* como una manera de asumir nuestra indigeneidad y nuestra no-heterosexualidad como puntos de inflexión para nuestro quehacer. Nuestra sensibilidad se ha construido a través de procesos históricos acumulativos de violencia colonial, patriarcal y heterosexista, debido a la violencia vivida a nivel macro y *micropolítico* en la actualidad. Esta potencialidad resuena con la idea de *la facultad* de Gloria Anzaldúa (1987):

1 Constanza Catrileo Araya es periodista y comunicadora social, tejedora y cofundadora del colectivo *Jóvenes Indígenas Valparaíso* y el programa de radio *Wente winkul mew* (La Cima del Cerro), el primer programa indígena transmitido en radio FM en Villa Alemana, Región de Valparaíso, Chile. Se puede escuchar en <https://www.radioenfasis.cl/2019/08/14/wente-winkul-mew/>. Alejandro Carrión Lira es artista, tejedor e investigador en el *Global Center for Advanced Studies*. Malkü Catrileo Araya es artista escénica, bailarina y tejedora. Antonio Catrileo Araya escritor, profesor y tejedor.

Aquellxs que son expulsadxs de la tribu por ser diferentes se vuelven más sensibilizados (cuando no brutalizadas). Aquellxs que no se sienten física ni psicológicamente a salvo en el mundo son aptxs para desarrollar este sentido [*la facultad*]. Aquellxs que son lxs más atacadxs lo poseen de manera más potente —las mujeres, lxs homosexuales de todas las razas, lxs de piel oscura, lxs paria, lxs perseguidxs, lxs marginalizadxs, lxs extranjerxs. (p.90)

Siguiendo la cita de Anzaldúa, podemos decir que *la facultad* es una sensibilidad que se ubica en la experiencia del rechazo, de la violencia vivida por la expulsión o duda de pertenencia a la comunidad. Es algo que se construye para sobrevivir en la frontera, entendiendo estos límites no sólo en términos abstractos materializados en mapas geográficos. La zona fronteriza es una realidad concreta ubicada geopolíticamente en el cuerpo y en el territorio, pero en una relación desigual con la hegemonía política, espiritual y ontológica occidental. *La facultad* estaría particularmente animada por comunidades marcadas por clase, género, sexo, color, lengua y cualquier otro componente que negativamente confirma la supremacía blanca, o entendida en contexto mapuche como la supremacía *winka*. No puedo dejar de pensar en las palabras de la *machi* Adriana Paredes Pinda (2019) reflexionando sobre la condición de *parriache*, en un diálogo con la potencia *epupillan* propuesta por Antonio Catrileo:

así nos hallamos los “parriache”, los que no somos paradigma de raza, los que no somos prototipos de purismos ni esencialismos intocados por la historia y el colonialismo, los que nos reconocemos awinkaos, colonizados y colonizadas, esas que vivimos con pelearle al desprecio como arte y convertirlo en tejido, ¿de esas maternidades somos nosotras?, de esos “trazos” mancos mudos balbuceantes renacientes somos...buscando siempre buscando un territorio donde asentar nuestra locura, el desvarío poético y político de nuestra transgresión , porque como dicen las papay [mujeres mayores]: “—los champurria, esos son lo peor, agua con harina, ni una cosa ni la otra...”. (p.11)

Nuestro lugar de enunciación se nutre de este intercambio cariñoso, y de la apertura de un espacio autónomo de reconocimiento de un sentido comunitario que se constituye más allá o a pesar del lazo sanguíneo. Si lxs parriache nos encontramos de alguna manera articuladxs, es debido a la decisión de tejernos —mediante relaciones y vínculos reales— un espacio de autodeterminación tanto político, así como ético-espiritual. David Añiñir propone el sujeto político *mapurbe* mediante su poética *punk*, como una alternativa para sintetizar la experiencia específica de la diáspora mapuche en Santiago, mostrándonos la transformación de una particular indigeneidad mapuche metropolitana pero periférica. *Mapurbe* construye su lugar de enunciación en la contradicción campo (lugar donde la pertenencia a la comunidad está dada) versus ciudad (donde la pertenencia es siempre puesta en duda) y abre

un espacio para habitar la ciudad indígena. Desde otro lado, sumándose a esta potencia, lo *epupillan* hará énfasis no solo en una transgresión en torno a la sexualidad y el género, sino que epistemológicamente socavará la propia idea de la dualidad como único principio rector de todo el orden del *itrofil-mongen* (biodiversidad). *Epupillan* vuelve posible pensar la indigeneidad fuera del parentesco heterocéntrico basado en la reproducción biológica como fundamento. *Epupillan* es *mapurbe* desviado del régimen heterosexual y también antropocéntrico, que mira la ciudad como una temporalidad particular y fugaz de la edad geológica de la *mapu* o tierra. Se trata de lxs parriache mirándonos en los márgenes del reconocimiento, articulándonos casi *imperceptibles*, en el límite de la representación; obteniendo —junto a la duda y expulsión descritas por Anzaldúa— un punto de vista que puede ser definido como un privilegio afectivo y epistémico: nuestro acceso a otro tiempo nos permite construir comunidad de otro modo.

Epupillan es entonces una apertura a la empatía y sensibilidad radical. Se trata de un horizonte ético de consideración que nos mantiene alerta a la violencia que podemos reproducir incluso inconscientemente. Pero *epupillan* no es una categoría totalizadora ni estable. Antonio explica la perspectiva *epupillan* como un bosque de árboles nativos lleno de distintos colores verdes donde “la identidad es más bien una ilusión de verde, es la totalización y síntesis de un color: un desierto verde, un monocultivo de categorías estables, seriales y seriadas” e insiste que “*epupillan* es más bien la niebla que vuelve difusos los contornos de la representación” (2019, p.108).

Epupillan no es una identidad, y sus prácticas son no representacionales, en cambio hace referencia a un amplio espectro de experiencias vinculadas a la historia de la autodeterminación de personas indígenas no heterosexuales en contexto mapuche. No se trata de una categoría construida para la *reificación* de una idea discreta de identidad étnica particular, sino más bien se trata de una marca doblemente desviada: hace visible la mancha del *indio*, así como el desvío sexual en un juego de duplicidad *champurria*:

La potencia del cruce *champurria* nos presenta la mixtura, las porosidades que también nos constituyen y tensionan, excede lo mapuche y pone en tensión el término mestizo utilizado por los Estados-nación decimonónicos para neutralizar la presencia indígena frente a la conformación de identidades nacionales, el cruce *champurria*, por lo tanto, es una mirada crítica al mestizaje, acusa su blanqueamiento como parte de una continuidad colonial. (Catrileo, 2019, p. 22)

Desde este cruce es que el trabajo de nuestra comunidad entiende la indigeneidad, como una posición política que busca desestabilizar el orden de la nación en tanto opera como un proceso que busca cuestionar los límites de la autodeterminación política, sexual, afectiva, espiritual y, como veremos más

adelante, también territorial. La duplicidad *champurria* será el procedimiento *epupillan* que nos permitirá entender el *witral* –telar mapuche– como un espacio de comunicación y regeneración pues no solo es una técnica, sino un conocimiento que nos pone en relación con la vida no-humana del territorio y con los vínculos visibles e invisibles que tejen la comunidad.

Este breve recorrido conceptual/biográfico de nuestra comunidad me permite mostrar el propio lugar de enunciación colectivo para ser más preciso respecto a mi propio lugar individual de enunciación como hablante, como quien entrega el testimonio de algo sucedido mediante la escritura en español, apoyado en las producciones y procesos artísticos que acontecieron en estas experiencias. Es inevitable aquí sopesar el estatuto que el testimonio ha tenido en la lucha por la justicia y la memoria, pero también la violencia sufrida por los indígenas, y cómo estos testimonios han permitido el desarrollo y levantamiento de naciones y pueblos oprimidos en resistencia en toda Abya Yala. En ese sentido, este relato quiere honrar esos testimonios trazando una distancia clara con esta importante y crucial escritura, pero, sin embargo, vinculado a esta tradición, pues se trata de experiencias de vida y territorios que han sufrido violencias similares. El relato que emerge en mi texto buscará remover y resituar jerarquías epistémicas para quien lea, pero también es una manera de honrar y compartir el trabajo comunitario que hemos desarrollado junto con otras personas, en particular junto con otras tejedoras.

Como comunidad nos hemos planteado, desde nuestros primeros procesos, la necesidad de escribir y reflexionar conceptualmente sobre nuestro quehacer. Esto es debido tanto a razones político-disciplinares, como una respuesta a la jerarquía curadorx-artista presente muchas veces en el campo de las artes visuales, como también a razones epistemológicas e historiográficas que habitan en la etnografía y ciencias sociales modernas. Se trata de disciplinas que han sido responsables de establecer los parámetros de reconocimiento sobre nuestras comunidades indígenas mediante el archivo, el museo y la escuela en los Estados-nación. Si bien nuestro trabajo necesita de los vínculos con otras comunidades y personas para existir como tal, creemos importante entender la escritura como un espacio de disputa, acción y despliegue político-conceptual; y en ese sentido mi lugar de enunciación individual está atado inevitablemente a esta ética colectiva.

Ser una comunidad compuesta por personas indígenas no-heterosexuales nos posiciona problemáticamente frente a las comunidades con las que hemos establecido relaciones recíprocas, ya que ambas comunidades —la Mesa de la Mujer Rural de Toltén y la Comunidad de Tejedoras de Neltume—están localizadas en *Wallmapu*, territorio indígena Mapuche, donde el cristianismo y su moral han calado hondo no solo en el territorio, sino que habitan en la mente y en la espiritualidad, regulando la vida y específicamente regulando la sexualidad y

reproducción de la población indígena desde tiempos coloniales². Así como la vida en comunidad enseña a estar atentxs a nuestro posicionamiento colectivo, también la teoría/práctica decolonial y anticolonial, los estudios indígenas y los feminismos han reflexionado largamente sobre la necesidad de localizar nuestros propios cuerpos en estructuras sociales de poder para así poder entender la historicidad de los privilegios que llevamos con nosotrxs, para entender cómo esto impacta y estructura los lugares de enunciación, colaboración y disenso. Y es desde ahí que entablamos comunicación respetuosa con comunidades desde un sentido de ubicación empático: no podemos condicionar nuestra relación con estas comunidades desde nuestra experiencia como única realidad posible; tenemos que desplegarlos en un ritmo que se condice con la velocidad del intercambio afectivo que requiere la confianza.

Esta idea sobre la localización de la enunciación, como pregunta no sólo epistemológica, sino que incluso ontológica, la formula claramente Adrienne Rich (1994) en *Politics of Location*, cuando se pregunta sobre el sujeto de enunciación del feminismo: "Who is we?" (p. 231), ¿quién es nosotrxs? Estas líneas, entonces, están escritas a través de mi voz que, a su vez, es parte de una trama cacofónica comunitaria de voces que emerge en las referencias, pero también como parte de la estructura interna de mi reflexión. Particularmente esto se materializa en el estilo de este escrito, pues a veces hay un *yo*, que es más o menos claro, y otras veces hay un *nosotrxs*, ya que las superposiciones del trabajo colectivo borran el sentido de propiedad individual.

A través del *witral* hemos podido experimentar en nosotrxs mismxs una dimensión creativa y política al conectarnos con un conocimiento mapuche ancestral, reunirnos a tejer ha permitido que nuestra comunidad también se teja aún más apretadamente. En esta técnica hay una forma de entender relaciones y vinculaciones que no solo estructuran metáforas para la vida social humana, sino que entregan reales directrices concretas para comprender las relaciones entre la vida humana y no humana: cooperación, ritmo, relaciones no-binarias, formas de escritura y estéticas territoriales. No es entonces casualidad que el *witral* —la actividad de tejer en comunidad— sea la que nuestra práctica artística elige como medio y formato de comunicación con otras comunidades. Se trata de dos experiencias particulares que han sido fundamentales para la sistematización y articulación de nuestra práctica artística colaborativa como comunidad. Ambas experiencias están conectadas por procedimientos particulares que

2 La historia de la evangelización cristiana en la frontera sur de Chile puede rastrearse en los textos misioneros de los jesuitas Diego Rosales, Luis de Valdivia y Alonso de Ovalle. La "guerra defensiva" fue el cambio que los jesuitas trajeron a la política fronteriza al sur del río Bío Bío. Cambiar los "servicios personales" (servidumbre) por una paz traída a través de la evangelización y estrategias como los dones, la observación cercana y la conversión del líder por el bautismo. Aunque los jesuitas fueron expulsados del territorio hispanoamericano en 1767 (incluido Chile), fueron la primera orden en escribir y crear conceptos previos sobre el pueblo mapuche. Ideas que misiones como Capuchinas y Recolectas en el siglo XIX aún se reproducirán a través de la escolarización y la evangelización.

encontramos o construimos en el contacto y comunicación con otras comunidades, donde una cierta normatividad mapuche emerge para establecer los parámetros de relacionamiento, articulando espacios de autonomía relativa, ya sea al interior o en relación con espacios institucionales.

Para esto se vuelve necesario compartir algunas especificidades en torno a los territorios y las experiencias donde dispusimos nuestras ideas y prácticas, donde, además de una serie de actividades de creación colaborativas, realizamos dos publicaciones autoeditadas: en Nueva Toltén la publicación *Yikalay Pu Zomo Lafkenmapu*³ (2018) con la Mesa de la Mujer Rural de Toltén y en Neltume la publicación *Poyewün Witral: Bitácora de la Comunidad de Tejedoras de Neltume* (2019) con la Comunidad de Tejedoras de Neltume y el Centro Cultural Museo y Memoria de Neltume. Ambas publicaciones establecen dispositivos de archivo de procesos liminales, como sería el registro de un habitar en comunidad. Pero estas publicaciones renuncian a la pretensión totalizante de una *fiebre de archivo* productiva, sino más bien la publicación es entendida como dispositivo testimonial local, que, además, desde su estatuto de “libro” posee una historia cultural asociada a la *ciudad letrada*, por ende, es también una llave de entrada al reino escritural como un espacio de disputa y visibilidad política para las comunidades de mujeres, indígenas y no-indígenas. Asimismo, el tratamiento de las imágenes en las publicaciones busca desdramatizar los paisajes mediante una atención a los detalles y las escenas de comunidad. La escala de grises permite poner énfasis en el relato y en las relaciones de las fotografías, más que en sus paisajes y recursos turísticos o ambientales⁴.

Junto con Constanza y Antonio vivimos en cada uno de estos territorios por periodos de tres meses consecutivos, con el apoyo constante de Malkü y Alejandro a distancia. Ambas instancias se trataron de proyectos albergados bajo el programa de Residencias de Arte Colaborativo liderado por la artista e investigadora Jo Muñoz, quien ha establecido un parámetro de colaboración con el aparato público que ha permitido no solo fuente laboral para trabajadores del arte, sino que además desdibujando el asistencialismo con el que se opera sobre los lugares que poseen menos infraestructura cultural (desde una mirada estatal, por supuesto).

El programa de Residencias Red Cultura, que financia este tipo de proyectos de Residencias de Arte Colaborativo mediante fondos concursables, depende en última instancia del Ministerio de las Artes, las Culturas y el Patrimonio de Chile. Si bien puede resultar algo anecdótico, resulta políticamente muy rele-

3 Yikalay pu Zomo Lafkenmapu se traduce como “mujeres sin miedo de la zona costera”.

4 Para esta ocasión he decidido mostrar imágenes del proceso de ambas residencias en su formato original, es decir a color, pues se trata de un espacio de circulación para estas imágenes donde la relación con el texto crítico es inmediata.

vante asumir una posición frente a la realidad de estar trabajando desde una epistemología mapuche, al interior de un programa que cumple pautas estatales. Esto es problemático si pensamos particularmente cómo el Estado chileno ha optado, en su versión neoliberal, combinar el asedio, asesinato y represión policial de las comunidades indígenas en resistencia junto a la estrategia de integración multicultural. Y, como bien señala Fernando Pairican (2018), resulta relevante al considerar que “las políticas multiculturales en América Latina parten de una realidad: la pobreza del mundo indígena. Situada en esa realidad material, la población indígena no ha tenido más recurso para evitar la extrema pobreza que comercializar su identidad” (p.174). Nuestra práctica va siempre atenta de no reproducir la violencia. Siempre existe este peligro al usar la identidad como la sutura cómoda y efectista del reconocimiento indígena en tanto soberanía cultural, más no territorial. La identidad como tautológica y funcional al mercado obtiene un espacio de maniobra que podríamos caracterizar como político pues lo ha ganado al costo de *mostrarse*, al costo de —en muchas ocasiones— reinscribir el dolor de un pueblo en una superficie semiótica despolitizada.

Mediante la metáfora o la parodia identitaria, se desvía la atención del problema, que tiene que ver con la materialización de un régimen neoliberal, patriarcal, heterocéntrico, y racista, fundado en el despojo territorial, en la esclavitud de comunidades indígenas y negras. Debido a esto, nuestra ética de trabajo con comunidades, y en específico cuando se encuentra financiada por el Estado de Chile, consiste en la no-representación, en huir de la identidad como garantía, evitando levantar todo tipo de pulsión o deseo por la incorporación de lo exótico, pues no queremos volver a experimentar ni en nosotrxs ni en nadie la mirada del zoológico humano, de la expropiación de la experiencia y tampoco de la circulación de imágenes que nutran el archivo moderno/colonial de la nación.

Se trata del rechazo de una lógica de reconocimiento estatal, para ubicarse en la negativa a la asimilación o colaboración colectiva con un régimen de inteligibilidad regulado por un aparato neoliberal multicultural. Evitar el despojo de las historias, cuidar nuestra manera de editar y construir en conjunto el relato, así como también respetar el deseo de mostrar sus rostros cuando lo querían, consisten en nuestra ética de trabajo que se basa en la autodeterminación, en tanto disponemos de un *newen epupillan*, una energía afectiva disponible y puesta en común para permitir la emergencia de procesos que apoyen la autodeterminación de otras comunidades y personas. Se trata de una negociación tensa pero efectiva, que nos permitió apoyar procesos políticos concretos en cada territorio, al costo de practicar una ética de la opacidad burocrática, donde solo hicimos reconocible para el Estado lo que las comunidades deseaban estratégicamente mostrar. Esto lo aprendimos de Blanca, Nancy y Marta, mujeres mapuche-lafkenche di-

rectoras de la Mesa de la Mujer Rural de Toltén en 2017, cuando nos explicaron cómo ellas han logrado, mediante proyectos de este estilo, reforzar la autonomía frente a sus esposos y familias, así como acceder a mejores condiciones que permitieron levantar comunidades rurales con más fuerza. Esto lo han logrado manteniendo su autonomía colectiva, resistiendo los lenguajes del emprendimiento y resistiendo el asedio occidentalizador de los formularios y cifras que exige este tipo de trabajo. Se trata de una cierta *colonialidad* que habita y se reproduce a través de estas prácticas estatales y que, sin duda, también están entrelazadas problemáticamente con nuestras experiencias de residencia. Sin embargo, esta fuerza no es totalizadora a pesar de estructurar el Estado-nación. Es ubicua y está presente en todas las prácticas que, de alguna manera, se vinculan a una institución pública o privada; ya sea en arte y cultura como en otros ámbitos. Hacernos conscientes de esta dificultad permite mirarnos a nosotrxs mismxs y nuestro lugar en la trama moderno/colonial productiva del Estado.

Para desenredar esto, decido usar el término *colonialidad* y no colonialismo, pues necesito un concepto que me ayude a delinear no solo el pasado donde se ubica el origen del despojo territorial indígena, sino que, más importante aún, se trata de lograr describir precisamente las continuidades y reformas del colonialismo como una modalidad aún presente tanto en la epistemología (cómo ordenamos el conocimiento y cómo accedemos a las formas de conocer) como en la ontología (cómo somos y pensamos las formas de ser) que ordena nuestro presente neoliberal. Esta relación de larga duración, que transforma todo en medida que también se transforma a sí misma, define los términos políticos de la resistencia anticolonial, ya que se trata de un asunto de cómo habitar la opacidad de la representación histórica que implica el hecho de ser colonizadx: siempre leídos desde la ética de la *blanquitud*. Frantz Fanon (1967) es claro al respecto:

El colono hace la historia y es consciente de que la hace. Y porque está constantemente refiriéndose a la historia de su madre patria, este claramente indica que él mismo es la extensión de esa madre patria. Entonces la historia que escribe no es la historia del país que saquea sino la historia de su propia nación con respecto a todo lo que ella misma escasea, viola y hambrea. (p.40)

En este sentido es que las diversas escrituras de la red modernidad/ colonialidad/ decolonialidad han mostrado como el colonialismo se refiere a un periodo histórico particular del comienzo del control imperial de Europa central, mediante el control del territorio, las personas, los recursos, pero también de la imposición policial de una moral específica, alterando los términos de relaciones específicas entre comunidades humanas y no humanas. La descolonización se refiere a las muchas rebeliones a lo largo del mundo donde colectivos y comunidades diversas luchan contra el control colonial mediante

la idea de nación, exigiendo y practicando el control territorial mediante la liberación del Estado. La *colonialidad* se refiere a un entendimiento más profundo de los lazos coloniales/imperiales que no solo son jurídico-económicos en un sentido puramente territorial, y más distintivamente se trata de un asunto epistemológico: la *colonialidad del saber*. Comprobable mediante la experiencia de residir en instituciones disciplinarias como el museo, el archivo, y la escuela donde “mediante un enfoque en teorías retóricas y prácticas de composición de escritura enraizadas en un concepto ilustrado de la tradición grecorromana, la disciplina participa no solo de una ocupación física en territorio indígena sino también de un colonialismo intelectual” (Driskill, 2015, pp. 57-58). Estamos hablando no solo de una dimensión donde la *colonialidad del saber* nos remite al aspecto cultural normativo y sociopolítico, sino que es un asunto también epistemológico, inclusive mental y psíquico.

Nosotrxs perdimos la lengua, el *mapuzungun*, así como las otras lenguas de este territorio. Nuestras epistemologías todavía se nos muestran como diabólicas o más recientemente como irracionales o, peor aún, habitando la figura terrorista, por poner en peligro/evidencia la frágil idea de nación chilena como unitaria y totalizante. En este sentido es que la idea de *colonialidad* también habilita la posibilidad de la *decolonialidad*, que consiste en la comprensión crítica del estatuto continuo y siempre cambiante de la estructura colonial del poder⁵. Así podemos mirar cómo la *colonialidad del saber* está tan profundamente enraizada en nuestras prácticas políticas que no podemos imaginarnos un mundo sin Estado y sin representación. Este es el tipo de provocación que pensadorxs como Walter D. Mignolo y Catherine Walsh (2018), Nelson Maldonado Torres (2016) han elaborado. Este no es el lugar para profundizar en este debate, pero localiza epistemológicamente una mirada sobre la *decolonialidad*. Sin embargo, y un tanto en contraposición a la idea más bien abstracta de la *colonialidad del saber*, nuestro punto de vista político considerará, siguiendo a Tuck y Yang (2012), que “la descolonización no es una metáfora” (3), pues se trata del despojo de la tierra, el genocidio y la esclavitud como experiencias irreducibles. Aquí, siguiendo a lxs autorxs, la metaforización arriesga la sustitución y vaciamiento de una herida colonial mediante la fuga de una moral liberal que buscará el componente simbólico, representacional, cultural y dócil de la *decolonialidad*, obliterando su aspecto político central: la violencia del despojo. Si bien no consideramos prudente volver al pasado, sí reconocemos que la aceptación del despojo material y territorial establece una perturbación no solo en términos de recursos y de reparación, sino que esta perspectiva apunta precisamente a desarticular la idea de propiedad y frontera, por lo que la “devolución” territorial tendría

5 Descrita por Walter D. Mignolo (2018) así como otrxs pensadorxs decoloniales como CMP (*colonial matrix of power*), la que se encuentra basada en la diferencia colonial/imperial que constituye jerarquías ontológicas a través de una racionalidad patriarcal, sexista, heterocéntrica, racista y etnocéntrica.

sentido en tanto devolverlas implica que no sean de nadie, anulando su posición económica al convertirla en un común donde la soberanía indígena articula este espacio.

De esta manera, la fría y húmeda primavera que vivimos el 2017 en Nueva Toltén nos enseñó cómo el rechazo a cualquier tipo de apoyo estatal —como postura crítica radical “adecuada” — proviene de una conciencia liberal que se piensa a sí misma como inmaculada, fuera de las lógicas coloniales y neoliberales del Estado de Chile. Lo que aprendimos de nuestras *lamngen lafkenche* es que la articulación concreta de espacios de autonomía política relativa que se construyen en tensión con el Estado permite la existencia de ciertas condiciones de producción y reproducción de las prácticas y saberes indígenas, que, en estos contextos específicos, permite la proliferación y articulación política real de una comunidad.

Así, la conciencia liberal inmaculada que se entiende por fuera de estas relaciones es posible solo en tanto esa conciencia le pertenece a un sujeto que se imagina a sí mismo desentendido de relaciones coloniales de opresión, como si la historia no le afectara, es decir, un sujeto trascendente y ahistórico. Esa posición será precisamente la del *winka* —colono o mestizo blanco—, quien no puede ver más que cooptación y apropiación en una trama de relaciones donde participa el Estado, a pesar de que, como muchas comunidades nos han demostrado, no es la única dimensión sensible que acontece para lxs involucradxs en esos complejos procesos. La moral liberal colonial nos podría acusar de colaboradores del Estado, sin embargo, nos preguntamos por la posición de esa interpelación, ¿acaso existe un espacio que pueda desentenderse de la ubicuidad de la *colonialidad* en Abya Yala? ¿Cuál es la ansiedad *blanca* que hace que personas no indígenas cuestionen nuestro trabajo al interior de nuestras comunidades? ¿Cuáles son los privilegios territoriales, identitarios y económicos que vuelve invisible una posición crítica como esta?

Entendemos así el espacio de estas residencias como un espacio apto para el trabajo imperceptible, donde los flujos afectivos y creativos más potentes son improductivos y quedan resguardados en nuestras memorias en el formato de la oralidad, opacos a lxs aparatos de verificación estatal y opacos también a la mirada *winka* o colona que no será capaz de percibir las dimensiones políticas mapuche articuladas mediante nuestro trabajo. A pesar del Estado, a pesar la policía y la historia del arte occidentalizado de Chile y Abya Yala, disfrutamos y amamos nuestro trabajo.

Es útil en este momento establecer una descripción histórica del sur de Chile, zona donde se encuentran los dos territorios donde habitamos: ambos lugares hasta el siglo XIX eran reconocidos como territorio mapuche *Wall-*

mapu, que, además, posee nombres para los distintos lugares: *Lafkenmapu* (territorio costero), *Pewenmapu* (territorio de las montañas), *Willimapu* (territorio del sur), *Pikunmapu* (territorio del norte), *Nagmapu* (territorio de las planicies), *Puelmapu* (territorio del este) y *Wentemapu* (territorio de los valles). Se trata de una historia de despojo, primero por los conquistadores que avanzaron hasta el río Bío Bío, donde encontraron una fuerte resistencia mapuche —frontera también establecida con el imperio Inca previo a la llegada de los españoles. Los primeros jesuitas y franciscanos que llegaron a comienzos del siglo XVII intentaron evangelizar al sur de la frontera con pocos resultados, mediante el planteamiento estratégico de la *guerra defensiva*. Será finalmente en 1866 cuando el Estado de Chile, ya libre de la imposición colonial/imperial de la corona española, decide violar los acuerdos con el pueblo mapuche, cruzando la frontera usando la fuerza militar: proceso conocido y documentado como la Pacificación de la Araucanía (1861-1883) (Figura 1). Junto a la construcción del ferrocarril durante el siglo XIX en Chile, las misiones establecieron escuelas, secuestrando niños, alterando las relaciones de parentesco y las lógicas de comunidad. El Estado avanza así sin piedad: hambreado, asesinando y robando. El Estado moderno de Chile no puede ser concebido sin la obliteración y abuso contra estxs otrxs⁶; especialmente no puede existir Estado de Chile sin la usurpación de territorios, los mismos que hoy son usados para monocultivo de exportación o para otro tipo de extractivismo transnacional y financiero. Podemos ver luego de la independencia de Chile (1810), que, aunque el colonialismo español se ha ido de Chile como fuerza institucional interna, la *colonialidad del saber* está asentada fuertemente en la idea nacional de un criollismo o mestizaje como blanqueamiento (por tanto, intentando borrar la mancha del *indio*) haciendo directa alusión a la *colonialidad del ser* entendida como clausura total al acceso del *ser* para aquellxs no-europexs, así como y mediante un proceso de producción de un tipo de subjetividad capaz de existir únicamente en una ontología social capitalista. Es con esta sedimentación histórica de impunidad y dolor, y ahora renovadas como políticas de asistencialismo identitario que, de alguna manera, siguen perpetuando la dependencia. Es en este contexto que las comunidades indígenas en Chile viven sus memorias y sus vidas cotidianas, y es en este proceso crítico que nuestro trabajo político y artístico comunitario se sitúa para interpelar al mundo indígena y no indígena.

6 Es importante señalar que además de lxs mapuche, existen otros ocho pueblos indígenas reconocidos por el Estado de Chile en el *C169 - Indigenous and Tribal Peoples Convention*, 1989 (N° 169). Si bien cada uno de estos pueblos posee diversas historias y relatos que construyen su autodeterminación indígena, todas comparten una relación que de alguna manera ha sido mediada a través de la violencia y el despojo sistemático sufrido por comunidades indígenas a manos de los conquistadores y de los criollos blancos.

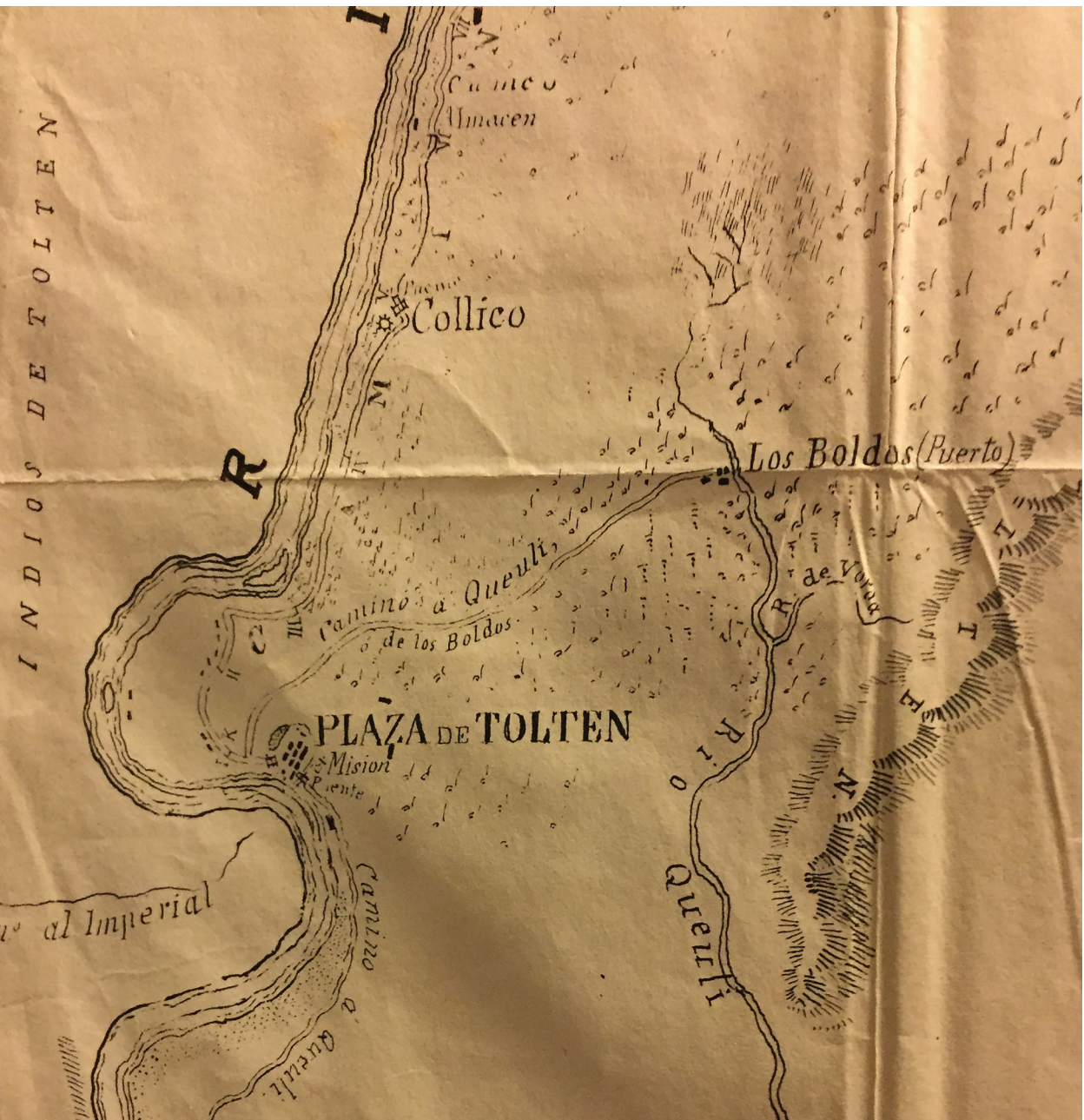


Figura 1. Detalle de "Plano de línea de fortificación sobre el Toltén" (1870), Biblioteca Nacional de Santiago de Chile. Fotografía: Manuel Carrión, 2017.

Nueva Toltén está ubicado en territorio *Lafkenche*, pueblo donde vivimos entre septiembre de 2017 y enero 2018, relacionándonos mediante un trabajo íntimo y cercano con diez⁷ de las más de cuarenta mujeres campesinas y mapuche-lafkenche que conforman la Mesa de la Mujer Rural de Toltén (2018):

Somos mujeres campesinas que nos reconocemos con una sensibilidad indígena más allá de nuestro origen, dado que la mesa la conforman integrantes mapuche y no mapuche de distintas localidades de la comuna de Toltén. Nos interesa mantener entre nosotras una comunidad basada en el buen vivir y la no competencia. Vivimos en diferentes sectores rurales, en su gran mayoría somos jefas de hogar que trabajan en sus huertas y cultivos orgánicos, rescatando y protegiendo semillas, especies endémicas y recuperando preparaciones culinarias mapuche-lafkenche. (p.103)

Constanza Catrileo (2018) explica, en esta misma publicación, como dentro “de los principios económicos que tiene la Mesa existen la red de solidaridad y la soberanía alimentaria” (p.15), pues se trata de un espacio de independencia que tomó 10 años en establecerse ya que

durante los primeros tres años, el camino fue bastante difícil, debido a que ciertas autoridades de la época veían como un peligro la organización de estas mujeres, les boicotearon muchas reuniones y encuentros, algunos maridos les prohibían juntarse con las mujeres de aquella organización, pues era mal visto por los ojos de una sociedad machista y patriarcal que las mujeres salieran de sus casas en búsqueda de un quehacer y realización personal. (p. 15)

Nueva Toltén fue reconstruida luego de que el maremoto y terremoto de 1960 destruyera por completo la *vieja* Toltén (ubicada más cerca del mar en la desembocadura del río Toltén). Esta ciudad se encuentra cerca del mismo río, pero en un sector geográficamente más seguro, río que, además, fue límite que dividía territorio de Chile y territorio indígena mapuche, *Wallmapu*. El antropólogo Julio Pinto Rodríguez (1988) explica:

La Araucanía era también un espacio fronterizo por el oriente y el sur. ...Tal como ocurría en el Bío Bío, el contacto de estos pueblos traspasaba la cordillera o el río Toltén, considerados los límites naturales de la región, ejerciendo su influencia en toda el área, que se convertía, así en el gran espacio fronterizo. ... Hasta hoy, cuando se habla de frontera en Chile se privilegia o, sencillamente, se

7 Recordamos con mucho cariño todo el *kimün* (conocimiento), la confianza y las enseñanzas políticas de las integrantes de la Mesa y con especial cariños a quienes compartieron su tiempo y relatos con nosotrxs: Nancy Bornard Millahual, Gloria Landeros Caniuqueo, Ana Díaz Escalona, Janette Antillanca Painequir, Blanca González Valdebenito, Hortensia Lemul Jaramillo, Marta Alarcón Antillanca, Gloria Antillanca Sáez, Guillermina Mellado Curimán, Guiselle Bustos González.

asocia la idea a la relación existente entre los indios de los llanos y los españoles instalados al norte del Bío Bío. Si hemos definido los espacios fronterizos como zonas de contacto entre sociedades de desiguales desarrollos, habría pues, necesidad de insistir en que *toda la Araucanía es prácticamente un espacio de esta naturaleza*. (p.22)

Quisiera rescatar la idea de espacio fronterizo en un sentido amplio, para comprender cómo la frontera ejerce su condición hacia el total del territorio de *Wallmapu*, como constante amenaza de despojo. Por otro lado, el conflicto y encuentro de estos espacios fronterizos consta no de sociedades en etapas diferentes de desarrollo, sino me atrevería a decir que se trata de racionalidades distintas que negocian de manera desigual.

En Nueva Toltén (Figura 2), en una primera visita en julio de 2017, conocimos a Blanca, Marta y Nancy, las líderes de la Mesa de la Mujer Rural de Toltén (Figura 3). Nos presentamos a nosotrxs mismxs y al programa nacional que financiaba el proyecto, inmediatamente se interesaron en colaborar con nosotrxs ya que nos propusieron que necesitaban volantes, postales y material de *marketing* para los productos y preparaciones que comercializaban. En esta primera reunión nos dimos cuenta de que, de alguna manera u otra, había una familiaridad para ellas con el tipo de trabajo financiado por el Estado. Explicamos que no era imposible lograr esos objetivos, ya que el programa buscaba crear una experiencia de arte colaborativo, no apoyar esfuerzos productivos específicos.

Figura 2. Desembocadura del río Queule, que va paralelo al río Toltén, *Wallmapu*. De fondo se aprecia la monoplantación de pino. Fotografía: Antonio Catrileo, 2017.





Figura 3. Integrantes de la Mesa de la Mujer Rural de Toltén juntos a su comunidad, frente al mercado *Yikalay pu Zomo Lafkenmapu*, Nueva Toltén, Wallmapu. Fotografía: Antonio Catrileo, 2017.

En una reunión siguiente propusieron una idea que nos hizo comprender que ellas manejaban mucho mejor las relaciones con el Estado: propusieron reunir las historias del territorio contadas por mujeres de la propia *Mesa* para que luego con eso hiciéramos algo que pudiera ser de difusión y apoyo organizacional para ellas. Querían compartir sus luchas por la independencia económica de sus esposos, la lucha por el reconocimiento del alcalde y las autoridades de la ciudad, y también necesitaban apoyo para pintar un galpón que otro programa estatal les entregó para su manejo como estación comercial (ubicado al frente del paradero de bus de Nueva Toltén). La claridad política de estas *lamgnen* para relacionarse con estos programas nos llenó de motivación, pues de alguna manera nos hicieron reflexionar sobre los límites de nuestro propio trabajo. Como expliqué previamente, se trata de un programa financiado por el Estado, pero que, sin embargo, no busca resultados sino procesos colaborativos. Esto se traduce en que los requerimientos para nosotrxs, trabajadorxs al interior de este programa, son de orden más bien cualitativos, y buscan articular relatos históricos, políticos, culturales y afectivos en territorios que carecen de esta narrativa o que buscan estratégicamente poner en valor alguna dimensión más o menos clara. De alguna manera, se trata de un proceso de valoración estético-ético que busca articular un tipo de referencia simbólica sobre ese territorio, lo que se puede traducir en estímulos, información, o comentarios más o menos relevantes sobre las comunidades que habitan estos territorios, en específico sus prácticas, sus necesidades y sus deseos. Así el trabajo desarrollado se vuelve político en un sentido también policial, pues los instrumentos de valoración de alguna manera buscan verificar y comprobar lo que hay.

Luego de esta reunión, junto a la Mesa de la Mujer Rural, acordamos trabajar juntxs. Propusimos juntarnos cada semana durante todo un día en el galpón administrado por ellas, para comenzar a compartir nuestros deseos y habilidades para ver qué podríamos lograr juntxs. Paralelo a estas reuniones semanales, visitamos a diez de las integrantes que quisieron ser grabadas en audio o video, donde cada una de ellas quiso compartir una historia o relato. Conversamos en extenso con cada una sobre sus relatos y sus vidas. Les propusimos en ese contexto el término *poyewün*, pensando en el cariño y amor para dar el tono del acercamiento al registro y la conversación entendida como *nüttram*. Así, reunión tras reunión, fuimos acordando y deliberando respecto a lo que íbamos a realizar, y el respeto por la palabra de quien habla estuvo siempre presente (Figura 4). Mediante nuestros *trawün* o reuniones, la confianza colectiva se fue asentando entre nosotrxs y la Mesa. Se trató de un proceso sostenido en el tiempo, en el que la reciprocidad de los gestos de atención y cariño van articulando un espacio donde comunicarnos y hacernos bien. Este procedimiento lo hemos llamado como *poyewün trawün*, que emerge como resultado de un proceso de experimentar la empatía compartida como un horizonte común de deseo asentado en la práctica entre nuestra Comunidad Catrileo+Carrión y la Mesa de la Mujer Rural de Toltén.

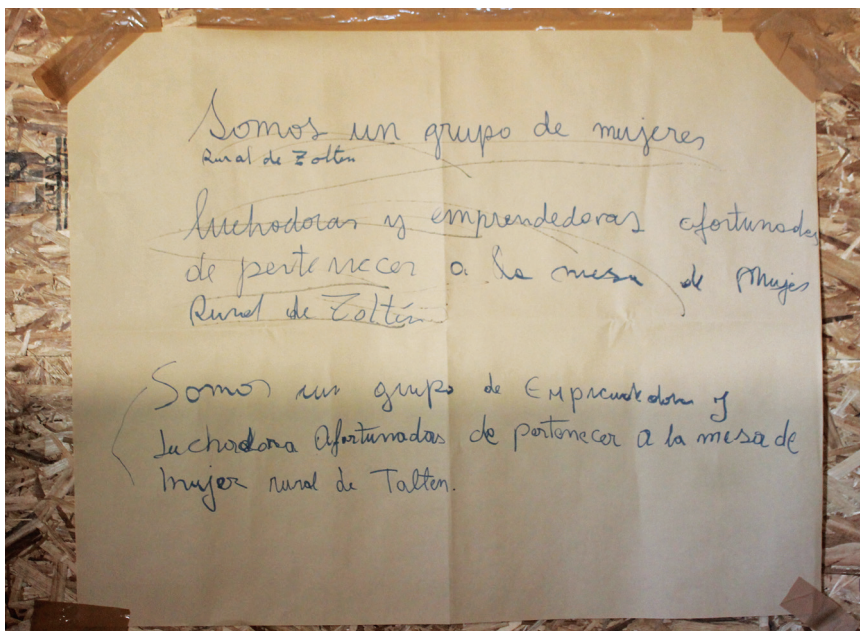


Figura 4. Papel escrito con borradores hechos por la Mesa, Nueva Toltén, Wallmapu. Fotografía: Antonio Catrileo, 2017.

Después de transcribir los relatos grabados, fuimos editándolos para compartirlos nuevamente con cada una hasta obtener su aprobación y encontrar un acuerdo sobre lo que querían transcrito. Durante este proceso, nuestras reuniones en el cobertizo comenzaron a convertirse en otra cosa: notaron nuestros atuendos tradicionales mapuche y comenzaron a preguntarnos sobre nuestras familias e historias. Pronto se enteraron de que Antonio y Constanza son tejedores tradicionales con mucha experiencia, *kimün* recuperado mediante *pewma* (sueños) y recuerdo de su abuela materna, práctica que más tarde se verá perfeccionada al participar ambxs en la *Escuela Textil Ad Llallin*, fundada por la artista textil mapuche Loreto Millalen. Este fue el momento de inflexión para nuestro proyecto: exigieron tejer con nosotrxs para recordar y también compartir lo que sus abuelas les enseñaron hace mucho tiempo sobre el *witral* mapuche (Figuras 5 y 6). Así surgió el procedimiento de *trafkin kimün witral*, como una conversación con ellas, no como un taller ofrecido *para o por* ellas. Fue un punto de convergencia para todxs nosotrxs: en esa práctica pudimos compartir pensamientos y recuerdos profundos y reconocer nuestra indigeneidad como un procedimiento, no como una identidad. Esto funcionó como un lugar donde todxs enseñaron algo sobre el tejido mapuche para que todxs pudieran aprender de otrxs algo que no sabían, se trataba de compartir sin sentido del dinero o el intercambio de valores. Sin estas instancias más o menos espontáneas de *trafkin kimün witral*, los relatos editados no habrían sido tan importantes y honestos como lo fueron. Historias llenas de violencia, despojo colonial e intimidad, pero también llenas de alegría, solidaridad, fuerza y resistencia.

Figura 5. Constanza Catrileo tejiendo junto a algunas integrantes de la Mesa, Nueva Toltén, *Wallmapu*. Fotografía: Manuel Carrión, 2017.





Figura 6. Detalle de tejido en *witral* de Jeannete Antillanca, Nueva Toltén, *Wallmapu*. Fotografía: Constanza Catrileo, 2017.

Lo que vivimos mediante el textil mapuche es similar a lo que el pensador *two-spirit* Qwo-Li Driskill (2015) entiende como *decolonial skillshares* al

referirse a las retóricas, pedagogías y prácticas radicales indígenas que nos piden continuar nuestras tradiciones retóricas (visuales, materiales, performativas, lingüísticas, etc.) como indígenas, para transformar memorias culturales para ambos indígenas y no-indígenas, y para crear espacios para todos para aprender y enseñar prácticas retóricas corporeizadas como tácticas de descolonización. (p.58)

Mientras estábamos editando la publicación, también diseñamos un mural para la entrada del galpón. Lo pintamos durante nuestro último mes de residencia en Nueva Toltén con el diseño del pintor local Luis Pérez en directa conversación con la Mesa. Como logro colectivo final, también reunimos el material de registro audiovisual digital y comenzamos a componer un video-ensayo basado en los principios de la Mesa que Blanca González, como presidenta en ese entonces, compartió con nosotrxs. Todos estos resultados nunca se habrían logrado sin la existencia de un espacio para el diálogo basado en la confianza y el cariño como fue el *poyewün trawün*; tampoco sin la experiencia de compartir historias íntimamente a través de una práctica mapuche como el tejido mediante el *trafkin kimün witral* (Figuras 7, 8, 9 y 10). Como dice Driskill, se trata de estrategias indígenas puestas en práctica que permiten materializar para tocar, escuchar y ver las retóricas olvidadas. Estos son recuerdos que han sido opacados por capas de sedimentación de una *colonialidad del saber* que se materializa en la memoria como olvido. La lana así conecta memorias de forma invisible pero tangible.

Mientras Toltén nace como borde colonial del poniente en 1886 junto a varios fuertes españoles que se establecieron cerca del pueblo, Neltume, por otro lado, fue poblado entre 1898 y 1944 mediante el trabajo y mano de obra que requería la actividad forestal de extracción de árboles nativos (particularmente el Raulí). Neltume se encuentra en las montañas, más al sur de Nueva Toltén, más cerca de la frontera con Argentina (*Puelmapu*), pero con una con-



Figura 7. Antonio Catrileo urdiendo telar junto a integrantes de la Comunidad de Tejedoras de Neltume, Puerto Fuy, *Wallmapu*. Fotografía: Manuel Carrión, 2018.



Figura 8. Detalle de ovilla de lana hilada a mano, Puerto Fuy, *Wallmapu*. Fotografía: Antonio Catrileo, 2018.



Figura 9. Lana cruda de oveja, Neltume, *Wallmapu*. Fotografía: Constanza Catrileo, 2018.

Figura 10 Telar en proceso que fue parte de “Poyewün witrál: telar de afectos colectivos”, Neltume, *Wallmapu*. Fotografía: Antonio Catrileo, 2018.



vulsa historia reciente de levantamiento socialista popular y colaboración indígena fuertemente reprimida durante la dictadura cívico-militar de Augusto Pinochet (1973-1989). Como hemos descrito en otro lado:

Neltume es una localidad ubicada en el sector cordillerano de la región de Valdivia (sur de Chile). En tanto territorio ancestral mapuche, desde la invasión de los conquistadores españoles se inicia en Neltume una historia de luchas y resistencias ante la colonización, el despojo identitario y el saqueo socioambiental. Posteriormente, el territorio es testigo de otro proceso histórico y social, que queda de manifiesto en las experiencias de organización obrera en el Complejo Forestal y Maderero Panguipulli (COFOMAP) durante el gobierno de Salvador Allende, así como también en la represión dictatorial a los protagonistas de dichas experiencias, en el intento por parte del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) de establecer una guerrilla en la zona para luchar contra la dictadura, y en los actuales conflictos relacionados con el giro turístico y los proyectos hidroeléctricos que afectan a diversas comunidades en el territorio.

Cabe recordar que el COFOMAP fue una de las más extensas áreas de propiedad social impulsadas por el gobierno de la Unidad Popular, en una de las zonas de mayor riqueza en bosques nativos del país. Durante la dictadura, Julio Ponce Lerou –yerno de Pinochet– ejerció como presidente del COFOMAP hasta 1982, en 1988 la sociedad dejó de existir y todos los terrenos fueron privatizados en un proceso que concluyó en los primeros años de los gobiernos de la Concertación. (Catrileo+Carrión, 2019, p.86)

En Neltume vivimos entre octubre 2018 y enero 2019, trabajando de muy cerca con el equipo del Centro Cultural Museo y Memoria de Neltume y las dieciséis mujeres⁸ que fueron parte de la comunidad de tejedoras. Como es posible de ver, ambos territorios y comunidades comparten características similares: espacios colonizados testigos de diversas capas de violencia, donde grupos de mujeres se encuentran organizadas en diferentes niveles, temporalidades e intensidades de participación en torno a la problemática del trabajo y a su propia participación política, social o cultural dentro de sus comunidades. Se trata de territorios que, de alguna manera, se encuentran marcados por un proceso colonial de fronterización político cultural, pero también con un componente geográfico no-humano que, de alguna manera, les entrega un *borde*, ya sea por el Océano Pacífico o por la Cordillera de los Andes. Respecto a las diferencias tenemos por un lado que Nueva Toltén se encuentra empla-

8 Aún recordamos con mucho cariño y agradecimiento la generosidad y paciencia de las tejedoras de Neltume y Puerto Fuy: Irene Aguilera Patiño, Janette Burgos Sanhueza, Anita Durán Hidalgo, Carmen Herrera Parra, Gloria Herrera Parra, Myriam Herrera Parra, Nayaret Jaramillo Avilez, Carmen Llancapichun Eichele, Violeta Pacheco Roble, Eliana Rodríguez Fuentes, Isaura Sepúlveda Romero, Yaneth Silva Sandoval, Yanett Valenzuela Díaz, Marly Vilches Quilodrán y Gloria Zambrano Sepúlveda.



Figura 11. Comunidad Catrileo+Carrión y Comunidad de Tejedoras de Neltume trabajando en el Centro Cultural Museo y Memoria de Neltume en diversas etapas del tejido, Neltume, *Wallmapu*. Fotografía: Constanza Catrileo, 2018.

zada cerca de la costa, cerca del mar y del río Toltén y en 1960 fue azotado por la catástrofe del terremoto de Valdivia; fuerza no-humana que tuvo consecuencias a nivel territorial, geológico y ecológico; así como también consecuencias para el mundo indígena: el terremoto marca también un vuelco a las ceremonias mapuche como respuesta al llamado de la fuerza no-humana del movimiento telúrico. Por otro lado, Neltume se encuentra muy cerca de la Cordillera de los Andes rodeada de lagos y ríos en altura, y ha sido azotado por la catástrofe de la represión política y el terrorismo de estado (1973 y 1981 se destacan con particular dureza); fuerza humana que implica la catástrofe para la condición humana misma, pues se trata del exterminio genocida, que, de alguna manera, tiene habilitado un vínculo citacional político con las prácticas de exterminio colonial inauguradas mediante la conquista española, en su formato militar así como espiritual.

En Neltume la experiencia fue en más de alguna manera diferente. Cuando llegamos en octubre de 2018 para vivir allí, sabíamos que era un escenario diferente al de Nueva Toltén.⁹ Trabajamos dentro de un espacio institucional específico, no con una comunidad específica. Por lo tanto, nos embarcamos en el ambicioso deseo de intentar articular una comunidad temporal de tejedorxs mapuche. Esto significaba que, de cierto modo, el orden de los procedimientos descritos anteriormente tenía que cambiar. Más de veinte mujeres rurales, en su mayoría no-indígenas, respondieron al llamado y comenzaron a participar con nosotrxs (Figura 11).

⁹ Con el territorio de Neltume tenemos una trayectoria de más de 5 años de trabajo y apoyo a los procesos culturales y de autodeterminación política. Hemos desarrollado tres distintos proyectos de exhibición que son parte de una historia afectiva con las comunidades de Neltume y en específico con el cerro de aserrín naranjode árboles nativos que habita en el pueblo.

Comenzamos las primeras sesiones de *trafkin kimün witrál* compartiendo el conocimiento sobre cordones torcidos y trenzados, de a poco fuimos despertando la memoria de los dedos y cultivando la paciencia, la dedicación. Cada sesión antes de empezar realizábamos un círculo donde todxs se tomaban la palabra para expresar sus sentimientos y reflexiones, de esta manera fuimos haciendo significativo cada paso del *witrál* [telar]. Luego vinieron las sesiones de tejido: ahí compartimos el *kimün* sobre el urdido en ocho y circular, nos detuvimos a proyectar estos pasos en cómo se vinculan con nuestros mundos interiores, con nuestras vidas interconectadas por Neltume y el tejido. (...) El segundo momento que realizamos en conjunto lo llamamos *poyewün trawün*, que lo traducimos como “encuentros afectivos”, donde surgió la idea de hacer una pieza textil colectiva, en la que cada *ngerewirinkafe* aportó su tiempo, energía, su cariño para ir tramando todas nuestras experiencias en un solo *witrál*. (...) Sorteamos en este segundo momento otros desafíos y preguntas que comenzaron a aparecer entre todxs: ¿Qué queremos construir? ¿Para quién o quiénes tejemos? ¿Cómo nos organizamos? De modo que en cada encuentro afectivo fuimos ensayando formas de asociación y cooperativismo junto a procesos de experimentación textil que nos permitió conocer el proceso de la lana en su totalidad: lavado, secado, escarmenado, hilado, torcido y tejido. (Catrileo+Carrión, 2019, p. 8-10)

Aquí el desafío era diferente: no estaban acostumbradas a la asistencia estatal sino a una relación de trabajo con la industria turística privada de la zona. Esto consiste en talleres artesanales productivos administrados por la Fundación Huilo-Huilo, una reserva privada y complejo hotelero de lujo. Las mujeres pasan largas horas creando criaturas de lana que representan seres míticos europeos, como las hadas, y la Corporación decide el precio de venta, ofreciendo talleres para supervisar la producción, pero ni un solo material para la creación de estas. Esto nos empujó a prestar más atención a un sentido de pedagogía decolonial contra la pedagogía del productivismo y la explotación. Al respecto, Catherine Walsh, activista y pensadora decolonial, está de acuerdo con la urgencia ética de otro enfoque pedagógico:

En un mundo social todavía —y cada vez más— marcado por la violencia racia-
lizada y la hostilidad, las continuas luchas por legitimidad, afirmación, expec-
tativas éticas, re-existencia, libertad humana y visiones de la vida; la fuerza pe-
dagógica de la memoria colectiva y el conocimiento ancestral, entendido como
conocimiento y memoria del presente en relación continua con el futuro y el
pasado, se vuelven cada vez más relevantes. (Mignolo y Walsh, 2018, pp. 93-94)

Gracias a nuestra experiencia de residencia previa planteamos un llamado para atraer a lxs tejedorxs a comprometerse con nosotrxs de manera recí-
proca, no como un taller sino como un experimento de creación de una co-
munidad temporal de tejedorxs. El Centro Cultural nos facilitó un espacio

que ocupamos cada semana para comer, reír, hablar y tejer. Pronto nos dimos cuenta de que necesitábamos invertir las operaciones de nuestras *decolonial skillshares* y lo hicimos llamando a esta experiencia el "No-Taller". Presentamos en un principio el *trafkin kimün witrál* como un horizonte común de relación recíproca que establece las reglas y que tiene su historicidad atada a la Mesa de la Mujer Rural de Toltén. Así, una dinámica se estableció: compartimos nuestro conocimiento sobre *witrál* y compartimos nuestras historias a través del tejido logrando aprender por completo proceso de la creación de la lana de oveja. Cada reunión semanal lentamente abrió espacios para la reconexión entre mujeres, ya que todas ellas eran vecinas y participaban en organizaciones locales que a menudo antagonizaban. *Poyewün trawün* fue, en este sentido, una modalidad de conversación segura para compartir sentimientos e historias basadas en el *nütram*, donde el conflicto solo podía entrar para resolverse colectivamente. Decidimos abrir y cerrar *nütram* cada semana, donde todxs hablábamos y compartíamos los descubrimientos sobre el proceso del tejido.

Este procedimiento funcionó de dos maneras diferentes: como una forma de compartir en las reuniones semanales cómo nos sentimos, regenerando así el tejido de las relaciones sociales locales, y también, como un espacio para la participación política, ya que teníamos que tomar decisiones a cada momento, con respecto al trabajo colectivo y los roles asociados. Incluso si todo lo que hicimos fue hablar sobre el tejido, la escritura, los símbolos, los colores y la tensión de los hilos, comenzó a despertar la sensibilidad indígena y solidaria de la comunidad. Metafóricamente comenzaron a compartir sus luchas de la vida: tejer no es fácil, por lo que la frustración estaba presente y abrió otras narrativas personales sobre el dolor y vergüenza, violencia y despojo, tal como lo escuchamos en Nueva Toltén, asociadas a la pobreza, la experiencia de las mujeres rurales e indígenas y la violencia latente del territorio que habitan.

Luego del primer mes de conocernos y trabajar en conjunto, las tejedoras nos comunicaron que se reunieron y decidieron construir una pieza textil colectiva para el *Centro Cultural* porque percibían la ausencia de mujeres en las colecciones del espacio. Sintieron que solo podían ver la historia de los hombres: ya sean los socialistas, o los trabajadores de la madera, e incluso el mapuche o guerrillero. Ni una sola mujer en el archivo o colecciones del *Centro*. Nos dimos cuenta de dos cosas: se habían reunido sin nosotrxs y había ya una necesidad colectiva creciendo entre ellas, que surgió de su lugar específico de enunciación puestos en común mediante el textil. Apoyamos firmemente estas ideas y nuestra *lamngen* Constanza Catrileo tomó la iniciativa al proponer que también debiésemos documentar el proceso para que la gente pueda entender el significado de la pieza textil colectiva. Figuras 12 y 13).



Figura 12. Cortando el textil listo para instalar obra colectiva “Poyewün witrál: telar de afectos colectivos”, Neltume, *Wallmapu*. Fotografía: Antonio Catrileo, 2018.

Figura 13. Directiva del Centro Cultural Museo y Memoria de Neltume junto a la Comunidad Catrileo+Carrión y la Comunidad de Tejedoras de Neltume. Neltume, *Wallmapu*. Fotografía: Antonio Catrileo, 2018.



Por lo tanto, nos volcamos una vez más en la producción editorial, pero esta vez como un libro de registro con las fotografías del proceso de la pieza textil que realizaríamos: desde la primera etapa de creación de la lana hasta la pieza terminada, así la publicación resultó también como un manual para crear y tejer lana.

Finalmente, Constanza se reunió con cada una de las participantes para grabar un *poyewün nūtramkam* o conversación cariñosa, que luego fue editada e instalada con la pieza tejida colectiva. Esta intervención se llamó *Poyewün Witral: Telar de Afectos Colectivos*. Una instalación de medios mixtos con lana, una publicación y los relatos de las tejedoras junto a un auricular individual. Este artefacto ahora forma parte de la colección permanente del Centro Cultural Museo y Memoria de Neltume. Aquí no vemos los rostros de la comunidad, nuevamente no hay representación indígena evidente, tampoco temáticas exóticas, sino hilos de afectos y voces que evidencian un procedimiento pensado para compartir no solo historias de lucha y dolor, sino también de alegría y conexión. La pieza tejida enseña símbolos importantes para ellas: las estrellas, el lago Neltume, dos figuras de mujer y los árboles de Raulí, los mismos árboles que ahora están pulverizados en la colina de aserrín de la empresa forestal Neltume Carranco S.A., mismo aserrín que ha sido testigo de los procesos de represión política y terrorismo de estado en Neltume¹⁰ (Figura 14).



10 En los siguientes enlaces se puede encontrar una bitácora de las actividades (compuesta de textos, fotografías y videos), donde se muestra completamente el proceso de trabajo de las residencias realizadas en Nueva Tolstén: <https://bitacoraresidencias.cultura.gob.cl/memorias-lafkenche-imagenes-y-relatos-de-tolten/> y en Neltume: <https://bitacoraresidencias.cultura.gob.cl/otras-memorias-de-la-madera-en-neltume/>

Si hoy en día entendemos nuestra sensibilidad como *epupillan*, es también gracias a este proceso de aprendizaje con las tejedoras de Nueva Toltén y Neltume. En ambos territorios somos nosotrxs activando las relaciones entre comunidades, desplazando el cerco del reconocimiento para establecer un comentario crítico sobre el territorio, pero mediante el apoyo a las voces que son de ahí y que poseen ese vínculo amoroso y doloroso con ese territorio. Esto ha sido fundamental para comprender la potencia de nuestra manera de entender el trabajo artístico y nuestra vida como una potencia indígena desviada, crítica de nuestro entorno, pero, a la vez, afirmativa en tanto decidimos vivir nuestra utopía de comunidad en relación con otras comunidades —proceso recíproco que para nosotrxs plantea la posibilidad de otras formas de parentesco indígena.

La experiencia *epupillan* no es una identidad, sino un lugar de enunciación para un conjunto particular de enunciados, retóricas y prácticas indígenas decoloniales que buscan interrumpir la *colonialidad del saber*. Para lograr esto, rechazamos la representación, ubicando nuestras prácticas en las fronteras de la diferencia, sin plegarnos en su identidad. Los procedimientos que he descrito nacen en relación con las comunidades que habitan en la frontera territorial de *Wallmpau*, mostrando cómo se gasta la energía creativa en el proceso y no en el producto, en la dimensión del afecto en lugar del efecto. Si la descolonización requiere un cambio en los términos de la conversación, no solo sobre el contenido de la conversación, entonces no es suficiente presentar imágenes o describir discursos sin una práctica incorporada de la descolonización del saber.

El sistema capitalista instalado en los estados latinoamericanos y que hoy presenta su avanzada neoliberal de la mano del proyecto multicultural, tiene reservado un lugar para los indígenas: como imágenes de consumo, en campañas de apoyo a la diversidad cultural e incluso en la publicidad, pero también en la galería y el museo de arte, es decir, en espacios de valoración capital-colonial, que solo se interesan en tanto contenido simbólico-cultural indígena como recurso a ser extraído, para ser integrado al Estado. ¿Se trata de que hay que estar en todos lados manchando de *indio* cada espacio posible? ¿La invocación o presencia mapuche ya conlleva una sutura efectiva para la práctica política descolonizadora? ¿O será acaso que hay tecnologías disciplinares coloniales como el Museo, o espacios por excelencia neoliberales como la galería de arte, que aparecen como espacios irreduciblemente capitalistas-coloniales por tanto espacios imposibles de ser descolonizados, sin transformar su lógica entera? Descolonizar es, en primer lugar, un asunto territorial, ¿será posible llamar ya descolonizada a una práctica que se piensa para habitar el espacio de la galería de arte, espacio que además ha sido fundado mediante la acumulación de riqueza y territorio del sujeto criollo postcolonial, riqueza lograda mediante el despojo, la violencia y el genocidio específicamente de

los pueblos originarios? Siguiendo a Tuck & Yang (2012), estos serían más bien “movimientos para la inocencia colona” (p. 9) o inocencia “winka”: vender las imágenes de la indigeneidad a la sociedad *winka* o chilena contemporánea resulta en un gesto vacío de politicidad neoliberal, que solo busca complacer un apetito por lo exótico, o por la búsqueda de inocencia personal frente al hecho de la historia de las violencias colonial y de estado orquestada contra los pueblos indígenas, y que resulta condición de posibilidad de nuestras sociedades occidentalizadas latinoamericanas. Nuestra práctica por eso también debe hacerse cargo de la distribución y circulación mediante una política minoritaria basada en la reciprocidad. El componente político, en nuestro caso, será dado por el proceso, y las relaciones tejidas en este, y no por la indexación representacional y escópica de un espectáculo de signos étnicos.

Poyewün trawün, en este sentido, es un marco para la conversación íntima que establece un horizonte común de empatía: en Nueva Toltén surgió como una forma de conectar nuestra indigeneidad y compartirla para crear un vínculo de confianza y amor, permitiendo el proceso de tejido como una actividad de introspección indispensable para la construcción del relato propio que luego se incluyó, editado, en la publicación. En Neltume, este procedimiento funcionó como un marco normativo de descolonización para nuestras expresiones y decisiones colectivas que permitieron a las participantes elaborar su propio lugar de enunciación en medida que expresaron agencia colectiva frente a la borrada de las mujeres de la historia local.

Trafkin kimün wital nombra la experiencia de encuentro entre tejedoras de diversos territorios como forma de intercambiar historias y técnicas, pero principalmente en nuestro trabajo emerge como la práctica incorporada que tejió todas las experiencias en cada residencia con un hilo común de diálogo y apertura decolonial privilegiando una racionalidad ancestral y contemporánea como la mapuche. En Nueva Toltén, este procedimiento marcó los términos de la relación con la Mesa de la Mujer Rural de Toltén, cambiando nuestra posición de colaboradorxs por la de reconocernos mutuamente como dos comunidades parte de la misma nación mapuche. En Neltume, *trafkin kimün wital* organizó los principios del tiempo y la imaginación política, entregando a las participantes herramientas para volver a conectarse con la epistemología indígena mapuche. Logrando, de esta manera, revitalizar también las relaciones sociales al organizar la creatividad de manera autónoma, comunitaria y solidaria. Es decir, un modo muy diferente respecto a lo que ellas mismas contaron de su experiencia al interior del taller de producción de hadas de la fundación Cultural Huilo Huilo.

En ambas experiencias vemos cómo la práctica del tejido corporeizado requiere de un espacio específico: el galpón en Nueva Toltén y las salas del *Centro Cultural* en Neltume. Lugares que funcionan al modo de un territorio capaz

de amparar un conjunto de relaciones temporales diferentes. Hoy en día, estos espacios todavía están siendo utilizados por cada comunidad, respectivamente, lo que presenta un nivel de ocupación, que, si bien no podemos identificar como descolonización territorial, sí es un tipo de ocupación *obs-tinada*, un rehusarse a desaparecer o irse a otro lugar. Para Leanne Simpson Betasamosake (2017), teórica indígena Mississauga Nishnaabeg, el rechazo es un acto de supervivencia e interpretación política propia de los pueblos indígenas de toda América que cuestiona “formas de visibilidad en realidades coloniales que hacen a los indígenas vulnerables a la comodificación y el control” (p. 198). Es, en este sentido, que nuestro trabajo comunitario no busca el reconocimiento sino la relación, y opta por rechazar la construcción de la indigeneidad como una posición esencial y estable para el mercado cultural, artístico, literario y turístico. Asimismo, si bien entendemos que el trabajo artístico que realizamos no puede ponerse como objetivo la recuperación territorial que implica entender la descolonización fuera de la metáfora, hemos decidido hacer de nuestro trabajo artístico una plataforma política para apoyar procesos de ocupación espacial que denotan mediante el cuerpo y las prácticas asociadas con cierto conocimiento indígena, un tipo de rechazo de una racionalidad occidental y, por tanto, haciendo énfasis en la ocupación y, al mismo tiempo, señalando otro camino mediante la construcción de relaciones temporales bajo procedimientos como los descritos en este escrito.

La Mesa de la Mujer Rural de Toltén presentó la publicación *Yikalay pu Zomo Lafkenmapu* en una reunión pública, en la que el alcalde de la ciudad reconoció su trabajo, logrando un objetivo político que se excede del proceso artístico como tal, y la Comunidad de Tejedoras de Neltume dejó una marca permanente en la narrativa del museo local mediante la intervención textil sonora y la publicación *Poyewün Witral: Bitácora de las Tejedoras de Neltume* (2019), donde pudimos contar todo el proceso y compartir imágenes a modo de un relato de un encuentro entre comunidades.

Nuestra posición como tejedoras *epupillan* nos conecta con un saber indígena que abre una serie de posibles procedimientos que nos sirven para torcer la linealidad del olvido patriarcal/colonial, impugnando espacios de visibilidad y reconocimiento no signados únicamente bajo lo estatal o gubernamental; y abriendo espacios para la regeneración de nuestras comunidades en tanto establecemos un diálogo para construir en conjunto un porvenir, atentos a las comunidades humanas y no humanas imprescindibles para la política relacional indígena. Todo esto lo planteamos, evitando los procedimientos modernos/coloniales tanto de la representación como de las políticas de identidad, pues “la representación es un concepto crucial de la retórica de la modernidad: nos hace creer que existe un mundo que puede describirse independientemente de la enunciación que lo describe” (Mignolo y Walsh, 2018, pp.150-151). Nuestra enunciación entonces buscará interrumpir la epis-

temología colonial/moderna de la representación, buscará acortar ese espacio entre representación y enunciación, que, en el fondo, es la distancia ética entre teoría y praxis, para ver si las palabras mágicas (como diría Silvia Rivera Cusicanqui) que se invocan en las prácticas artísticas contemporáneas resisten un análisis que no sea solo el semiótico.

Hoy podemos comprender nuestro trabajo de Residencia de Arte Colaborativo con comunidades como procesos guiados por dos procedimientos que hemos recuperado y creado desde la epistemología mapuche: *trafkin kimün witräl* (intercambio de conocimientos del arte textil mapuche) y *poyewün nü-tramkan* o *poyewün trawün* (reuniones o conversaciones afectivas). Pero se trata de una epistemología mapuche que se deja afectar por una perspectiva *epupillan*, que, mediante el juego de duplicidad *champurria*, buscará deshacer los binarios para tejer puentes de comunicación desde una tercera orilla, no solo entre lo indígena y no-indígena, sino entre lo humano y no-humano, entre el pasado y el presente, entre el campo y la ciudad. Esta duplicidad múltiple tiene que ver con la recuperación de un tiempo improductivo (en términos de reproducción social) y de la liberación de un *lof newen* o energía de comunidad, ambos dispuestos para la utilización de un devenir de otra comunidad, con la que entramos en relación. Las dos experiencias mediante las cuales he reflexionado logran aislar metodológicamente nuestras prácticas situadas *epupillan* para que sean comprendidas desde un lugar distinto al de solo sus resultados más visibles.

Al poner en evidencia los procesos que construyen estos dos procedimientos queremos precisamente mostrar que, para nosotrxs lxs indígenas, la teoría está en nuestros relatos, en nuestros cuerpos y en nuestros territorios, y que nuestras ideas se han construido a partir de experiencias situadas, relaciones con personas específicas, lecturas de otras latitudes y, sobre todo, desdibujando el borde que se supone separa la vida en comunidad de la práctica artística. [post\(s\)](#)

Referencias

- Anzaldúa, G.
(1987). *Borderlands/La Frontera, The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Catrileo, A.
(2019). *Awkan epupillan mew. Dos espíritus en divergencia*. Santiago de Chile: Pehuén Editores.
- Catrileo, C., Carrión, M. y Catrileo, A.
(2018). *Yikalay pu Zomo Lafken Mapu*. Autoeditado por la Comunidad Catrileo+Carrión en Nueva Toltén. Recuperado de https://issuu.com/catrileocarrion/docs/yikalay_pu_zomo_lafkenmapu
- Catrileo, C., Carrión, M. y Catrileo, A.
(2019). *Poyewün Witrál: Bitácora de la Comunidad de Tejedoras de Neltume*. Autoeditado por la Comunidad Catrileo+Carrión en Neltume. Recuperado de https://issuu.com/catrileocarrion/docs/poyewun_witrál_para_issu
- Comunidad Catrileo+Carrión.
(2016). *Neltume Señala el Camino*. Ediciones Londres 38, espacio de memorias.
- Driskill, Q.
(2015). Decolonial Skillshares: Indigenous Rhetorics as Radical Practice. En L. King, R. Gubele y J. Anderson (Eds.), *Survivance, Sovereignty, and Story*. (pp. 57-78). Logan: Utah State University Press/University Press of Colorado.
- Fanon, F.
(1967). *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin.
- Mignolo, W. and Walsh, C.
(2018). *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press.
- Pairican, F.
(2018). Los gobiernos de la concertación y su política indígena: el multiculturalismo. *Revista Anales*, (15), 163-182. doi: 10.5354/0717-8883.2019.53366
- Paredes Pinda, A.
(2019). Cheuntu Mogen Mo. En A. Catrileo, *Awkan epupillan mew. Dos espíritus en divergencia* (pp. 11-13) Santiago de Chile: Pehuén Editores.

Pinto Rodríguez, J., Casanova Guarda, H., Uribe Gutiérrez, S. y Matthei, M. (1988). *Misioneros en la Araucanía 1600-1900*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

Rich, A.

(1994) Notes toward a Politics of Location. En *Blood, Bread and Poetry selected prose 1979-1985* (pp. 210-231). Nueva York: Norton.

Simpson, L.

(2017). *As we Have Always Done. Indigenous Freedom through Radical Resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tuck, E. & Yang, W.

(2012). Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 1-44.