





# **Pensamiento mapuche**

**ANTONIO CALIBÁN CATRILEO  
AWKAN EPUPILLAN MEW  
DOS ESPÍRITUS  
EN DIVERGENCIA**

305.30983

C367a Catrileo Araya, Antonio Calibán.

Awkan epupillan mew : dos espíritus en  
divergencia / Antonio Calibán Catrileo. -- 1a. ed. --  
Santiago de Chile : Pehuén, 2019.

164 p. : il., diagramas.; 16x21 cm. -- (Pensamiento  
mapuche)

Referencias bibliográficas: p.[157]-161.

ISBN: 978-956-16-0812-2

1. Género. 2. Identidad de género. 3.  
Multiculturalismo -- Chile. 3. Mapuches -- Chile --  
Identidad étnica. I. t.

© Antonio Calibán Catrileo Araya

© Pehuén Editores S.A.

Brown Norte 417, Ñuñoa, Santiago

+56-2 2795 71 31

editorial@pehuen.cl

www.pehuen.cl

Inscripción N° 299.745

ISBN 978-956-16-0812-2

Primera edición, mil ejemplares, julio 2019

Dirección de colección

*Fernando Pairican Padilla*

Edición al cuidado de

*Eugenia Prado Bassi*

Fotografía de portada

*Daniela Mielang Antilef*

Diseño

*María José Garrido Bermúdez*

Impreso en

*Equipo Gráfico Impresores*

Derechos reservados para todos los países.

Ninguna parte de este libro puede ser reproducida, transmitida o almacenada,  
sea por procedimientos mecánicos, ópticos, químicos, eléctricos, electrónicos,  
fotográficos, incluidas las fotocopias, sin autorización escrita de los editores.

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

**ANTONIO CALIBÁN CATRILEO  
AWKAN EPUPILLAN MEW  
DOS ESPÍRITUS  
EN DIVERGENCIA**



Para Consuelo, Constanza y Manuel,  
por nuestras memorias *epupillan* porvenir en estos giros con-movidos

## Nota del autor

*MARI MARI KOM PU CHE*

Comparto estas palabras como parte de mis ríos heridos, de aquellos caudales que por años me sonaron espectrales. Hoy su sonido se torna en otra presencia. Una nueva manera de habitarme. *Awkan epupillan mew*, más que una guerra es una divergencia, porque entre dos espíritus me encuentro, abatiéndome con el ser que soy, para arrojarme a nuevos torrentes donde renacer. Son mis ríos heridos los que chorrean historias de violencias y silencio.

*Fewla inche* Antonio Calibán Catrileo Araya *pingen*, y digo *fewla* (ahora) porque han pasado muchos años de levantarme con este nombre, de construirme como *che*, no obstante, nací *wentru* y con ello se me enseñó el deber ser de aquello. Escribo este libro para compartir estas experiencias, intuiciones, anhelos, dolores, errores, fracasos, luchas y resistencias; pero por sobre todo: violencias, en sus múltiples dimensiones, todas que en algún punto me tocan.

Pido disculpas, porque al nacer hombre soy portador de violencias históricas que no es posible desconocer, más en la contingencia de una cuarta ola feminista que nos interpela y arroja múltiples preguntas. Es tiempo de revisarnos y ver cuánto portamos del patriarcado y así, desde esos saberes, arrojarnos a un proceso de hacer tangible en nosotrxs una práctica de descolonización que nunca acaba. Porque no hay hombre que no haya sido alguna vez violento.

¿Cuánta violencia nos compone? ¿Cuánta nos habita? Esto siempre es un ensayo, un río que deviene, un río herido que me toca.

*Awkan epupillan mew* es parte de mi propio proceso, mi encuentro con los feminismos, siempre vertiginoso. No podría afirmar que soy feminista, porque creo que mis ríos heridos van hacia una tercera orilla, una que se hilvana con otras aguas y cruces que buscan explorar una reflexión tangible y situada en lo que me compone y atraviesa. Este encuentro me ha movido hacia la deconstrucción de todo atisbo de masculinidad, para intentar mirar a los ojos al patriarcado para radicalmente desviarme en estas aguas que llamo "*Giro Epupillan*".

Estos ensayos son ejercicio de *inarumen*, es decir, de introspección profunda, de mirar las contradicciones que me componen, pero también de hacerme cargo de la colonialidad del género que me habita. Escribo casi poseso, con-movido por este desvío que invito a hacer a las próximas generaciones de personas *epupillan*, porque son el porvenir de la multiplicidad que se desvía de las políticas afirmativas de la identidad. ¿Y para qué? Para abandonar las categorías identitarias y en colectivo arrojarnos a experimentar una manera distinta de vivir, y dejar de reproducir violencias, hacernos cargo y que las próximas generaciones puedan crecer en otro mundo, uno donde la vida en comunidad es posible.

Escribo estas palabras con todo el amor que puedo sentir por Consuelo, Constanza y Manuel: tres *epupillan* que son mi fortaleza y mi comunidad, con ellos hemos aprendido a vivir sin prejuicios, en un trayecto caudaloso e impredecible pero que siempre hace que nos encontremos con nosotrxs mismxs. Les invito y me invito a abandonar las categorías identitarias.

Encontrarán en algunas páginas que no me enuncio en género masculino, marco con una x la marca que me diferencia del género binario, para recordarme como insistencia que todo proceso de deconstrucción del patriarcado conlleva enfrentar el colonialismo que nos entreteje. Junto a ellxs, mi comunidad *epupillan*, hemos podido conversar e imaginar mundos posibles. Este *giro epupillan* es una propuesta de autodeterminación, una invitación a multiplicarnos y trazar nuevos espacios para hablar y debatir sobre estos asuntos.

A la comunidad *epupillan* que está por venir lanzo estas palabras vibrantes, para entretejernos en nuestras memorias y experiencias, y pensar nuestra autodeterminación, transitar hacia un proceso de descolonización irreversible, una invitación a tejernos *tain mapuche cheüntu*, para la regeneración *epupillan*, para hacer *purrin* en cada *rewe*, para torcerle la mano a la colonialidad del género. Esta es la invitación, a tejernos y destejernos una y otra vez. *Fey mütem*.



## Algunos apuntes sobre *Awkan Epupillan Mew* de Antonio Calibán Catrileo

SILVIA RIVERA CUSICANQUI nos ha dicho que “desde las profundidades del tiempo histórico, el dilema del mestizaje, el asedio de la diversidad y la coetaneidad de tiempos heterogéneos han producido un choque, una crisis, una emergencia, pero también un magma inteligente del que pudieran brotar energías liberadoras”. No se puede sino compartir el pensamiento de Rivera, en tiempos de un retorno a las identidades cerradas, como formas de hacer política con el fin de quebrar las opresiones que se han desencadenado en el transcurso del siglo XXI.

Antonio Calibán Catrileo nos invita a repensarnos en “esa radicalidad” soñada, como “río con los desvíos que trazan el camino sus aguas” a partir del ser *epupillan*: los dos espíritus. Interesante concepto que nos invita repensarnos en este escenario de multiculturalismo, entendido como una falsa tolerancia de los intolerantes. Lo hace, como ha escrito Claudio Alvarado Lincopi desde Mapurbekistan, como sujeto que habita, en voz de David Aníñir, la mapurbidad. Desde ese espacio de enunciación, Catrileo, plantea que al interior de Wallmapu, el “régimen heterosexual no da espacio a visibilizar devenires ‘contrasexuales’.” Ese acto lo hace en sí mismo un aporte para las ideas políticas de Liberación Nacional Mapuche, ya que el movimiento ha debatido poco sobre el ser y saber *epupillan*. En ese vacío conceptual, el libro que presentamos adquiere una relevancia no menor: “¿dónde están nuestros antepasados no heterosexuales? La respuesta a la búsqueda de esa pregunta, convierte a este libro en un aporte a lo que hemos llamado Colección *Pensamiento mapuche*.

La novedad del libro no se reduce tan solo a ello. A lo largo de las páginas de *Awkan epupillan mew*, la deconstrucción es llevada del concepto a la praxis por el autor en su ámbito político e identitario. Calibán Catrileo, cruzado por las múltiples

violencias coloniales en una especie de manifiesto, nos interpela: “es hora de poner atención a cómo el colonialismo se nos infiltra y nos hace reproducir una serie de violencias que pasamos por vacías cuando hablamos de género”. La identidad cerrada del autor de este libro colapsó en todos los ámbitos de la vida e inició un camino en la búsqueda del equilibrio. Lo hace retornando, yendo al pasado, deconstruyéndose y reconstruyéndose, para forjarse como identidad. ¿Es extraño?

Estos diecinueve años que llevamos de siglo XXI se caracterizan por llevar adelante la identidad como acción política, aporta Antonio Calibán Catrileo, a teorizar conceptos para continuar contribuyendo a la creación de una epistemología mapuche como estableció *¡Escucha, winka!* hace años atrás, como un desafío a conquistar.

Este desafío Calibán Catrileo lo asume posicionando el ser tejedora. No existe otro insecto del tiempo antiguo que represente de mejor manera el sistema sociopolítico reche que no sean ellas, por ende, si el movimiento se planteó la “reconstrucción”, el autor entra al debate a partir de repensarnos, en base al sistema social mapuche, que ya no solo piensa el presente, sino también, nos da luces del futuro horizonte político. Lo hace regresando a las fuentes coloniales, a ese momento de transición política de nuestra historia como pueblo, cuando el Estado chileno se expande y la resistencia mapuche no fue capaz de contener el Leviatan wingka. No obstante, una cosa es estar oprimidos, pero otra muy distinta, como nos recordó Silvia Rivera Cusicanqui en el Taller de Historia Oral Andina, en Bolivia, es estar “vencidos”.

“No somos minoría” dice Calibán Catrileo, sino “minoritarios”. No somos indígenas homosexuales, sino subjetividad y experiencias desbordadas de lo binario. El giro epupillan no busca identidades reivindicativas, ni decir que existimos como nuevas identidades en el contexto de la mapuchidad, pues eso nos queda en el plano de la representación, donde poco agenciamiento tangible se puede lograr”. Para Pehuén Editores es un reto presentar este nuevo libro en la *Colección Pensamiento mapuche*, invitándolos a leer este ensayo y repensarnos, siempre de forma crítica, para una sociedad pluricultural y en diversidad.

Fernando Pairican P.

Director de Colección Pensamiento Mapuche

Rimü, 2019

## Cheuntu mogen mo

MARIMARI MONKU TA eymün, küme kupayaimy lamuen Catrileo fachi zugun mo: me han invitado a decir estas palabras, tejiendo vida, me presento para los que no saben de mí, soy la machi Pinda, o Pindatray, o Pindapichün por mi mandato a “decir” palabras suaves, palabras pluma de colibrí, palabras persistentes y resilientes, palabras iconoclastas y contradictorias, palabras que tejen nudos indescifrables e inexcusables, nudos por donde la vida se tuerce, por donde la vida se desencuentra, por donde la vida se rememora, por donde la vida se pregunta, por donde la vida se place en su paradoja, por donde la vida aletea en el aire y respira.

Y en esos nudos lo encontré Catrileo, tejiendo entre sus propias encrucijadas, entre sus intersticios, entre sus no ser, su no lugar, sus no esencia, tal como yo habito entre mundos muchas veces, 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: “—los champurria, esos son lo peor, agua con harina, ni una cosa ni la otra...”

Me enternece imaginarlo tejiendo su propia carne, sus espíritus, preguntándose por nuestro lugar de enunciación, esos lugares desgarrados que deben porfiadamente, encontrar caminos por donde sembrar la vida.

Presentar un tejido/texto, significa acompañarlo y de algún modo, conocerse y hacerse hermanos, también significa aconsejar y disentir, significa verse en este mismo tejido, mirarse olerse caminar a través de la misma imaginación monstruosa/quimérica que lo hace posible.

Y este tejido inverosímil, sinuoso, transgresor, sufre co-inspira, se debate en las mismas contradicciones y paradojas que la mayoría de los textos que se auto

reconocen colonizados, y obsesivamente, siguen siéndolo, así como mi propia escritura/ pluma de colibrí suspendida en su no-lugar.

Seguimos diciendo: **“Pero que en nuestro caso, como indígenas que no nos interesa ceñirnos bajo conceptos occidentales que delimiten nuestras subjetividades,”**... (Caliban Catrileo) y ahí mismo, volvemos a ser tan colonizadas, occidentalizadas, ahora “posmodernas”, y nos enredamos una y otra vez en los ciegos nudos del rebuscamiento intelectual, las teorías liberadoras, los conceptos abigarrados e inextricables de los miles decires que el mundo hoy vomita en nuestros cuerpos, si lamuen, así intentamos descifrar nuestro propio trazo irreconciliado con la vasta memoria de la” mapuchidad hegemónica”...y me pregunto:¿acaso es posible comprendernos, a partir del desgarrar colonial, únicamente desde el rakizuam mapuche, tal y como se entiende hoy en la sociedad más tradicional?¿ o acaso este mismo rakizuam ya ha sido desgarrado y atravesado hasta los huesos por la misma colonialidad que lo niega y lo secuestra?, no tengo las respuestas, sólo preguntas, así como usted Catrileo.

Por consiguiente, comparto plenamente que los mapuche debemos auto interpretarernos, encontrar maneras de decirnos y conversarnos, modos de construir nuestras múltiples heterogeneidades, problematizándonos, horizontándonos, dado que el ejercicio del pensamiento es un río que siempre fluye hacia su propio cauce, y enterrado y todo, un día retornará a sí mismo, este río aunque no es el mismo de ayer, aunque ya ha sido tocado por los avatares del despojo y la usurpación una y otra vez, este río busca su propia existencia y su propia manifestación; aún cuando no pueda negar aunque lo intente, su existencia ya desgarrada por la ocupación del Wallmapu, ocupación en cuerpo y alma, en lengua y territorio. De este modo, esta existencia mapuche renaciente del desprecio y la nunca yerta persistencia, puede escucharse a sí misma e ir incluso contra sí misma.

Más aún, hoy poblados y habitados de miles de violencias, la violencia simbólica/ epistémica es la que aparece más sutil y enmascarada, la solapada manera en que se encarna el desprecio normalizado a toda diferencia real, la destrucción simulada de la manoseada “otredad” que circula como mercancía y fetiche en todas partes, desde la devastación más íntima a la macro sistémica, la expoliación de la posibilidad de ser “che” y de hacerse “che”; se hace urgente seguir pensándonos, soñándonos, rebelándonos en todas las infinitas pampas y montañas, calles y bosques, en que habite la protesta vibrante de todos los seres que estamos vivos/vivas.

Y mucho más nostálgica que la siempre viva maestra Silvia Rivera Cusicanqui, los dos o tres corazones que habito, me hacen vivirme en disputa sutil y violenta algunas veces, ¿acaso usted Catrileo no avizora, un día, el latir de sus muchos

corazones, emerger de su cuerpo como un canto llameante capaz de incendiar la desidia y la impotencia?....

Y con mi propio canto llameante le abrazo y doy la bienvenida a todos sus espíritus y nudos indescifrables, que mi ternura le toque y le aliente querido hermanito, que un pueblo que se piensa y se sueña, que no se goza en la autocomplacencia, da un paso más a su auto determinación y a su libertad.

Machi/mujer lengua Pindapichün  
Fvtawillimapu, pewvn mo.

## Palabras previas

LA DEMANDA DE AUTODETERMINACIÓN del pueblo mapuche es sin duda una demanda que incluye las tierras y ésta ha sido la principal herida por donde ha sangrado. El asesinato de Camilo Catrillanca y otros mapuche en las últimas dos décadas ha mostrado de manera indelible la acción de deshumanización del mapuche por parte del estado. Parte de esta lucha por una autodeterminación tiene que ver con realizar el genuino ejercicio de pensarse como pueblo, lo que es autodeterminación de sí, algo que a mi modo de ver los chilenos no han sido capaces de hacer respecto de sí mismos. Este ejercicio de autodeterminación, de auto construcción, es necesariamente plural si no quiere pensarse de manera homogénea y totalitaria. En otras palabras, la autodeterminación como resistencia y como estallido plural. Este es el marco en el que me gustaría situar este texto.

Parte de la tarea de pensarse a sí mismo es enfrentarse a las categorías con que se ha sido caricaturizado: el mapuche es borracho, machista, flojo, terrorista. Para remover estas lápidas de cemento hace falta pensamiento fresco, chistoso, rabioso, pensamiento que también se deconstruye, para que no se fije, constantemente. Porque el pensamiento es una condición de transformación. En otras palabras es acción y praxis.

Siempre estamos cruzados constitutivamente por lo que se ha llamado género, raza y clase, y el asunto ha sido cuál hebra ponemos primero y si éstas se superponen, se sintetizan o se interseccionan. La apuesta de Antonio Catrileo en este libro es justamente no partir de estas categorías, sino de una experiencia singular, la suya, como autor y escritor. Desde allí elabora una respuesta ante ellas, y es de algún modo, lo fascinante del texto de Antonio Catrileo, la narración de su propia vida y desde ese espacio, situado, elabora y utiliza los conceptos que nacen desde esa misma praxis.

*Epu Pillan* no es una categoría de género, no es la traducción de “mapuche gay”, es una palabra que se sitúa a mi modo de ver en las hebras de la singularidad y que desde allí remueven nuestros territorios básicos desde donde entendernos,

ni tan humano, ni tan indio, ni tan hombre. Y eso me toca a mí también: nunca he sido muy mujer, nunca he sido muy blanca, nunca he sido muy humana, Gracias Antonio por remover y hacer vibrar estas lanas, un texto refrescante, itinerante, tambaleante. *Epupillan* busca pensar por decirlo torpemente una identidad que es más que una, siempre más que una. Por eso su traducción exacta queda un poco chica: dos espíritus es como si dijera “siempre más que uno”, o como dice el autor, es “un dos que se abre a la multiplicidad, no es un dos occidental. Porque esa es la riqueza que poseemos: nos excedemos de lo binario para ser dual o inclusive ser más” (p94).

El tejido de autores que conforman este texto tiene una diversidad de toda índole, desde Glissant hasta Lugones, pasando por Pinda y Preciado, diversidad de colores que no forman un arcoíris sino más bien una combinación abigarrada que no se mezcla, que mantiene en tensión las diferencias, que las resalta. Podría decirse que este es un texto jaspeado como tema y como forma. Es un texto erudito con un trabajo conceptual riguroso combinado con una apuesta en el estilo de escritura: trece nudos que forman la imagen política de una posibilidad de pensamiento contrasexual mapuche.

Estamos ante una hermosa propuesta, un mapuche *epupillan* que nos entrega una historia de sí; espero salgan muchas más que puedan unirse a las luchas de las mapuches feministas, a los colectivos mapurbe, a las comunidades que luchan en Wallmapu, cuando la deshumanización la sufren en cada allanamiento y cercos policiales. La respuesta a eso no puede ser otra que sumar y de multiplicar. En ese proceso, el proyecto de autodeterminación se enriquece, potencia, y este libro expresa una autodeterminación que desestabiliza al *autós* mismo y a la determinación en cuanto tal, no existe el término pero sería algo así como una autodeterminación des-ex –determinada, autodeterminación que se excede y por ello va deshaciendo sus bordes.

Valentina Buló





# I. Imaginación política del nudo “contrasexual” mapuche

*El colonizador hace la historia y sabe que la hace. Y como se refiere constantemente a la historia de la metrópoli, indica claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli. La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja.*

Frantz Fanon

*[...] todas nosotras hemos sido profundamente heridas. Necesitamos regeneración, no resurrección, y las posibilidades que tenemos para nuestra reconstitución incluyen el sueño utópico de la esperanza de un mundo monstruoso sin género.*

Donna Haraway

¿POR QUÉ USAR LA IMAGINACIÓN como un proceder para describir los múltiples nudos que me componen? Lanzo esta pregunta íntima para extenderla a otras personas que quizás puedan sentirse tocadas, con-movidas por este trazo que anhelo compartir. La imaginación es una dimensión abierta, no acabada e inabarcable del todo, en ella puedo lanzar las reflexiones y sentires que he ido experimentando sobre cómo la colonialidad también regula nuestras sexualidades, géneros, experiencias, dejando fuera toda multiplicidad de sentires y prácticas que no tienen cabida dentro de los múltiples recortes que se nos ha hecho.

Cuando abordo esta dimensión de la colonialidad ligada a una experiencia situada, subjetiva, e íntima, lo que busco es revelar situaciones que he observado, vivido y compartido con algunas personas mapuche y no mapuche. Por eso, me atrevo a extender este gesto de imaginación que es también una manera de hacer política desde el nudo. Dentro de mi práctica textil, he podido conocer diversas formas de hacer nudos y cordones torcidos y trenzados. He ahí una potencia importante al momento de aproximarnos a comprender el nudo como parte de un procedimiento, que vinculo con la experiencia textil, pero también con las lecturas feministas que me implican.

Julieta Kirkwood (1990), describe el nudo en una doble significación, puesto que se le puede asociar a la idea de tensión o problema que se desea resolver en el quehacer político, así como también posee un significado que se relaciona con

la trama orgánica del nudo como parte de una red de relaciones rizomáticas. El nudo se constituye como una metáfora al cuestionamiento del orden establecido, al replanteamiento de temas que nos llevan a pensar en otras formas del quehacer político, generar posibles agencias de aquel nudo:

La palabra nudo también me sugiere tronco, planta, crecimiento, proyección en círculos concéntricos, desarrollo –tal vez ni suave ni armónico, pero envolvente de una intromisión o de un curso indebido, que no lo llamaré escollo– que obliga a la totalidad a una nueva geometría, a un despliegue de las vueltas en dirección distinta, mudante, cambiante, pero esencialmente dinámica. Las formas que entornan y definen a un nudo son distintas, diferentes, no congruentes con otros nudos. Pero todos ellos tienden a adecuar dentro de su ámbito su propio despliegue de movimiento, de modo al que se unirán mutuamente en algún punto y distancia, imprevisible desde el punto mismo, para formar una nueva y sola continuidad de vida. A través de los nudos feministas vamos conformando la política feminista. Los nudos, entonces, son parte de un movimiento vivo. (184)

Estos nudos que giran son envolventes como flujos de la madera creciendo. Me pregunto entonces, ¿cuáles son los nudos que podemos ir tensionando cuando extendiendo mi imaginación como una torcedura a la linealidad del género, regido por el heteropatriarcado? Tales nudos, o *pūron* (Agusta, 2017:183), como opto por nombrarlo, son una provocación para compartir estas reflexiones y tensionarnos a nosotrxs mismxs. Me interesa cruzar esas fronteras geopolíticas: hacer de nuestras experiencias urbanas enmarcadas en lo mapurbe, un lugar desde donde enunciar también las complejas relaciones y cruces entre nuestras mapuchidades, entendiendo por tal, una posibilidad de multiplicidades que se escapan de toda idea fija, esencialista e identitaria del componente “étnico”.

La imaginación política será entonces el temple de todos los ensayos que a continuación se presentan, a modo de una conversación íntima, pero que ha sido complicado compartir con otras personas mapuche. He intentado dialogar con diversos grupos de activistas feministas mapuche, feministas decoloniales, *queer*, que habitan en la Capital del Reyno<sup>1</sup>, pero quizás no soy lo suficientemente metropolitanx para ingresar activamente a la producción intelectual mapuche centralizada. He ahí porqué nunca he recibido retroalimentación tangible a

---

<sup>1</sup> Füttra waria o Capital del Reyno. Claudio Alvarado y Enrique Antileo. Ed. Comunidad de Historia Mapuche, 2018.

estos nudos que me interesa compartir. Solo percibo silencios incómodos que me motivan a estas reflexiones desde la escritura, pero una escritura situada y tejida desde donde poder compartir intuiciones, reflexiones y sentipensares que me interesa siempre hacer colectivos, para experimentar la multiplicidad de nuestras mapuchidades. He optado por colectivizar mis propios procesos como práctica tangible de mi sentipensar decolonial como una propuesta ontológica, para abrir los desvíos que podríamos agenciar, nunca hacia un mismo lado claro está, pero sí hacer *potencia* que ponga en tensión las prácticas machistas, heteropatriarcales que existen en la sociedad mapuche y no mapuche.

He ahí el llamado que hago, de invitar a las demás personas que no nos sentimos cómodas con denominarnos bajo categorías identitarias, como si fuesen cruces interseccionales entre raza, clase y género, sin profundizar más allá de esa innovación teórica, pues considero que eso no basta. Urge radicalizar este sentipensar, urge ir más allá del plano de la representación, y reunirnos, tocarnos con los disensos que podríamos tener, para de una vez por todas profundizar en estas dimensiones del colonialismo de forma colectiva. Pues, quienes deciden nombrar el desvío de nuestros cuerpos mediante etiquetas y categorías sintéticas o aglutinantes son parte de una continuidad colonial, una herida que sigue presente en el multiculturalismo neoliberal, en la fiesta de tolerancia y buena onda que hoy nos toca vivir. En contraste con toda la brutal violencia colonial y la impunidad que como pueblo vivimos, y nos afecta, pero también nos mantiene firmes y decididxs a no dar vuelta atrás, sino a mirar críticamente el mundo, sentipensar desde el Sur que nos compone, por respeto a nuestras memorias puestas en plural. Estas palabras van hacia la torcedura de la línea recta del heteropatriarcado, del colonialismo, del multiculturalismo neoliberal, de los extractivismos que resistimos.

Esto se expresa incluso en el afán de delimitar y afirmar a través de las políticas identitarias, una especie de *mapuchómetro*<sup>2</sup> voraz que evalúa cuántos rasgos de indígenas nos quedan, o buscan comparar nuestras mapuchidades como si se tratase de pureza de sangre. Hay un rostro que, *a priori*, aparece cuando decimos mapuche, pero también esa construcción es un esencialismo fatal para todas las multiplicidades de nuestro pueblo. El acto de imaginarnos un porvenir mapuche, está cargado de agenciamientos que se camuflan en la urbe, ese espacio profano del que somos parte, pero también aparece el desafío de darnos el tiempo para debatir sobre cómo queremos ese porvenir, cuál será su

---

<sup>2</sup> *Mapuchómetro*: “Concepto creado durante los últimos años que busca problematizar el esencialismo al interior del proceso de identificación mapuche actual” (Claudio Alvarado Lincopi, 2016:165).

recorte y a quiénes dejará fuera. En esta continuidad colonial, que me arriesgo a decir identidad, se hace urgente cuestionar cómo el mismo pueblo mapuche es también una sociedad profundamente patriarcal, donde el régimen heterosexual no da espacio a visibilizar nuestros devenires “contrasexuales” que transitan en las incendiarias calles de *Mapurbekistán*<sup>3</sup>.

El desmontaje de la naturalización del género que plantea Paul Preciado con su *Manifiesto Contrasexual* (2002), lo que hace es extender los nudos con que mira, desde la teoría *queer*, cómo el heteropatriarcado es una máquina que hace recortes feroces a nuestras experiencias y relaciones, donde la división sexo-género está mediada por tal contrato del régimen heterosexual. Pero que en nuestro caso, como indígenas que no nos interesa ceñirnos bajo conceptos occidentales que delimiten nuestras subjetividades, me parece importante hacer un diálogo con la propuesta de Preciado, darle una vuelta a la posibilidad de habitar lo contrasexual como procedimiento que desestabilice toda categoría fija cuando se trata de dividir en binarios el sexo-género.

A este nudo, habría que agregarle las tensiones que se producen entre considerar como una posibilidad lo contrasexual en las experiencias mapuche: si hacemos

---

<sup>3</sup> *Mapurbekistán*: A partir de la tesis de Claudio Alvarado Lincopi (2016) titulada *Mapurbekistán: de indios a mapurbes en la capital del reino. Racismo, segregación urbana y agencias mapuche en Santiago de Chile*, emerge una configuración de la ciudad desde este nombre propuesto por él. Cuando leí su tesis me pude imaginar estas reflexiones que arrojo insertas en esa ciudad que arde, donde se complejizan las máscaras blancas de la chilenedad, para ponerlas en tensión. Por eso me sitúo, como gesto de imaginación política, en la emergencia de una ciudad manchada de indix, donde habito actualmente y desde donde me interesa explorar estos nudos que desarrollo en el presente libro. Imagino Mapurbekistán como una posibilidad de agenciamiento desde donde enunciarnos lxs mapuche que nos excedemos del pensamiento binario y de la colonialidad del género, imagino una ciudad que excede las actuales demandas del movimiento LGBTIQ+, así como la disidencia sexual. Mapurbekistán es la ciudad heredera de Mapurbe, que enfrenta el colonialismo en clave neoliberal y multicultural de la Capital del Reino. Claudio Alvarado Lincopi señala: “En este cruce, la experiencia mapuche en Santiago logra poner en tensión los dos espacios que han ocupado nuestra reflexión: el cuerpo y la ciudad. Sobre el primero, ya no es posible hablar de una experiencia homogénea que defina y encuadre lo mapuche, ya que desde las biografías de lo mapurbe el mapuchómetro se rompe en mil pedazos, es necesario entonces pensar cuerpos que explodieren y muten en su identificación, pero sin perder la rabia anti-colonial. Y sobre la ciudad, es urgente hacer virar analíticamente el problema, ya que no se sostienen análisis que tensan una supuesta modernidad urbana frente a una tradición rural o indígena, y mucho menos es posible pensar la estratificación en las ciudades solo en clave económica, cuando lo que ocurre realmente son formas de segregación socio-racial que edifican jerarquías sobre la base de una configuración cultural construida bajo el patrón superioridad/inferioridad, la cual sedimenta una memoria en la urbe que, pasados por el cedazo de la negociación y la resistencia, constituyen topografías conflictivas. Santiago deviene así, entre otras múltiples posibilidades, en Mapurbekistán” (162).

extensivo este ejercicio de imaginación política, ¿cómo sería un porvenir contra-sexual mapuche? ¿Cuáles serían las alianzas con la diferencia sexual, la disidencia sexual, las teorías *queer*?

Sobre el término *queer* quisiera detenerme un poco, porque se han desarrollado diversas teorías que reivindican tal insulto en inglés para resignificarlo, no obstante, no me siento cómodo con decir que soy mapuche y *queer*, que podría ser una posibilidad de afirmar tales cruces en mi biografía. No obstante, es la temporalidad del término lo que me interesa poner en cuestión. Al respecto, Judith Butler en *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»* (2012) revisa críticamente cómo el término *queer* es utilizado como una palabra afirmativa, de reivindicación por lo extraño, por “lo desviado”, que se va actualizando con la contingencia, pero que no logra escapar de la identidad como componente constituyente:

¿cómo es posible que una palabra que indicaba degradación haya dado un giro tal (...) que termine por adquirir una nueva serie de significaciones afirmativas? (...) Cuando el término se utilizaba como estigma paralizante, como la interpelación mundana de una sexualidad patologizada, el usuario del término se transformaba en el emblema y el vehículo de la normalización y el hecho de que se pronunciara esa palabra constituía la regulación discursiva los límites de la legitimidad sexual. (...) Si el término ha sido sometido hoy a una reapropiación, ¿cuáles son las condiciones y los límites de esa inversión significante? Esa inversión, ¿reitera la lógica del repudio mediante la cual se engendró el término? ¿Puede el término superar su historia constitutiva de agravio? ¿Presenta hoy la oportunidad discursiva para construir una fantasía vigorosa y convincente de reparación histórica? ¿Dónde y cuándo un término como “*queer*” experimenta, para algunos, una resignificación afirmativa, cuando un término como “*nigger*” [vocablo despectivo para referirse a la gente de raza negra], a pesar de todos los esfuerzos y reivindicaciones recientes, sólo aparece capaz de reinscribir su dolor? ¿Y cómo y dónde se reitera el discurso de los agravios, de modo tal que los diversos esfuerzos por recontextualizar y resignificar una determinada palabra siempre encuentran su límite en esta otra forma más brutal e implacable de repetición? (313-314)

El riesgo que se corre al usar categorías identitarias tales como *queer* excluye y deja de lado otras trayectorias de desvíos presentes, tales como el caso del término *nigger*, ¿qué sucede entonces desde lo mapuche? ¿Cuáles son los términos que como insultos podríamos homologar a lo *queer*? Ahí emerge cómo históricamente se nos ha dicho que somos pecadores nefandos y sodomitas, que incluso existen palabras en *mapuzungun* que nombran estos insultos, que para mí son

también violencias coloniales. En este sentido el término *queer* deja de lado esta dimensión colonial y es ahí donde aparece el mayor problema de enunciarnos *a priori* como mapuche *queer*.

Comprendo la importancia de la historicidad del término *queer* como un sitio de oposiciones colectivizadas y contenidas en aquella palabra, pero no puedo hacerme cargo de tal historicidad por completo, sino más bien, he de desviar mi atención a la historicidad de mi memoria como mapuche incómodx con las categorías que nos definen, recortan y delimitan, porque en esa pretensión nominal no logro palpar un cuestionamiento situado de qué podría significar enunciarnos como mapuche *queer*, sino más bien creo que el nudo radica en cómo estos cruces nos definen y hacen que hilemos fino en estas reflexiones.

Se trata, entonces, de hacer un desvío a lo interseccional entre las categorías raza-clase-género, para compartir este cruce *champurria*<sup>4</sup>, esta desconfianza a la colonialidad del género, como una lanza incendiaria que desestabilice toda cristalización de las identidades afirmativas. En este sentido, quizás lo contrasexual y lo *queer* comiencen a tensionarse cuando emerja el concepto de colonialidad del género. Según la feminista decolonial María Lugones (2014):

No es necesario que las relaciones sociales estén organizadas en términos de género, ni siquiera las relaciones que se consideren sexuales. Pero la organización social en términos de género no tiene por qué ser heterosexual o

---

<sup>4</sup> *Champurria*: Según Claudio Alvarado Lincopi (2016): “este concepto devela una estructura de clasificación racial surgida al interior de la sociedad mapuche. Lo *champurria* es el resultado del cruce entre un/a mapuche y un/a *winka*, desde allí el concepto solo develaría una cuestión sanguínea. Ahora, lo *champurria* permite nombrar también el resultado de la mezcla gastronómica de muchos ingredientes, es decir, el concepto tiene un sentido profundo vinculado con la mixtura, con lo heterogéneo. De esta forma el concepto no tiene un origen racializador, sobre todo pensando que lo *champurria* fue utilizado como mezcla sanguínea solo cuando tal cosa ocurrió, es decir, desde el encuentro con el otro *winka* (el intento de invasión Inca primero, la llegada de españoles después), antes de esos procesos fue utilizado más bien como sinónimo de mezcla. Y justamente esta última noción es la que desde hace algunos unos años se ha venido recuperando para reflexionar sobre identidades que habitan la frontera. Así, tal como la nueva mestiza en Estados Unidos o lo *chi'ixi* en Bolivia, lo *champurria* nos puede permitir abrir la reflexión sobre identidades abigarradas” (163). Añadiría que lo *champurria* es una posibilidad que no ve lo mapuche como una identidad fija, sino más bien desestabiliza la idea esencialista de pureza de sangre. 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.

patriarcal. El que no tiene por qué serlo es una cuestión histórica. Entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial de género (dimorfismo biológico, organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales) es central a una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales. Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género. El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo y el patriarcado están inscritos con mayúsculas y hegemónicamente en el significado mismo del género. (17)

Aquí emergen otros nudos que podríamos extender a esta imaginación política. Porque si bien las teorías *queer* nos pueden iluminar cómo abordar la especificidad de este cruce *chamपुरria*, hay que reconocer que se queda corta cuando ingresa la dimensión de la colonialidad infiltrada en el género. Ahora bien, lo contrasexual pone en crisis la relación binaria naturalizada por el régimen heteropatriarcal, eso es cierto. ¿Cómo profundizamos en estas veladuras?

El aporte de Preciado nos devela cómo el sistema binario de sexo-género es también una tecnología biopolítica que produce la naturalización de lo que es masculino y femenino. Hace recortes que los identifica como centros naturales y anatómicos de la diferencia sexual. Imagino entonces, que esta pregunta por desestabilizar el pensamiento binario es una entrada considerable para comenzar a desmontar cómo en lo mapuche también se infiltran estos aparatos de captura biopolíticas hacia nuestras experiencias. ¿Será posible hacer una escritura contrasexual mapuche?

Las prácticas y tecnologías binarias del sexo-género están entrelazadas también con las instituciones que resguardan esta idea totalizadora del pensamiento binario que divide y clasifica todo en este corte, he ahí cómo se erige la heteronorma: el *deber ser*.

El pensamiento decolonial extiende este nudo que me interesa continuar desarrollando, porque es importante considerar la especificidad de nuestras experiencias. En mi caso, extendiendo esta reflexión también como un sentir, en este habitar Mapurbekistán atravesado por la herida colonial. Desde este cemento saturado de partículas de *smog*, desde el kilómetro cero de la matriz colonial me sitúo para describir mis propios procesos de autodeterminación, y hacerme cargo de cómo la colonialidad del género como aparato regulador y opresivo ha hecho recortes y mutilaciones a una memoria colectiva que nos niega. ¿Dónde están nuestrxs antepasadx no heterosexuales? ¿Dónde están los conocimientos, experiencias, prácticas que se desvían del régimen heterosexual y patriarcal? En

el recorte de lo binario quedamos fuera, incluso de la historia que se ha escrito sobre nuestros cuerpos.

Negar la ciudad como un espacio posible para hacer *rakizuam*<sup>5</sup>, es separar el problema colonial en binarismos, que ya desde el discurso colonial/moderno se nos inserta: la dicotomía civilización-barbarie, o también, campo-ciudad. Pero este pensamiento binario también está presente cuando clasifican nuestros cuerpos: hombre-mujer, mapuche-*winka*<sup>6</sup>. Binarios que pasan por alto una serie de matices, silencios y violencias, de porosidades que me interesa tocar críticamente, abrir una reflexión en torno a cuál es el lugar para los indígenas que crecimos en la contaminación de la *warría*<sup>7</sup>, producto de la migración de nuestras familias a mediados de siglo XX, como parte de una diáspora mapuche-mapurbe<sup>8</sup>.

Escribo esto desde Recoleta, comuna del norte de Santiago, pensando en cómo mi mapuchidad es un cruce, un nudo que en su torsión desvía una idea fija del *deber ser* mapuche. Entre nuevas migraciones latinoamericanas que han llegado a la ciudad, ensayo la fractura de nuestra historia mapuche reciente. Las políticas identitarias que atrapan e invisibilizan toda la multiplicidad de nuestro devenir, son los caminos que se nos permite transitar, pero se nos omite la posibilidad de explorar otras vías para pensar nuestra mapuchidad. Somos hijxs de una diáspora criada en ciudades del valle central, permeadas de chilenidad y de chilenxs que niegan su mestizaje, para inscribirse en el proyecto moderno con comodidad y neutralidad conveniente. Pero

<sup>5</sup> *Rakizuam*: Juan Ñanculef lo define así: “*raki* es la acción de ‘contar’. *Inche rakin*, yo conté. Entonces *rakizuam* viene a ser como la acción de contar en forma lógica lo que se viene a la cabeza, la acción del pensar. *Rakizuam* es la forma ordenada y lógica de la acción del pensamiento propio y único del *chegen*, esto es del ser humano” (2016:44). María Catrileo lo traduce como “pensamiento” (1995:35), junto a Manuel Carrión hemos esbozado una definición para *rakizuam*: “El término también presenta pliegues, puesto que *rakizuamgeyiñ*, podría ser traducido como “tener la capacidad de ordenamiento”, donde *rakizuam* remite a *rakin* (número, orden) y *geyiñ* (tener)” (Catrileo+Carrión: 2016:217).

<sup>6</sup> *Winka*: “Persona o gente no mapuche” (María Catrileo, 1995:14).

<sup>7</sup> *Warría*: “la ciudad” (Félix de Augusta, 1916:246).

<sup>8</sup> Enrique Antileo Baeza (2014) en su artículo “Lecturas en torno a la migración mapuche. Apuntes para la discusión sobre la diáspora, la nación y el colonialismo”, señala al respecto: “Durante los noventa y hacia adelante, parte del movimiento mapuche, principalmente en términos de producción escrita, ha interpretado el escenario migratorio y de residencia santiaguina recurriendo al concepto de diáspora, caracterizando de esa manera a la población que ha debido salir de su territorio por las diversas condiciones materiales que impidieron e impiden su continuidad en él. La diáspora indudablemente es un concepto problemático para la discursividad mapuche actual, sobre todo en relación con el concepto de nación y las demandas colectivas que forman parte del proceso reivindicativo contemporáneo” (261).



también somos hijxs de este valle central, de los pueblos de indios donde establecimos alianzas con otros pueblos: diaguitas, changos, aconcagua, chiquillanes, promaucae.

El agenciamiento tiene una potencia que nos aproxima a la imaginación, entendida como práctica de pensamiento que abre, que permite explorar otras líneas para trazar nuestras sexualidades que buscan sabotear el régimen heterosexual. No basta con enunciar que somos mapuche y homosexuales como categorías de un estandarte multicolor, tan convenientes para el mercado. Pensar en un porvenir mapuche debe ir más allá de esto, no basta con buscar un sinónimo para nuestros desvíos, ni traducciones de teoría *queer* o interseccionalidad que describan como objetos de estudio nuestra forma de relacionarnos con el mundo. La etiqueta de mapuche y homosexual nos queda corta. En *mapuzungun* existen palabras que podrían caber en la traducción de estas etiquetas, pero ¿qué implican palabras como *weye* y *alka zomo*, al momento de elegir las y traerlas? ¿Quiénes han fijado esas categorías en nuestro imaginario indígena?

La radicalidad al imaginar nuestras mapuchidades contrasexuales no pretende negar, sino más bien dejarse desviar en las *zonas grises*, en la porfía de la multiplicidad. Y cuando me refiero a lo contrasexual lo hago con la veladura de la desconfianza, desde donde la colonialidad del género desmonta toda naturalización y sentido común. Por esta razón me lancé a revisar los diversos diccionarios que misioneros cristianos realizaron en la historia colonial/moderna sobre estos asuntos. Me metí en las definiciones, en los detalles que las gramáticas, diccionarios y crónicas coloniales inscriben como aparato biopolítico en nuestra corpohistoria, para resignificarlas en colectivo, para tomar las traducciones que se han hecho de nosotrxs y darles una respuesta. La paradoja está en que las palabras *weye* o *alka zomo* aparecen en estos textos y estudios antropológicos, pero no hemos cuestionado su uso ni posibilidades de mutar sus significados. Palabras que tenemos como soporte histórico, como registro, archivo: *weye* se traduce como maricón, *alka zomo* como hombre-mujer. Potentes palabras que podríamos escoger para esbozar nuestras imaginaciones contrasexuales mapuche.

Pero nuestros cuerpos también pueden devenir corpus/archivo, en el tocarse, el deseo reactiva otros flujos de cómo vivir nuestras sexualidades, cuerpos que se resisten a la reproducción y, por ende, nuestro *küme mongen* (buen vivir) y *az mongen* (ordenamiento de las vidas) no va direccionado a la opción heterosexual ni a la continuación de un linaje. Hay otras formas de reproducción que nos permiten re-entender el linaje para que no se quede solo en términos literales de la reproducción, he ahí el desafío de estos ensayos-nudos, imaginarnos otras posibilidades contraesenciales.

Debemos abrir críticamente estas palabras, reunirnos, convocar a las multiplicidades que existen en la categoría mapuche, hacer arder las políticas identitarias

que los nacionalismos chilenos y argentinos han fijado como representaciones estables del ser mapuche. Lo que me gustaría imaginar es que este ensayo es una carta abierta, que abra un debate entre lxs que no somos parte de los cánones del *mapuchómetro*, para desestabilizarlo y destruirlo; para mirar críticamente el colonialismo interno<sup>9</sup> que nos ordena y orienta en una unidireccionalidad ontológica, casi moral; que nos recorta u hace omisión de nuestro desvío. Nosotrxs somos la torcedura, el torrente que se desvía del curso, el río herido que suena.

Esto no es una lista programática, sino preguntas que deseo compartir, reflexiones que busco hacer circular. La ciudad y nuestras mapuchidades, reflexiones entremezclándose, rozando porosidades y zonas incómodas. Más allá de pensar cómo ser mapurbe, cómo construir una *identidad mapurbe*, mi interés es contaminar críticamente, como un virus, toda política identitaria como una práctica contra el colonialismo interno que todxs llevamos dentro, para sabotear toda estabilidad que conlleve una identidad, como categoría que fija, que define e inscribe una experiencia en sí.

Este libro fue escrito entre Villa Alemana, Neltume, Toltén y Recoleta, pero también en otros espacios dentro de los que me ha tocado desplazarme. He escrito esto siempre cerca de algún *winkul*: por eso al extender esta imaginación política invoco al Cerro de Rumié en Villa Alemana, al Cerro Condell de Curicó, el Cerro el Tromen en Puralaco, el Cerro Blanco en Recoleta. Todxs con los cuales he transitado y he recorrido junto a Manuel, o como le gusta que le llame: *tañi poyen* (mi amado), con quien he tenido la fortuna de compartir estas experiencias e intuiciones, así como también con mi hermana Constanza, con quien desde pequeñxs nos hemos desviado de la línea recta del régimen heterosexual.

Desde el año 2015 que vivo en la Capital del Reyno, pero siempre yendo y viniendo en los otros lugares que me ha tocado vivir-trabajar. Aquí en esta ciudad agónica me he encontrado en mis primeros años con la comunidad de tejedoras de la Escuela de Arte Textil *Ad Llallin*, donde pude conocer a diversas mujeres mapuche con las que no solo me reunía a aprender y compartir conocimientos sobre el tejido, sino también hacer comunidad, entretejernos con nuestras experiencias, compartir desde la cotidianidad las violencias coloniales que enfrentamos a diario. Este año 2018 he podido agenciarme

<sup>9</sup> Para profundizar en el concepto de *colonialismo interno*, se pueden revisar las propuestas realizadas por Pablo González Casanova (1969) y Silvia Rivera Cusicanqui (1984). Claudio Alvarado Lincopi (2016) lo define de la siguiente manera: “El colonialismo interno abre paso a reflexiones que analizan la consolidación de las repúblicas del continente como herederas de una matriz colonial fundada en la conquista y colonización europea, pero atravesadas durante la segunda mitad del siglo XIX por renovadas formas de legitimación, ya no construidas desde la otredad continental, sino esgrimidas como fronteras interiores, territoriales y morales, que se presentan para el ideario nacionalista criollo como lastres en el camino a la civilización y el progreso” (38).

con otrxs jóvenes mapurbe en el grupo *Mapsurbe*, ahí también hemos estrechado una amistad, una alianza que nos permita mirar críticamente no solo nuestras historias de diáspora, también compartir reflexiones, puntos de vistas, sentires.

Muchas de estas ideas o reflexiones son preguntas abiertas que intento explorar, nunca como definitivas, me interesa comprenderlas pero nunca como algo cerrado ni totalizante. Esta imaginación política que se toma mi escritura pretende arrojar estos *püron*, para que urdamos una dimensión específica de nuestras experiencias. Estoy convencidx que no basta con el acto de *inscribir* para dar por sentado algo, me interesa explorar desde el ensayo, desde la prosa poética, desde la *descripción* para detenerme a contar lo que me sucede, lo que me impulsa a imaginarme los mundos posibles que pudiésemos levantar para un porvenir mapuche contraesencial. Por el momento describo esta imaginación política para estimular un debate, un debate porvenir, comprendiendo que el tiempo no es lineal, sino en espiral donde pasado-presente-futuro se van anudando en esta escritura íntima.

En mis textos, cada ensayo es un nudo, un *püron* que tensiona y se extiende como imaginación política –nunca ficción– como cartas abiertas hacia otras personas mapuche que resisten al juego de las categorías. Ante las continuidades coloniales inscritas también en la construcción sexo-genérica, invoco al desvío de nuestros ríos heridos y que los hagamos torrente sensible y con-movido para hacerlo tangible para un porvenir mapuche donde las próximas generaciones crezcan y experimenten sus mapuchidades, libres de estos nudos que nos oprimen.

¿Qué hay de profano en hacer la curvatura, el desvío al hetero-*winka*-patriarcado? ¿Y qué tiene que decir el hetero-mapuche-patriarcado de eso? ¿Van a decir que nuestras experiencias son menos importantes que otras?

Para hacer frente a la colonialidad del género, debemos ser capaces de mirar el lado oscuro del diformismo sexual, porque ahí está la clave de este nudo. En esta matriz que opera como una práctica performativa colonial y que reproduce la heterosexualidad como modalidad del régimen patriarcal, como único modelo de ordenamiento afectivo, espiritual y político de los cuerpos, los pueblos y sus prácticas asociadas. Posee una sola dirección: la rectitud de la norma, como única línea. De este modo, emerge el ‘deber ser’, la identidad como proceso de inscripción que cierra, determina. He ahí la matriz colonial, donde la colonialidad del género quizás es un vector insalvable, pero que se puede identificar en su operativa. Son prácticas y discursos, son las instituciones, los aparatos de captura, las tecnologías de reproductibilidad las que cimientan las construcciones del heteropatriarcado que alimenta, hasta hoy, las continuidades coloniales que urge cuestionar.

## II. Famew mülepan Katrülew /Aquí estoy Río Herido

*Me prometo:  
Antes que los años estrangulen mis recuerdos  
o la madre naturaleza me acune en el regazo del olvido  
con esta hebra poética me obligo a zurcir la tierra  
que me fue legada con muchas heridas.*

Graciela Huinao

AL RÍO QUE SE HA CORTADO POR casi tres generaciones es a quién escribo, me tomo la palabra para filtrar la memoria de mis abuelxs y bisabuelxs, en especial a Luis Zamorano Catrileo y a Elvira Catrileo, que por algún motivo están presente en mi memoria. Imagino a Elvira cuando pienso en la migración, en el viaje al valle central, en los ríos y sus diversas ramificaciones, como derivas también de una historia no lineal, en las aguas y sus cursos que nunca vuelven a ser las mismas, de nuestras mapuchidades arraigadas en la experiencia mapurbe, como un filtro de agua por el que el torrente pasa. Estas palabras se sumergen en la historia de mi familia Catrileo, como un río cortado o herido, quizás. Aguas que corren y se bifurcan, pero que abandonan el deseo de buscar un retorno melancólico: nací en la *warria*, me crié en ella. Sin *lof*<sup>10</sup>, niex de la migración mapuche. Vuelvo a ver el río para decirle *famew mülepan* –aquí estoy– haciendo hincapié en el presente y

---

<sup>10</sup> *Lof*: generalmente se traduce como comunidad, no obstante Jimena Pichinao (2012) lo define como *unidad político territorial*, al respecto señala: “el término *lof* es uno de los conceptos que desde el mapuzugun se torna más difícil de traducir, en los diccionarios de los misioneros católicos que son los más antiguos, se le traduce en el sentido de sociedad [de trabajo] (Moesbach, 1963), como *lof kūdau*, como trabajo de minga o *lof kūdawn*, trabajar en sociedad (Félix de Augusta, 1916), aquí será utilizado en su acepción política como unidad político territorial caracterizándose por gozar autonomía entre otros *lof* (51). En este sentido, cuando afirmo que no tengo *lof*, me refiero a la concepción de *lof* como unidad político territorial ubicado en *Ngulumapu*, en espacios rurales. En mi caso me hago la pregunta de si las personas que no nacimos en estos espacios tradicionales podemos construirnos un *lof* urbano, de ser así señalaría que en cada organización, colectividad y lazos afectivos que he trazado en Mapurbekistán con otras *lamngen* sí los considero espacios políticos y territoriales donde ejercemos nuestra autonomía y autodeterminación como mapuche. No obstante, esa definición puede tensionar la visión más tradicional de *lof*, lo cual me parece interesante de discutir y resignificar.

en la presencia. No hay retorno en estas palabras, sino más bien fijar la mirada en las desviaciones de las aguas, de los ríos que decantan en el mar.

El origen sigue una línea recta imaginaria, donde el pasado antecede al presente. En esa rectitud temporal busco una fuga al tiempo del progreso, de la modernidad, de esencializar mi origen como un retorno fijo, pero por sobre todo poner atención en la colonialidad del género, puesto que reconocermé como mapuche y no heterosexual son dos torrentes que se cruzan, son los desvíos que me interesan compartir porque pueden reorientar el curso de las políticas afirmativas de la identidad en las que se nos clasifica: cuando pensamos en lo mapuche aparecen modos rígidos de una socialidad ligada a los hombres y las mujeres; implícitamente surge el *'deber ser'*, una moral que recorta mi deriva. Detenerme a reflexionar sobre los desvíos de los ríos de mi memoria, mueve aguas que no solo se reducen al componente "étnico", sino también, a mi rechazo a definirme bajo la categoría de hombre.

¿Qué es la identidad cuando se trata de encapsular en una idea fija? ¿No es acaso esa movilidad, esos múltiples desvíos los que hacen vivo a un pueblo? Cuando reflexiono sobre cómo modular mi identidad debo detenerme y hacer un gran desvío. Ante el machismo del *lelfün*<sup>11</sup>, de la *warrria* ¿qué espacios podemos modular lxs que somos mapuche y no nos sentimos cómodxs con identificarnos como homosexuales? Aquella categoría occidental usada con fuerza desde el siglo XIX en adelante, la construcción de la homosexualidad viene con el proyecto colonial/moderno ¿Cómo sentirse cómodx con esa categoría que no da cuenta de la especificidad de nuestras derivas? ¿En las comunidades somos/seremos aceptadxs? Quizás aquí no habría que esencializar la vida rural ni urbana, sino más bien creer que hay un amplio espectro en el pensamiento binario. La pregunta debiese ser otra: ¿qué lugar tenemos en el mundo mapuche lxs que no somos heterosexuales? ¿Vamos a definirnos como homosexuales, bisexuales, transexuales, *queer* desde una perspectiva mapuche? ¿Existe tal espacio donde podamos ensayar toda esta multiplicidad? Abandonar la categoría identitaria es también poner atención a nuestra sexualidad. Por eso, me desvío hacia lo contrasexual, más allá de las categorías mencionadas. Preciado (2002), en su *Manifiesto Contrasexual* hace un análisis del contrato heterosexual y la naturalización del género:

En el marco del contrato contra-sexual, los cuerpos se reconocen a sí mismos no como hombres o mujeres, sino como cuerpos parlantes, y reconocen a los otros como cuerpos parlantes. Se reconocen a sí mismos la posibilidad de acceder a todas las prácticas significantes, así como a todas las posiciones de

<sup>11</sup> *Lelfün*: Campo, "pampa". (María Catrileo, 1995:97).

enunciación, en tanto sujetos, que la historia ha determinado como masculinas, femeninas o perversas. (18)

Pienso que, la posibilidad de reflexionar también es una oportunidad para buscar posibles salidas a las categorías de hombre-mujer y renunciar así a una identidad sexual cerrada. Revisar nuestra historia nos permite otras formas de vivir la sexualidad, para pensarlas críticamente, ponerlas en circulación, vivenciarlas, traer al “presente” estas otras formas de sexualidades mapuche que están narradas en textos coloniales. Pero, también urge hilar fino sobre ellas, y observar cuánto de la colonialidad del género se infiltra a través de palabras cargadas de significados determinados por el discurso moral del *deber ser*, palabras contaminadas que vinieron con la evangelización.

Aquí no hay absolutos: ni en el pasado ni en nuestra sexualidad. Ante eso surge un torrente barroso y mapurbe, una invitación a visibilizar nuestra multiplicidad. Pero anhelo pensar que de eso se trata: buscar los posibles caminos en los cuales nos dejaremos reorientar, como una porfía a la identidad como parte de una política afirmativa, que fija y define una sola dirección de cómo vivir nuestra mapuchidad. He ahí la trampa de la identidad, una especie de línea recta, esencialismo interno, que nos dirige a lo unidireccional como única opción.

Como un *nütram*<sup>12</sup>, deseo narrar un poco desde donde vengo, enunciarme desde este cruce *champurria*, porque la biografía es también parte del torrente, que hace único su curso, a eso le digo *famew mülepan*. Soy mapurbe tercera generación, nací y crecí en Curicó, zona del campo chileno donde la identidad nacional se refuerza a diario, tanto por las prácticas agrícolas que son predominantes y la mayor actividad laboral de la zona, así como también en asuntos cotidianos donde la continuidad colonial se hace latente y visible. Crecí en una ciudad donde se exagera la chilenidad, donde se celebran fuertemente las festividades cristianas y poco se distingue la presencia indígena en la zona. Pareciera ser que la identidad nacional es un espectro que lo abarca todo, se lo come todo. Pero en esa chilenidad poco cuestionada, reforzada por la cueca, las rancheras, corridos y cumbias que suenan por todos lados en Curicó, es que emergen también ideas preconcebidas del género: el huaso como el estandarte del orgullo nacional erige en su figura el problema que me afecta. ¿Cómo reconocermé en esa figura identitaria si mi relación con lo que me rodea tiene que ver con otra visión del mundo? ¿Cómo reconocermé en la identidad del huaso chileno que identifica un deber ser ‘anacrónico’, fijo en su chilenidad sin poner en tensión las identidades ni cuestionarse más allá. ¿Cómo

<sup>12</sup> *Nütram*: conversación. / *nütramkan* “conversar” (María Catrileo, 1995:215).

reactivar nuestras memorias en una zona donde la identidad nacional nos ha mutilado sistemáticamente el derecho a nuestra autodeterminación? ¿Cómo nos hacemos cargo del mestizaje crítico para asumirnos *champurria*, como una posibilidad de desestabilizar la chilenidad y no caer en categorías estables?

Eso significa Curicó en mis recuerdos, una masculinidad huasa que desde pequeño me interpela por ser afeminado, una identidad huasa naturalizada que como una brújula, nos educa e intenta poner en línea recta. En esa masculinidad y chilenidad forzada veo la continuidad colonial. Así también en la pérdida de nuestra lengua en aquellos contextos: lo mapuche se ve como algo lejano, como un asunto que no le pertenece al campo chileno. He ahí el peligro del discurso identitario, de la neutralidad del mestizaje. Curicó es la ciudad donde tuve que reprimir mi sexualidad por las burlas, así como también mantener el silenciamiento de nuestras mapuchidades, pero en el cerro Condell, el primer *winkul*<sup>13</sup> que conocí, fue un espacio que me sirvió para ver todo desde otra perspectiva. Después del colegio siempre me iba caminando por la alameda que está a los pies de aquel cerro, me sentaba varios minutos en el óvalo para observar a los *skaters* y travestis que recorrían la zona, el cerro Condell fue mi primera isla en aquella ciudad asfixiante para mi compleja adolescencia. Recuerdo a mi abuela siempre decirnos que éramos mapuche, pero que esas cosas no era bueno contarlas, más en contexto curicano donde todo se viste de huaso, donde fácilmente sería objeto de burlas. Hoy me pregunto por qué optar por el silencio, cuál es la potencia de mantenerse “indetectable”. Quizás para mantener una estabilidad identitaria, para no cuestionar más allá la chilenidad. Porque claro, decir en Curicó que se es mapuche y ser demasiado afeminado en la escuela desestabiliza el *status quo*, incomoda, altera esa línea recta de la masculinidad huasa. En esa ciudad nací, entre tonadas, cumbias, cuecas y rancheras, lugar donde la presencia indígena está cruzada y anudada por la fuerte identidad campesina. La heterosexualidad y la chilenidad están naturalizadas, son casi obviedades en el campo.

Pasé parte de mi infancia allí y también en el norte chico. Por motivos de trabajo de mi padre tuvimos que migrar a Coquimbo. Ahí conocí la cultura diaguita y chango, y me tocó sentir lo mapuche con una distancia abrumadora, en aquellos años en el puerto pude ver con distancia ese lugar de origen que es Curicó. Es en Coquimbo donde tengo recuerdos de la primera vez que tomé conciencia de que lo mapuche cruzaba mi biografía. En la clase de historia me tocó contar sobre los orígenes de mi familia, hablar de Curicó, de mis abuelxs. Allí tomé los relatos que mi madre me contaba, y busqué en los *Icarito* algunos recortes de mapuche, pero en cada imagen que encontraba siempre se hablaba de que “éramos” un pueblo,

---

<sup>13</sup> *Winkul*: Cerro (María Catrileo, 1995:98).

siempre narrado en un pretérito crudo, sentenciador, totalizante. En esos recortes no me hallé, la historia de mi madre, abuela, bisabuelxs no cabía en esos recortes, porque eran al fin y al cabo eso: recortes sueltos, ideas esencializadas de las mapuchidades. Esa borradura está presente en los textos escolares, en cómo nos enseñaron la historia de Chile. En los pequeños viajes que he hecho durante mi vida, me he ido levantando como mapuche pese a habitar distintos territorios, no obstante, nunca es tarde para reactivar nuestra memoria, para permitirnos experimentar la autodeterminación. Preparé mi presentación durante varios días, en mi infancia era bastante tímido, me gustaba observar y jugar, luego me encontré con la lectura y la escritura como espacios donde podía extender mi imaginación, construir un lugar posible desde ahí. En dicha presentación de historia no había espacio para hablar de mapuchidades, todo estaba reducido a la marca “étnica” de un pueblo fosilizado por el discurso de la historia moderna, y por lo tanto, también colonial.

Todos los días nos íbamos caminando desde nuestra casa en el barrio puerto hasta el colegio. Nos tocaba bajar el cerro, pasar por la plaza de Coquimbo. Un día viajando en patines me di cuenta que en el centro de la plaza pequeña de Coquimbo, anexa a la principal, había un museo subterráneo. De curioso bajé con mi hermana y allí nos encontramos con restos y elementos diaguítas y changos. Recuerdo haber visto las osamentas, porque aquella explanada en tiempos remotos había sido un cementerio indígena: chango y diaguíta. Territorio donde dos pueblos coexistían, y las ideas de fronteras quedaban difusas. Aquel descubrimiento fue transformador para mi infancia. Me interesé por comprender estos universos que en clase de historia nos contaban como pasado, como prehistoria.

¿Qué hacer con esos fragmentos de recuerdos? Siempre evoco esto porque me emocioné tanto al ver aquellas osamentas. Saber que el mismo lugar por donde caminaba todos los días hacia el colegio o me desplazaba en mis patines los fines de semana, había sido un asentamiento indígena, una zona de intercambio entre pueblos. Esa consciencia marcó un antes y un después. En ese momento me pregunté por qué habían desaparecido y empecé a maravillarme con la posibilidad de imaginar la ciudad como lugar de intercambio, un puerto indígena de tráfico, con muchas personas transitando por ahí. De tantos cruces de historias entre piratas, esclavitud, chilenidad. Pero sobre todo me permitió pensar, imaginar o hacer otras lecturas de la ciudad: el pasado-presente se volvió un nudo confuso entre mis sensaciones. Comencé a mirar la playa Changa como ese territorio nómada de aquellos changos de antaño, pero también en el presente. Así me enamoré de la caleta, de mi vida subiendo y bajando cerros, de la *camanchaca*. Y cada verano que nos íbamos al valle del Elqui me enamoraba de los colores de los cerros: morados, naranjos, grises. Así fue ensayando con el tiempo esa fractura con la identidad nacional. Ví



en Coquimbo y Curicó dos pueblos tan distintos que me interpelaban. Así me interesé en comprender la historia del valle central como parte de un territorio borronado, posible repensarlo como *Pikunmapu*, una zona de profundas contradicciones, de puntos de contacto entre tantos pueblos indígenas reducidos en los llamados ‘pueblos de indios’. La identidad del huaso nunca me interpeló, solo me hizo sentir opacadx, me obligó a no decir, por mi afeminada manera de hablar, a no decir nada sobre mi familia porque así las cosas serían más fáciles. Pero cuando unx va creciendo se da cuenta que en esos matices están las cosas más potentes y que nos dan riqueza espiritual. Esos cruces son los ríos de los que me alimento, de los que me lleno de *newen*.

A los 13 años volví a Curicó. Pasé así mis últimos años de enseñanza media en el lugar que me vio crecer, aquel retorno me permitió volver con otra mirada. El norte me había modificado. Aproveché esta segunda oportunidad de retornar a Curicó como una forma de responder en las biografías de mi madre, abuela y una parte de lo que yo también soy, la historia de migración mapuche, de mi experiencia como tercera generación en que el contacto directo o una idea fija de lo mapuche, no es posible. Mi abuela nació en contexto urbano, a ella no se le traspasó “lo mapuche” dentro de su memoria como algo de valor, por el contrario, significaba una incomodidad y una vergüenza. Ella no pudo narrar su memoria, y por ende, mi madre tampoco pudo modular su propia mapuchidad en los estrictos sentidos ortodoxos de lo mapuche. ¿Pero acaso sus biografías no son parte también de procesos de borraduras de memorias como parte de una migración de todo un pueblo hecho diáspora en el valle central?

El apellido Catrileo fue perdiendo potencia, quedó latente e indetectable. La chilenuidad neutralizó nuestra memoria, nos puso una barrera que, incluso en el lenguaje, costaba modular, algo de lo que sentirnos orgullosxs. Comencé recoletando fotografías de mis abuelxs, para comprender aquello que ellxs no modularon, por comprender desde el silencio y de lo cotidiano cómo se hacía presente la fisura de la chilenuidad como identidad. La imaginación fue la posibilidad, desde mi infancia, para comprender el trazo de nuestras genealogías, de cómo en esa chilenuidad estable me encontraba entretejido. Mis familiares están repartidxs hacia el norte llegando hasta Santiago de Chile, la mayoría vive actualmente en localidades agrícolas (Rengo, Talagante, Batuco), eran en esos lugares a los que fui durante algunos veranos y donde podía escuchar las historias de Luis Zamorano Catrileo.

Mi abuelxs y bisabuelxs maternos migraron desde *Ngulumapu* a Santiago de Chile buscando otras posibilidades distintas al modo de vivir sus mapuchidades. En ese proceso de migración campo-ciudad sufrieron mucha discriminación y violencia. Recuerdo los relatos de mi abuela Irma sobre las burlas que recibía en la escuela,

sobre los insultos por ser “india”. Esa repetición de violencia a nuestros cuerpos hizo que en mi familia se optara por la negación de nuestras mapuchidades en el espacio público, como una forma de protección, pero también como aculturación, occidentalización y blanqueamiento. Todas categorías que siguen en la línea de la taxonomía colonial.

Ante eso, no puedo criticarlx ni juzgarlx, más bien he de comprender la magnitud de toda esa violencia recibida por la chilenidad modernizadora de aquellos años. De este modo, nuestro linaje comenzó a camuflarse lentamente con la identidad chilena, viendo en eso una categoría fija y estabilizadora, desde donde mis ancestros pudieron encontrar oportunidades de sobrevivencia; no obstante, era en el espacio privado donde emergía ese devenir mapuche, en medio de la ciudad que lxs alojaba, la memoria aparecía y desaparecía, ya sea por vergüenza o silenciamiento. Mi madre recuerda con tanto cariño cuando su abuelo la iba a buscar en carreta hasta la escuela, él se bajaba con su manta café para invitarla a dar un paseo por el Gran Santiago, para llevarlas a casa y ahí compartir un rato. Ese recuerdo de ella lo he hecho mío. Imagino esos recorridos por la ciudad en la carreta, a mis tías y madre paseando con sus *junper* y mochilas cargadas de cuadernos, de lecciones de matemática, castellano, historia y geografía. En ese transitar por la ciudad, en la carreta sobre el cemento tengo un recuerdo traspasado, en un germen que se reactiva en mí y mis hermanas, lo que hoy llamamos mapuchidades, como parte de un proceso crítico y *champurria*.

Mis familiares habían llegado a las zonas rurales y periféricas de Santiago de Chile en los años cuarenta, pero luego algunos de ellos migraron hacia la capital, asentándose por algunas tomas aldeañas a Lo Hermida durante fines de los años sesenta: piedra a piedra delimitaron sus territorios y conformaron así su comunidad; otros no se adaptaron al vértigo ciudadano y decidieron volver a migrar, encontrando en los alrededores de la Región Metropolitana una posibilidad de vivir en base a la agricultura. Así, muchos se establecieron en San Bernardo, Talagante, Lampa y Batico. Desde ese momento, comienza en mi historia familiar un nuevo momento identitario, donde mis ancestros optan por reconocerse con el campo chileno, un lugar donde confluyen hasta hoy los distintos pliegues que conforman la paradoja identitaria.

En esa incomodidad con lo metropolitano es donde también me encuentro. Pese a que me ha tocado vivir hace unos pocos años en la Capital del Reino, siempre me consideré parte de otros lugares, y experiencias distintas a la gran ciudad.

Nuestro linaje, para el aparato legal chileno, perdió el apellido, solo queda un recuerdo fugaz de aquellas historias que Luis Zamorano Catrileo le contaba a mi madre sobre su infancia y sus recuerdos difusos del sur. Ella me cuenta que su abuelo

le hablaba en *mapuzungun* a escondidas porque desde pequeño se le había prohibido hacerlo, que en su casa no se comía pan sino *kofke*, que las sopaipillas no llevaban zapallo, de sus recuerdos de la harina tostada con agua para lxs niñxs y con vino para los adultos en verano, que sagradamente celebraban la fiesta cristiana de San Juan, que los domingos iban a pasear al parque Quinta Normal como oportunidad de sociabilidad y disfrute, que viajaban a Lora a los bailes chinos y a Yumbel para cumplir sus mandas. La religión católica caló hondo en nuestra memoria, como a muchxs otrxs mapuche. Ese cruce de cosmovisiones se aceptó de forma silenciosa, quedó prohibido cuestionarlo. Por eso mismo, hoy me pregunto por dónde encontrar mi *küpan* (origen), porque solo puedo acceder a este cuando viajo a ver a mis tíos abuelos a Batauco y Talagante. Allí no se habla de sus mapuchidades, pero sí de sus ruralidades y de sus redes de solidaridad con otros *peñi* que han venido desde el sur a trabajar con ellos.

Mi experiencia mapurbe tuvo su encuentro más latente cuando ingresé a la Universidad en la zona costera de Valparaíso, allí pude conocer muchos jóvenes que experimentaban las mismas inquietudes sobre su sentir y *hacer ciudad*. Cuando ingresé a estudiar literatura pude conocer diversos poetas mapuche a través de su escritura: David Aníñir, Adriana Paredes Pinda, Roxana Miranda Rupailaf, Ivonne Coñuecar. Lecturas que considero fundamentales en mi proceso de autodeterminación. Me remecieron sus palabras, sus poéticas y experiencias mapuche. La escritura como un nuevo espacio posible donde podamos transitar nuestras ideas, nuestra relación con el mundo. Ese Santiago agónico en *Mapurbe* (2009) también lo encontré en Valparaíso y sus alrededores. Pude conocer a diversxs jóvenes mapuche organizadxs, así fui aprendiendo de a poco *mapuzungun*, y en mi familia empezamos a *chamपुरrearlo*.

Hoy vivo en Santiago de Chile, donde existe una gran cantidad de familias mapuche que se desplazaron a mediados del siglo XX desde el sur hasta la metrópoli, proceso conocido como la migración campo-ciudad por la historia oficial chilena. Es en esta *warria* donde he podido encontrar diversos espacios de sociabilidad que permiten un amplio flujo de nuestros agenciamientos como indígenas urbanos, o mapurbe, como prefiero llamarlo. Por eso, cuando observo el *Mapocho lewfü*<sup>14</sup>, me reconozco en ese río cholo, herido, contaminado. Ahí, en ese cruce del puente Cal y Canto, donde otras diásporas latinoamericanas confluyen hoy sus morenidades, he encontrado un punto desde donde reflexionar. Vivo a los pies del cerro San Cristóbal en la comuna de Recoleta, en ese *winkul* entré en contacto con otra perspectiva de la ciudad. Sus cerros aledaños, que vistos desde el horizonte

---

<sup>14</sup> *Lewfü*: Río (María Catrileo, 1995:103).

parecen islas, me permitieron trazar un ejercicio de imaginación de un territorio, de su recomposición. Por eso mismo, pienso en mi nombre como heredero de todo este cruce *champurria* y me revitaliza dejar de buscar un origen fijo, porque para eso he tenido que recomponer una constelación familiar de un linaje perdido. He establecido procedimientos, y principios de relacionamiento éticos, con lo que me rodea, encontrando así formas de poner en práctica mi mapuchidad.

Que esta reflexión personal y radical abra múltiples preguntas por nuestras mapuchidades, entendiendo por este término, una forma de poder nominar una salida tentativa a las políticas identitarias que nos ponen categorías étnicas para inferiorizarnos de múltiples maneras, folclorizándonos, o poniéndonos inclusive un rostro fijo y estereotipado, desconociendo que somos un pueblo indígena atravesado por más de quinientos años de colonización, de este modo, nuestras mapuchidades hacen notoria la continuidad colonial que nuestros cuerpos atraviesan. Opto por hablar de mapuchidades y no mapuchidad, porque veo en ellas una multiplicidad de opciones, de aperturas que intentan visibilizar los distintos flujos que se escapan muchas veces del *deber ser* mapuche tradicional. Claudio Alvarado Lincopi (2016) señala al respecto “ya no es posible hablar de una experiencia homogénea que defina y encuadre lo mapuche, (...) es necesario entonces pensar cuerpos que explodieren y muten en su identificación” (162). Se hace urgente visitar nuestra historia desde una perspectiva crítica para entender que dicho proceso de migración mapuche no se reduce a pensarlo únicamente como una migración del campo a la ciudad. Nuestras mapuchidades urbanas trazan nuestra resistencia política y afectiva en múltiples espacios que disputamos, asumiendo un proceso de revitalización como indígenas de ciertas prácticas tradicionales que son puestas en dinamismo con nuestro contexto contemporáneo. Para eso no me detendré en explicar qué es lo “puramente” mapuche a diferencia de lo “puramente” chileno, porque es precisamente esa *zona gris*, como señala Nahuelpan Moreno (2013) una práctica binaria interesante de problematizar y alterar.

Muchas de las memorias dentro de la historia mapuche se encuentran negadas e invisibilizadas por la Historia oficial de Chile, situación que sigue latente. Dado que la violencia de Estado contra las comunidades mapuche en resistencia, se ha ido intensificando con la militarización de la zona de La Araucanía. Nahuelpan Moreno llama a estas experiencias (que atraviesan las *zonas grises*) como “condenadas de la memoria”, dado que dentro de la oficialidad mapuche existe una fuerte tendencia a medir los grados de *mapuchidad* para esencializar a los sujetos que se autodeterminan, y autodenominan indígenas.

En esa estabilización de nuestras “identidades étnicas” es que la violencia colonial se presenta y materializa. Porque en nuestras prácticas cotidianas, están

los espacios donde podemos disputar una micropolítica, un agenciamiento que se haga cargo de las continuidades coloniales y de nuestro cruce *champurria*, por eso mismo, comienzo este ensayo como un trazo que me he propuesto como un hacer constante, donde no solo existe el pensar, sino también el sentir, el conmovirse con la escritura situada.

Acá estamos, y hablo en plural porque creo que estas palabras son comunes a muchxs otrxs que están pensando lo mismo. Es con ellxs que quisiera compartir estas reflexiones, para que la escritura sea una posibilidad de reencontrarnos, pero también extiende esta invitación a que reflexionemos sobre nuestras memorias, cómo nos relacionamos con el mundo y cómo queremos hacer de esto una política que pueda ampliar los horizontes críticos de lo humano entendido bajo los preceptos eurocéntricos. Somos generación de la diáspora mapuche que no pertenece a un *lof* entendido solo desde la tradición, muchxs de nuestrxs abuelxs y bisabuelxs vienen de espacios rurales, donde la presencia de una identidad chilenezadora fija y estable, homogenizadora de historias que han sido borradas de nuestras familias por un discurso nacionalista que lleva como estandarte el progreso como orgullo. Sin embargo, existe otra generación que ha nacido en ciudades y contextos más o menos urbanos, que han impulsado otros espacios y formas de socialidad mapuche. Con esto no quiero decir que los contextos (el de la ciudad y el campo) sean antagónicos, ni tengan momentos históricos distintos, me interesa pensarlos como simultáneos pero con latencias e intensidades distintas a lo largo de la experiencia colonial.

En este sentido, escribo desde mi imposibilidad para comprender lo mapuche sin el cruce de la colonización; experiencia que nos atraviesa como pueblo, nos re-formula, nos pone en tensión hasta hoy. Darse cuenta de esta experiencia, que me implica a más de cuatro generaciones atrás, y me pone frente a esta continuidad de daño, que en mi familia se presentó con silenciamiento, y múltiples violencias, no solo entendidas desde la historia personal, sino que quisiera extenderlas en este cuerpo que porta una herida colonial, a pensar esta experiencia como una mapuchidad en la multiplicidad de mapuchidades que también circulan por las ciudades, como agenciamientos que se reactivan en el gesto de colectivizarse, sin creer y no más allá de las ideas del multiculturalismo que terminan por despolitizar bajo preceptos como la “tolerancia” la pasiva “diversidad”. Quisiera entender las mapuchidades como parte de un giro de pensamiento, una dislocación de nuestro mestizaje, para tornarlo crítico. Parafraseando a Silvia Rivera Cusicanqui, darnos cuenta de nuestro cruce *champurria*, nos hace abandonar los miedos de estar entre dos horizontes en disputa, en ese sentido de no pertenencia despolitizado, así como también desprender ese vuelco nostálgico, me atrevería a señalar –entendido como imposibilidad– que busca el retorno a *Ngulumapu*, y se convierte en trasvasije

identitario que nos delimita *a priori* bajo las categorías étnicas. Darnos cuenta de esto, nos permite entender que nuestras mapuchidades problematizan los horizontes binarios, y la rectitud de un discurso nacionalista, que nos determina como exigencia de comprender y relacionarnos con el mundo. Por eso mismo, me atrevo a afirmar que nuestras mapuchidades son como un río, un torrente que se excede de la linealidad del tiempo neoliberal, capaz de comprender la magnitud de las materialidades con que la violencia colonial estructura al Estado-nación, y por lo tanto, va a ejercer violencia desde nuestro cotidiano. Para los discursos multiculturales que tratan sobre nuestra “etnicidad” o “indianidad”, todxs lxs mestizxs entran al mismo saco, operando de ese modo como una política que difumina, silencia e incluso borrona el mundo indígena en sus multiplicidades. Por eso mismo, asumir nuestro cruce *champurria* como una práctica cotidiana que se piensa y siente, se vuelve un problema epistemológico y ontológico simultánea y recíprocamente.

Hacernos cargo del cruce *champurria*, es comprender a las identidades antagonicas como flujos y reflujos que han sido unidireccionados; y que esta visión unidireccional está orientada por el racismo que nuestros cuerpos resisten. Mestizx no es un híbrido, sino es agente de un proceso conflictivo y conflictuador entre el pasado-presente, porque la colonialidad es un estado ajeno que nos reduce a una unidireccionalidad que no es absoluta, pero no podemos pensarnos sin el cruce de esta experiencia. Meztizx acomplejadx con Occidente, se ve a sí mismx negando su indigenismo, pero sus ideas están cruzadas por una serie de nudos y contradicciones que lo delatan. Por este motivo, es importante crear espacios de diálogo crítico y afectivo de intercambios, lecturas y posturas que abran los debates a pensar sobre los límites que exceden nuestras mapuchidades. Redefinamos nuestros procesos de conocimientos con y desde pensar y nombrar el mundo a partir de nuestra lengua, o al menos, el ensayo de esta como parte de un proceso transidentitario que no es absoluto ni totalizador, que en vez de clausurar abra y exceda las categorías que el multiculturalismo (sospechosamente) nos entrega.

[...] el multiculturalismo permite desplazarse del estigma de lo indio, pero mediante un reforzamiento de lo cultural como objeto despolitizado y proclive a ser consumido. Con todo, el neoliberalismo, como modelo que estimula el consumo y la tolerancia despolitizada, se nos presenta como un sistema no meramente económico, sino que contiene un proyecto político que actualiza los métodos de construcción hegemónica del capitalismo y de la institución estatal. (Alvarado Lincopi, 118)

Esta crítica al multiculturalismo es un debate importante para plantearnos como indígenas interesadxs en discutir sobre esas mismas categorías que, se nos

han puesto, históricamente *a priori*. En este sentido como lector valoro mucho el trabajo que la Comunidad de Historia Mapuche realiza, no solo recomponiendo y ensayando un porvenir para nuestro pueblo mapuche, sino también abriendo un espacio para la crítica y reflexión en instancias académicas y contra-académicas como mecanismos que nos permiten disputar en múltiples espectros los espacios que nos interesa resignificar y potenciar. Quizás una de las formas que visualizo de permanecer alertas a las prácticas multiculturales en nuestro actuar y pensar, tiene relación con permitir virajes que nos permitan pensar nuestras mapuchidades contemporáneas como colectividad. Dentro de mi núcleo de estudios críticos, me interesa dialogar con algunas reflexiones que Claudio Alvarado Lincopi (2016) ha venido trabajando sobre la migración, el racismo y la segregación de nuestro pueblo mapuche en el contexto urbano durante el siglo XX y XXI, así como también pensar en los agenciamientos que podemos ir levantando colectivamente.

el neoliberalismo multicultural despolitiza los cuerpos y pueblos indígenas, haciendo de ellos objetos culturales para el consumo folclórico mediante un ejercicio museográfico, profundamente esencializador, y es en este punto el encuentro solidario del liberalismo duro con un aparente enemigo, el relativismo cultural. Si el neoliberalismo (...) promueve una diversidad despolitizada bajo una cosificación cultural que encierra el devenir indígena en un fetiche inmóvil, el relativismo a ultranza, aquel que suscita un particularismo sustentado en una tradición inalterable, también momifica las colectividades indígenas, truncando posibles salidas anticoloniales, en tanto promueven un movimiento de retorno imposible de desarrollar luego de la experiencia colonial. (114-115)

Muchxs de nuestrxs ancestrxs migraron desde *Ngulumapu* hasta Chile buscando otras posibilidades, en esa experiencia migratoria nuestra historia como pueblo se ha desarrollado a partir de nuestras experiencias colectivas (que también pueden enmarcarse como artísticas, activistas, comunitarias o colaborativas pensando en otras palabras que puedan englobar las complejidades de nuestro vivir y *hacer ciudad*). En mi caso, cuando debo hablar de mi *küpan* no tengo respuestas concretas porque la memoria es frágil si no se cultiva y fortalece; tampoco puedo enunciar de forma categórica cuál es el origen al que podría reivindicar, dado que mi experiencia se basa en el contexto urbano. Es el silencio colonial que sigue latente en lxs hermanxs de mis abuelxs, lo que no les permite hablar con nosotrxs sobre su llegada a Santiago de Chile desde *Ngulumapu*. Silencio que comprendo y que me ha hecho también hacer este: “un ensayo verborreico”, como una carta abierta para hablar sobre los problemas y desafíos que tenemos como diáspora.

Posibilidades que opto por nombrar como mapuchidades, de este modo, invocar a esta pluralidad que se abre a lo liso también es hacer un viraje de nuestra mirada antropocéntrica, y entender que no solo nos relacionamos con otros humanos. Por lo tanto, esta insistencia en replantear el concepto de *lof* nos aproxima a mirar nuestro entorno, y comprender que, la ciudad también es parte de lo que se entiende por *mapu*<sup>15</sup>, esto a raíz de las reflexiones que han surgido de los distintos espacios de agenciamientos indígenas urbanos. Es ese viraje que nos permite replantearnos la geografía, las ciudades, los parques, las bibliotecas. Nuestro mayor valor es ese horizonte distinto para entender la humanidad y las infinitas posibilidades de comprender el vasto universo no humano. Ante esto, tener claro en mi historia familiar cuál es el *lof* al que podría volver y allí encontrar posibles respuestas identitarias, se convierte en una imposibilidad. Imposibilidad porque en este ejercicio de imaginar un retorno hacia *Ngulumapu* no se sostiene bajo ningún esencialismo. Volver a *Ngulumapu* sería más bien un retorno, no entendido como la vuelta hacia el punto de origen, sino entender la palabra re-torno como un giro, que cruza fronteras identitarias para abrirnos a una transformación tan radical que nos permitía entender nuestro *lof* como la ciudad donde existe una multiplicidad de agentes no humanos que también ejercen sus resistencias, que se adaptan bajo la lógica del virus para reordenar sus códigos, resignificando y recuperando territorios, volver a *Ngulumapu* es una opción, pero quizás nuestra porfía sea resignar Santiago como parte de nuestro pueblo, pues, también es parte de *Ngulumapu*, una capital *cham-purria* y diaspórica, porque es la contradicción la que nos hace reapropiarnos del territorio, resignificarlo, pero no creyendo que con solo habitarlo estamos excediendo los límites de los códigos de sociabilidad chilena, sino por el contrario, hacemos uso de esta ciudad para hacernos las preguntas de cómo podemos revitalizarnos luego de más de tres generaciones atravesadas por la chilenidad. Es imposible pensar nuestra mapuchidad sin contrastarla con nuestra experiencia chilenezada, en ese punto se vuelve difusa la frontera y todo intento por fijarla. Vivimos en el vértigo de la *warria*, nuestrxs abuelxs decían que las ciudades occidentales nos enfermarían, y en cierto sentido es así, pero ¿no hemos sido diagnosticadxs como subalternxs por el *winka* y sus políticas multiculturales, inclusivas, diversas; donde

---

<sup>15</sup> *Mapu*: “tierra, región, nación” (María Catrileo, 2015:96). Generalmente se utiliza *mapu* como sinónimo de tierra, no obstante Juan Ñanculef (2016) extiende su significado y lo designa como *materia*: “la palabra *mapu*, que significa tierra, territorio y también la materia desde el punto de vista filosófico mapuche” (21), de este modo me parece una provocación sumamente fértil concebir *mapu* como tierra pero también reorientar el debate hacia la materia, desde ahí se puede explorar diversos significados y connotaciones que nos permitan seguir nutriendo el mapuche *rakizuum*.



todo lo diferente es aceptado con dudosa tolerancia de apariencia neutra? Neutra como todo lo que nos rodea, para el mundo *winka*.

Nacimos con un problema; ser nombradxs como chilenxs. Aprendimos el español como lengua oficial, pero desde nuestras infancias recordamos que tenemos otra política de relación con el mundo, pues esa aparente neutralidad conciliadora y antropocéntrica es la que hoy se percibe como la enfermedad. Y crecer en medio de una enfermedad neutralizadora, que determina el conformismo y la ignorancia de tantas personas, acostumbradas al encuentro, a lo políticamente correcto, porque el disenso se demoniza, lo otro se demoniza, lo inclasificable se demoniza.

Nuestro *lof* es nómade y transitivo, imagino nuestras múltiples formas de entender y vivir nuestras mapuchidades en constante tensión y crisis por el pensamiento blanqueado. Nuestras morenidades no tienen que ver con una categoría fisiológica y fisionómica, me resulta difícil imaginar que existe un solo rostro para representar la mapuchidad tras más de quinientos años de colonización occidental. Nuestros territorios son vaivenes de historias de cruce cosmológico, de *trafkin*<sup>16</sup>, y de profundas contradicciones religiosas. Somos una generación que anhela mirar críticamente el pasado, las clasificaciones y categorías que nosotrxs mismxs, pueblo mapuche, hemos creado.

---

<sup>16</sup> *Trafkin*: “amigo con quien se han cambiado regalos de cualquiera especie. *Trafkintun*: cambio, negocio de cambio; a razón de cambio” (Félix de Augusta, 1916:221). Tanto el *trafkin* como el *traf-kintun* se refieren al intercambio, experiencia de reciprocidad entre dos o más.



17

### III. He devenido tejedora

¿QUÉ VEMOS EN LA FOTOGRAFÍA? ¿Cómo vamos a hacer este recorte? ¿Qué nos dice este cuerpo tejiendo? Sin duda hay una relación entre la tejedora y el tejido, como si de ese vínculo existiese solo un gerundio: *tejiendo*, como acción y adverbio a la vez. En ese cruce emerge este recuerdo *champurria*: cuando vi por primera vez esta imagen me sentí plenamente removido por la escena, por este cuerpo sentado manteniendo la tensión y equilibrio con su telar, mostrando sus capas listas para ser tramadas, y sobre sus piernas, cae una hermosa faja, similar a los textiles mapuche hechos en ñimikan<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Fotografía tomada por John K. Hillers, *circa* 1871. El título de la fotografía es “We-wha a Zuni Berdache, weaving”, es parte de la colección de la Oficina de Etnología Americana del Institute Smithsonian, Washington D.C. EEUU.

<sup>18</sup> *Ñimikan*: Técnica textil mapuche de urdido suplementario. Significa *seleccionar*, por lo que durante mi estadía como *chilkatufe-kimelfe* (estudiante-profesor) en la Escuela de Arte Textil Ad Llallin con las demás *lamngen* que participan de este *lof* resignificamos esta técnica textil como un objeto-sujeto al que alimentamos a través de la trama, a partir de cómo se seleccionan las hebras para hacer ñimikan nos fijamos en qué elementos de nuestras propias vidas seleccionamos o qué suspendemos para hacer aparecer los diversos dibujos que nos interesa intensificar en nuestra deriva por Mapurbekistán. Si pudiese definir ñimikan lo vinculo con la capacidad de generar que el dibujo flote de manera suplementaria a la trama de base.

Me imagino tejiendo dibujos similares a esta fotografía. Reoriento mi mirada, casi con un gesto cabizbajo para observar el tejido, como una práctica de pensamiento donde bajar los ojos y dirigirlos hacia los objetos me ha permitido sentir mi humanidad como parte de las cosas. Desde este lugar extendiendo mis preguntas para que entre otras *ngerekafe*<sup>19</sup> podamos ir urdiendo el debate: ¿existen otras formas de comprender las relaciones que excedan las humanas? Si tuviésemos que hacer metáforas ¿no se parece la técnica *ngeren*<sup>20</sup> al pensamiento binario, que rige cuerpos y sexualidades? ¿Qué posibilidades nos da *ñimikan* o *ñimin*<sup>21</sup> para pensar en nuestros desvíos?

El *witra*<sup>22</sup> está asociado principalmente a las mujeres, lo que me hacía cuestionar qué tan desubicadx me encontraba con mi pulsión a tejer. Des-ubicadx porque no nací ni crecí en un contexto rural y además por no sentirme cómodx con la categoría de homosexual. En una sociedad donde los roles tradicionales parecen ser fijos y estables, donde la palabra de *taiñ fütakecheyem*<sup>23</sup> tiene un carácter de verdadero e incuestionable, emerge así una política de la desubicación, como una forma de buscar y desestabilizar una serie de dinámicas dentro del mundo mapuche que me parecen

<sup>19</sup> *Ngerekafe*: También se llama *dürwekafé* a las tejedoras. Etimológicamente viene de *ngeren* (tejido) y el sufijo *kafé* se refiere al acto de hacer, es decir, al acto de hacer el oficio de tejer.

<sup>20</sup> *Ngeren*: Técnica textil mapuche llana o lisa, donde se realiza un urdido en ocho o circular y se trama. Es la técnica más sencilla pero también la principal para comprender el *rakizuam* del textil.

<sup>21</sup> *Ñimin*: Técnica textil mapuche de urdido complementario. *Ñimin* es una técnica que construye una relación cuaternaria entre cada hebra. Se trabaja con un urdido de dos colores de alto contraste, pero se forman grupos de dos pares de cada color, donde cada uno asume un rol según cada trama, a eso le llamamos *ñimin*, así algunas hebras serán jóvenes y otras viejas, alternándose según cada trama. En el siguiente paso se hace el *trari* o amarre que permite la alternancia de roles entre cada hebra, así se construye un tejido en red, donde cada hebra le toca ser joven-vieja de cada color según corresponda.

<sup>22</sup> *Witral*: “las hebras verticales del telar, la urdidura; el telar” (Félix de Augusta, 1916:226). Personalmente el *witral* excede esta definición de telar, considero que es el espacio-dimensión donde confluyen las escrituras de la tejedora, en este sentido, no hay distancia entre el *witral* y yo, construimos una relación que excede el binario objeto-sujeto. El *witral* tiene cuatro entradas que sostienen las posibilidades infinitas de escribir-tejer, imaginar, hacer memoria. En este espacio-dimensión de la escritura-tejido se hacen tangibles a través del tejido el *rakizuam*, pero también se tejen cosas intangibles, que tienen relación con construir un tiempo otro durante el vínculo entre el *witral* y tejedora, no separadas sino como un *continuum*, como un flujo. El *witral* es la posibilidad de tejer cosas intangibles, como por ejemplo, construir comunidad.

<sup>23</sup> *Taiñ fütakecheyem*: Se refiere a “nuestros abuelxs”, se utiliza para apelar a la ancestralidad, al conocimiento tradicional antiguo, del cual se construye todo el mapuche *rakizuam*.

naturalizadas y necesarias de revisar. Abrir el debate a nuestras mapuchidades como forma plural de concebirnos, es en estos tiempos de multiculturalismo neoliberal algo urgente. Ver hacia nuestro mundo y *az mongen* es también ir reconstruyendo nuestra historia, es poner atención a cómo el colonialismo se nos infiltra y nos hace reproducir una serie de violencias que pasamos por obvias cuando hablamos de género. Comencé a ver una gran fisura al preguntarme si era posible disputar algún espacio dentro del contexto tradicional mapuche siendo *ngerekafe* y no heterosexual y si sería aceptadx.

En la fotografía está We'wha (1849-1896), quien durante largos años fue objeto de estudio por antropólogos y sociólogos, considerándose “un caso” de estudio sobre la vida de un donominadx *berdache*, palabra que alude a la forma con que los colonos denominaban a lxs indígenas no heterosexuales que, bajo el filtro de la moral colonial realizaban prácticas inscritas en la vía del pecado. *Berdache* podría traducirse como sodomía, como pecado nefando, como homosexualidad. Si revisamos la historia mapuche nos damos cuenta que tanto misioneros colonos como chilenos han definido y traducido nuestros cuerpos como *weye*, traducido al español como “sodomita” según diversos autores. En esa palabra encontré un nexo entre We'wha y yo: la palabra se quedó para categorizar nuestros desvíos. We'wha es uno de los primeros *two spirit* del que se tiene registro y ha sido fundamental para diversos pueblos indígenas de Norteamérica, ya que logra reivindicar todas las multiplicidades que los cuerpos indígenas poseen, más allá de ser incluidxs dentro del movimiento LGBTIQ+. Pese a la evidente distancia geográfica y las distintas sedimentaciones de la historia que hay entre la nación zuni y la mapuche, es que comienzo a pensar cómo este tejedor zuni se toca con mi historia, como si estuviéramos enlazadxs por un hilo de continuidades coloniales que siguen en el tiempo.

Al ver esta fotografía me veo en su existencia, como si me espejara en We'wha para comprender esta política de la desubicación, donde incluso las categorías de género comienzan a ser ruidosas. ¿Es posible cruzar mi memoria como *ngerekafe* y relacionarlo con las reflexiones sobre cómo descolonizarnos de la relación colonial del género y las formas como recortan nuestros cuerpos mapuche?

He devenido tejedora, tal como We'wha, dedico largas horas a tejer y a trabajar las tramas para hacer fajas, que uso a diario para aliviar los dolores de lumbago que sufro. Pero también he devenido tejedora por otros motivos: en este espacio tan ligado a lo femenino me he encontrado yo, como parte de una “identidad fluida”, con otras *lamngen* que también están tejiendo en la ciudad como parte de un proceso de descolonización. Son nuestras escrituras y pensamiento tramado, donde la relación entre sujeto-objeto se difumina. Al tejer, también mi historia se trama, toda la no humanidad que habita en mí se conecta con la fibra como parte

de una memoria, que me muestra las infinitas posibilidades de tejer, de hacer de la mapuchidad una multiplicidad de opciones.

Aprendí el *witral* mirando a unas *lamngen* para aventurarme después a urdir y tejer en soledad. Con el tiempo he decidido compartir este recuerdo como parte importante de mi práctica y mi desarrollo, incluso intelectual desde este espacio. Me defino como *ngerekafe*: tejedora de lo visible, lo tangible; pero también de cosas intangibles, impalpables. En esas porosidades con las que me toco he devenido tejedora, porque lo descubrí como un impulso, entre deseo y torpeza al comienzo, más luego, en esta acción y pensamiento he podido resignificar el mundo que me rodea, he tramado un *lof mapurbe*. Porque soy una tejedora de ciudad, de esas que se reúne con otras *lamngen* en parques y plazas para compartir *kimün*<sup>24</sup>, para hacer de esta ciudad un gran tejido, y procurar fortalecernos entre nosotrxs desde aquí. En un Santiago agónico, donde el *Mapocho lewfü* corre barroso, ahí mismo, hacemos nuestros textiles, como una forma de hacer ciudad, más que habitarla. En esta *warria* trenzamos afectos y agenciamientos, como una posibilidad de accionarnos y tejernos.

Pienso en We'wha, como esa posibilidad de apertura a nuestros cuerpos atrapados bajo la lógica del sexo-género. We'wha también fue una tejedora, a la que también le llamó *berdache* o sodomita, como un insulto, el mismo que hoy diversos grupos de activistas *two spirit* en Norteamérica han resignificado. Pese a sentir una conexión con We'wha, también hay una distancia abismal, no solo temporal, sino en el trayecto del activismo que han disputado los pueblos navajo, cherokee, zuni –por nombrar algunos– que han resistido al colonialismo pero también se han reformulado para sí mismxs. En nuestro contexto mapuche ¿quiénes han convocado un debate para pensar el lugar de los mapuche no heterosexuales? Tanto el activismo como la intelectualidad no han abierto aun este debate, dejando de lado un prisma fundamental para nuestros propios procesos de autodeterminación.

Soy una tejedora mapurbe, me gusta imaginar cómo podría esbozarse eso, porque ni el espacio del activismo ni la intelectualidad me hacen sentir cómodx. Como parte de la diáspora mapuche, hemos ido construyendo la memoria en el camino, como parte de una historia de marginación en que el progreso y la modernidad han calado hondo<sup>25</sup>. Pero en la ciudad aprendí a tejer, recuerdo muy bien

<sup>24</sup> *Kimün*: “saber, conocer; aprender; sentir; adivinar” (Félix de Augusta, 1916:89).

<sup>25</sup> El Kolectivo Mapuche Feminista [Rangiñtulewfü] (2017) sitúa su propuesta en los intersticios de los feminismos y lo *champurria*: “el compromiso se avecindaba a repensarnos desde la recuperación de una memoria emborronada, situarnos en la narrativa de la diáspora mapuche y sus múltiples violencias que, durante tanto tiempo, han amortajado nuestra historia” (203).

el día que vi por primera vez a unas *lamngen* urdir. Habían invitado a mi mamá y hermanas a participar en un taller de textil en la *ruka* ubicada en Villa Alemana. El taller fue en la organización *Witrapuran*, donde participábamos activamente. Allí nos reuníamos para revitalizarnos con el *mapuzungun* y hacer comunidad. Pero recuerdo muy bien el día que mi mamá y hermanas fueron a la *ruka*<sup>26</sup>, yo las acompañé porque sentía desde hacía tiempo la pulsión por aprender a tejer, algunas noches me soñaba tejiendo, me veía como una tejedora de edad mayor, pues la juventud siempre me pareció incómoda, pero también importante en el *rüpi*<sup>27</sup> ir haciéndose, como si los caminos fueran ensayos. Porque dicha instancia solo era para mujeres, y yo no entraba en esa categoría, como We'wha me sentí desubicadx entre las categorías del *deber ser* hombre y mujer. Se me dejó entrar y solo observar. Allí sentadx, viendo con distancia la imposibilidad de tocar las lanas, fui mirándolas urdir. No podía anotar ni registrar nada, solo quedarme y contemplar, pero estaba agradecidx de las *lamngen* que, al menos, me habían dejado ingresar a ese espacio de mujeres, que tanto cuidaban. Estaba conciente de esa transgresión –del *yafkan*–, ya que como bio-hombre era mal visto por algunas *papay*<sup>28</sup> que yo estuviera ahí. Una de ellas me dijo: “puedes entrar a nuestro taller, pero no puedes tocar nada”. El *deber ser* apareció como una imposición, yo, “bio-hombre” no podía acceder a una actividad netamente femenina, según lo que ellas me decían. Le pregunté el motivo, a lo que ella me respondió: “aquí entran otras energías, son cosas de mujeres”. Esas eran las reglas de la comunidad, pero la confianza que me tenían y quizás mi forma poco masculina les hizo ver mi deseo de pertenecer a ese espacio, de encontrar una posibilidad de aprender *witral*, de devenir tejedora como un constante aprender.

Si bien comprendía el recelo con el que cuidaban su espacio, pensaba cómo toda esa energía del entorno se transformaba cuando tejían en comunidad. Ahí, donde no ingresaban los hombres se compartían otras cosas, de las que yo también me sentía parte. En mi casa era el único bio-hombre, pero siempre me trataron como una más. Esos fueron mis primeros recuerdos de una política feminista, sentirme cómodx al ser incluidx como una más. Y cuando hago mención a una política feminista es, teniendo presente los privilegios que por nacer “bio-hombre” tengo, así como también de ciertas preocupaciones que un feminismo blanco no contempla. No obstante, en el contexto en que estoy, sí

<sup>26</sup> *Ruka*: *rukan* lo traduce como “construcción de una habitación” (María Catrileo, 1995:59).

<sup>27</sup> *Rüpi*: camino (María Catrileo, 1995:107).

<sup>28</sup> *Papay*: Palabra cariñosa para referirse a una niña, joven o anciana. (María Catrileo, 1995:8).

concibo el feminismo como uno de los puntos vitales para extender mis recuerdos y reflexiones. Apostar por un feminismo *champurria*, manchado de indix, con las evidentes contradicciones que aparecen en este cruce. ¿Cómo es posible una política feminista en la tejedora? ¿Cuáles son los límites de esa comodidad cuando me siento una más?

Reunirnos implica *warriatun*<sup>29</sup> –es decir, hacer ciudad–, es replantear desde nuestras propias preguntas lo que nos rodea, para ir tramando nuevas relaciones, nuevos agenciamientos que nos hagan habitar la ciudad desde una sensibilidad mapurbe en que reunirnos con otras tejedoras, es una posibilidad permanente de compartir inquietudes, de traficarnos *kimün*. Porque al aprender de ellas también voy aprendiendo a dejar de sentirme “hombre”, identificado bajo esos parámetros occidentales, lo que María Lugones llama *colonialidad del género* (2014)<sup>30</sup>.

Hoy reflexiono en torno a lo qué me sucedió ese día, luego de esa distancia al contacto con un *kimün* reservado como espacio femenino. Nunca me sentí cómodo haciendo actividades de exacerbada masculinidad, nunca imaginé querer ser *weichafe*<sup>31</sup>, ni jugar *palin*<sup>32</sup>. En las instancias de socialidad mapuche siempre me seducían los *trarilonko*<sup>33</sup> de los hombres, eso me gustaba participar en los *ayekan*<sup>34</sup>, acercarme a otros *peñi*, camuflarme en esa masculinidad que da *newen*<sup>35</sup> al golpear los *palin* al cielo, pero no para reforzar mi virilidad mapuche, sino para acercarme a los *trarilonko* que llevaban cerca, para ver con detalle sus dibujos y contemplar cómo en la multitud, coexistían un coro de tejidos sobre nuestras cabezas. Lo mismo me sucedía al ver a las *lamngen* con

<sup>29</sup> *Warriatun*: Claudio Alvarado Lincopi (2016) rescata este término “desde la reflexión del *peñi* Mauro Fontana que busca conceptualizar el proceso de espacialización mapuche en Santiago. La palabra está compuesta por tres partículas: *Warria* (ciudad); *tu* (verbalizador) y; *n* (primera persona singular), es decir, *hacer ciudad*. De esta forma es posible considerar, desde el *mapudungun*, la ciudad como espacio construido socialmente, en donde lo mapuche también ha cumplido algún papel” (168).

<sup>30</sup> Concepto que está desarrollado en profundidad en el capítulo “Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial” en *Género y descolonialidad* (2014).

<sup>31</sup> *Weichafe*: “guerrero” (María Catrileo, 1995:226).

<sup>32</sup> *Palin*: “jugar a la chueca” (Félix de Augusta, 1916:165).

<sup>33</sup> *Trarilonko*: “faja o venda que ciñe la frente” (Félix de Augusta, 1916:227).

<sup>34</sup> *Ayekan*: “divertirse alegremente con conversaciones, chanzas, bailes, música” (Félix de Augusta, 1916:13).

<sup>35</sup> *Newen*: “Fuerza; poder” (María Catrileo, 1995:226).

sus *trariwe*<sup>36</sup>, todos distintos, de múltiples diseños y colores, desde esa distancia anhelé tener mi *witral* y pasar horas tejiendo. Quizás me estaba obsesionando con hacer un textil, pero es también el lugar en que crecí: mi madre, tías y abuela eran tejedoras, y yo siempre me sentí una más entre ellas. Ese día no pude tocar ni urdir, solo me contuve a memorizar la experiencia y vibrar con aquella distancia impuesta.

Llegué a casa a practicar lo que vi, pero antes tomé mi bicicleta y me fui al estero que pasaba cerca, para recolectar unas varas de coligüe. Traje a casa las varas y me armé un frágil *witral*, lo anudé en cada lado y me aventuré a urdir por primera vez. Aún recuerdo mi torpeza en hacer el nudo inicial, nunca antes había hecho esto, solo lo había soñado y miraba mientras otras tejían. Tampoco tenía con qué urdir, y sentía vergüenza de pedirle a mi madre que me acompañara a comprar lanas. En eso fui ingenuo, siempre temeroso de comunicar mi deseo, incluso tratando de contener mi ser afeminado.

Hoy veo toda la potencia de ello, con la lana de un chaleco viejo que me había tejido una tía, me armé de mi primera madeja. Desarmé y anudé los retazos hasta conformar una pelota contundente. Pensé que iba a ser más fácil esto de urdir y tejer, pero todo se había vuelto lento. Me pasé varios días pensando cómo conseguir que el *witral* quedara firme, además de ocuparme de desarmar el chaleco, y transformarlo en madeja. En ese deshacer quedé maravillado al presenciar cómo se desarmaba lo que mi tía había tejido, todas esas horas que ocupó tejiendo a palillo, y que yo fui desarmando punto por punto, también ahí encontré un gesto maravilloso: en mi afán de explorar mi mapuchidad estaba desarmando también esa memoria textil del palillo y el crochet que había en mi familia. Imaginé la gran continuidad colonial, a la que por primera vez me enfrentaba, deshacerla, transformar todo ese tiempo que mi tía pasó tejiendo a palillo y hacer de ello otra cosa, similar y distinta a la vez. En esa radicalidad me soñé río con los desvíos que trazan el camino de sus aguas. Me soñé como esos coligües que se alimentan de las aguas del estero, cortados y secados para ese frágil *witral*, y un intento, o quizás, mi búsqueda de algo inefable.

Como los ríos que van cambiando, y nunca vuelven a ser los mismos, surgen nuestras mapuchidades de tejedoras mapuche. En el asfalto y hormigón también nos reconocemos como parte de nuestra historia mapuche reciente. Nuestra fuerza no radica en el origen, sino más bien la fuerza radica en los posibles torrentes,

---

<sup>36</sup> *Trariwe*: "Cinturón o faja de lana para ajustar los pañales al cuerpo de un bebé" (María Catrileo, 1995:33).



en los desvíos rabiosos, en la porfía del agua, en reconocer los *ngen*<sup>37</sup> que habitan también la ciudad. Las tejedoras mapurbe nos tejemos un nudo feminista donde cuestionamos nuestros privilegios y el *deber ser*, y si revisamos con cuidado, la colonialidad del género para tramar otras posibles vías donde tejer nuestras subjetividades. Nosotrxs, lxs que no cabemos en la categoría mapuche ni heterosexual, y que tampoco nos sentimos cómodxs con ser parte del movimiento homosexual, por la diferencia abismal en nuestras historias y nuestros cuerpos.

Una tejedora se relaciona con las materialidades que toca, con la memoria y los posibles nudos que puede esbozar de aquello. Cuando aprendí a tejer, me estaba arrojando a esto mismo, pero también disfruté armarme de mi madeja como provocación para no volver atrás: esas hebras ya no serían más un chaleco, se resignificarían como algo por descubrir, quizás iba a fallar en el intento y no podía volver a un origen fijo, pero era una decisión que había tomado. ¿Cuál es la esencia de lo mapuche? ¿Existe acaso un origen estable, sólido? Nuestras mapuchidades son como los ríos, pero también, nuestro devenir se mancha de india, se siente y piensa como *champurria*, como parte de un mestizaje crítico que desestabiliza la chilenidad y también la mapuchidad tradicional inflexible en el *deber ser*. ¿Es posible cuestionar las categorías de género que nos atrapan en una lógica del binario hombre-mujer y niegan toda relación con el mundo? Yo, como tejedora, hago otras relaciones que escapan muchas veces de esto, ese es mi llamado, a poner atención a nuestros procedimientos y pensarnos como una política mapuche que disloca la colonialidad del género que nos trama.

Mientras iba pasando la lana de arriba abajo, fui difuminando en esa urdimbre un *deber ser* estricto, formar el cruce en ocho, la repetición del movimiento me fue soltando y, comencé a disfrutar la experiencia. El nudo inicial siempre puede deshacerse,

<sup>37</sup> *Ngen*: “Dueño; el que posee o dirige algo” (María Catrileo, 1995:223). Jimena Pichinao (2012) al respecto profundiza (*ngen* en el grafemario Ragileo se escribe *geh*): “La concepción de que toda forma de vida tiene dueño (*geh*) es algo que involucra tanto a los humanos como a los no humanos. Desde el pensamiento *mapunche* ningún espacio está solo, incluyendo las aguas, los ríos, las montañas, existiendo tantos dueños como formas de vidas existen. En cada espacio existe un modo de ser, energías, elementos con similares cualidades, un orden que requiere ser resguardado y que se representan en un ente, el *geh* (dueño-guardián) que se yergue como un intermediario permanente entre seres” (20). María E. Grebe (2000) define los *ngen* como espíritus dueños de la naturaleza, que la protegen y preservan, manteniendo un equilibrio con la biodiversidad. A partir de estas definiciones, considero a lxs *ngen* como intermediarixs entre las múltiples vidas establecen un principio de relacionamiento ético con la humanidad, que no es exclusivo, sino cada *ngen* coexiste y habita la *mapu*, es parte de la biodiversidad (*itrofilmongen*) para reconocer al *che* (persona en un sentido amplio) común con otros seres desde donde se establecen relaciones ontológicas que rigen la potencia vital.

pero también contiene el urdido, el cruce donde todo el textil se contendrá, como las enredaderas que se aferran a las paredes, en ese devenir, la tejedora hace de su memoria una relación que va más allá del sujeto-objeto<sup>38</sup>. La tejedora y el tejido se alimentan, ahí también está decolonizándose esa humanidad que toca la lana.

Ahí estaba iniciándome como tejedora, descubriéndolo en soledad, haciéndolo en silencio. Debo confesar que llegué a sentir vergüenza de lo que hacía, porque siendo hombre debía interesarme por otras cosas, pero el solo hecho de urdir, evocaba mis recuerdos y podía ver a mi madre, tías y abuela tejer. Ellas tejían a palillo y crochet, recuerdo haber visto una fotografía de mi abuela en un *witral*, pero solo era una imagen difusa, una memoria borroneada en nuestra historia. Memorias de como un río cortado, que vibra para transmutar en un nuevo torrente, un torrente que no mira hacia atrás con nostalgia, sino por el contrario, se abre a explorar en su camino otras derivas, otros caminos por donde poder devenir río, devenir tejedora ciudadina. Pero mis dedos reactivaban una memoria en la que me aventuré a insistir para explorar lo que me sucedía. Recuerdo que ese primer urdido me quedó irregular: algunas hebras muy sueltas y otras apretadas, al detenerme iba reflexionando. ¿Cómo se compone un textil? ¿Qué lo contiene? ¿Cuál es la importancia del cruce para que las hebras queden tejidas? En ese momento, empecé a soñarme como una tejedora mapurbe y hacer lo que tenía que hacer, dedicaría muchas horas de silencio e introspección, como porfía dentro de la ruidosa ciudad. Detenerme a tejer mientras escuchaba los autos pasar, el atochamiento de las personas de regreso a sus casas, iba convirtiendo ese ruido en el canto de este río herido con que me tejo.

He devenido tejedora, como el gran desvío de mi vida. Siento que el textil es una práctica de pensamiento donde he podido tejerme también con otras. En esas horas de tejido y autoexploración he podido reflexionar sobre cómo en mi historia familiar se borroneaba una idea estable de lo mapuche. En este proceso de autodeterminación también están implicadas otras: mi hermana Constanza, quien también ha explorado la memoria de su cuerpo en este torrente de nuestro

<sup>38</sup> Al respecto, Denise Y. Arnold y Elvira Espejo (2013) en sus investigaciones sobre el textil andino señalan: “exploramos el textil no solamente como un objeto, sino también como un sujeto, tomando muy en serio su condición como un ser viviente que entra en una relación íntima con los tejedores que lo han elaborado con sus propias manos” (27). Soledad Hoces y Paula Brugnoli (2006) se refieren a la importancia de esta cualidad objeto-sujeto que se le otorga a los textiles en los distintos pueblos de Los Andes: “los textiles son concebidos como seres vivos, por esa razón desde el momento inicial, sus bordes son parte fundamental de la construcción. El objeto no debe presentar cortes y “nace” como un cuerpo en el telar (14)”. Me parece interesante concebir al pueblo mapuche como parte de un pueblo andino, dado que gran parte del arte textil se ha influenciado por el contacto e intercambio con otros pueblos.

río herido, donde hemos encontrado la potencia más transformadora no solo como hermanxs, sino también en explorar, más allá de nuestras mapuchidades, nuestro devenir contrasexual, aventurarnos a comprender que entre nosotrxs hemos estrechado una hermandad que también es política, radicalmente afectiva y pensar sobre nuestros desvíos como una posibilidad de entretejernos en este nudo, ser mapuche y heterosexual, porque para ambxs resultaba extraño poner nuestros deseos y biografías de manera cómoda en el movimiento LGBTIQ+.

Al ir explorando en estos ejercicios de pensamiento tejido, he podido hilar algunas preguntas que me gustaría compartir. Dentro de las múltiples técnicas, las cosas no solo pueden ordenarse en binarios, de eso he sacado un aprendizaje tremendo al darme cuenta que no todo funciona de esta manera. Imaginar que cada tejido tiene su memoria corporal, pero en su urdido y tramado genera relaciones distintas que en cada técnica permite modular lenguajes totalmente distintos: un textil no solo se hace de manera dual, no solo tiene dos caras, no podemos simplificarlo a un revés y derecho.

Es el pensamiento binario una forma del pensamiento moderno que se nos infiltra y creo importante revisar, la tejedora puede ver y palpar las porosidades de todo un espectro mucho más amplio: en ñimikan, por ejemplo, hay una relación de tres donde dos hebras contienen a la otra que flota y dibuja; así como en ñimin hay un principio de relacionamiento totalmente distinto, donde se trabaja con pares pero se forma una relación cuaternaria: algunas hebras transmutan de jóvenes a viejas y viceversa, conformándose así una trama distinta a la de ñimikan. Y así son varias las formas en que la tejedora comienza a elaborar sus dibujos, pues tejer va más allá de hacer el cruce de la trama donde las hebras de adelante y atrás se alternan. En este punto me detengo en algunas preguntas: ¿desde cuándo los mapuche han naturalizado la heterosexualidad? ¿Desde cuándo nuestros cuerpos han sido delimitados bajo el prisma de la colonialidad del género?

Como *ngerekafe*, me encontré en la Escuela *Ad Llallin*, ahí no solo tejíamos, sino también intentamos hacer comunidad. Pero más allá de las anécdotas, recuerdo los momentos en que hacíamos rogativa al mapocho *lewfü*, a ese río contaminado que atraviesa este Santiago agónico, *yafü*<sup>39</sup>, apresurado. Mientras hilábamos a los pies del río recuerdo la sensación que nos generó sentir la tensión del vellón al torcerse mientras hacíamos *afafan* al *ngen* que habita el *lewfü*. Recuerdo que una *lamngen* dijo: “*tüfachi lewfü nien ngen, nien zomo newen*”<sup>40</sup>. Y a ese río herido del que también soy parte hilé, ahí sentí que algo me sucedió, dejé de hacer la división

<sup>39</sup> *Yafü*: “duro; difícil de masticar o cortar” (María Catrileo, 142).

<sup>40</sup> En español: “este río tiene un *ngen*, tiene fuerza femenina”.

entre *peñi* y *lamngen*, y me abrí a sentirme una *lamngen* más, en el dejarme torcer como lo hace la *ngerekafe* que alimenta la trama. Me dejé seducir por el giro que hacía la lana entre mis dedos, me difuminé con el hilado y el río. Cerré los ojos para sentir la potencia, el *newen* de mi cuerpo que iba despertando su memoria. Tan intangible al comienzo, para luego experimentar cómo hacerla tangible con esta escritura entretejida.



#### IV.

### La matriz colonial: la rectitud de la mirada, el encubrimiento de la palabra

Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren, y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla.

Silvia Rivera Cusicanqui

LA PRIMERA VEZ QUE VI esta fotografía fue en invierno del año 2015, en un viaje que realizamos con Manuel hacia Neltume, ubicado en *Füta Willimapu*<sup>41</sup>. Nunca antes había llegado tan al sur ni tan próximo a la cordillera, porque crecí siempre

---

<sup>41</sup> *Füta Willimapu*: se refiere al territorio del sur.

cerca del mar y de pequeños cerros. Fuimos a visitar a José, amigo de la infancia de Manuel cuando vivía en Quillota. En esos días pudimos compartir con su familia y personas cercanas: ahí conocimos a Verónica, Martín y Angélica. Me entusiasmaba la idea de poder tocar la nieve y sentir la humedad vibrante del agua que abunda entre las cascadas, y ríos con tanto *ngen ko*<sup>42</sup> y que al tocarnos parecía limpiar los poros de nuestra piel.

*Tüfachi fūta trayenko amulei* / esa cascada vino a mí: un abismo tremendo, que suena al arrojar su peso líquido contra la roca, el *ngen ko* nos atravesó, nos reconocimos. Cerré los ojos, sentí la experiencia de estar ahí lejos del Mapurbekistán por un tiempo. Por primera vez vibré con el agua de otra manera, nos tocamos en la humedad molecular. Esos días en Neltume caminamos por senderos estrechos y pudimos apreciar toda la abundancia del *itrofilmongen*, aún recuerdo el aroma de los raulíes, la humedad y espesor de la neblina. Pero aquel mismo día, pasamos al Centro Cultural Museo y Memoria de Neltume para visitar a Angélica, al ingresar a la casa, nos encontramos con una colección de fotografía y platería Mapuche de la zona. En una de las paredes, próxima a la puerta, se encontraba esta magnética imagen con la que comienzo este ensayo, un acontecer que se nos hizo tan contemporáneos, tan tangibles y pudimos contemplar por unos minutos la matriz colonial hecha metonimia.

Metonimia, nunca metáfora. Ante nuestros ojos, nos encontramos con la fotografía de una fotografía. Como si su vinculación estuviera dada por estas dos capas que posee la imagen. Como la fuerza de aquel *trayenko*, la fotografía en su relación esconde una veladura, un filtro de agua, una transparencia fantasmal: en esa réplica nos encontramos cara a cara con la continuidad colonial. Cuando opto por la metonimia es porque como figura retórica no busca la representación ni la síntesis entre lo nominal. El pensamiento metonímico nos permite urdir aproximaciones, vinculaciones y relaciones de contigüidad. Aquel *trayenko*, aquella fotografía. ¿Cuál sería la relación metonímica entre ella y nosotrxs al observarla?

Esto nos hizo escribir un texto juntxs, al que titulamos “la mirada cabizbaja”<sup>43</sup>, y por primera vez nos atrevíamos a escribir a dos manos, a difuminar la autoría para tejernos en esta reflexión *champurria*, para tomarnos la palabra, hacernos metonimia entre nosotrxs y la foto:

<sup>42</sup> *Ngen ko*: “Dueño de las aguas” (Catrileo, 1995:231). En mi caso considero a lxs *ngen ko* como entidades que habitan los espacios del agua con el que nos relacionamos.

<sup>43</sup> Catrileo+Carrión. “La mirada cabizbaja: una escena de la violencia geológico-política en Neltume” en *Violencia política y de género en Latinoamérica: representaciones críticas desde el arte y la fotografía*. Santiago de Chile: Ediciones Atlas, 2016.

La fotografía es reveladora y directa: aparecen dos mujeres, una vestida de monja y otra con sus atuendos mapuche. La religiosa porta sobre sus manos una cruz de metal y mira fijo a la cámara, mientras que la mujer mapuche tiene una actitud distinta, cabizbaja y elusiva, que se refleja en la disposición de sus manos y rostro no rectilíneo. No observa la cámara, sino su mirada está dirigida a otra situación, a otras cosas. (Catrileo+Carrión, 2016:213)

La mirada recta de la monja nos recuerda cómo “sigue en vigencia el *colonialismo interno*” (Rivera Cusicanqui, 2015:175), aquel nudo que también se vincula con la mirada de la *lamngen* que reorienta su mirada, y no se reconoce bajo el lente colonizador. Si nos fijamos bien en la calidad de la imagen se nota que es la fotografía de una fotografía impresa en pvc, detalle que pasamos por alto en aquel momento hasta unos años después, en otro de los viajes que realizamos a Neltume en busca del origen de esta fotografía. En este primer viaje creímos que estábamos ante una foto original, pero cuando nos dimos cuenta que no era así, nos pareció una paradoja: en esa fotografía de la fotografía se entendía también el mismo colonialismo interno que nos atraviesa: en las capas superpuestas que nos presenta aquella imagen, la fotografía de la fotografía ha perdido su origen, ha sido difuminada, en aquellas borraduras se niega su identidad y su representación. Siempre me fascinaron las etimologías y la potencia creativa que nos permite conocer una lengua, ver cómo podemos ir dándole una plasticidad a las palabras, hacerlas propias, hacer de nuestras escrituras una posibilidad de tomarlas, de dejarse llevar por la memoria, y volver de nuestra mirada cabizbaja una actitud posesiva. Metonimia como una manera de mirar hápticamente, para detectar el colonialismo interno que nos tensiona, para estar alertas. En esa urgencia es que emerge esta reflexión, intentar abrir preguntas para dialogarlas con otras *lamngen*, para hacer de la memoria y la imaginación política, una de las tantas escrituras que podamos tejer.

Quisiera compartir el recuerdo de esta primera sensación, y de la insistencia por contemplar la fotografía y detenernos a reflexionar sobre ella. ¿Qué es lo que nos interpeló en ese momento? Nos interpeló aquella mirada de nuestra *lamngen*, inclinada hacia el suelo, hacia la leña consumiéndose por el fuego, el agua en ebullición en la tetera. En aquella imagen la matriz colonial es evidente, no tiene veladuras. Me recuerda el daño colonial infiltrado en la evangelización, en el *deber ser* como imposición, en la rectitud de la mirada, de la palabra.

Una fotografía sin fecha, sin autor, que identificamos como punto de inflexión, de encuentro, de una inclinación como desvío. Nuestro interés no será construir una teoría de la imagen fotográfica, sino más bien, atender a los efectos que recibimos-devolvemos en términos sensibles y ontopolíticos al entrar en

contacto con esta imagen. Intentaremos ejercitar una *visión háptica* (Deleuze, 2002) para definir cómo esa vectorialidad del desvío, que esta imagen impone, toca nuestra propia experiencia; y, de esta manera, repensar la relación ya instituida que tenemos con la historia, la diferencia sexual y racial, así como con la materialidad. (Catrileo+Carrión, 2016:207-209)

¿Cuál es la relación entre esa violencia racial y de género? La infiltración de la colonialidad del género al que la fotografía nos interpela hápticamente. Nuestra reflexión, se vuelve háptica al darnos cuenta de que lo que vemos, nos roza y nos advierte que en la búsqueda de la prueba de originalidad de la fuente de la fotografía, hay una porfía en dirección al fracaso. La incomodidad de la *lamngen* contenida en su mirada, su gramática corporal, junto con la evangelización viene del *deber ser* que regula la manera en que nuestra *lamngen* está presente en la imagen. Cuando esta incomodidad, este gesto cabizbajo nos interpela emerge lo háptico, estrechamos una relación metonímica entre la fotografía y nosotros. Hablar de ellas es hablar también de cómo nuestros cuerpos, nuestras sexualidades han sido recortadas bajo el régimen heteropatriarcal, hemos sido encasillados en categorías modernas: homosexuales, transexuales, *queer*.

Aquella práctica decolonizadora, de encontrar lo háptico en nuestra relación con la fotografía, podría emerger “cuando la propia vista descubra en sí una función de tacto que le es propia, y que no le pertenece más que a ella, distinta de su función óptica” (Deleuze, 2002:158). En la mirada cabizbaja se hace evidente la colonialidad del género manifestada en la incomodidad de la pose. Al respecto Lugones nos dice que “todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad o el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad” (2014:18), de manera que la colonialidad del género se hace presente también en esta fotografía cuando vemos que existe una jerarquía en la rectitud de la monja y nuestra *lamngen*.

Durante un tiempo nos obsesionamos con investigar más acerca de quién, cuándo, dónde se tomó la fotografía, pero también empecé a soñar con el origen de esa *lamngen* que estaba ahí. ¿De dónde era? ¿Cuál era su nombre? Viajamos a Panguipulli para recorrer las iglesias y casas de coleccionistas, sin poder dar con el origen. Nadie en el Centro Cultural Museo y Memoria de Neltume tenía detalles, salvo que: corresponde al proceso de evangelización en Panguipulli, a comienzos de siglo XX, paralelo al Parlamento de Coz Coz. Nada más pudimos rastrear. Ese fue nuestro fracaso, en esa porfía por buscar el origen fijo, de aquella imagen, como si fuese posible encontrar su esencia, algo inamovible, archivable, fijo, estable.

Una vez en Mapurbekistán, cerca del río Mapocho, nuestro deseo se mantuvo, necesitábamos encontrar algún rastro de la fuente de la fotografía. Pasamos largas



horas revisando archivos fotográficos junto a Manuel en algunas bibliotecas, sin poder encontrar la fuente. Pero en esa porfía fuimos perdiendo interés y preocupación por ese origen, y nos arrojamos a la experiencia de tocarnos en estas escrituras, nuestra multiplicidad mapurbe. La *lamngen* Margarita Alvarado me abrió generosamente su biblioteca personal y tuve acceso a los diccionarios de Andrés Febres [1765] (1846), Luis de Valdivia [1606] (1887), Ernesto Wilhelm de Moesbach (1944) y Esteban Erize (1960) y leer hápticamente. Pensé que me demoraría solo una tarde en revisar estos textos, buscando cómo se traducen las prácticas homosexuales y transexuales por los diversos agentes de misiones evangelizadoras en *Wallmapu*, a los que pudimos acceder y al gran trabajo que realizaron confeccionando diccionarios de *mapuzungun*, así como esbozando gramáticas de nuestra lengua que hasta hoy son materiales de consulta. Finalmente, demoré mucho más. Fueron largas jornadas de búsqueda, de lectura. Mientras revisaba el diccionario de Febres me di cuenta que era imposible tan rápido, y que todo *witral*, aprender estas cosas tiene su tiempo, se urde, se trama, se establecen relaciones, y decantan las ideas. En mis conversaciones con Margarita e Ignacio pasé varias tardes investigando, leyendo página por página los diccionarios que tenía frente a mí. Y fue así como comencé a escribir este ensayo sobre la colonialidad del género y los problemas de traducción que encontré en estos textos. Me encontré con muchas palabras que reactivaban mi imaginación para abrirse a la discusión de cuáles son las posibilidades para barajar nuestros enunciados desde nuestra misma lengua, preguntándonos por lo que encubren las palabras traducidas por los misioneros de las empresas de evangelización y conquista? La matriz colonial se hizo háptica, y nosotrxs nos resistimos a su porosidad día a día.

## V.

# Ni pecadores nefando ni sodomitas: el prisma colonial de la traducción

La cultura escritural nos convierte en  
desolados y desoladas, nos hace herederos  
de su imperialismo discursivo de su poder  
simbólico y nos desarmamos, estoy enferma  
posea por el *weküfe* de la escritura

Adriana Paredes Pinda

ADRIANA PAREDES PINDA EN el prólogo de su libro *Üi* (2005) escribe sobre cómo deviene posea por la escritura, aquella inscripción que conlleva también una marca colonial. Es desde esa herida donde emerge esta reflexión sobre la colonialidad del género. Han pasado muchísimos años que nos hacen el recorte moral y nos encierran en categorías identitarias. Pero en mi cotidiano, he encontrado una fisura desde donde sentir y pensarme en este constante desvío, en la porfía de abandonar nombrarme como homosexual porque esa categoría no delata mi cruce *champurria*, no se afecta con la historia diaspórica de mi familia Catrileo, el río herido con el que comparto este *witral* como una escritura posea.

La relación es mucho más compleja que enunciarnos como mapuche y homosexuales, si tuviera que nombrarme diría que soy tejedora, y si fuese necesario evidenciar con quiénes he encontrado una *ruka* donde he podido expresarme, libre de prejuicios, ha sido con diversas *lamngen*, con quiénes me siento a gusto tejiendo. Entre ellas me he sentido una más, reflexionando mientras tejemos, nos vamos conociendo y entramando todas. Nos volvemos un gran gerundio del que rompemos la relación distante entre objeto y sujeto. Resulta difícil imaginarnos con esa distancia dicotómica: con nuestros tejidos establecemos una relación, nos volvemos acción tangible, somos un *tejiendo* que se relaciona con el *hacernos tejido*. El género también se construye desde esta relación ontológica del gerundio: *ser tejiendo* nuestro devenir es una provocación para desviarnos de la concepción binaria de los roles masculino y femenino.

La colonialidad del género<sup>44</sup> se presenta en nuestro cotidiano, sigue una línea recta que va marcando límites arbitrarios pero con afán totalizador. En ese espacio cotidiano es donde muchas veces se vuelve violento, y vemos cómo las prácticas patriarcales subordinan a unas y unxs distintos a la masculinidad afirmativa. Aún recuerdo cuando sentía vergüenza por ser afeminado, prefería jugar con mis compañeras del colegio por sobre los hombres, me deslumbraba mirando a escondidas a mi abuela tejer. Es mi ñuke Patricia, a quién recuerdo como la primera tejedora, por eso hoy he modificado legalmente mi apellido materno para ponerlo al comienzo de mi nombre, como ese hilvanarse –tal *hilo vano*– con todas mis antecesoras que no pudieron tomarse la escritura, es a ellas también que las imagino junto a mi ensayando esta memoria textil hasta hacerla reflexión amorosa. En esa relación surge este *ser tejiendo* como parte de un proceso de mapuchización crítica, poniendo atención a la colonialidad del género que se materializa hasta en las situaciones más cotidianas. A eso hay que aprender a poner alerta, a revisar nuestros entornos para torcer esa línea recta que nos impone el pensamiento binario.

María Lugones (2014) cuando hace mención de la colonialidad del género logra ver la compleja relación de esta potencia de devenir tejedora:

La dificultad reside en que casi todos los términos presuponen la separación cuando lo que se está tratando de expresar es precisamente la inseparabilidad, fusión, coalescencia [...] El interconectar o entrecruzar a veces oculta la inseparabilidad y los términos como inseparables. Términos como “urdimbre” y “entretrema” me gustan porque expresan la inseparabilidad de una manera interesante: al mirar el tejido la individualidad de las tramas se vuelve difusa en el dibujo o en la tela. (19)

En esta radicalidad ontológica del gerundio emerge la invitación es a evitar la invisibilización de nuestras sexualidades dentro de la historia reciente del discurso oficial mapuche. Porque históricamente se nos ha venido la puerta de la *ruka* en la cara: cuando te insultan, se te viene la puerta de la *ruka* en cara; cuando no tienes la voz suficientemente masculina para hablar con propiedad sobre la lucha (como si existiese solo una o una más importante que otras), otra vez se te viene la puerta de

---

<sup>44</sup> María Lugones al respecto señala: “Esta indiferencia es insidiosa porque impone barreras insuperables en nuestras luchas como mujeres de color por nuestra propia integridad, autodeterminación, la médula misma de las luchas por la liberación de nuestras comunidades. Esta indiferencia se halla tanto al nivel de la vida cotidiana como al nivel de la idea de teorizar la opresión y la liberación. No está provocada solamente por la separación categorial de raza, género, clase y sexualidad, separación que no nos deja ver la violencia claramente. No se trata solamente de una cuestión de ceguera epistemológica cuyo origen radica en una separación categorial”. (2014:1)

la *ruka* en la cara. Tengo una imagen pegada en mi memoria: recuerdo esas extensas jornadas de discusión sobre la contingencia en una organización urbana mapuche, donde nos reuníamos periódicamente para hacer comunidad y realizar diversas instancias de socialidad mapuche para recuperar y hacer memoria. Recuerdo en una de estas instancias de *trawün*<sup>45</sup> que los hombres-*weichafe* debatían de política, mientras las *lamngen* estaban en la cocina amasando las *yiwñ kofke* (sopaipillas). Y yo, incómodx escuchando y observando, porque es difícil hablar fuerte con los hombres que profesan con tanta propiedad la lucha, la descolonización, pero que no han sido capaces de cuestionar el colonialismo interno y el machismo con que se relacionan. Han naturalizado su concepción del género, cómo única vía posible, y se han tomado la palabra, es ese régimen hetero-patriarcal el que debemos tensionar. La naturalización de las labores dentro de la *ruka* están dadas por el binarismo de *wentru-zomo*, como categorías que por sí mismas debiesen adquirir ciertos roles que no son obviedades. La antropóloga Ana Millaleo (2014)<sup>46</sup> al respecto afirma:

Uno de los aspectos que han impedido una reflexión interna respecto a la sexualidad, es el encasillamiento en cierto imaginario de lo mapuche, imaginario hípermasculinizado en donde lo que prima es la narrativa belicosa y de conflicto en torno a lo mapuche, a lo cual he llamado la identidad *Weichafe* (identidad guerrera). Que debido a lo que ha sido denominado “El conflicto mapuche” ha tenido preponderancia, opacando otras discusiones que se pudiesen dar en torno a aspectos cotidianos de “la mapuchidad”.

Es importante, en estos momentos, revisar con detención los episodios donde lxs *lamngen* que no nos sentimos cómodxs con las categorías de sexo-género binario también podamos hablar desde nuestros puntos de vista, compartirnos reflexiones y por sobre todo sentarnos a hacer *poyewün nüttramkam*<sup>47</sup>, es decir, una conversación afectiva, con

<sup>45</sup> *Trawün*: “estar reunidos, unidos (aplícase a cosas y personas)” (Félix de Augusta, 1916:228).

<sup>46</sup> Artículo titulado “Mujer y sexualidad mapuche, la cotidianeidad olvidada tras la identidad *weichafe*” publicado en <http://www.mapuexpress.org/?p=195>

<sup>47</sup> *Poyewün nüttramkan*: Según Jimena Pichinao (2012): “como un modo de relacionamiento transversal a la socialidad mapuche, se conoce la categoría de *poyewün* (hacerse cariño), significado como un acto de afecto entre personas, de otorgarse atención, que se efectúa principalmente a través de alimentos y bebidas, aunque no excluye otros tipos de presentes materiales. Se aplica sobre todo en situaciones de encuentro formal entre personas, familias, como colectivos mayores, siendo recurrente en más de una esfera de relacionamiento, en instancias ceremoniales, visitas a familiares o amistades, incluso en encuentros políticos” (26). A partir de esta definición que realiza, propongo el *poyewün nüttramkan* como un procedimiento afectivo de conversación desde una óptica mapuche, donde a través de la palabra cariñosa se generan alianzas, cruces, nudos con otras personas.

toda la potencia de tocarnos con la palabra, hacernos gerundio. La identidad *weichafe* también nos ha hecho daño porque invisibiliza nuestra cotidianidad y nuestro lugar de enunciación, cuando se habla sobre las luchas de pueblo mapuche, poco se habla de la tajante unidireccionalidad, como si pluralizar la lucha fuese un problema, porque “le quita fuerza” o “nos desvía de lo realmente importante”. Y ahí, yo me pregunto, ¿por qué debemos apostar por una línea recta de lucha como única forma?

Esta visión eclipsada lo único que ha hecho es meter, en un mismo saco, a toda una multiplicidad de mapuchidades que no estamos ni nos sentimos cómodxs con el recorte heterosexual. La identidad *weichafe* es una apropiación poco crítica o nula de su masculinidad. En esto, percibo la reproducción de un relato que carece de sustento histórico, pues, afirmar que no es importante hablar de estos temas, es pasar por alto cómo roles del género binario han sido determinados por una serie de continuidades, e influenciadas por diversos procesos, la colonialidad del género es uno de ellos en nuestra historia reciente. Para Ana Millaleo: “la sexualidad mapuche aparece como un espacio despolitizado, carente de relevancia en las demandas que se inscriben en los grandes acontecimientos”. Por eso la urgencia de replantearnos nuestras prácticas asociadas al género, porque no se reduce solo a asuntos de mujeres, sino de todos, todas y todxs. Más aún cuando somos una generación mapuche/mapurbe, heredera de esa transgresión de espacios que, desde los años noventa en adelante, ha ido ganando terrenos en disputa dentro de las visiones más conservadoras y tradicionales de cómo debemos ser lxs mapuche. La identidad *weichafe* ha sido parte de este proceso de transgresión mapuche/mapurbe, no obstante, no ha sabido dar lugar a este aspecto fundamental de la discusión.

Cuando se nos ha dicho incontables veces la palabra maricón como un insulto, tanto en el mundo mapuche como en el no mapuche, comenzamos a perderle miedo a esas palabras. Pero también cuando no se dice nada, aquel silencio mortífero y apabullante es al que debemos poner atención, y sentirnos cómodxs con que se nos diga que en el mundo mapuche, no se hablaban o no se hablan estas cosas. Que no se hablen no significa que no debamos hacerlo ¿Quién lo prohíbe? ¿La tradición? ¿La policía de la identidad mapuche? Después de darnos con la puerta de la *ruka* en la cara<sup>48</sup> por muchos años, es tiempo ahora de ponerlas en discusión.

---

<sup>48</sup> Puerta de la *ruka* en la cara: esta frase la utilizo para referirme a la acción de que te cierren las posibilidades del diálogo, del *nüttram* y no te dejen entrar a espacios de legitimidad mapuche, porque se te cuestiona tu ser mapuche, apelando a una identidad fija y verificable por los mismos aparatos de legitimación étnica de quienes te cierran la puerta en la cara. Es también la práctica de terminar o interrumpir relaciones sociales y políticas con alguien sin mayor explicación, de manera súbita y cortando toda forma de comunicación; logrando aislamiento mediante el cuestionamiento ontológico que recae sobre tu propio ser. La puerta de la *ruka* en la cara es la manera en que poética y descriptivamente he podido identificar el actuar de lo que llamo “policía del género, la identidad y la raza”.

¿Desde cuándo el/la mapuche ha sido heterosexual? ¿Desde cuándo se han naturalizado estas prácticas? Porque no son obviedades, sino recortes que el movimiento mapuche reciente no ha sabido abordar, tampoco abrirse a la conversación. En ese sentido, no quisiera lanzar una piedra sentenciosa ni criminalizadora. Prefiero optar por un *pozewün nütramkan*, al activar esta conversación amorosa y afectiva. La opción es dejar de recibir la puerta de la *ruka* en la cara, porque cuando te la hacen tantas veces se aprende algo: no todas nos van a caer en la cara, ya estamos preparadx para responder o poner el pie o la mano ante la venida de la puerta sobre nuestros cuerpos. Hemos aprendido a tomarnos la puerta, poner resistencia para que ésta no se cierre del todo, para hacer nuestras preguntas en el espacio que quede abierto. También en esa búsqueda nos encontramos con otrxs *lamngen* que han vivido lo mismo y entre nosotrxs hacemos una comunidad, un *lof* espectral solidario y lleno de sororidad. Pareciera ser que en estos tiempos la sociedad mapuche también patologiza o desacredita nuestra voz cuando se nos para la pluma de *choike*. No tenemos miedo a hacer *nütram*, porque nos urge hablar sobre la violencia de nuestros cuerpos categorizados históricamente. Personalmente, me interesa trazar una genealogía de cómo los misioneros jesuitas clasificaron o tradujeron nuestras prácticas cotidianas y nuestro devenir como sodomitas. Poner atención a cada palabra que se utiliza en *mapuzungun* para definir a las personas que no nos sentimos a gusto con las clasificaciones binarias de sexo-género, y que nos relaciona con el pecado o la culpa cristiana que nos sentencia. Por eso urge hablar de estos temas, nos hace falta escuchar, comprender, más que responder lapidariamente, si queremos evitar las puertas de la *ruka* en la cara *a priori*.

En la literatura colonial y republicana son numerosos hombres *cis*género los que irán definiendo y realizando ejercicios de traducción del *mapuzungun* al español para referirse a los cuerpos mapuche que no se ajustan a las prácticas heteronormadas, de modo que toda vida no heterosexual es clasificada bajo una denominación común, asociada a cometer pecado nefando. Desde Alonso de Ercilla (1589) con su relato épico va a configurar el rol de las *machi* como prácticas asociadas a la brujería, evidencia de cómo el prisma occidental del género, recorta las prácticas de nuestra cotidianidad mapuche. La tensión que se va a producir en la relación que construyen del género y la práctica de la espiritualidad, es condenada con apelativos que se refieren a nosotrxs como pecadorxs nefandxs en sus diccionarios, crónicas y diversos textos.

En esta genealogía de definiciones y recortes del que tenemos registro en textos coloniales y republicanos se presenta una continuidad que se infiltra en la colonialidad del género: en autores como Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1673), Andrés Febres [1765] (1846), Luis de Valdivia [1606] (1887), Félix José

de Augusta (1910) (1916) (1934) (2017), Ernesto Willhelm de Moesbach (1944) y Esteban Erize (1960) se construye al otrx, desconocidx por la moral cristiana como parte de las prácticas de sodomía. Entre viajeros y misiones evangelizadoras generaron un complejo trabajo con las comunidades y poblaciones reche/mapuche, donde también han alimentado, dentro del mismo mundo mapuche tradicional, un relato poco crítico sobre las prácticas no heterosexuales que podrían homologarse como parte del espectro que considera tanto a homosexuales, transexuales, transgéneros, *queer* y las diversas identidades que el movimiento LGBTIQ+ que actualmente incluye y categoriza.

En la crónica *Cautiverio Feliz* [1673], Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán relata su estadía de varios años conviviendo con la sociedad reche/mapuche, donde empatiza con nuestro pueblo en la medida que va internalizando los valores y principios de relación con el mundo desde una óptica indígena. Pero esto más bien es una idea que nos queda de *Cautiverio Feliz*, pues, en mi opinión nunca deja de asumirse desde una relación de alteridad. Lo que hace el cronista es usar el discurso mapuche para apropiárselo, para representar desde las categorías binarias de civilización/barbarie toda la riqueza y compleja relación que existe entre el mundo mapuche y no mapuche, mediado por su propia experiencia de cautiverio.

Y aunque consideraba no eran capaces de tanto misterio, por darles gusto en lo que pedian, dí [sic] principio a enseñarles a santiguarse, y con un cuchillo que llevaba, una cruz moderada les hice lo mas [sic] cuidadosamente que pude, dándoles a entender que de aquella insignia y señal de cruz, o de otra cualquiera semejante, huia [sic] el demonio, adversario comun [sic] de nuestras almas, por haber muerto en ella el supremo Señor Dios de lo criado, por nuestras culpas y pecados y por libertarnos de la esclavitud de este maligno espíritu; y para dárselo a entender mejor les dije, que si sabian [sic] lo que era pecado, que entre ellos llaman *huerilcan*. Respondiéronme que sí, que *damentun* era pecado, que es quitar la mujer a otro, siendo propia, y que hurtar tambien [sic] lo era, y matar a otro: estos son los ordinarios entre ellos, porque el privarse del juicio, ni emularse, ni cohabitar con las mujeres del trato y solteras, no lo reputan por tal; solo tienen por vil y vituperable el pecado nefando, con esta diferencia, que el que usa el oficio de varon [sic] no es baldonado por él, como el que se sujeta al de la mujer, y a estos los llaman *hueies*, que en nuestro vulgar lenguaje quiere decir nefandos y mas [sic] propiamente *putos*, que el la verdadera explicacion [sic] del nombre *hueies*. Y estos tales no traen calzones, sino es una mantichuela por delante que llaman *punus*; acomódanse a ser *machis* o curanderos porque tienen pacto con el demonio. (107)

En este capítulo, Francisco relata el episodio donde Maulican lo invita a una fiesta organizada por otro cacique, y le pide que se bañe y cambie sus ropas. La situación le incomoda bastante al cautivo, pero accede a cumplir el mandato. En la narración, nos irá sugiriendo cómo la moral cristiana se infiltra en una situación cotidiana. Francisco ve en este mandato una transgresión a su moral masculina, cristiana y les enseña a santiguarse y a conversar, les habla sobre el pecado y la culpa, y cuando hace mención de los “*hueies*” lo relaciona con lo nefando, con lo vil y censurable. En esto quisiera detenerme y reflexionar sobre la condena moral a los *weye*. Porque, luego de esta alusión directa a las prácticas homosexuales entre hombres, desde el prisma colonial, emerge el discurso de evangelización y conversión por parte del cautivo, que vincula el pecado y el Diablo en las prácticas de *weye*, para juzgar desde un *deber ser* como imposición y como estrategia para regular la sexualidad indígena desde una perspectiva colonial utilizando metáforas que aluden a pasajes bíblicos.

Y fué [sic] que estando cerca de donde estábamos asentados un remanso del río [sic] a modo de una poza sosegada y cristalina, me levanté diciéndoles: allegáos [sic] para acá y os significaré de la suerte que se mira Dios, nuestro Señor, y se asemeja a los justos puros y limpios; arrimáos [sic] a este remanso y mirad en él vuestros rostros, qué claros y qué propios se representan en este cristal bruñido. (107)

El espejo barroso, es una sentencia de la colonialidad del género, el cautivo relaciona los asuntos del *püllü* (espíritu) con el pecado. En esto se extiende haciendo una conversión a pasajes bíblicos sobre la creación del hombre, sobre el paraíso, sobre los asuntos del espíritu. Lo que el cautivo hace es evangelizar y determinar la marcada diferencia racial entre él y los demás. En el gesto de hacerlos mirar el agua y que vean sus rostros y, luego mezclar el agua con el barro y vuelvan a mirarse, lo asocia a una metáfora del bien/mal con lo limpio/sucio. Y, ¿qué verán en al agua barrosa? En sus rostros han de ver *la culpa colonial*.

Francisco conoce la lengua y va aprendiendo de a poco los principios de socialidad indígena, pero eso no es suficiente para afirmar que es un aliado o que logra difuminar las fronteras culturales. La pregunta es si bastaría con manejar los códigos del *mapuzungun*, pues, para el cautivo la aparición de un *machi* feminizado, genera una contradicción ligada a sus concepciones binarias y occidentales del género. El cronista usa adjetivos despectivos y relata, desde la moral cristiana, por ejemplo, la primera vez, que observa cómo un *machi weye* hace una sanación a otra persona:



En cuanto a lo primero, parecía [sic] un Lucifer en sus facciones, talle y traje, porque andaba sin calzones, que este era de los que tengo en otra ocasión [sic] advertido que llaman *hueyes*, que en nuestro vulgar son nefandos, y de los que entre ellos se tienen por viles, por acomodarse el oficio de mujeres (...) traía en lugar de calzones un *puno*, que es una mantichuela que traen por delante de la cintura para abajo, al modo de las indias, y unas camisetas largas encima; traía el cabello largo, siendo así que todos los demás andaban tresados [sic], las uñas tenía tan disformes, que parecían cucharas; feísimo de rostro, y en el un ojo una nube que le comprendía todo; muy pequeño de cuerpo, algo espaldudo, y rengo de una pierna, que solo de mirarle causaba horror y espanto: con que daba a entender sus viles ejercicios. (159)

Durante el relato, el cronista niega su condición de criollo y opta por hacer la diferencia de su identificación con las creencias cristianas heredadas de la cultura española. Utiliza la “inversión” del género como un mecanismo que sentencia, aplica la moral cristiana que condena al *machi weye*. Antepone los binarios del bien y el mal, en la práctica que está relatando, oponiendo el *deber ser* del cristiano converso, asociado al bien, y por otro, el mal va a ser otorgado como cualidad al *machi weye*. La descripción que elabora el cronista configura una concepción del cuerpo del *machi weye* como bestial logra inscribir materialmente toda la no humanidad que habita en el cuerpo del *machi weye*. En su relato asocia lo *weye* con lo diabólico, lo salvaje, el pecado nefando, y deja en evidencia la poderosa y filosa arma del prisma colonial, y cómo ésta cuando el autor define al *weye* como cuerpo esperpéntico. ¿Tener aspecto de demonio? ¿Ser Lucifer? ¿Qué imaginarios tenemos y cómo éstos evidencian la infiltración colonial? Lo que hace el cronista es volcar todos sus prejuicios contra el *machi weye*: lo asocia a lo vil por feminizarse, por andar vestidx con prendas consideradas de “mujeres”.

Antes de dar principio a la oracion [sic] del Ave María, pregunté a mi discípulo, que si le habian [sic] parecido bien las hechicerías y ceremonias del *mache* [sic] de la pasada noche, y me respondió, que de ninguna manera se inclinaba a mirarlos, porque les tenia [sic] miedo, y mas [sic] aquel, que parecia [sic] demonio en su cara, talla y traje; y es así, que hai [sic] otros curanderos que hacen algunas ceremonias finjidas [sic]; ... y estos verdaderamente no tienen pacto con el espíritu malo, como los otros que llaman *hueyes* [sic], que son nefandos, como queda dicho, y esos son los que causan mayor pavor y espanto. (164)

Félix de Augusta en su *Diccionario Araucano-Español* (1916) define *weye* como: “hombre que hace las veces de mujer en el crimen de la sodomía, maricón” (255)<sup>49</sup>. Posteriormente en la segunda edición de 1934, se refiere a la homosexualidad como *weye*, y hace la acotación de que existen dos maneras de serlo, ligadas a la práctica sexual activa nombrándola como *weyetun* y la práctica sexual pasiva traducida como *weye ngen* (422). Es interesante cómo Augusta en ambas ediciones nos entrega informaciones distintas del término *weye*, pero que nos sirven para comprender cómo, desde un pensamiento, recorta sus definiciones. Esteban Erize (1960), en cambio, no hablará de homosexualidad sino que de sodomía en relación a los roles activos y pasivos dentro de la práctica sexual entre hombres: va a usar la palabra *nudotun* (536) como sinónimo de sodomía, haciendo referencia a la práctica de sexo que involucra penetración anal. Al respecto, nos presenta la palabra *hueye* traducido como “puto, maricón, pederasta pasivo” (188) y más adelante hace la distinción entre los tipos de prácticas sexuales que asocia a la “sodomía activa” (*hueyetun*) y “sodomía pasiva” (*hueye ngen*).

El pensamiento binario que divide entre activo/pasivo en las definiciones de Augusta y Febres es parte de la misma genealogía de la colonialidad del género que Núñez de Pineda y Bascuñán profesaba. En este sentido, la palabra *weye* está cargada de estos sedimentos y significaciones peyorativas, que ha sido usada, históricamente como un insulto.

Sería interesante esbozar las posibilidades de extenderse a la palabra *weye*, para hacer de ella algún estandarte de reivindicación y reapropiación. Esta opción, es posible como salida si desplazamos su categoría negativa a otro espacio, un territorio imaginado, un cuerpo *weye* desde donde enunciarnos para disputar dentro de la sociedad mapuche contemporánea mayor visibilidad y una participación tangible en los espacios de socialidad. En esta práctica de ensayar una política podemos urdir un ejercicio de imaginación, y dar mayor plasticidad a la palabra *weye*, emanciparla de la culpa colona, y hacer una lectura fractal del *weye* en nuestros cuerpos. ¿Cómo han transitado los cuerpos *weye* durante la historia reciente? ¿Acaso es posible tomar estos relatos y definiciones esbozadas por misioneros jesuitas para

<sup>49</sup> En la versión de 2017, Belén Villena Araya (directora de esta reedición actualizada) realiza una adecuación léxica en el prólogo de la edición, donde señala que han hecho modificaciones a algunos términos “que puedan resultar ofensivos al lector de hoy. De esta manera hemos modificado algunas palabras como *indio*, *superstición*, *superchería*, *pecar* y *maricón*, por otros términos no marcados ideológicamente: *mapuche*, *creencia*, *práctica*, *fornicar* y *homosexual*, respectivamente”. ¿Bastará con ponerle sinónimos para eximirle de la crítica a la colonialidad del género? ¿El término homosexual no es una categoría ideológica en función del régimen heteropatriarcal?

pensar cómo se configuran nuestras sexualidades en la actualidad y que encajen o den sentido a la palabra *weye*?

Los *machi weye* de género dual combinan ambos atributos, cualidades y características *reche* masculinos y femeninos dinámicamente. Como no hombres los *weye* participaban de lo femenino, aunque también conservaban algunas prerrogativas masculinas y, en ciertas ocasiones, compartían un género con los hombres. Los *weye* nunca quedaban fuera del sistema *reche* de género, sino tenían una posición de privilegio dentro de él. Sus identidades de género están mejor explicadas por los avances recientes en la teoría de género donde el sexo no determina el género y, de hecho no guarda necesariamente ninguna relación con el género. (Bacigalupo, 2002:53)

Para la antropóloga, el *machi weye* se constituye en un género dual, en tanto se relaciona dinámicamente entre lo masculino y femenino. Hace alusión a la práctica de hombres que se visten de mujeres y que, en contextos ceremoniales, se feminizan para acceder así, a otro registro espiritual. Óptica distinta a la que se ha abordado la palabra *weye* desde la escritura colonial/moderna. Bacigalupo nos presenta otro nudo que tensa esta genealogía de la colonialidad del género atrapada en la categoría *weye*, en que el rol define y limita la práctica de *machi*, sin que exista registro de que *weye* sea una práctica usada por el resto de la comunidad, quedando limitado a contextos de espiritualidad en que el/la *machi* entra en contacto con otras entidades y energías. Así, la palabra *weye* queda atrapada en la nube espesa de la colonialidad del género. ¿Y si nos tomáramos la palabra? La pregunta es, ¿por qué no tomarnos la palabra para darle sentidos otros? y agotar así al máximo las posibilidades de nombrar al *weye* como estandarte de aquellas infinitas puertas de la *ruka* en la cara. Lo más fácil, sería la reivindicación de la palabra *weye*, homologándola a la historicidad crítica de la palabra *queer*. Para Lugones, “la denominación categorial construye lo que nomina” (20–21) pero también se vuelve una trampa arqueologizadora. Concebir al *weye* como posibilidad emancipatoria es difícil, porque desde la inscripción colonial existe un legado que refuerza una y otra vez aquel insulto.

Utilizar aquel insulto como bandera de reivindicación se volvería una categoría de identidad afirmativa, similar a lo que le sucedió con la palabra *queer* según señala Butler. ¿Por qué la palabra *queer* ha sido fácilmente cooptada por el aparato neoliberal a diferencia del insulto hacia lxs afrodescendientes llamándolos *nigger*? Porque agrega un componente racial. Por eso al decir *weye* debemos tener cuidado, porque a diferencia del movimiento *queer*, el ser mapuche para los estados chileno y argentino, pasa a ser un asunto racial, étnico. Para Lugones “solo al percibir género y raza como entretamados o fusionados indisolublemente, podemos realmente

ver a las mujeres de color” (21), esto nos interpela respecto a la situación racial. Cuando los misioneros jesuitas se refieren al *weye* no solo están refiriéndose al género, sino están haciendo una lectura racializada, en que el *weye*, como parte de un reverso colonial no tiene salida. Es esa la colonialidad del género que no deja escapatoria al *weye*. Yo desconfiaría de la reivindicación de *weye*, porque al igual que la palabra *queer* no se cuestiona el estatuto colonial que lo constituye. Lugones al respecto nos dice:

El diformismo sexual ha sido una característica importante de lo que llamo “el lado claro/ visible” del sistema de género moderno/colonial. Aquellos ubicados en “el lado oscuro/oculto” no fueron necesariamente entendidos en términos dimórficos. Los miedos sexuales de los colonizadores los llevaron a imaginar que los indígenas de las Américas eran hermafroditas o intersexuales. (25)

¿Tenemos registro del anverso/reverso de la palabra *weye*? La colonialidad del género se infiltra en ella, desde ahí accedemos a sus posibles interpretaciones. Existe una imposibilidad de hacer un giro en esta palabra, contemplarla como sinónimo de lo *queer* (como insulto reivindicado) es añadirle otra carga de sedimentación que fácilmente puede ser cooptada como una categoría de la diferencia sexual, donde de inmediato se nos vuelve una identidad apropiable al discurso multicultural, inscribiéndola mediante aparatos despolitizados como han probado ser los discursos operativos de tolerancia y de la diversidad. Es fácilmente homologable y podría resultar cómoda, podría ser usada como moneda de cambio, de transacción. He ahí la paradoja del insulto cooptado por la máquina del multiculturalismo neoliberal. Podríamos imaginarnos que la identidad *weye* podría ser usada por campañas publicitarias de tiendas comerciales, o ser usada como tema para el arte contemporáneo u objetos de estudios, sin hacerse un mayor cuestionamiento por un lugar de enunciación capaz de levantar la posibilidad de pensar una identidad *weye* resistente a la inscripción multicultural. Esa aparente neutralidad, que la constituiría, estaría apagando toda radicalidad que también nos podría entregar la posibilidad de poder nominarnos desde el *mapuzungun*. El *weye* como identidad infiltra una máscara blanca con la que el cronista de *Cautiverio Feliz* opta por negar su mestizaje crítico para acomodarse en las creencias del cristianismo hispano.

Mientras revisaba los diccionarios, me preguntaba qué otras posibilidades existen en el *mapuzungun* para enunciar nuestros desvíos, nuestras derivas contrasexuales que intentan escapar del problema de la representación identitaria que se presenta en el posible uso de la palabra *weye* desde una política *queer*. En esto manifiesto mi crítica y desconfianza a la categoría y perspectiva *queer* porque no se cuestiona su estatuto colonial en profundidad. El *weye*, o la imposibilidad de serlo sigue

siendo una categoría. No da cuenta de un procedimiento que nos permita torcer la colonialidad del género cuestionándolo e internalizándolo críticamente. Por eso, no proyecto mi deseo en el *weye*, y opto por abandonarlo como posibilidad tangible e intangible de constituir una práctica contrasexual mapuche que nos permita disputar hoy, espacios de socialidad para transitar libremente por nuestro devenir.

En términos de Lugones, una vía podría ser extender la mirada hacia los documentos para ver cómo los jesuitas ofrecen otras posibles salidas al asociar la homosexualidad, transexualidad o cualquier otra forma de sexualidad asociada al pecado, como parte de esta continuidad presente en la llamada colonialidad del género y su visión moralizante, que atrapa las identidades sexuales como categorías fijas y estables. En Febres (1846) aparecen palabras que podríamos resignificar y poner en uso, por ejemplo, *gullnüalgen* (ser flexible) que nos aproxima desde el *mapuzungun* a ensayar una posible traducción/interpretación, o crear algún neologismo quizás, para extender las nociones binarias del sexo-género que den cuenta de todo un espectro de posibilidades cuando excedemos al género. Otras palabras que podrían resultar interesantes de revisar son *peñmun* (experimentar), *dubuetun* (entretejer), *cagen* (ser diferente). Mi propuesta es revisarlas en los contextos actuales y ver cómo podemos generar diversos agenciamientos contrasexuales.

Existen otras palabras que van a referirse a la dualidad hombre-mujer habitada en un mismo cuerpo, para ello surgen las palabras *alka-zomo* y *achrai* (Febres) entendidas “como hermafrodita o manflora” (23). Se utiliza para nombrar a las gallinas masculinas, quizás haciendo alusión a la androginia o inclusive se utiliza como sinónimo de lesbiana sin poder reconocer las diferencias que existen entre las palabras hermafrodita, androginia y lesbiana. Aglutinar estas palabras en una sola se vuelve complejo, imposible de precisar, se hace notorio que nuevamente la colonialidad del género nos atrapa en la separación binaria, para explicar otras sexualidades distintas al régimen heterosexual. De este modo, aquí el nudo radica en cómo el hetero-mapuche-patriarcado está entramado en una compleja relación con el hetero-*winka*-patriarcado. Se confunde lo hermafrodita con la figura de mujeres masculinizadas, entendida como parte de la dualidad. Es curioso considerar el argumento de la dualidad como una posibilidad de comprender nuestras experiencias, porque tal dualidad no es bidireccional, la continuidad de la línea recta masculina (y masculinizante) lo que hace, es poner en relación, asimétrica la figura masculina sobre la femenina, creyendo que son binarios y no espectros. ¿Hacia dónde nos podría reorientar? Si optáramos por nominarnos *alka-zomo*. Aproximarse a las formas de nominar a animales, plantas, hongos y diversos seres no humanos que poseen cualidades femeninas y masculinas, devenir *alka-zomo* es un aliento hacia otras cosas. ¿Pero qué cosas nos permitiría este desvío?

Febres utiliza dos palabras más para referirse a lo mismo: una de ellas es *mehue-llitun* (fornicar) y *püllitun*, traducida como pecado nefando o sodomítico. Asocia el *püllitun* a toda una continuidad de acciones que son castigadas y sentenciadas bajo la premisa del pecado nefando y de la sodomía, para él es “el pecado de sodomía entre dos hombres” (1846:60). Valdivia (1887), en cambio, traduce *püllitun* como “tomar o recibir poder y fuerzas espirituales”, a una práctica de tener “relaciones sexuales espirituales, no reproductivas, entre personas masculinas” (Augusta 1910:202). Es a ese desvío al que quiero pensar con la palabra *püllitun*, como la posibilidad de enunciar, desde el *mapuzungun*, esa herida colonial que excede nuestra realidad como una práctica de sodomía. En *püllitun* se hace mucho más evidente la fractura que se infiltra en la traducción desde el prisma colonial/moderno. Si lo vemos desde este punto de vista, se refiere a otra cosa muy distinta al pecado nefando que Febres tradujo, he aquí una posibilidad tangible de evidenciar esta fisura que nos abre a una lectura fractal de la palabra *püllitun*. Porque se excede de esta idea binaria de lo activo/pasivo que está presente en el *weyetun* y *weye ngen*, en este sentido *püllitun* no se reduce a la capacidad receptiva o activa ligada a la práctica sexual, sino tiene ambos componentes, los presenta en un nivel donde ambos no son binarios, no se trataría de una síntesis sino de un espacio de flujo sin corte aún, pero un flujo diagramático del ser, donde hay caos pero siempre un germen de orden desde donde se piensa la variación. He ahí cómo emerge algo distinto en *püllitun* en comparación con los otros términos.

Valdría preguntarse ¿no es el *püllitun* otra cosa? ¿Qué nos dice hoy esta palabra? ¿La asociamos a sodomía? Si descomponemos su matriz etimológica nos damos cuenta que *püllitun* puede tener una potencia de significados muy distintos a los que Febres afirma. *Püllü* (o *püllü*) en español podría ser traducido como “espíritu” y el sufijo *tun* expresa una acción, por lo que *püllitun* podría interpretarse como una práctica, un hacerse espíritu, un devenir, como parte de un hacernos, de entrecruzar nuestras historias para construir e imaginarnos que podemos trazar una política radical que exceda las categorías binarias del género en el espectro que *püllitun* nos abre, una forma de enunciar lo que nos pasa y que nos permita transitar libremente de los prejuicios del régimen hetero-*winka*-patriarcal y del régimen hetero-mapuche-patriarcal. Me interesa pensar la posibilidad de nominar nuestro rol en la sociedad mapuche —si es que optamos por tener uno— que no sea reproductivo y que apele a lo espiritual de manera distinta a la práctica de lxs *machi weye*. Porque pese a que la categoría *weye* es vista como un insulto, no se puede pensar sin la práctica de *machi* para ser aceptada, su aceptación radicaría en recuperar las prácticas de *machi weye*. Si un *wentru machi* se feminiza en sus prácticas ceremoniales, es por mandato de su *püllü* que le permite vestirse y actuar así. Solo es posible desde la

performatividad del ritual que la sociedad tradicional mapuche pueda aceptar este desplazamiento de las rígidas categorías binarias del sexo-género. ¿Qué sucede con las personas que no hemos sentido el llamado a ser *machi*? ¿Cómo podemos transitar nuestros *püllü* siendo aceptados por la sociedad mapuche contemporánea?

Por eso debemos disputar el campo de la espiritualidad, salir del esencialismo y de la creencia que en el mundo mapuche las cosas son solamente duales. Porque en nuestros cuerpos también transitan otras cosas, en muchos casos duales pero, por sobre todo, nos excedemos en la multiplicidad. En este gesto de cuestionarnos las relaciones binarias, el *püllitun* como procedimiento abre paso a un proceso de autoexploración y autoidentificación, que tiene que ver con aprender a reconocer cuáles son *pu püllitun* que tenemos, así como también hacernos espíritu, una invitación (y por qué no provocación) a colectivizar y compartir nuestra realidad con las personas que también sientan *püllitun* como un procedimiento de multiplicidades mapuche. *Püllitun* excede la relación binaria del sexo-género, he ahí su potencia contrasexual mapuche, su energía vital solo tiene una relación sensible con lo que nos rodea, desbordando el mundo de *mapuzungun*, de las distintas voces de las cosas.

En *püllitun* puedo imaginarme un espacio, tangible e intangible desde dónde hacer una práctica radical y política que nos ponga en relación con nuestros deseos. Debemos hacer un giro espiritual que busque decolonizar también nuestro *fezentun*<sup>50</sup>.

La primera vez que me tocó hacer *choike purrun*<sup>51</sup> pude experimentar este hacerse *püllitun*, donde pude sentirme cómodo bailando y deviniendo otra cosa distinta a ser hombre. La explicación binaria del sexo-género se difuminó, quedó suspendida por un tiempo la colonialidad del género en lo que estaba viviendo, y hacer *choike purrun* se convirtió en una posibilidad palpable, un terreno del cual podría hacer una política del *püllitun*, donde la masculinidad asignada a mi cuerpo como una imposición en el espacio de socialidad mapuche, no me importara tanto para arrojarme a experimentar la abundancia que mi *püllü* sentía. En el *choike* me reconocí, sentí su energía despertando a mi *püllü* con cada paso que daba alrededor

<sup>50</sup> *Feyentun*: “obedecer” (María Catrileo, 1995:214). También se usa como sinónimo de *creencia*.

<sup>51</sup> *Choike purrun*: baile del avestruz, instancia donde las personas se mueven como avestruces girando alrededor del *rewe*. Durante el acontecimiento del *choike purrun* emerge el trance que se experimenta al hacer los movimientos que nos invitan a abandonar nuestra humanidad temporalmente para poder devenir *choike*. En esa suspensión de nuestra humanidad vamos girando, danzando e invitando a otras personas a bailar alrededor del *rewe*. Extiendo mi experiencia como *choiketufe* desde el año 2012 hasta la actualidad, donde he encontrado un espacio tangible e intangible desde donde poder construir instancias donde pueda abandonar la relación binaria del género, donde escojo arrojarme a devenir otras cosas a través del movimiento y del mandato de mi *püllü* (espíritu, energía vital).

del *rewe*. Mientras bailaba me dejé rozar por mi *püllü* deviniendo *choike*. Durante la danza me sentí como un *choike*, fui despertando de a poco mis pies y brazos en cada salto, recuerdo cómo mis dedos de los pies disfrutaban del frío y la humedad que sentía, me alentaba con el sonido del *kultrun* y los *afafan* alrededor.

Usar nuestros cuerpos para devenir otras cosas, conectarnos con nuestros *püllü* para hacer notoria las fisuras de la colonialidad del género que se desbordan en nuestros ríos desviados, excedidos de aguas rabiosas, de memoria que se levanta, que se entreteje, que se deja tocar por otros *ngen*. Dejar que nuestros espíritus se muevan lejos de los prejuicios, exceder como un torrente al género: transitar por él, atravesarlo, difuminarlo o hacerlo explotar. Hice *püllitun* aquel día por primera vez, o al menos sentí cómo me emocionaba mucho transitar de humano a *choike* mientras sonaban los instrumentos hacia nosotrxs alrededor del *rewe*. Hacer *pu-rrun* me hizo sentir la vibración de las cosas, celebrar este devenir *choike* como una posibilidad de ensayar una espiritualidad distinta, torciendo al prisma colonial que ha recortado incluso nuestra humanidad. Cuánto me gustaría hacer *püllitun* con *tañi poyen*, tocarnos en el *purrun*, transitar juntxs por nuestra decolonización que nos exceda de humanidad. Invitar a Manuel a que se sume a este baile, transitar en completa libertad sobre nuestros *püllü*.

¿Quién acaso pone en cuestión los asuntos del *püllü*, del *feyantun*? Este recuerdo me modificó tanto, que me hizo seguir reflexionando sobre cuál es el lugar tangible de nosotrxs en la sociedad mapuche contemporánea. Pero no me atreví a sacar a Manuel a bailar, por miedo a la sentencia de los sargentos que rodeaban el *purrun*. Opté rápidamente por sacar a mi hermana a bailar conmigo, mientras los otros *choike* iban cortejando a otras *lamngen* para incluirlas en la danza. Dejarme devenir junto a Constanza, mientras girábamos por el *rewe*, fue una experiencia donde nos acompañamos en ensayar esta posibilidad, nos miramos desbordando la emoción por bailar y devenir *choike*, dejar transitar nuestros *püllü*. Mi hermana había ingresado al *choike purrun* para compartir este devenir. Ese es el giro espiritual que quisiera concretar. Donde podamos disputar el estatuto de nuestra espiritualidad como una práctica de creación, de construirnos como comunidad que se ensaya desde el *püllitun*. Aquí nos apartamos de la idea de identidad fija o señalar afirmativamente nuestro ser desde una categoría.

Que este recuerdo no quede en una anécdota, que se vuelva una práctica habitual en contexto ceremonial y también cotidiano, donde podamos hacer *püllitun* libre de los prejuicios heteronormados. Mientras bailaba veía a Manuel con sus plumas de *choike* observándome, triste por no poder bailar conmigo porque las miradas burlonas de los *peñi* comenzaron a hacerse incómodas, porque en silencio se oía el hetero-mapuche-patriarcado disfrazado de sargento regulador



de nuestros cuerpos, transitando por el espacio ceremonial. Recuerdo un gesto de Manuel que me removió: ante la vaporosa violencia y la imposibilidad de tocarnos tangiblemente, él comenzó a tocar sus *kaskawillas* al unísono con la que yo llevaba en mi mano mientras hacía *choike purrun*, en ese instante me tocó con el sonido de su *afafan* y sus *kaskawillas* acariciándome desde lo lejos. En este recuerdo me detengo porque desde aquel día solo nos hemos tocado así cuando estamos en espacios mapuche tradicionales. Como si nuestras *kaskawillas* y nuestro *afafan* amanerado se tocaran en lo vaporoso, en las miradas cómplices. Cuánto me hubiese gustado exceder ese tocarnos con el sonido, para tocarnos en *püllitun* y compartir así, nuestras multiplicidades mapuche.

Este recuerdo lo documentamos en un video que hicimos posteriormente, con registros de aquel *wiñol tripantü* que pasamos junto a mi familia, Manuel me escribió una carta luego de haber reflexionado también cuando me vio hacer *choike purrun*, en esa carta decía:

Amado Antonio / nos han pegado con la puerta de la *ruka* en la cara / nos han hecho el test de la raza / no encontraron el color que esperaban en nuestras pieles / ni los rasgos, ni el pelo / tampoco encontraron en nuestros apellidos / el origen o *lof* correcto / y nuestra relación no-heterosexual / simplemente les incomodó / nuestra mapuchidad / no les pareció lo suficientemente pura / entonces no nos respondieron nunca / no nos contestaron jamás / y nunca nos consideraron / tú sabes que es porque somos hijos de esclavos / de esos que vivían en el valle central / de esto que llaman Chile / venimos de ciudades de indios / de violaciones y migraciones forzadas / de linajes de cuerpos explotados / y de territorios usurpados / somos el error del mestizaje / esa porfía del retorno / somos esos indios desviados /levantándonos una vez más / sobre nuestro territorio.

Cuando editamos el video le pusimos un sonido de *kul kul* de fondo, buscando interpelar desde ese sonido que convoca a otras *lamngen* a que sientan, en esto que nos pasó, una invitación a reunirnos e imaginar políticamente un *püllitun*. Hacer una comunidad a la que, por el momento solo podemos acceder desde la imaginación política, pero eso no le quita su potencia: imagino una comunidad mapuche que nos reciba sin los prejuicios infiltrados en la colonialidad del género. Porque no quiero sentirme nunca más incómodx cuando tenga que celebrar el *wiñol tripantü* o algún *nguillatun*. Las personas que intentamos no caer en identidades fijas podríamos tomar el *püllitun* como un proceder, una acción que implica apelar a nuestra espiritualidad, a conectar con nuestras pulsiones y devenir, como parte de un hacer que nos abre paso a construir nuestro propio *lof*. Un espacio donde

podamos hablar sobre feminismos y sus posibilidades y alianzas, sobre las violencias que hemos vivido por limitarnos a sentir y pensarnos bajo el prisma de la colonialidad del género. Pienso en la juventud mapuche, que pueda crecer también libre de los prejuicios y de estas violencias que ocurren en los espacios ceremoniales tradicionales. Imagino de inmediato sentir y pensar el *püllitun* como un pretexto para reunirnos a debatirlo, a discutir sobre cómo emancipamos nuestro devenir con apelar a nuestra potencia espiritual que excede la pretensión de reproducción. Porque no podemos quedarnos con la idea fosilizada de cómo estos misioneros jesuitas tradujeron nuestros devenires bajo el discurso del pecado nefando y la sodomía. Y ante ello ser radicales y decididxs: si históricamente se ha traducido *püllitun* como sodomita, desviado, es tiempo de asumir que es necesario que hagamos este desvío radical para conectarnos con toda la no humanidad que nos excede también, como parte de un gran torrente que se abre paso. Devengamos una comunidad entretejida, donde transitemos nuestras sensaciones, intuiciones y las ensayemos colectivamente. Imagino un espacio para nuestra espiritualidad creativa en el *purrún*, en el baile quizás podríamos considerar una opción desde donde ingresar a poner en tensión la falta de debate crítico al respecto.

¿Cuál es el afán de seguir buscando una identidad, si siempre hemos sido multiplicidad? Es urgente crear un espacio de decolonización de las sexualidades, que interrumpa la relación binaria del género, como una capa más de las tantas violencias coloniales que nos oprimen. Imagino un espacio antipatriarcal, antirracista donde nuestra espiritualidad y devenires puedan fluir libres, sin prejuicios ni categorías que nos definan. Urge hacer tangible nuestra multiplicidad. Por eso me gustaría invitar a otrxs, a reunirnos y afectarnos en colectividad para ir explorando cómo podemos hacer *püllitun* bajo estos ejes: hacer de nuestros espíritus un devenir mapuche abierto. Construyamos un espacio donde todxs podamos transitar en nuestros devenires: devenir *choike*, *filu*, *quetro*, *lewfü*. Que a través de ese *purrún* podamos comunicarnos con nuestros *püllü* lejos de todo prejuicio y filtros coloniales.

Al respecto, Nelson Maldonado-Torres (2016) en *10 tesis sobre Colonialidad y Decolonialidad*, propone esquemas que intentan construir diversas salidas tentativas a los nudos que la teoría decolonial propone. Dentro de las tesis que plantea, nos encontramos con una que me ha permitido seguir trazando una escritura de imaginación política que se pueda vincular con el *püllitun*, donde plantea que la decolonialidad involucra también repensar toda la potencia creativa de una erótica y práctica espiritual decolonial. En este sentido, detenernos a reflexionar sobre los deseos de nuestros cuerpos y devenir mapuche es una opción, una invitación urgente, colectivizar nuestras experiencias, reunirnos a debatir, escucharnos, hacer *nütram*. Pero, sobre todo, atrevernos a la acción de ensayar una espiritualidad otra

que nos conecte con el *feyentun* y el *rakizuam* como parte de un proceso crítico sobre nuestra experiencias:

El giro estético, erótico, espiritual decolonial es un desvío de la colonialidad de los sentidos establecidos, sobre las sensaciones, los sentimientos, la visión, el género y otras concepciones modernas/coloniales sobre el cuerpo, así como un rechazo a la jerarquía moderno/colonial de la experiencia humana.<sup>52</sup> (26)

He aquí la radical opción de imaginar una política del *püllitun* que permita poner atención a que la colonialidad del género (en términos de Lugones) infiltra otras violencias asociadas a lo que Maldonado-Torres plantea sobre los sentidos, sensaciones, sentimientos e incluso la visión, experiencias desde donde podemos torcer la mano a las políticas identitarias. *Püllitun* es tocarse y dejarse tocar con la biodiversidad o *itrofilmongen*, con *pu ngen* de cada *mapu*, reconocerse desde la abundancia de nuestra cosmovisión. Escribir esta reflexión es también una práctica de imaginación política mapuche porvenir, es emanciparnos a la negación y borradura del hetero-*winka*-patriarcado y, por supuesto, también del hetero-mapuche-patriarcado.

Desviarnos de la colonialidad del género y de nuestras sensaciones y sentimientos nos permitiría trazar una política contra el olvido. En los relatos de *Cautiverio Feliz*, nos describen la sociedad reche/mapuche, de aquellos años, donde aparece el relato de una *machi weye* haciendo ceremonia de sanación. Esa distancia abismal con el imaginario colonial del *weye* se ha quedado atrapada en un anacronismo poco dinámico. No obstante, este giro estético, erótico y espiritual decolonial nos permitiría imaginar y proponer algo tangible a la sociedad mapuche contemporánea, donde nos tomamos esta escritura posesa de la que la *machi* Pinda hace mención en la cita que se inicia este ensayo. La escritura es un espacio donde podemos dejar de sentirnos desoladxs, nostálgicxs por algún retorno, para activarnos en un porvenir como un tiempo otro, como posibilidad más de hacernos cargo de todo el olvido histórico en las memorias de nuestras mapuchidades.

Imagino que podemos reunirnos en medio de esta ciudad agónica a la que me gusta invocar como Mapurbekistán. En esa ciudad imaginada me encuentro, la recorro para difuminarme dejando de sentir culpa o vergüenza por aceptar mis propios deseos y devenir, y poder compartirllos con otras *lamngen*, para tejernos en un gran *witral* que nos deje vivir nuestras experiencias mapuche, mapurbe, para

<sup>52</sup> Agradezco a Manuel Carrión Lira por compartir conmigo estas reflexiones y lecturas, quien también me ha ayudado a traducir al español la cita de Maldonado-Torres, como parte de aquellas lecturas implicadas en las que nos encontramos y esbozamos este gesto de imaginación política.

excedernos a la colonialidad del género, y poder tejer nuestras historias en los *trariwe* que usamos, hacer de nuestro cotidiano el *püllitun* como una práctica donde aprendamos a reconocer nuestros *püllü*.

Este acto de imaginación política es una oportunidad para proponer desde nuestra propia *mapu*, espacios que nos permitan transitar libremente. Es la opción de nombrar una política del *püllitun*, como procedimiento, un hacer que pone nuestra espiritualidad en cuestionamiento para ensayar la liberación de nuestros *püllü* como una práctica radicalmente sensible y creativa.

Si sentimos el llamado de nuestro *püllü* a romper con el pensamiento binario, y a transitar no solo entre el espectro femenino y masculino, sino difuminarnos en las *zonas grises* que también nos invitan a conectarnos con otras formas no humanas y, aprender desde la política del *püllitun*, esos desvíos, Maldonado-Torres afirma al respecto:

la creación artística decolonial y la espiritualidad decolonial apuntan a mantener el cuerpo y la mente abiertos, así como a mantener los sentidos en maneras que contribuyen a responder críticamente a cualquier cosa que apunta a producir una separación ontológica. En ese sentido, la creación artística decolonial puede ser entendida como una forma de extender el rezo que Fanon hace a su cuerpo en *Piel negra, máscaras blancas*. La creación estética decolonial, incluyendo performance decolonial del ser y la subjetividad son, entre otras cosas, rituales que apuntan a mantener el cuerpo abierto como una continua fuente de preguntas, como un puente para conectar con otros, como un estar siempre preparados para actuar. (27)

Estas escrituras se convierten en torrentes que desbordan sus cauces, como brazos que se extienden para tocarnos con otrxs en estas mapuchidades, que como los ríos se desvían en constantes flujos y cambios. En la potencia de la acción está nuestro desafío mayor, ¿cómo hacemos tangible esto? Yo he optado por la colectivización, por buscar entre otras *lamngen* posibilidades de hacer alianzas, pero también en ampliar nuestra mirada para revisar cómo otros pueblos indígenas se han referido o han abordado este nudo.

## VI. La escritura posesa de la *ngerewirinkafe*

La cultura escritural nos convierte en desolados y desoladas,  
nos hace herederos de su imperialismo discursivo de su  
poder simbólico.

Paredes Pinda

RECONOCERNOS EN EL *RAGINTU*, en un “entre”, el espacio entremedio del urdido y la trama como parte de un *tejiendo*, de imaginarnos como un gerundio que nos aproxima a comprender el mundo en constante comunicación, hacer un *trafkintu* con lo que nos rodea: mirar, oler, dejarse tocar por las cosas. Hacer de nuestra espiritualidad, deseos y contactos, una posibilidad de excedernos, de hacer *püllitun* como parte de nuestro devenir. De esa energía que nos compone, nos atraviesa, nos excede como el trueno, los ríos, las piedras que suenan al tocarse con el agua, el agua al tocarse con el viento. Ahí es donde emerge este *witral*, esta escritura que ensayo, como nudos en los que me detengo a reflexionar y sentir.

En esa oscilación, donde cada cosa tiene una vibración, una energía vital, un *püllü* se confunden las fronteras delimitadas por la razón oxidada de Occidente. Arrojar a una escritura que nos pueda acercar a nuestros *püllü*, trazar nuevas posibilidades de rumbos, como las esporas que se dispersan al azar en su propio ritmo y dejarse tocar entre las partículas de aire, mientras otras colisionan y alteran su curso, como parte de una ruta fractal, a la que me gusta llamar mapuchidades, como alteraciones aleatorias que nos componen, y cruzan. Imaginar otras posibilidades de constituirnos como *che*, con toda la amplitud que el mapuche *rakizuam* nos permite practicar: comprender que nuestra humanidad es solo un punto de contacto más con otras cosas, con los *ngen*, abre un espectro más amplio que la identidad: devenir abeja-orquídea, devenir *choike*, devenir un constante *trafkin*, para que nuestros cuerpos se abran a la experiencia, esbozar una espiritualidad decolonial que permita hacer de nuestra humanidad un espacio de intercambios, un *trafkintuwe*. Un *lewfü* siempre variando, nunca estático.

La potencia creativa de la escritura desde la imaginación política es una herramienta, una posibilidad para abrir espacios de discusión y creación de una comunidad otra que nos permita transitar libremente hacia nuestra autodeterminación. Cuando me refiero a la autodeterminación estoy apelando a cómo la colonialidad del género

se ha infiltrado en las nociones que exceden la relación binaria del sexo-género en el sentido común de muchxs mapuche y no mapuche. Autodeterminación de nuestros cuerpos, sentipensar de nuestros desvíos que intentan dejar de concebir la política identitaria como una opción desde donde enunciar la mapuchidad específica que nos atraviesa.

Esta urgencia vital de imaginar la escritura como una posibilidad para poner en práctica este hacernos espíritu -o *püllitun*, como prefiero enunciarlo- es el espacio entretejido donde también me he torcido con las palabras de la *machi* Pinda en su “Carta al país mapuche” (2015): “lo único que tengo, lo único que soy, y el único *tuwün* y *küpan* posible para los seres como yo, es la palabra” (15). La palabra es el nudo que se trama en la imaginación política, y hace tangible lo intangible, ese balbuceo *champurria* que brota en el *zugun* como posibilidad de hecho, un diagrama donde caben los deseos de nuestros *püllü*, como el magma vital y vibrante; torrente de rocas líquidas, aliento mapurbe entre el cemento incendiario de Mapurbekistán.

En esa misma carta que escribe la *machi* Pinda nos expresa su sentir y habitar en este espacio “entre”, relata su nudo: “una *machi champurria*, a mala honra, sólo mapuche de madre, lo que ya me hace “ambigua”; y más aún, poeta y profesora, “*machi* escueliá” como dicen las *papay*, una anomalía, algo raro e indefinido” (15). La indefinición que transita en ser *machi* y *champurria*, me con-mueve a imaginar ese cruce espiritual y profano que se vuelve una contradicción para las *papay*, el mismo esencialismo que se infiltra al considerar a la *machi champurria* como una anomalía, porque en esa dislocación, en esa transgresión atravesada por nuestras experiencias en la *warria*, me permite la pregunta: ¿es posible disputar nuestro estatuto espiritual a quienes no queremos delimitarnos bajo el pensamiento binario, bajo la colonialidad del género?

A través de la palabra hemos ido encontrando una *ruka*, un fuego, una trinchera desde donde abrir este *pozewün nütramkan*. Porque pasar por la escuela también nos ha hecho cortes, heridas, nos ha mostrado los rostros crueles del colonialismo. Me he soñado muchas veces con esa sensación casi despectiva cuando se le llama a Pinda “*machi* escueliá”, como un gesto que puede oler a *mapuchómetro*. Es en la escuela donde hemos tenido que aprender a construirnos una *ruka*, defender nuestras escrituras de los dudosos estudios literarios sobre la otredad, la alteridad, las fronteras. Suponer que lxs mapuche tenemos por cualidad la oralidad, la *oralitura* que Elicura Chihuailaf defiende, es quitarnos el derecho a escribir *taiñ rakizuam*. Pero hay otrxs mapuche, manchadx, mezcladx: una prole mapurbe que difícilmente es entendida exclusivamente desde la oralidad, porque nuestras afeminadas voces incomodan cuando unx habla fuerte con otrxs *peñi*, y e inmediato, el advenimiento de las puertas de la *ruka* en la cara.

¿Por qué no también aprender de los feminismos y del pensamiento decolonial? Me tomo este ensayo como espacio escritural desde donde puedo habitar este sentir. Así como no pude tocarme con Manuel en aquel *wiñol tripantu* y optamos por tocarnos con el sonido de las *kaskawillas* y nuestros *afafan*, ahora las palabras suenan con otra temperatura, con el temple del *püllitun*: nos tomaremos el *zungun* para hacerlo propio, situado, con-movido, para hacerlo vibrar y que se expanda. Nos haremos *ngen ruka* y abriremos la puerta de nuestro espacio, una *ruka* antirracial, antipatriarcal.

En la complejidad de lo indefinido es que emergen estas palabras como parte de un proceso de revisión autobiográfica, para comprender cómo la memoria se reactiva, se construye, pero por sobre todo, nuestra memoria mapuche entendida como algo dinámico y vital. Nos han puesto en la historia reciente de los estados-naciones chilenos y argentinos como anexo, como un exotismo étnico. En la actualización de nuestros procesos de recuperación está también latente hacer visibles nuestros propios lugares de enunciación, para no acceder a lo mapuche concebido como algo fijo, enraizado, categórico, totalizante. Por el contrario, nos tocó nacer en un contexto distinto a la idea esencialista que encierran las identidades, para precisamente dejarnos imaginar nuestros propios desvíos a toda política identitaria, para hacernos un porvenir donde nuestras multiplicidades expresen las complejidades y cruces que nos componen como mapuche.

Habitamos nuestras mapuchidades como agenciamientos políticos. Por eso me interesa la escritura como posibilidad de apertura, de un espacio donde también habitar, “irrupir con la lengua de los dominados en uno de los territorios preferidos del dominador: la palabra escrita e impresa” (Moyano, 2013:16-17), porque es con esa lengua que nos han enseñado a recortar el mundo. Ahora, el desafío es sentir, pensar, vivir decolonial, hacer de esto una práctica cotidiana, donde la escritura sea una posibilidad tangible para ensayar la autodeterminación de mi *püllü*, de nuestros *püllü*, de las memorias que se cruzan y que implican a otras personas con quienes compartir esta imaginación política.

Imagino esta posibilidad que he tejido desde el *püllitun* como parte de una práctica asociada a la construcción de nuestras memorias. Augusta la traduce como *konümpa*, como la acción de “mentar, acordarse de lo que estaba olvidado” (1916:95). Si comprendemos la memoria interpretada en el *konümpa*, la escritura se vuelve también una *praxis* de aquella. Entendamos la escritura en un sentido amplio: en los textiles que tejo también hago una escritura, me involucro con la fibra para laborear los distintos ñimin. En aquel *witral*, tal escritura íntima se entrelaza para difuminar las fronteras entre el tejido y yo, y así, reconocernos con las cosas. Esa es la escritura, donde la tejedora también está posesada por ella: me imagino

su nombre, su evocación en mi boca, la tejedora-escritura, *ngerewirinkafe* como me gusta llamarle. *Ngeren* es la técnica textil, donde el urdido es de colores lisos o llanos, como una gran explanada o una hoja de papel donde la tejedora deviene tejido, y por lo tanto, escritura.

En esa relación del gerundio *tejiendo* comienza este ensayo de memoria, de una práctica cotidiana de ser *ngerewirinkafe*. Reflexiones han sido tejidas previamente en mi primer *trariwe* hecho en ñimin, que comencé a urdir en Mapurbekistán pero luego me tocó ir a vivir y trabajar a *Lafkenmapu*<sup>53</sup>. Así, me pasé todo el invierno y primavera de 2017 tejiendo en ambos lugares, tuve que transformar mi habitual *witral* para convertirlo en un telar de cintura, un *witral* nómade, yendo y viniendo del sur a la Capital del Reyno. En ese ir y venir reflexioné mucho sobre la colonialidad del género, cómo podía vivir mi mapuchidad en esos lugares construidos como antagónicos por el pensamiento binario: dividir la ciudad del campo, con una mirada estable, esencialista de ambas. En ese *witral* nómade, mi telar de cintura, me fui implicando con las *lamngen* que conocí en aquella temporada viviendo en *Lafkenmapu*, y pude compartir con ellas la violencia del machismo que se respira, se vive, nos afecta.

Ahora bien, he de reconocer que ellas viven más violencia de género que yo, porque para los hombres ellas se reducen a ser las reproductoras de vida, una propiedad fecunda. En ese ir y venir conocí a mucha *lamngen* de Pocoyan, Camagüey, Puralaco, Queule, Boroa. Con ellas nos reunimos por varios meses en un galpón en Nueva Toltén para tejer<sup>54</sup>, muchas de ellas habían visto a sus madres y abuelas pero no lo aprendieron directamente, algunas tejían cuando niñas pero luego lo olvidaron, a medida que íbamos haciendo memoria entre nosotrxs, íbamos ensayando esta práctica de la *ngerewirinkafe*, hacer de nuestro *kimün* una posibilidad de construir memoria en comunidad, así fuimos tejiendo en ñimikan pequeños *trarilonko* donde dibujamos una *wanglen* (estrella), cada jornada de reunión fuimos conociéndonos y compartiendo nuestras experiencias y modos de vivir nuestras mapuchidades.

<sup>53</sup> *Lafkenmapu*: En el libro *Yikalay pu zomo Lafkenmapu* (2017) como Colectivo Catrileo+Carrión en nuestra residencia en Toltén, pudimos conocer en profundidad la zona *lafkenche*, de manera que definimos esta *mapu* como “toda la extensión del territorio costero del pueblo Mapuche, aunque también podemos incluir las zonas de humedales, ríos, lagos cercanos al mar, entendiendo por *lafken* a las grandes extensiones de agua” (9).

<sup>54</sup> Durante aquella estadia nos fuimos a vivir-trabajar durante toda la primavera de 2017 a la zona *lafkenche*, allí realizamos un proyecto de arte colaborativo en conjunto con la Mesa de la Mujer Rural de Toltén donde desarrollamos diversas instancias de *trawün* y *trafkin kimün* sobre el arte textil (*witral*). Pudimos poner en práctica el *pojewün nütramkan* como procedimiento, que derivó finalmente en el libro *Yikalay pu zomo Lafkenmapu*.



Independiente de si es *winka* o mapuche, la violencia sistemática de la masculinidad ha dañado históricamente a las mujeres y a las otras formas de sexualidades. Imagino que este nudo, como pueblo, nos compete, he ahí la presencia de la *ngerewirinkafe*, la tejedora hecha escritura, sus cuerpos y vivencias tramadas en aquellos tejidos en ñimikan. En eso nos hicimos un gran ensayo, y dejamos abrir nuestras memorias para conocernos, escribir tejiendo, hacer *konümpa*. Al recordar de lo que estaba olvidado emerge la pulsión por el *püllitun*, como espacio intangible pero también tangible en esta escritura en un *witral*. Si nos reuniéramos lxs *ngerewirinkafe* para hacer un *püllitun witral*, un tejernos este hacer-nos *püllü* podríamos ensayar otras posibilidades no heterosexuales para las formas como se ordena el mundo. Urdir y tramar distinto, explorar en las técnicas textiles otras escrituras que nos den espacio.

Me imagino cuánta potencia habría si nos reuniéramos a tejer un *witral* no heterosexual, desbordarnos de las categorías dadas por el régimen heteropatriarcal al definirnos homosexuales, transexuales, bisexuales, *queer*, como sería compartir regularmente de una comunidad de *ngerewirinkafe* que hiciéramos memoria de nuestras experiencias, escribirlas, traficarnos lazos para hacernos un gran nudo que ponga en tensión lo binario, pero también tomando fuerza y concentración en vivir y tejer para recordar. No tenemos acceso a todas las memorias de tejedoras y tejedores no heterosexuales mapuche, no sabemos cómo fueron sus vidas, sus derivas, sus tejidos. Pero sí imagino que podemos hacernos un *witral* contra el olvido, contra el silencio, contra la violencia que nos atraviesa. Un *witral* para las memorias, y traer al presente el silencio de la colonialidad del género para ponerla en tensión, para ensayarnos un *witral* que aloje nuestras vivencias que exceden la norma heterosexual.

Por eso como *ngerewirinkafe*, escribimos y nos relacionamos con cada trama que alimenta nuestra memoria textil. Me encanta hablar de ñimikan, porque su urdido es distinto al pensamiento binario que se da en el tejido llano o *ngeren*, donde existe un revés y un derecho complementario, donde lo que se urde funciona en este sentido: complemento dual que forma el tejido. Esa es la forma tradicional y más básica de todo textil, pero también existen otros lenguajes con los cuales hacer nuestros tejidos, donde no operamos de forma complementaria o dual, sino más bien ñimikan, como la manifestación de otra escritura que en vez de hablar de dos, habla de tres, donde su estructura de urdido es suplementaria: se utilizan dos pares de un color y al centro un color distinto, aquel que irá flotando luego para hacer los dibujos. Aquel segundo color no complementa a los otros dos, más bien ir trazando una relación entre los tres para dejarse flotar hacia cualquier lado según como queramos escribir, son nuestros dedos los que escogen, los que van levantando o escondiendo esa hebra que irá dándonos un dibujo, según sus

inclinaciones, pero regalándonos también una textura, la textura que excede el tejido llano de la dualidad.

El dibujo de ñimikan nos da esa posibilidad de lectura, ese lenguaje de tres hebras que conforman una sola. Cada hebra se compone así de tres, y se comienza a modular un lenguaje creativo, como una explosión de tramas suplementarias flotando, y en su conjunto, cada grupo de tres va conformando un aspecto del dibujo visto en perspectiva. Ñimikan nos invita a abandonar la idea del revés y derecho, porque cada lado es parte de esta relación terciaria. Lo que vemos por un lado emerge desde otro plano, y así cada elección que hacemos es una evocación al decidir dejar flotar el color distinto vamos llamando a nuestras memorias los cabos sueltos, y los vamos tramando para hacernos ñimikan como una práctica de pensamiento que implica siempre introspección. La *ngerewirinkafe* así hace memoria, evoca, recuerda, mueves los hilos del tiempo para hacerse un tiempo otro. Un tiempo que flota ante la linealidad, ante la colonialidad del género.

Podremos pasar mucho tiempo lejos del tejido, pero no olvidamos como se teje. Nuestra memoria digita las fibras y entre la tensión del urdido se evocan los recuerdos de aquello que creíamos perdido. Así la *ngerewirinkafe* urde este *witral* en ñimikan. Digita el dibujo flotando como práctica del *konümpa*.

Pero la memoria como evocación de lo perdido nos entrega un solo aspecto de cómo el *mapuzungun* entiende lo que traducimos como memoria. Adrián Moyano (2013) en su libro *Komütuum: descolonizar la historia mapuche en la Patagonia*, nos presenta otra posibilidad de comprender la memoria:

Según Cañumil, *komütuum* se puede entender como “mirar hacia adentro para” o bien, como “mirar con agrado para”. Las dos acepciones me parecen pertinentes. Si sostengo que para lanzarse a descolonizar la política, la cultura o la economía hay que descolonizarse personalmente de manera simultánea. (17)

En ese mirar hacia adentro, emerge el mandato de mi *püllü* que se ha hecho cada día más recurrente en mis *perwma* (sueños). Muchas noches entre fragmentos que logro recordar por las mañanas me he visto tejiendo un nuevo *trariwe*, que me permite dar cuenta de esta memoria que emerge en los sueños. La *ngerewirinkafe* hace un trabajo de introspección, así va esbozando su escritura sensible, palpable. Hay mucho de *pojewün* en el laboreo, de hacerse cariño con la escritura por más rabiosa que sea. Pinda en su *Carta al País Mapuche* (2015) expresa muy acertadamente estas tensiones que implican los ejercicios de memoria, un mirar hacia dentro el colonialismo interno que nos anuda:

La memoria de la que tanto se habla, no sólo iluminará la belleza y sabiduría de los ancestros, que aún viene a nosotros, creo yo, también debiera iluminar nuestros errores, y permitir vernos hacia adentro, cuánto hemos sido de aquello que abominamos, cuánto nos parecemos, muchas veces, al “mundo *winka*” que tanto nos ha oprimido. Verse a uno mismo, verse a una misma, es la tarea más compleja, traspasar el velo del engañoso auto concepto, ser capaz de comprender que lo humano, en general, es siempre paradoja y crecimiento, el equilibrio entre lo oscuro y lo luminoso que somos, al fin y al cabo. Ninguna sociedad, ningún pueblo, ninguna cultura se libra de aquello. No existe el idilio y la inocencia pura, he ahí el único mito. (Pinda, 16-17)

Palabras de la *machi* Pinda que me resuenan, me interpelan y tejen. Verse a unx mismx, revisar cuanto del colonialismo interno reproducimos, como parte de una práctica de introspección, de memoria. Escribir nuestras memorias donde podamos compartir también nuestras reflexiones, es también un espacio para crear una comunidad. Unir en colectivo los distintos nudos *champurria* que nos cruzan. Por eso extendiendo este *witral* como imaginación política, porque en la palabra escrita (llamémosle tejido, texto) podemos abrir debates para un porvenir mapuche, para que escribamos nuestras memorias, para que nos reunamos también.

Porvenir no como sinónimo de futuro, sino en términos deleuzeanos, el porvenir como un tiempo otro, dejando la representación de la linealidad para abrirse a un tiempo donde el pasado-presente-futuro sean un flujo, me lo imagino como un tiempo espiral, como cuando se hace *mürke ko*, aquella preparación de agua con harina, tal alegoría de lo *champurria*. Así, un porvenir *champurria* es también una invitación a hacer memoria, a revisar el colonialismo interno, a dimensionar en nuestro cotidiano cuánto del pensamiento binario está infiltrado en nosotrxs, cuánto tenemos en nuestras relaciones de la colonialidad del género, donde el hetero-mapuche-patriarcado y el hetero-*winka*-patriarcado nos han recortado de la historia. Donde tal y como cuando revolvemos en el vaso el *mürke ko*, se devela un torbellino de granos de harina tostada moviéndose con el agua. Ahí, se forma un torrente molecular *champurria*, donde no podemos concebir la parte como un todo, porque lo *champurria* no es metáfora para mí, sino siempre metonimia. Somos *champurria*, somos *witral*, somos las partículas de harina tostadas en movimiento con el agua, formando un color barroso, pero si miramos detenidamente son solo movimiento de partículas de agua y de harina, nunca mezcladas, sino repartidas en el torbellino *champurria*. Podríamos comparar esta potencia *champurria* con la palabra *ch'ixi*, que Silvia Rivera Cusicanqui (2010a) relata en su texto *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*:

La palabra ch'ixi tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción ch'ixi, como muchas otras (allqa, ayni) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris ch'ixi es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. (Rivera Cusicanqui 2010a:69)

Las zonas grises que se dan en la mezcla imperceptible del blanco y negro, entre el agua y la harina tostada, que, cuando giran adentro del vaso forman un pequeño torbellino de potencia *champurria*, son memorias porosas que se tocan y diluyen con las partículas de agua. Así esta escritura comienza a tomar cuerpo, a adquirir una energía vital y la imagino siempre en los textos que escribo para que así vayan teniendo su propia vida. De igual modo cuando tejo me construyo un tiempo otro, me habito en la memoria. Así emergen los recuerdos de mis hermanas, madre, abuela: todas ellas como nuestro río herido que intenta desviarse del curso de las aguas, para extender los brazos como si fuésemos la porfía de ese desvío, un grito *champurria* que emerge desde nosotrxs. Esas zonas grises que nos configura la piel contra el olvido, nos urde para encontrarnos entre un gris *champurria*, tal como aquel gris *ch'ixi* no somos síntesis, sino porosidades atómicas, hebras blancas y no blancas tramándose, hebras blancas y negras tensionadas, conformando así nuestro *witral champurria*.

Hacer memoria es también un asunto sobre nuestros *püllü*, sobre comprender que nuestras sexualidades “desviadas” son nuevas posibilidades para imaginarnos una sociedad mapuche antipatriarcal. La escritura hoy es el espacio donde puedo enunciar mi voz. Como *ngerewirinkafe* anhelo compartir este *witral* para tejerlo con otrxs *lamngen*. Urge colectivizarnos, urge reunirnos y dejar de lado la colonialidad del género que nos oprime.

Por qué escribo, se me ha preguntado (...), escribo porque tal vez es cierto que tengo dos corazones (...) si cantara sólo tendría un piuke, me habitaría uno, un aliento, una sangre, entonces no me atormentaría la semántica, ni la cognición ni los enfoques interpretativos (...) no he logrado zafarme del hechizo de esta escritura huinca porque me arranca y me arranca el aliento, estoy enferma posesa por el *wekvfe* de la escritura, condenada a la metáfora grecolatina (...) ésta la lengua castellana ha matado mi alma, mi espíritu una y otra vez. (...) Escribo por puro anhelo de poder seguro. (Paredes Pinda, 2005:7)

Ese anhelo que nos entreteje y cruza es la palabra, la palabra de nuestros *püllü*. Como un *witral* tejido en ñimikan, es imposible separar cada parte que lo compone. Ñimikan se desliza por los binarios del tejido, llano o liso, para flotar cual antojo, cual inclinación de nuestras manos entretejiendo nuestras escrituras, nuestras voces, nuestras experiencias que también son parte de la multiplicidad de nuestros *püllü*. He ahí la riqueza de lo no binario en ñimikan: un tercer elemento viene a hacer su deriva por el tejido, para escribir con la memoria de nuestros cuerpos desviados del régimen heteropatriarcal.

## VII.

### Calibán *ragintu winka kutran mew* / Calibán entre la enfermedad *winka*

Las que hemos sido forjadas en las encrucijadas de las diferencias (...) sabemos que la supervivencia no es una habilidad académica. Es aprender cómo estar de pie sola, impopular y a veces vilipendiada, y cómo hacer causa con esa otra gente identificada como ajena a las estructuras, con el fin de definir y buscar un mundo en el que todas nosotras podamos prosperar. Es aprender cómo coger nuestras diferencias y convertirlas en fuerzas. Porque las herramientas del amo nunca desmantelarán la casa del amo.

Audre Lorde

ME ENCONTRABA HOJEANDO unas fotocopias que me habían prestado mientras esperaba el resultado de mis exámenes. Marqué con destacador una cita que me caló hondo. Se me apretó la garganta, era como un nudo que tensaba mi palabra, la palabra enmudecida. No podía modular nada de mi boca, pero por dentro sentía que se venía una volcanada, un ventarrón que iba a remover todo. Como un aluvión, mis ríos estaban percibiendo cómo todo se iba a desbordar. Tenía miedo, debo ser honestx, pero también recuerdo ese instante previo al advenimiento de la avalancha de la clínica, del fármaco.

Reflexionaba si de algo serviría que me refugiara en la escritura de Audre Lorde. Tenía relación con el instinto de supervivencia que aquel día sentí. Nunca pude experimentar en ninguna de las lecturas que había hecho tal sensación, jamás. Nunca me habían implicado tanto las palabras, nunca me había sentido anudadx así. Mi cuerpo reaccionaba ante tanta ansiedad: he ahí yo, en la sala de espera del Hospital Gustavo Fricke en Viña del mar.

Oí que llamaron a Jaime Antonio Araya Miranda, por un momento olvidé que ese era mi nombre. Desde pequeñx imaginé llamarme con otro sonido, mover mi boca y lengua pronunciando otro nombre, uno que empiece con A. Volvieron a insistir solicitando que entrara; ese día sentí que estaba por abandonar el nombre que me había acompañado por 25 años para arrojarme al *winka kutran*, y experienciarlo en carne viva.

Al ingresar y desde que crucé mirada con la doctora, supe de inmediato el diagnóstico. El vih llegó para quedarse, en mi cuerpo estaba alojado el virus modificándome, alterándome hasta la médula. Me sentí profundamente conmovido, toda la vida se me movió violentamente. Aún recuerdo ese vértigo que experimenté. Respiré. El estero estaba lejos, pero sentí la fragilidad de su cauce.

Y por un tiempo me refugié en la escritura como fármaco. Llegué a casa, me puse a tejer en soledad, porque en aquellos años no conocía a otra *ngerewirinkafe*. Aquel día, abandoné mi antiguo nombre de pila y habité el segundo nombre que mi madre y padre me asignaron, así decidí habitarme como Antonio, modificarme por completo, hacerme vulnerable.

Contar esto públicamente no es fácil, es hacerme vulnerable, es un gesto de honestidad con la que me gusta arrojar esta reflexión. Siento pudor de compartir por primera vez esta experiencia con otras personas, este sentipensar íntimo, hacerme *pojewün* con las palabras, con el recuerdo descrito, porque el vih me devolvió el cuerpo, y lo radicalizó. Me tuve que recomponer a pedazos, algo en mi *witral* interior estaba anudado, como dice el poema de Héctor Vuel Temperley: “voy hacia lo que menos conocí en mi vida, voy hacia mi cuerpo”, no recuerdo si es exactamente así, pero es la imagen es la que me quedó de tal poema. Me hice viral, el vih me devolvió bruscamente al *kalül* (cuerpo), me remeció, me conmoví en el éxtasis de ser unx *ngerewirinkafe* poseído por el *pharmakon*. Mi cruce *champurria* se desviaba en este aluvión, un río barroso, tal y como el Mapocho *lewfü* que atraviesa Mapurbekistán avanza y se toca con la porosidad del cemento, entre el ruido de la *warria*, el *winka kutran* emerge.

Desde una potencia no humana resignifiqué mi energía vital, mi *püllü*, y sentí dentro de mí cómo me excedía de la vida humana. Experimenté en carne propia una noción distinta a la humanidad occidental, así me hice *cheuntu* tal y como Manuel Manquilef (1911) expresa: “designáronme con el apodo de Cheuntu, que quiere decir: el que se vuelve gente” (Manquilef, 6), pues como un huésped, el virus estaba modificando mi gramática vital, mi cruce *champurria*. Así devine virus, así me tuve que hacer *cheuntu*, a medio hacer me levanté. Como un río a contracorriente, el *cheuntu* implica volverse gente. La clínica me patologizó, como un aluvión el diagnóstico vino como una categoría avasalladora. ¿Cómo volverme gente? Al vih/sida se le llama *winka kutran*, también le dicen *mollfüñ kutran* –la enfermedad de la sangre– ante lo cual me pregunto ¿cuál sangre? ¿La infectada o mi sangre compuesta por mi linaje mitocondrial, aquel río herido al que siempre invoco?

El *winka kutran* es la enfermedad social, es la ignorancia y los prejuicios que tiene la gente en general. *Winka kutran* es también todas las violencias que

recibimos los cuerpos racializadxs, lxs diagnosticadxs, esa barbarie a la que tanto teme el colonialismo.

Pero el *winka kutran* nos muestra los pliegues y las paradojas del colonialismo: lo portamos dentro, no como un huésped ajeno, sino como un virus resignificándonos molecularmente. Así emerge el sentir *cheuntu*, como una posibilidad de negar toda categorización. Pero luego recordé que no solo la clínica trata de ponernos categorías para delimitar nuestro devenir. Me incomoda tanto la categoría, la sentencia rígida que busca etiquetar, clasificar, sintetizar nuestros desvíos, nuestras biografías y biodiversidad. El pensamiento moderno utiliza las taxonomías, clasifica, enumera, inscribe. El discurso higiénico del progreso, de la modernidad, de la razón, de la civilización caía una y otra vez en la invocación de las categorías. Pienso en el diagnóstico, el *winka kutran*, el pensamiento binario, en la colonialidad del género, cómo los misioneros inscribieron nuestras experiencias desviadas del régimen heteropatriarcal, en cómo nos designaron como putos, sodomitas, nefandos. Pienso en los textos decimonónicos de Vicuña Mackenna llenos de tanta violencia colonial, en el insulto siempre a flor de piel entre las bocas racistas vigentes hasta hoy en Mapurbekistán, en la impunidad con que Chile y Argentina han arremetido contra nuestro pueblo y nuestrxs caídxs.

Pero el virus que me compone no es el *winka kutran*, es un desvanecimiento de los absolutos, mi *kaliil* establece una relación con mi *püllü*, se viralizan ambos, así emerge la voluntad calibanesca de un sentipensar archipiélago. En la fisura del *winka kutran* veo el círculo vicioso, en cómo “el blanco está encerrado en su blancura” como dice tan certero Frantz Fanon en *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Emerge así la mutabilidad del virus, la plasticidad del *winka kutran*: el colonialismo interno.

Los virus se anidan y pasan desapercibidos por el organismo. Recodifican los sistemas de funcionamiento del huésped en pos de utilizarlos para sus propios fines, subvirtiendo así relaciones de poder asimétricas. Los virus mutan y eluden de este modo, muchas veces exitosamente, las medidas dirigidas a combatirlos y desencadenan un proceso de un orden con reglas y lógicas propias. (Kottow, 2010:249)

Esa es la potencia del virus que también me modifica. He aprendido a aceptar que lo que me resta de vida humana será desde mi relación con el vih, como recuerdo siempre de tener el *winka kutran* alojado en mí. Ya no sé cuál es la frontera. Somos un *ragintu*, un entremedio. Pienso en toda la violencia y discriminación que las personas con vih/sida padecen, porque existen muchos prejuicios y desconocimiento. Esta mirada despectiva a lxs infectadxs por el *winka kutran* es también un límite con la sanidad, con la humanidad higienizada. Esa es la paranoia del



colonialismo con lxs infectadxs por la pandemia del siglo XX y lo que sigue del XXI. Quién sabe si en los próximos años exista una cura o no. Antes fue la tuberculosis, el tifus, y todas las demás enfermedades traídas desde Occidente. La paradoja es que también nos trajeron las ideas de la Ilustración, de la Modernidad, del Humanismo. Pero también de pasada el extractivismo, la usurpación, la deshumanización.

La matriz colonial debatió si teníamos alma, por lo tanto si teníamos razonamiento y determinación. Por eso, todos los valores del Humanismo me producen desconfianza, y siento que he de cuestionar sus límites: ¿cuáles son las fronteras entre civilización/barbarie, entre bien/mal, entre adentro/afuera? Así, el virus me invita a desmontar todo binarismo. A esta sospecha radical que me remueve el *winka kutran* alojado en mí, y ya difuminado conmigo, me inclino por trazar otras alianzas políticas con lo que me rodea, porque los ríos también han sido víctimas de los valores del Humanismo occidental, las montañas, los desiertos, los bosques, los mares. A esta provocación de descentrarnos del Humanismo entenderé por *dehumanismo*:

Esta es la práctica que llamo *dehumanismo*: una práctica de recuperación, de desmantelamiento de las violentas fundaciones (siempre estructurales e ideológicas) de la dominación colonial y neocolonial que continúa dejando algunos seres más humanos que otros. El dehumanismo requiere no un fácil repudio y renuncia de la deshumanización, sino una forma de habitar radical en y con la deshumanización a través de los excesos narrativos y las insuficiencias del “buen humano” – una cohabitación que actúa sobre y a través nuestro en orden para imaginar otras formas de alianza política. (Julietta Singh, 2018:4)

El *winka kutran* me reorienta y aleja del camino de la rectitud moral, poco me queda de “buen humano” para dejarme desviar por vivir con el virus y todo lo que me rodea. He ahí esta provocación: devenir otra cosa que aborte las categorías sexo-genéricas.

## VIII.

### *Awkan epupillan mew*: con-moverse, devenir archipiélago

Islas cicatrices de las aguas  
islas evidencias de heridas.

Aimé Césaire

El movimiento crea y es creado en una coexistencia, un enredo, una pluralidad, una superposición de puntos de vistas al mismo tiempo que de cosas vistas, de perspectivas, de momentos, de imágenes dinámicas, es decir que es, intrínsecamente, multiplicidad, y es captado a través de esta profunda conciencia sensible. Así, el movimiento *deforma* necesariamente, moviendo, movilizándolo, y *forzando* al movimiento.

Marie Bardet

TODO DESVÍO IMPLICA UN movimiento, una inclinación, un giro. Entre esas torciones y enredos se traman dos experiencias del archipiélago, como parte de la reflexión que me interesa hacer sobre nuestros naufragios, búsquedas inconclusas, abiertas a no responder nada pero que, en su recorrido, emerge en la experiencia como aprendizajes, como sentipensar que nos remece, nos modifica aunque sea atómicamente. Los desvíos son los que mantienen en movimiento todas las cosas, toda energía vital que vibra. Dentro de aquellos afluentes de aguas torrenciosas, me toco y sumerjo en las aguas del pensamiento antillano, lecturas de las que el pensamiento mapuche contemporáneo se ha nutrido en diversos debates y reflexiones sobre la nación desde Frantz Fanon, pero también la cuestión nacional y la crítica al colonialismo han tomado, como afluente, el pensamiento anticolonial de Aimé Césaire.

Entre estas líneas de pensamientos entretejidas por historias situadamente distintas, aparece la paradoja de las continuidades coloniales. De Fanon hemos nutrido nuestra rabia anticolonial encausándola en el debate sobre cómo, en nuestro contexto mapuche, podemos agenciar la autodeterminación y otras posibilidades que se extienden en los nudos de aquellos debates. Al respecto Enrique Antileo (2013) afirma que “el caso mapuche es un ejemplo claro del uso de la nación como definición de un colectivo histórico, relacionado con aspiraciones políticas

y territoriales” (136)<sup>55</sup>. Escrituras situadas en *Wallmapu*, el sur continental desde donde hemos compartido estas reflexiones anticoloniales para extenderlas por nuestro territorio, nuestros debates y tensiones, pero que, reconocemos provienen de un contexto antillano, de un archipiélago específico, de una relación con la colonialidad muy distinta a la continental. No obstante, ¿qué continuidades nos atraviesan, nos imbrican?

Parafraseando a Nelson Maldonado-Torres (2007), la idea de nación pretende la ruptura de la colonización y se constituye como un espacio donde la pluralidad interna es posible. En el pensamiento de Aimé Césaire –tanto en *Cuaderno de un retorno a un país natal* (1939), como en su *Discurso sobre el colonialismo* (1950) y en *Discurso sobre la negritud* (1987)– podemos notar que nos sitúa en un contexto que denuncia la opresión y exclusión por parte del colonialismo. Cabe mencionar que *Cuaderno de un retorno a un país natal* es uno de los primeros textos que ensaya la idea de negritud, abarcando toda una colectividad en resistencia contra la dominación europea; de este modo, Césaire va a reivindicar, desde la rabia anticolonial, un proyecto político que construye una determinada *identidad* negra, generando así ciertas diferenciaciones con el mundo blanco eurocéntrico. La relación entre texto y mundo va a estar dada por la reflexión poética donde Césaire intenta recomponer este vínculo.

A través de esta búsqueda e impetuoso reclamo contra la comunidad colonizada, el pensamiento anticolonial nadando a contracorriente levanta una identidad colectiva en oposición al colonizador, tal como si pudiésemos reivindicar en estos procesos de emergencia la mapuchidad, como una identidad colectiva que apele por tensionar la chilenidad y argentinidad, en suma, todo discurso totalizador de los estados-naciones modernos. No obstante, he ahí un nudo que me interesa retorcer: el discurso anticolonial se alza como una posibilidad de respuesta, opera como un contradiscurso que en términos generales puede resultar muy efectivo, en cuanto a visibilidad política; permite poner en términos opuestos la mapuchidad en contraposición de la chilenidad o argentinidad, pero el problema que emerge en Césaire, y que debemos poner atención al momento de recibir la impronta y el pensamiento anticolonial en relación al contexto mapuche, es que tal discurso de liberación no puede escapar de los binarios hombre blanco/negro. Todavía está

---

<sup>55</sup> Para profundizar en tales debates sugiero leer el artículo de Enrique Antileo titulado “Frantz Fanon wallmapu püle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche”. En: Elena Oliva, Lucía Stecher, Claudia Zapata (Editoras), *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2013, 125-154.

pensando en la diferenciación del negro frente al blanco para intentar reivindicar su “diferencia”.

Tanto la negritud como la mapuchidad conforman una identidad. La negritud puede abarcar una serie de formas distintas de habitar; infiltrando un esencialismo en y con la negritud, pensándolo como una gran respuesta en bloque contra el mundo blanco occidentalizador. Así, se utiliza la inscripción de la negritud como un posicionamiento que no escapa de las políticas afirmativas de la identidad. Si lo homologamos a la mapuchidad como identidad, vemos de inmediato el problema de caer en esencialismos, pues en ese intento de visibilizar las complejas realidades y subjetividades mapuche en el campo y en la ciudad, estamos construyendo una idea que fija y pone, en términos binarios, la relación colonizador/colonizado, civilización/barbarie, bien/mal, campo/ciudad, *winka*/mapuche, puro/contaminado, hombre/mujer. Todas categorías estables constituidas desde el pensamiento binario. ¿Cómo se nos infiltra desde el mismo pensamiento antillano esta visión binaria de repartir y recortar el mundo?

Podríamos hacer una crítica, entonces, a que estas identidades afirmativas como la negritud y la mapuchidad, no pueden escapar del impulso catalogador, en pro de un proyecto reivindicador mayor, que pone otras luchas en lista de espera, tales como cuestionar al género, y a las prácticas heteronormativas, dentro y fuera de nuestros pueblos. Así, la crítica desde la colonialidad del género desestabiliza el proyecto utópico anticolonial que Fanon y Césaire profesan. En *Cuaderno de un retorno al país natal* el texto se vincula estrechamente con el mundo a partir de su reflexión poética y política: “Mi boca será la boca de los desgraciados que no tienen boca, mi vida la libertad de aquellas que se desploman en el calabozo de la desesperación” (49). ¿Pero cómo esa boca masculina no le da espacio a otras voces, otras bocas que puedan también situar sus rabias anticoloniales? He ahí una trampa: construir supuestos colectivos como diferencia cultural, implica que aquella identidad se toma la palabra de muchxs otrxs que son sintetizadx en tales categorías. Así emergen las ideas de mapuchidades, pluralizando el espectro al momento de reflexionar sobre la representación. Pero en nuestro caso, ¿existe representación y visibilidad dentro del movimiento mapuche contemporáneo sobre las luchas de las personas que no nos sentimos ni representadas por la heterosexualidad, ni por su régimen que nos pone categorías en el marco de la diferencia o en términos LGBTIQ+?

Si arrojo todas estas preguntas y hago el ejercicio de entretejer el pensamiento mapuche contemporáneo con el pensamiento anticolonial, es porque creo que debemos extender la lanza de la reflexión a otros horizontes por venir. Es reconocer que hemos aprendido tanto de Fanon y Césaire para agenciar una nación mapuche, es importante que desde ya vayamos previsualizando las posibles fisuras que nos

recortan: ¿las mapuchidades como conformadoras de identidades nacionales van a ser predominantemente heterosexuales? ¿Vamos a incluir en tales agendas otras situaciones que históricamente no han sido abordadas en los debates intelectuales, tales como la colonialidad del género infiltradas entre nosotrxs? ¿Van a existir espacios para identidades otras, o incluso, para poder contradecir el aparato identitario?

El problema no radica en si habrá o no espacios para otras identidades, o identidades que pongan en tensión al régimen heteropatriarcal. El problema es la representación misma, porque su manera de operar no puede dividirse de aquello que representa. El nudo es la operativa representacional, que necesita de identidades discretas, catalogadas, para operar. Y ese proceso de síntesis deja fuera la diferencia, pues busca recuperar un fondo común que se apropia mediante la representación. Cuando lo común es justamente aquello inapropiable por nadie pero que es de todxs. Para Césaire, la negritud como identidad colectiva es una “toma de conciencia de la diferencia, como memoria, como fidelidad y como solidaridad” (87), en donde otra vez emerge ese afán reivindicador que construye discursivamente una multitud esencializada<sup>56</sup>, que captura la diferencia para sintetizarla en el discurso de la identidad colectiva, dicha toma de conciencia de la diferencia no basta para escapar de la operativa representacional, sino aglutina desde la negritud como proyecto identitario una serie de multiplicidades que son inapropiables. La negritud se construye desde el antagonismo de la blanquitud, por eso aglutina una identidad colectiva. Ahí aparece el nudo que pretendo focalizar en este naufragio por las aguas anticoloniales, para buscar otras rutas que nos permitan escapar del esencialismo y del pensamiento binario. Césaire utiliza la estrategia de invertir las categorías civilización/barbarie pero no escapa de este nudo, sino que nada a contracorriente. Y alza, de este modo, una lucha reivindicativa desde la negritud.

Si lanzamos nuestras luchas desde las mapuchidades, ¿cómo vamos a asumir la colonialidad del género? ¿Cómo podremos hacer frente, o quizás *awkan* y rebelarnos, disputar o poner en tensión tal dimensión sensible para desestabilizar radicalmente la noción de identidad? Esbozo como posibilidad desde nuestras rabias anticoloniales ante tanta violencia e impunidad, hacer una crítica desde cómo reproducimos la colonialidad del género, de cómo nos hacemos cargo. En

---

<sup>56</sup> Aimé Césaire se refiere al respecto en *Cuaderno de un retorno al país natal*: “Todo eso ha sido la negritud: búsqueda de nuestra identidad, afirmación de nuestro derecho a la diferencia, requerimiento hecho a todos de un reconocimiento de ese derecho y del respeto de nuestra personalidad comunitaria. Sé bien que esta noción de identidad es en la actualidad contestada o combatida por algunos que fingen ver en nuestra obsesión identitaria una suerte de complacencia en uno mismo, aniquiladora y paralizante. Por mi parte, no lo creo en absoluto” (90).

el temple del *awkan* disputar estos espacios para que podamos nutrirnos de las reflexiones y experiencias que podríamos aportar, extendiendo la imaginación política que podríamos agenciar: hacer un aluvión de sexualidades desbordadas de lo binario, una avalancha que extendiendo desde mi experiencia mapurbe en esta ciudad que arde bajo el cemento, para trazar así este *awkan*, agencias y flujos que desborden la misma noción identitaria de mapuchidad ¿Podremos abrir una posibilidad distinta a las palabras *weye*, *alka zomo*, *püllitun*?

Para encontrar respuestas, tuve que desviar mi mirada del pensamiento anticolonial y reubicar mis reflexiones hacia otras islas y otras experiencias que, me parece pertinente compartir en este momento, y así, aprender a ir hilvanando otras salidas, como una forma de extender esta reflexión, entre islas, hacia *Wallmapu*.

Desde el archipiélago williche, Willy Morales viaja periódicamente a Mapurbeistán por diversos asuntos, uno de ellos, conseguir los fármacos del *winka kutran*, diagnóstico que adquirió a los 15 años<sup>57</sup>. Cuando conocí a Willy, quedé profundamente conmovido por su experiencia, pero principalmente porque me abrió a un mundo desconocido. Ahí nos entretajimos este *awkan*, resistiendo al *winka kutran*.

Recuerdo que lo contacté porque mientras escribía los primeros borradores de estos ensayos, en mi cabeza rondaban las ideas anticoloniales de Césaire, esos poemas desgarradores de las islas heridas, de mi río herido nuevamente. Pero necesitaba poder conversar con alguna *lamngen* o *peñi* al respecto, y tener desde sus

<sup>57</sup> Existe una nota de prensa que cuenta este episodio en la vida de Willy Morales, he optado por no narrarlo porque considero que más allá de la pregunta que *a priori* se suele hacer sobre cuándo y cómo adquirió el diagnóstico, me interesa aprender de su experiencia, resistencias, activismo. Insistir en esa información sobre cuándo, quién y cómo una persona adquiere el vih, es una paradoja por el origen, es direccionar la atención al estigma social del vih/sida (puede verse la noticia en este link: <http://www.theclinic.cl/2008/08/30/el-lonko-tiene-sida/>). La primera vez que supe de Willy fue buscando alguna investigación que abordara el vih/sida desde una perspectiva de salud mapuche. No encontré información, salvo una columna de Luis Panguinao (2018) que decía: “debido a las reiteradas veces que, en mis conversaciones como joven investigador con las comunidades, líderes y jóvenes mapuche y no mapuche nos hemos preguntado: ¿existe el vih/sida en los mapuche? Seguramente hace 10 años atrás esta pregunta sería impensada entre nosotros los mapuche y tendría una firme posición de negación a la enfermedad del VIH/SIDA, *winka kutran* o *möllfüñ kutran*. “No existe en nosotros”, “eso es de *winkas*” o “es de *gay*” serían algunas posibles respuestas, concibiendo a la comunidad *-lof-* y lo rural como una zona vital, libre de este tipo de situaciones (...) Entre aquellas personas mapuche que viven con el virus hay hombres y mujeres jóvenes, dueñas de casas, trabajadores del campo y la ciudad, y estudiantes universitarios, principalmente. Todos deben seguir un tratamiento de por vida, desde el punto de vista médico: con la terapia retoman su salud, no obstante, desde el punto de vista social existen muchas aristas conflictiva: entre ellas, existe profundo hermetismo, autoexclusión, temor a la discriminación y ser estigmatizado”.

experiencias algún consejo, o bien compartir estas preocupaciones para generar algo en conjunto.

En nuestro primer *nüttram* nos reunimos afuera del Ministerio de Salud. Lo esperé por largo rato en las puertas del edificio. Al llegar, nos saludamos cariñosamente, fue como si nos conociéramos desde hace tiempo, habíamos cruzado varias palabras virtuales, pero vernos a los ojos, reunirnos y conversar fue una experiencia radical y conmovedora. Y cuando digo conmovedora no me refiero a la ternura que me produjo verle, sino la sensación de dislocar radicalmente mi visión de las cosas. Me invitó al *Café Colonia* –qué paradaja, ¿no?– a tomarnos un café y a conocernos. Mientras íbamos caminando, nos contamos nuestras vidas, hablamos de la trite-rapia pero también de *lawen* (hierbas medicinales). Una vez sentadxs en el café me preguntó: “¿y tú te sientes homosexual?” Respondí que no. Que me incomoda tal categoría pero que me encuentro en la disyuntiva, porque no encuentro una palabra dentro del mapuche *kimün* que no escape de la colonialidad del género. Que me he metido en los libros para abrir una posibilidad distinta a las palabras *weye*, *alka zomo*, *püllitun* contenidas dentro del problema de la traducción, Willy me mira sonriendo y me dice: “este cuento es más viejo que el hilo negro. Te entiendo, yo soy *epupillan*, quizás tú también lo eres. Deja de buscar en los libros, ábrete a sentirlo, a explorar desde tu propia biografía esto”. Así comenzaron nuestras largas conversaciones. Desde hace un tiempo, nos reunimos para compartir experiencias.

Le pregunté qué significaba *epupillan*. Podía intuir algunas cosas con solo analizar etimológicamente la palabra, a lo que él me responde: “*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”, por eso mismo pienso que las personas que buscamos transitar en otras cosas distintas al binario masculino/femenino, el espectro *epupillan* se excede de las categorías LGBTIQ+, ahí recae su radicalidad porque pone en tensión el dimorfismo sexual, pero también aparece su experiencia como una práctica contemporánea, que no ha sido documentada por misioneros ni textos coloniales. Es entonces, que desde lo *epupillan* se construye un tiempo otro, un tiempo *epupillan* que nos permite acercarnos a una experiencia tangible de la que podemos aprender, que nos invita a hacer un giro a esto de la colonialidad del género. Aquel tiempo *epupillan* que mira críticamente al humanismo para descentrarlo, y con-moverse con el tiempo abierto de las montañas, los bosques, la potencia mineral del cemento. Llamaré *giro epupillan* a esta torción del pensamiento binario como experiencia abierta, inapropiable, mucho más generosa con las posibilidades creativas de nuestros *püllü*, que ha persistido en la memoria de las personas que

viven, sienten, se relacionan como tal. Esta memoria es una posibilidad dinámica, nunca totalizadora, se va construyendo en el camino desde la experiencia.

Lo *epupillan* tensiona la noción que tenemos del cuerpo separado del espíritu, ha perdido el miedo a dejar de pensar en binarismos para ser una experiencia radical ante la colonialidad del género. De esta manera, cuando Willy describe su experiencia, da cuenta de esta radicalidad. Dejar de pensar binario desde una experiencia situada: el archipiélago. Diversas personas *epupillan* se encuentran repartidas en las islas del archipiélago de Chiloé, cada una tiene una experiencia distinta, y difícil de sintetizar en una sola dirección o en una identidad.

Dicha relación también está presente en el pensamiento anticolonial, donde la relación entre los cuerpos y los territorios se construyen desde la negritud, como constantes metáforas de los cuerpos-islas atravesadas por las violencias coloniales y sus consecuencias. Césaire al respecto afirma: “He vagado durante mucho tiempo y vuelvo / hacia el horror desertado de tus llagas” (49), la isla está presente en las llagas y partes del cuerpo. Tanto las Antillas como Chiloé son territorios políticos marcados por la experiencia colonial, de modo que el cuerpo también presenta una fuerte significación política. ¿Cuáles son esas heridas, esas llagas específicas en nuestras islas, en los archipiélagos de *Wallmapu*? En nuestro caso, la experiencia colonial de nuestros cuerpos-territorios también se dan en otras heridas coloniales: la del *winka kutran*, de nuestra corpohistoria hecha virus, por ejemplo.

He ahí este ensayo des-ubicado, pues yace en mi cuerpo un virus que me modifica como humano. He aprendido a convivir con él, a luchar cada día por hacerlo indetectable, mantenerlo suspendido por un tiempo. Pero sigue presente, modificándome, recordándome que también soy *winka kutran*, que esas fronteras estables de lo humano se reparten con lo que me rodea. Reconozco en mi humanidad toda esta potencia viral, incluso como paradoja del colonialismo interno, islas virales que me descentran, me inclinan por el *cheuntu* excedido, el daño que nos afecta. *Winka kutran* que ha ingresado en mí para mostrarme el fracaso rotundo de creer que el binario colonizador/colonizado lo podemos separar en dicotomías, simplemente. Con esto no quiero decir que toda persona *epupillan* padece el *winka kutran*, ni que reduzcamos toda la potencia de estas experiencias en esta especificidad. Pero sí he de manifestar lo específico de mi encuentro con Willy, ambxs como parte de estos archipiélagos *epupillan* con que transitamos nuestras experiencias, nuestros *awkan* y apertura a reconocernos también como *itrofilmongen*.

¿Cuál es mi revés, si también he sido modificado radicalmente por el virus? El *winka kutran* también desestabiliza la idea del adentro/afuera. *Winka kutran* que radicaliza también esa división entre cuerpo/espíritu, para ensayar desde mi propia experiencia conmovida la experiencia *epupillan*. Desde una perspectiva



*dehumana* comprender la potencia viral que me compone desde la amplitud de los archipiélagos *epupillan*, que me invitan a transitar en otras cosas, a arrojarme a lo errático y transferir otros modos de ser distintos al pensamiento continental, pues la paradoja de portar el virus del *winka kutran* altera la configuración de mi adentro/afuera, y la forma de relacionarme críticamente conmigo, para también hacerme cargo de mi no humanidad. Imaginemos que la visión totalizadora del ser y/o el *deber ser* que nos recorta y sintetiza al ver nuestros archipiélagos *epupillan* como territorios fragmentados, pero desconoce la multiplicidad de gramáticas que nos transferimos de isla en isla.

Emerge el agenciamiento de nuestros desvíos, al torcer la linealidad de la colonialidad del género que nos aglutina, sin comprender nuestra potencia en esta relación, en las transferencias de nuestros *püllü* como posibilidades de experimentar otras sexualidades, otros modos de relacionarnos, otros modos de ser.

¿Cómo torcer el colonialismo interno? ¿Cómo hacerme cargo del *winka kutran*, si las fronteras del adentro/afuera las he excedido? Pensar en binarios no resuelve lo medular de mi urgencia. Me extendí como un archipiélago, buscando una salida a todo ese desvarío sobre Césaire, a las islas heridas, al *winka kutran*, a mis encuentros con Willy en *Mapurbekistán*: todas estas ideas y experiencias componen la relación poética que establezco con la experiencia *epupillan* y sus posibilidades infinitas de expresarse. Willy me cuenta cómo las comunidades le dan un lugar a las personas *epupillan*: tienen un rol espiritual, son consideradx como parte de la abundancia, el exceso de potencia vital. Que si bien no buscan la reproducción humana, se aproximan a una noción de vida en un sentido amplio. Ser *epupillan*, para Willy, es esa posibilidad que me comparte y que me modifica por completo, puesto que me hizo darle una dirección distinta a este ensayo que venía escribiendo hace tiempo. Willy me comparte su experiencia, no me da nunca una definición porque manifiesta que es imposible hacerlo: si al convertirse en categoría, adquiere una dirección hacia la identidad fácilmente cooptada por la antropología, o por personas interesadas en tomarnos como objetos de estudio. Me cuenta que asisten personas tratando de cooptar la experiencia *epupillan*, por eso resisten a definirla unidireccionalmente, porque son experiencias de vida. Cada persona la experimenta distinto. No obstante, se reúnen y en ese hacer comunidad *epupillan* van compartiéndose *itrofilmongen*. He ahí la potencia *epupillan* que no puede modularse como una categoría, ni como algo del todo estable.

Lo *epupillan* tensiona todo el paradigma de la colonialidad del género, es una provocación abierta a explorar lo diverso. A considerarnos parte del *itrofilmongen*. Cuando me refiero a lo diverso no lo planteo en términos de diversidad sexual, sino como una sustancia que puede tomar distintas formas, muy distinto a la diversidad

que se constituye como una institución que cataloga en clave de diversidad sexual, diferencia sexual, o inclusive en disidencia sexual, categorías identitarias para definir las posibles representaciones de personas LGBTIQ+. El giro *epupillan* no pretende ingresar en estos campos de disputa sino mirarlos críticamente por su especificidad. Lo *epupillan* es una experiencia, no una categoría. Propongo comprender lo diverso junto a Edouard Glissant, presente en *Introducción a una poética de lo diverso* [1996] (2002), donde el pensador antillano hace una crítica a las identidades colectivas de la negritud para tensionarlas desde su propuesta de pensamiento archipielar:

impugnar o defender de un modo con frecuencia dramático (...) el estatuto de la identidad como raíz única. Porque efectivamente se trata de eso, de una concepción sublime y letal que los pueblos de Europa y las culturas occidentales han vehiculado en el mundo, concientes en afirmar que cualquier identidad es radicalmente única y exclusiva. Esa visión de la identidad se opone a la noción actualmente «efectiva», en las culturas compuestas, de la identidad como factor y como resultado de la criollización<sup>58</sup>, es decir, de la identidad como rizoma, de la identidad no de raíz única, sino de raíz múltiple. Una vez formulado esto, los problemas se revelan inquietantes pues al hablar de identidades múltiples nos asalta la sensación de una amenaza a la disolución; estamos hechos al antiguo modelo y me parece que si voy a la búsqueda del otro dejaré de ser yo mismo y que si dejo de ser yo mismo, entonces ¡estoy abocado a la perdición! (Glissant, 24-25)

Cuando el *deber ser* direcciona las identidades-raíces se instala la noción que todo origen es algo estable, y desde ahí se apela a la ancestralidad como vía única y

---

<sup>58</sup> El término criollización o creolización es desarrollado por Glissant como una línea de pensamiento crítico de la negritud de Fanon y Césaire en el contexto antillano, así como también al origen como algo fijo instalado por los mitos fundacionales de la experiencia colonial, de este modo, apuesta por un mestizaje conciente de sí mismo, similar a lo que denomino cruce *champurria* que, Silvia Rivera Cusicanqui desarrolla en lo *Ch'ixi*. De este modo, Glissant explora las múltiples posibilidades que la lengua criolla de la isla (el *creole*) le permite para situar la experiencia del mestizaje antillano. La criollización propone el desvanecimiento de los absolutos de la Historia a partir del pensamiento de la diferencia, como apertura constante, dinámica que intenta escapar de las políticas identitarias afirmativas, que él denomina identidad-raíz. La criollización pone énfasis en la experiencia, en cuestionar la categorización. Gran parte de su trabajo está influenciado por Deleuze y Guattari, por lo que no habla en términos de oposición a la blanquitud, como esboza el pensamiento anticolonial de Fanon y Césaire, sino propone una visión sumatoria y crítica de los absolutos. La criollización por lo tanto, tiene que ver con poner en relación y en movimiento las culturas para poner en evidencia la crisis de la representación en la conformación de negritudes como identidades-raíces.

estable posible para vivir nuestras mapuchidades. No obstante, este giro *epupillan* que se descentra desde el pensamiento archipielar, lo que hace es abrirnos otras posibilidades, perder el miedo a diluir los absolutos. Willy me invita a comprender lo *epupillan*, a buscar a otras personas que tengan estas mismas intuiciones y arrojarnos a experimentar, me invita a sus tierras, a transitar de isla en isla compartiendo desinteresadamente con otrxs *epupillan*, y aprender de la experiencia de lxs mayores. A conocer en lo cotidiano a otrxs *epupillan*, reunirme con ellxs, establecer lazos, hacer *purrun* juntxs, tomarnos unos mates y compartir la tarde. Pero también a no idealizar esta experiencia, a mirar siempre lo que me rodea, extender esta experiencia a mi propio entorno, conversar estas inquietudes con mi hermana Constanza y Manuel, con quienes he podido ensayar esto colectivamente. De vez en cuando con ellxs hemos transferido estas experiencias *epupillan* y es ahí donde quisiera apuntar: a arrojarnos y a vivirlo, tocarnos, hacer comunidad y construirnos un porvenir *epupillan*.

Willy me cuenta que entre ellxs también se reúnen, y que hacen, de vez en cuando, ceremonias siempre que alguien lo necesite. Por eso mismo, comencé a imaginarme cómo este compartir experiencias también es un tránsito desde el sentir, donde generosamente Willy me abre la imaginación, me motiva a sentir *epupillan*. Así cuando tejo, cuando hago *choike*, cuando nos reunimos con otras *lamngen* en la Capital del Reyno, también hacemos una comunidad para aventurarnos a colectivizar nuestras experiencias no heterosexuales y para comprender que todxs componemos este archipiélagos que se toca con múltiples aguas. Nos resistimos a ser absorbidxs o sintentizadxs en las categorías LGBTIQ+. Porque nos parece radical mirar hacia nuestro mapuche *kimün*, y abrir el *rakizuam*, aventurarnos a hacer un *awkan* juntxs, abrir espacios tangibles e intangibles, en todo *Wallmapu*, para las próximas generaciones que quieran experimentar lo *epupillan*.

Resulta insoslayable abordar esta cuestión si, aun a base de desvíos, deseamos escapar de las oposiciones letales, sangrantes, que alientan y agitan en este momento el desorden mundial. Si eludimos la pregunta de si es necesario renunciar a la espiritualidad, a la mentalidad y a lo imaginario estimulados por una concepción identitaria de raíz única que acaba con todo lo que nos rodea, para entrar en la *ardua* complejidad de una identidad de *relación*, de una identidad que comporta una apertura al otro, sin peligro de disolución; si no nos planteamos este género de preguntas, me parece que no estaremos en simbiosis, en relación con la situación efectiva del mundo, con la situación de lo que efectivamente pasa en el mundo. En mi opinión, sólo una poética de la Relación, es decir, un imaginario, nos permitirá «comprender» estas fases y

esta interdependencia de situaciones de los distintos pueblos, en la actualidad, en el mundo, la cual, de acertar, nos autorizará a intentar liberarnos del encierro al que nos vemos reducidos. (Glissant, 25-26)

He ahí por qué me interesa disputar la dimensión espiritual que nos compone, reconocer que tenemos más de un espíritu nos expande como humanos, nos arroja a otros horizontes archipiélagos de sentir *epupillan*. He ahí una propuesta: hacer-nos espíritus desde una mirada crítica a la colonialidad del género, imaginar una espiritualidad decolonial y dehumana. Glissant afirma:

Hemos de reconciliarnos con el pensamiento del rastro, con un pensamiento asistemático, que no será dominador, ni sistemático, ni autoritario, sino que será tal vez un no sistema de pensamiento, caracterizado por la intuición, la fragilidad, la ambigüedad, en concordancia con la extraordinaria complejidad y con la extraordinaria multiplicidad de dimensiones del mundo en que vivimos. Traspasado y sostenido por el rastro, el paisaje deja de ser una escenografía apropiada y se torna un personaje (...) la cual no es la apariencia pasiva del todopoderoso Relato, sino dimensión cambiante y permanente de todo cambio y de todo intercambio. Este imaginario de un pensamiento del rastro nos resultará consustancial cuando, en el mundo actual, experimentemos una poética de la Relación. (26-27)

Aquí está el nudo con lo *epupillan*, esa es mi invitación para este *awkan*, a ponernos en relación con una crítica sensible a nuestras mapuchidades enraizadas, para abrirnos a la relación entre nosotrxs, llenarnos de experiencias, transitar y desbordarnos, experimentando nuestra propia forma de vivir una espiritualidad mapuche que nos remueva y nos permita hacer frente a la colonialidad en sus múltiples sentidos.

Otro *pojewün nüttramkan* que tuve con Willy, que atesoro con mucho cariño y que me parece importante compartir en este ensayo, es aquella vez que nos reunimos en la estatua de Pedro de Valdivia, montando un caballo en dirección hacia la catedral, orientada al poniente. En un costado de la Plaza de Armas de Santiago *warria*, me senté a esperarle. Pasaron varios minutos antes de escuchar su voz, nos saludamos. Hacía meses que nos veíamos. Mientras nos tomábamos un café hablamos de nuestras enfermedades, de política, de experiencias *epupillan*. Allí, Willy me relató un recuerdo en su comunidad hacen ceremonia *epupillan* cuando una persona lo necesita, para pedir *newen*, para fortalecerse, para experimentar libre de prejuicios, este sentir *epupillan*. Generalmente son instancias íntimas, donde solo participan *epupillan* y familiares; así también se protegen de

los prejuicios del hetero-mapuche-patriarcado, del hetero-*winka*-patriarcado. En este *trawün*, encuentro, cada persona se viste cómo lo demanda su deseo, así no existen las divisiones binarias sexo-genéricas.

Willy me describe cómo una *lamngen* usa *makuñ* y *trarilonko* y que eso se le permite en su comunidad *epupillan*, pese a que quizás para otras personas puede resultar una transgresión casi insalvable de nuestro *feventun*. Willy me dice: “nosotrxs también tenemos nuestro *feventun*, nuestra forma de expresar nuestra espiritualidad, y ejercemos nuestro derecho de autonomía y autodeterminación”. Así algunas *lamngen* transitan su *püllü*, se “masculinizan” pero nunca como un horizonte estable, sino más bien en esas zonas grises transitan, se inclinan. Me cuenta que también hay *wentru* que usan *küpan*, *makuñ*, *muñolonko*, *trariwe* y algunas prendas de platería, según les demanden sus *püllü*, sus *perwma*. Así, desde una perspectiva binaria diríamos: hombres se visten de mujeres y viceversa. A medida que reflexiono sobre sus descripciones, me voy dando cuenta cómo el pensamiento binario es un desafío que debemos hacer frente, ensayar lo *epupillan* como un proceder no binario. Así abandono hablar de *wentru*, de *peñi*. Para mí todxs son *lamngen*, son *papay*, incluso ñaña.

Todxs bailan al rededor del *rewe*, donde las categorías sexo-genéricas quedan suspendidas, ahí todxs son *epupillan*, abriéndose a devenir en otras cosas, dejando transitar libremente su estatuto *epupillan*. Y hago hincapié en lo *epu*, un dos que se abre a la multiplicidad, que no es un dos “occidental”. Porque esa es la riqueza que poseemos: nos excedemos de lo binario para ser dual o inclusive ser más, eso es lo que más me gusta, aproximarme a devenir en otras cosas: en mi caso siento la pulsión por el *choike* que soy cuando hago *purrün*, son mis pies los que se despiertan de su memoria *epupillan*, son mis ojos los que dejan de ver humanidad para abrirme con la no humanidad que también soy y que siento a mi alrededor. En estas instancias hacemos de lo *epupillan* una práctica ligada a la espiritualidad, pero una espiritualidad que hace un giro a la colonialidad del género. A eso le llamo una práctica de espiritualidad decolonial, porque se relaciona con desconfianza hacia el proceder de toda sexualidad permeada por el régimen heterosexual.

Esto es complejo de explicar. Comenzó como intuición y se ha convertido en una práctica que vivo a diario. Es el desafío, que el *küme mongen*, el *küme felen* se module en clave *epupillan*. Y ahí el discurso del *deber ser norche*, correcto como la línea recta que nos excluye. Esa ortopedia del *norche* como un *deber ser* fijo se vuelve transgresión quizás, pero es la alternativa que esbozo por el momento. Me sitúo desde los espacios de transgresión que me toca habitar, así extendo una alianza entre lo *epupillan* y lo *mapurbe* como dos espacios que son vitales para comprender

las torceduras que hago de estos hilos, para tejerme como una experiencia comunicable y poder compartirla.

Porque somos otra cosa, una sexualidad que es mucho más compleja que la categoría homosexual. Incluso me cuestiono si debemos reducir esta experiencia a la sexualidad, pero eso todavía no lo tengo claro, es solo una intuición que me atrevo a compartir, a debatirla. Imagino, por ejemplo, ¿cómo sería un amor *epupillan*, un amor no binario, o incluso contrasexual? ¿Será posible? Esos son los desafíos que debemos colectivizar con las demás personas que se sientan atraídas a excederse en lo *epupillan*.

Por todas estas reflexiones, que reitero desde lo que me conflictúa, me niego a inscribirme dentro de aquella categorización occidentalizante de mis experiencias, y me atrevo a experimentar mi propio lugar de enunciación, sentipensar *epupillan* en los lugares que me toca transitar. De este modo emerge un sentipensar situado. Des-ubicado del centro del origen ancestral, pero que persiste. Soy *epupillan* de urbe, acostumbradx al ruido de las micros y las aglomeraciones de personas. Vivir en la Capital del Reyno es una experiencia también situada de esta reflexión. Porque en esta ciudad *winka* también habitamos y componemos cada vértebra de la *warria*. Así también me visto, me muevo, me relaciono con lxs demás desde mi devenir *epupillan mapurbe*. He ahí una alianza que se entreteje con mi biografía, e imagino en muchxs más: a ratos mis deseos son sentirme *choike*, pero no un *choike alka* ni *zomo*, sino un tránsito como *choike* capaz de transferir y transitar en ambas energías, anhelo hacer *purrin* con una *ükülla* (reboso), tejérmelo yo, que mientras giro y salto suene mi *kullkay*, mis prendas hechas en alpaca, portar sobre mi cabeza un *trarilonko* fino, largo como si fuera una extensión de mis cabellos entretejidos, como un río *choikero* amanerado danzando. Eso sí, aclaro que esta imaginación política no pretende “bailar por mi diferencia” ni incluirme dentro de los discursos operativos de la diversidad sexual, se trata de describir una experiencia real, algo que me sucede, ser una isla más de todo un archipiélago *epupillan* por experimentar.

Ese es el radical giro *epupillan*: utilizar la descripción como posibilidad de comunicación, no como la inscripción de una estrategia conformadora de identidades. Por más que modulemos una identidad en resistencia, cuestionadora de los roles de género, o incluso establecer alianzas con las políticas *queer*, no estamos desestabilizando la colonialidad del género. Tampoco se trata de buscar las intersecciones que nos den un estatuto de subalternidad, pues esas son las pulsiones de la inscripción. El nudo se da en los infinitivos inscribir/describir, no como antónimos binarios, sino en una constante tensión. En ese aspecto, *inscribir* es un procedimiento que deja una huella, que se aproxima a una identidad. Por otra parte, *describir* explora

otros campos de acción, donde se abandona la idea de encapsular una esencia, de perseguirla como si existiera.

Glissant, en su *Tratado del Todo-Mundo* [1997] (2006), articula lo que él llama pensamiento archipelar, que me parece puede tocarse con esta experiencia *epupillan* que he descrito. Así estrecho estos puentes comunicantes entre islas, experiencias en común desde lo anticolonial, una torción hacia la exploración poética de nuevos lenguajes, que nos permitan comprender que nuestras experiencias de las negritudes/mapuchidades son complejas e infinitas:

El pensamiento archipelar encaja bien con la estampa de nuestros mundos. Le toma prestadas la ambigüedad, la fragilidad, la derivación. Admite la práctica del desvío, que no es ni huida ni renuncia. Reconoce el alcance de las imagerías de la huella y las ratifica. ¿Acaso es renunciar a gobernarnos? No, es sintonizar con esa parte del mundo que, precisamente, se ha extendido en archipiélagos, esas a modos de diversidades en la extensión, que, no obstante, aproximan orillas y desposan horizontes. Nos damos cuenta de qué lastre continental y agobiante, y que llevábamos a costas, había en esosuntuosos conceptos del sistema que hasta hoy han empuñado las riendas de la Historia de las humanidades y han dejado de ser adecuadas para nuestros desperdigamientos, nuestras historias y nuestros no menosuntuosos derroteros errabundos. La idea del archipiélagos, de los archipiélagos, nos franquea esos mares. (33)

¿Cuáles son nuestras ambigüedades, las fragilidades de nuestras derivaciones? La experiencia *epupillan*, como una resistencia a la clasificación, es esta posibilidad de abandonar el pensamiento binario, un desafío al pensamiento y devenir archipiélagos. La colonialidad del género nos ha dañado, pero el giro *epupillan* nos invita a nadar por las aguas infinitas de los archipiélagos de nuestras multiplicidades.

De todos los lugares que he recorrido por *Lafkenmapu* nunca escuché hablar de las personas *epupillan*, quizás porque la colonialidad del género invisibiliza nuestras experiencias, nuestras subjetividades. Pero en *Füta Willimapu* me encontré con esto que modifica radicalmente mi sentipensar. Me atrevo a decir que no busco un origen de lo *epupillan*, quizás eso genere sospechas. Pero creo que lo radical de no caer en esencias ni identidades es, precisamente, dislocar la noción de origen, porque estas operan como si fuesen arborescencias, o algo estable a lo que se puede acceder y siempre permanece inamovible, inalterable. El pensamiento archipelar nos invita a situarnos en el anverso de la colonialidad del género. En estos vectores anticoloniales de Glissant veo la posibilidad de agenciar nuestros archipiélagos *epupillan* como práctica, sentir, pensar: y ese es el giro que propongo hacer:

*El pensamiento-archipiélago*, pensamiento del ensayo, de la tentación intuitiva, que se podría adosar a pensamientos continentales que serían sobre todo pensamientos de sistema. A través del pensamiento continental, aún vemos el mundo en bloque, en grueso, o como un chorro, como una especie de síntesis imponente, tal como cuando observamos sucesivas tomas aéreas de vistas generales de los contornos de los paisajes y de los relieves. A través del pensamiento-archipiélago, podemos conocer indudablemente las más pequeñas piedras de río e imaginar los huecos de agua que éstas cubren, donde aún se albergan los cangrejos de agua dulce.<sup>59</sup>

En aquel gesto de no ver como un panóptico estos nudos verticales, sino arrojar a la experiencia *epupillan* para nadar en las aguas del pensamiento archipiélago, son posibilidades impensadas, incluso incalculables. Podríamos construir un porvenir mapuche donde las próximas generaciones pudieran transitar libremente por el flujo que llamamos sexualidad, y así experimentar una relación distinta con el mundo, desde nuestro propio *feyentun epupillan*, que se mueve en otras direcciones distintas a las identidades.

Me pregunto si es posible extender la experiencia de las personas *epupillan* a otros contextos territoriales. Willy me responde que sí, que muchxs *epupillan* han migrado, están repartidxs por todo *Wallmapu*. Es así como me toca e interpela lo *epupillan* en mi biografía, y abre mi imaginación al pensar desde este Santiago agónico, de este Mapurbekistán por donde pasa el mapocho *lewfü* barroso, y reconozco una posibilidad concreta de denominar lo que me sucede. Y digo que me sucede, porque en las conversaciones que hemos tenido con Willy, voy comprendiendo mucho mejor sus experiencias. Espejean en mí: nos hemos urdido en una amistad, una complicidad *epupillan*. Cuando tejo, cuando hago *choike purrun* devengo *epupillan* como experiencias donde siento y pienso en otro temple, otra modalidad que pretende ensayar un giro a la colonialidad del género. En ambas instancias practico líneas de pensamiento vinculadas con lo más tradicional mapuche, ahí emerge una contradicción y quizás muchas más cosas que no logro percibir. Este giro *epupillan* es un proceder ensayístico, donde emerge mi necesidad de construir un espacio para la reflexión, para la acción, para la colectivización.

<sup>59</sup> Esta cita corresponde a una conferencia magistral que Glissant realiza en la Universidad de Cartagena, el 17 de junio de 2008, con motivo de la recepción del doctorado *honoris-causa* y del Coloquio internacional “Caribe, archipiélago de influencias”, organizado con el apoyo del consejero Bernard Grau de la Cooperación francesa para la América Andina. Cartagena de Indias, Colombia. El texto está traducido por Ana-Rosa Tealdo, y lleva por título: “Pensamientos del Archipiélago, pensamientos del continente”. Disponible en <http://www.revistaaleph.com.co/component/k2/item/208-pensamientos-del-archipiélago-pensamientos-del-continente.html>



Resignificar lo *epupillan* desde la imaginación política es una posibilidad que puedo extender en estos momentos. Y utilizo la palabra resignificar porque pasa por el plano de la experiencia subjetiva, está filtrada por cada deseo, tangible e intangible de lo *epupillan*. Resignificar no es sinónimo de reivindicar, porque me interesa *situar* las experiencias *epupillan* para hacerlas extensivas a todo *Wallmapu*, como archipiélagos sensibles desde donde nos ponemos en relación. Desde esta posibilidad, me arriesgo a esbozar este ensayo. Por eso es importante abrir nuestras cabezas y corazones y escuchar las experiencias urbanas y no urbanas, que componen las complejas tramas de nuestras memorias en *Wallmapu*.

Entre estas reflexiones situadas en la experiencia *epupillan*, encontré un prólogo de Héctor Mariano (2017), *kimche* que vive en Santiago y ha formado a generaciones de jóvenes mapuche en el campo de la revitalización lingüística, que propone el *Awkan kimün mew*, es decir, la disputa, lucha y tensión por el conocimiento en la urbe. ¿Es posible que podamos posicionarnos desde la ardiente Mapurbekistán como espacio de disputa también intelectual-espiritual?

El conocimiento se nos ha transmitido desde una perspectiva occidental y occidentalizante. Máquinas productoras sedientas de todo conocimiento, que buscan productivizarlo todo y a un ritmo voraz, en los tiempos neoliberales que nos toca vivir y enfrentar. Pero en estos caminos de *kimün*, de *rakizuam* archipielar es que también ejercemos nuestro *awkan*:

*Fantepu mew ta wecheke che petu trepey, we rakiduam niey. We wirin niey tañi kimün mew. We kimün niey tañi kimün mew. Feychi dungu fentre küme dungu. Ka müley ta fentren dungu mapuche mongen mew. Weychan dungu, kimeluwün dungu. Ka müley weñangkün dungu. Ka müley ta kewan dungu. Feymew ta müley taiñ wecheke che tañi rakiduamael tañi mapudungun mew chem pial engün tañi rakiduam mew, tañi kimün mew<sup>60</sup>.*

Así comienzan las palabras de Héctor Mariano. Es la invitación que hace a la juventud, a respetar, y a valorar nuestros conocimientos, nuestro *kimün*. En mi caso, la experiencia de conocer a Willy se ha convertido en un tránsito de conocimientos y experiencias de vida. Pero también en una pequeña apertura a explorar, desde la propia intuición, una memoria *epupillan*, difícil de asir filtrada por la experiencia urbana, y por las diversas lecturas del pensamiento decolonial que me han influido.

<sup>60</sup> Arturo Ahumada transcribió y tradujo las palabras de Héctor Mariano: “Hoy en día los jóvenes están despertando, tienen nuevas ideas. La escritura forma parte de su conocimiento. Hay un nuevo saber, el saber académico, dentro de su conocimiento. Esto es algo muy bueno. Hay además muchas cosas en la vida mapuche. La lucha política, la educación. Hay también mucha pena. Es por eso que nuestros jóvenes deben pensar sus ideas y sus saberes en su lengua mapuche”.

No considero que sean diametralmente opuestos estos cruces, sino parte de mi biografía, y por ende, desde donde se enuncian estas reflexiones.

Es cierto que estas palabras puedan recibir críticas de otrxs mapuche que defiendan la tradición en un plano fijo. Pero creo que es importante abrirnos a nuevas ideas que resignifiquen nuestro *rakizuum*, explorarlo, debatirlo, para transgredir ciertos espacios que detentan un aura de autoridad incuestionable o suprema. A ese *Awkan kimün mew* es al que redirecciono estas reflexiones, el sentir que me afecta. Son mis agenciamientos radicales para la imaginación política del giro *epupillan*.

Hay muchos aspectos de la vida mapuche que desconocemos, situaciones en los planos micropolíticos y que se dan en los archipiélagos *epupillan*. En eso también podemos aprender mucho del pensamiento anticolonial tanto de Fanon, Césaire y Glissant pero también del pensamiento decolonial, de los feminismos críticos surgidos desde Abya Yala, porque en la contingencia del presente, estas son las luchas que debemos estrechar y tensionar en estos *püron* o nudos. Usamos la escritura como arma contra el colonialismo, contra el olvido y el despojo:

*Tüfa ta kiñe awtu reke tüfachi dungu: kiñe awtu nienole motor, amulayay, trekalayay. Niele motor, amuay. Rume atünngéfuy wekuntu, wilüfáfuy ta lata, welu nienole motor, amulayay. Tüfa ta mapudungun ta motor reke. Mülele rakiduum, mülele rakiduum taiñ longko mew, taiñ piwke mew, fey wüla ta dunguay ta wün. Ngenole mapuche rakiduum longko mew, wün ta dungulayay. Fey ketroleay, piluleay taiñ pilun, ngelayay taiñ nge. Kimle mapudungun, leliay mapuche adkintun mew. Ka allküay ñi mapuche pilun mew. Ñi wün mapuchedunguay, kimay ta mapuche chumngechi ñi mülen taiñ mongen engün, ka chumngechi taiñ yeneeterew ta estado, pu estado.<sup>61</sup>*

¿Cuál es nuestro motor? ¿Qué nos mueve a desviarnos de la colonialidad del género? Comprender que tenemos una tremenda potencia en nuestras experiencias, que somos *itrofilmongen*, y que podemos hacer un *awkan epupillan mew* contra el colonialismo desde nuestra especificidad. Abrir esta disputa al régimen heteropatriarcal que nos ha invisibilizado por siglos, interpelar al hetero-mapuche-patriarcal. Así este giro es una propuesta radical donde reunirnos y explorar nuestros propios deseos y vínculos.

<sup>61</sup> Su traducción al español es: “Este asunto es como un auto: si un auto no tiene motor, no avanza, no camina. Si tiene motor, anda. Mucho puede ser muy bonito por fuera, pueden brillar mucho sus latas, pero si no tiene motor, no andará. Entonces el mapudungun es como el motor. Si hay ideas, si hay un pensamiento mapuche en nuestras cabezas, en nuestros corazones, solo entonces hablarán nuestras bocas. Si no existe el pensamiento mapuche, no va a hablar la boca. Estará muda, estarán sordos nuestros oídos, no habrá ojos. Si saben mapudungun, abrirán los ojos mirando como mapuche, escucharán con oídos mapuches, su boca hablará mapuche, sabrán en qué condiciones está la vida de los mapuche, como nos trata el estado, el conjunto del estado”.

## IX.

### Potencia del giro *epupillan*: devenir *itrofilmongen*

HE AQUÍ ALGUNAS NOTAS a este *Awkan epupillan mew*: escrituras entretejidas como un *wirintukun epupillan*, donde nuestra energía vital pueda tocarse con otrxs. Anheló poder conocer a otras personas como Willy, para que juntxs podamos esbozar posibilidades dentro de este *awkan epupillan mew*, de hacer memoria entre nosotrxs para un porvenir común. El lenguaje poético es el espacio que me habita en este transitar, por eso comparto estas ideas sueltas para que con otrxs vayamos ensayándolas. Estas reflexiones las he compartido con Manuel y Constanza, pero también me gustaría compartirlas con otras personas, con otros lenguajes. Por eso me arrojé a explorarlo desde la prosa poética, de las mixturas de las imágenes que evocan lo poético. Me imagino cada una de estas notas como pequeños *ülkantun*:

#### KIÑE

*Epupillan* es comprender que no todo está regido por la dualidad ni por lo binario. Somos las energías múltiples invitándonos a ser fractales, a desviar nuestra humanidad a otras cosas: devenir *choike* es una alternativa, transitar en tocarnos desde el *purrun* e infiltrarnos en ese espacio para hacerlo *epupillan*. En esa operación veo el gesto *epupillan* como una partícula de dislocación, de alteración, para desestabilizar la raíz y su arborescencia, para inventarnos un tiempo vegetal entre nuestro ser y nuestra práctica en contacto con los *ngen*, con la especificidad de cada *mapu*. Imagino que desde el *choike purrun* también nos infiltramos en otras cosas: en la relación con el *rewew* al que le bailamos, como ese espacio generoso donde nos permitimos hacer *pojewün*, hacernos cariño con nuestra no humanidad desbordada. Cada *rewew* establece una relación con alguna persona *epupillan*: en ese espacio donde ingresa la espiritualidad, hacemos de nuestro ser una posibilidad abierta a devenir en bosque con cada *rewew*, en la construcción con esa relación entre *epupillan* y *rewew*. Somos también un *rewew* en tránsito, en vibración entre una y otra. Apostar por la multiplicidad, hacer *purrun* en un espacio entremedio. Abandonamos aspiración a la reproducción de la vida, pues somos la abundancia de las vidas, todas únicas en su especificidad. *Epupillan* es una variación del *itrofilmongen*. Si cada *epupillan* es un bosque, nuestra potencia estará contra la esencialización, la fijación por el retorno, pensar en una raíz. Somos la multiplicidad de verdes en un bosque, nunca

monocultivo. Nos abrimos al tiempo vegetal, a la gramática de la clorofila para hacer fotosíntesis con el sol. Por eso hay que construir una comunidad *epupillan* para reunirnos a imaginar y hacer concreta nuestra potencia vital. Si *epupillan* es un bosque, sus redes son devenir. Un monocultivo es la ilusión de un bosque, es la raíz buscando agua, son arborescencias de las llamadas identidades.

## EPU

*Epupillan* como la sumatoria misma, nunca la fórmula 1+1, ni la síntesis de dos. Lo *epupillan* puede ser extensivo y se esboza como la posibilidad de abandonar la individualidad para hacernos plurales. Somos partículas de verdes y otros colores que, como sumatoria, conformamos lo verde. Tomamos conciencia que somos más de lo que nuestro alcance humano percibe y lo emancipamos de alguna pretensión de captura. Solo dejamos fluir la experimentación del ser *epupillan*. Por eso escapa a ser definido, porque siempre se está construyendo. *Epupillan* pueden ser dos, tres o múltiples combinatorias posibles. Nunca 2 totalizante, siempre sumatoria sin comienzo ni final. Es una invitación a lo cíclico abierto a reorientarse en la espiral de su trayectoria.

## KÜLA

*Epupillan* no designa, no es una categoría identitaria. Si la identidad es traducida como *adentuche*, nos negamos a comprenderla así. *Adentu* es la marca, por lo que identidad es la marca, la huella, la inscripción sobre nuestro ser, es la etiqueta identificadora. La identidad es también una forma de reproducción pero no entra en la relación que podríamos trazar entre el *rewe* y lo *epupillan*: en aquel bosque relacional, 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.

## MELI

*Epupillan* es más bien la niebla que vuelve difusos los contornos de la representación. Pero no es una niebla que opaca. *Epupillan* podría ser cada partícula de agua moviéndose aleatoriamente en su sumatoria y que al tocarse con las cosas es percibida como niebla, no obstante, en aquella coreografía molecular, ser *epupillan* es una acción que busca poner en reversa la construcción de identidades, deviene

*ngen ko* para difuminar las fronteras, los contornos, las marcas. *Epupillan* es el *ngen ko* que te desvía del camino para arrojarte a caminar sintiendo el rocío, es *yafkan*, es decir, la transgresión que convierte el corte de la tradición lineal en una invitación a la colectivización, una provocación a poner en práctica una posibilidad decolonial para nuestras mapuchidades, hacernos una comunidad *epupillan*. Somos la variación de la tradición, la curvatura de la norma, somos el rocío mezclado con smog, somos como el agua con harina, giramos en espiral sin la premura del tiempo, como el *mürke ko*, nos constituimos en tránsito y en cruce. Cada vez que la tradición se realiza varía su repetición, en la sumatoria de esas variaciones hacemos notoria nuestra inclinación por un desvío de ese marco que nos regula, un deber ser como imposición. Politizar una variación a través de la espiritualidad como un espacio de fisura, es un principio de acción *epupillan*, por eso no lo imagino como un espacio de repetición de la tradición, sino una tradición de transgresiones como posibilidades de apertura. Tradición de lo mapurbe, de la *warria*, del *kutran*. Por eso apuesto al estatuto espiritual del *epupillan*, para buscar posibles agenciamientos que nos aproximen al *küme mongen*, al *küme felen*.

## KESHU

*Epupillan* es una práctica decolonizadora de la mirada, del gusto, del amor, del sentir, del pensar. *Epupillan* abandona el pensamiento binario para ensayar un pensamiento archipiélar. En este ensayar aparece el amor *epupillan* para dejar de pensarnos como islas y mirarnos como archipiélagos. Crear los lazos y puentes comunicacionales y navegar en las zonas grises, estrechar alianzas donde cada *epupillan* es una posibilidad de tránsito, donde nos excedemos de lo humano para abrirnos a devenir *cheuntu*, es decir, a hacernos persona en el camino. Devenir no es sinónimo de *cheuntu*, pero hay una relación entre ambas para considerarlas próximas entre sí. La noción de humano no la entendemos desde el mismo prisma occidental, sino más bien, desde la cualidad de *che* para enunciar el estatuto ontológico que se da a través del tránsito libre de nuestro ser *epupillan*. *Epupillan* es la sumatoria de ensayar una espiritualidad decolonial, de zafarse del binario para poner atención y no reproducir las violencias coloniales y patriarcales que nos oprimen.

## KAYU

*Epupillan* es la mirada desconfiada de la colonialidad del género. *Epupillan* es una práctica del *inarumen*, es decir, de la introspección profunda de nuestro ser

para lograr comprender los nudos del colonialismo interno y abandonar la relación binaria colonizador/colonizado. Nunca en clave afirmativa. *Epupillan* es una invitación a revisar nuestro colonialismo interno como un gran saboteador que nos regula de forma crítica. Es hacernos cargo de nosotrxs mismxs con las herramientas que tenemos, es una mirada nunca dialéctica, es un proceder negativo de los contornos de las mapuchidades. *Epupillan* no es el recorte, ni lo recortado, sino más bien es el reverso, el negativo, las zonas grises puestas en crisis aleatoria.

## REGLE

*Epupillan* es la autodeterminación de nuestro ser desde nuestra propia vivencia, una invitación a sentir y pensarse en comunidad. *Epupillan* es una puerta abierta contra el esencialismo. No se deja contornear por el patriarcado ni el régimen heterosexual u homosexual. Es un espacio de tránsito no binario donde cada *epupillan* explora sus propias derivas en un descubrimiento ontológico.

## PURA

*Epupillan* no es parte del movimiento LGBTIQ+ ni de políticas *queer*, sino una crítica, por su incapacidad, a lo largo de la historia, para hacerse cargo de la colonialidad del género. En esa especificidad, una política *epupillan* es también una crítica a lo *queer*, que no necesariamente es antagónica. Es poner en crisis lo *queer* porque no problematiza la matriz colonial. Una política *epupillan* se inclina por tener una mirada desconfiada, atenta a las filtraciones mismas de la colonialidad del género y del ser. He ahí su potencia. Ser *epupillan*, estratégicamente, es devenir *líquen*: establecer relaciones simbióticas entre las diversas experiencias *epupillan*, como sucede entre hongos y algas. En la metonimia de los líquenes emerge lo *epupillan*, como un flujo que crece sobre la humedad, sobre las superficies de las rocas, en que nos tocamos microscópicamente con cada punto que constituye una roca, para coexistir en múltiples gramáticas. *Epupillan* es una potencia creativa, una imaginación política para tejer nos un porvenir mapuche.

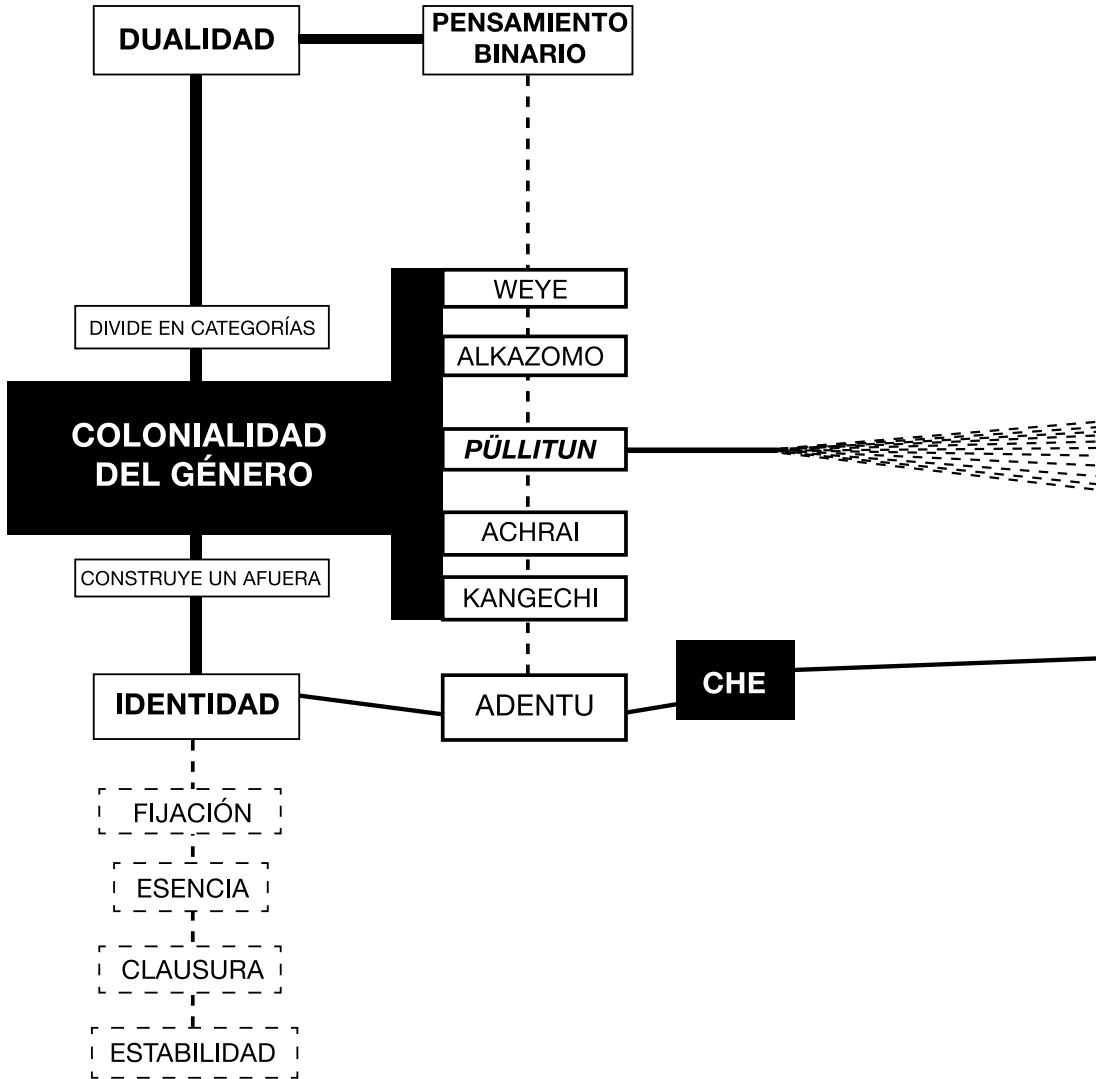
## AYLLA

Cuando bailo *choike* somos dos moviendo el cuerpo, una fuerza humana pero también toda la no humanidad que reconozco en mí y que vibra y se despierta. A eso llamo dos cuerpos moviéndose. Pero siempre me exceden y me es imposible

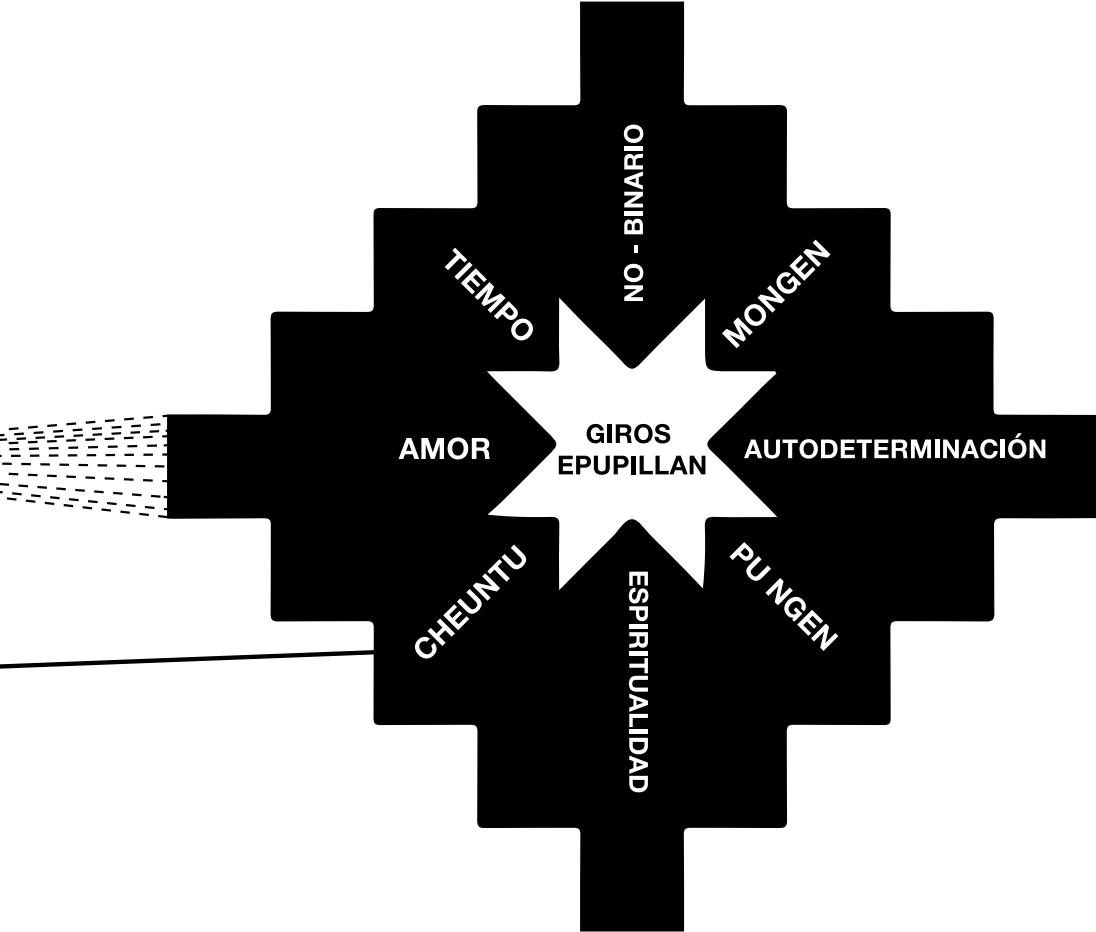
cuantificarlxs. Nos tocamos, nos hacemos nudo *epupillan* bailando *choike*. Dejo que mi ser pueda sentirse *epupillan*. Me doy esa posibilidad para sentir la vida, el *itrofilmongen*. *Epupillan* es abandonar la reproducción de la vida en términos sexo-genéricos, es abrir la multiplicidad, los diversos cruces que exceden 1+1. Desde esta óptica *epupillan* somos paisajes del sexo y género, y hacemos un desvío radical a la colonialidad del género para encontrarnos en un tejiendo, ontología del gerundio que nos hace transmateriales. *Epupillan* se cruza con lo *champurria* como el torrente que alimenta el *newen* de estos desvíos, derivas que como *lewfü* se hacen en el camino. ¿Cómo nombrar ese torrente del *lewfü* desde ser *epupillan*? ¿Cómo no emocionarme con imaginar con cuántas cosas me tocan bailando *choyke*? Deviniendo en otra cosa que se distancie de la clasificación sexo-género como parte de una continuidad que también es colonial.

## MARI

*Epupillan* es el nudo. La energía que extiende hacia mi nombre una relación mitocondrial con mis hermanas, con mi madre, con mi abuela materna. Por ellas llevo este nombre al que llamo *famew mülepan*, pero modulado en un tiempo *epupillan*, un tiempo en espiral mientras devengo *choike purrun*. Y digo *purrun* porque también devengo movimiento, devengo *choike* girando como un coro de algas moviéndose al vaivén, anudándose entre ellas, replicándose, siendo multiplicidad. En cada giro por el *rewe* voy proyectando círculos concéntricos. Me hago nudo. Me anudo con el *rewe*, con su tronco, su crecimiento, su madera. ¿Hasta qué punto reconocemos nuestra humanidad como límite con el mundo? Devenir *epupillan* es una posibilidad para pluralizar nuestra no humanidad contenida en el sentipensar *epupillan*. *Epupillan* es la plasticidad de mis moléculas que se con-mueven con toda *mapu*. Entiéndase *mapu* como tierra y materialidad.







*Posibilidades no-binarias de los giros epupillan*  
Diagrama de pensamiento y nudos epupillan  
Comunidad Catrileo+Carrión (2018)



## X. Hagiografía inversa de Ceferino Namuncura

QUISIERA HACER UN desvío en la hagiografía de Ceferino Namuncura (Chimpay, 26 de agosto de 1886 - Roma, 11 de mayo de 1905) y volver profano su nombre para extender toda la potencia *epupillan* truncada en su historia, porque aquel joven evangelizado por los salesianos entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, porta las marcas del más crudo colonialismo no solo del género, sino también del deseo, del espíritu. Así hoy conocemos a Namuncura como el beato mapuche, pieza exótica del panteón del catolicismo. En *Puelmapu* su figura circula en estampas a las que se rinde culto, y se piden favores. Así, muchas personas son devotas de él como símbolo de orgullo por ser el primer mapuche tocado por la santidad del Dios colonial.

Si nos adentramos en la historia de Ceferino, converso y evangelizado, nos vamos a encontrar con las fisuras que son parte de nuestras memorias *epupillan*. He ahí el giro que haré de su historia. Me tomaré de su hagiografía para invertirla. Los asuntos del espíritu siempre han estado filtrados por la moral católica a partir de la colonización. Muchos misioneros religiosos han catalogado de nefandos o sodomitas nuestras experiencias desbordadas del régimen heteropatriarcal. Esto ya lo he comentado en extenso anteriormente, pero ¿qué vemos en esta imagen?

Miro detenidamente esta estampilla que se vende en las iglesias o en lugares donde comercializan velas con nombres de santos. Así, me encontré por primera vez con un novenario de velas que contenía la estampilla del “beato Ceferino Namuncura” en su interior. En el anverso, una oración sugiere su rezo mientras las velas se consumen para pedirle algún favor o manda. Para mi sorpresa, nunca había escuchado de él, pero me remeció su figura: Namuncura sostiene una cruz y un libro rojo, viste *makuñ* y un pañuelo blanco. Al fondo se dibuja un paisaje que me evoca *Wallmapu*. Así el beato da la espalda a los árboles de *pewen* y a una montaña nevada, o quizás un volcán. En la ilustración Ceferino nos mira a la cara, se convierte en la prueba de cómo la evangelización lo utiliza como testigo de la supuesta victoria moral de los nacionalismos modernos: dicha continuidad colonial también disputa los espacios espirituales, las creencias *—el feyentun—* de nuestros pueblos. Esto no es novedad, claro, es sabido que la religión sirvió de arma colonizadora.

Pero miro detenidamente esta imagen, pues en aquel fondo idílico de un paraíso mapuche se está esencializando la imagen beatificada de Ceferino Namuncura, operación representacional que tensa su historia, negada por la colonialidad del espíritu. En este sentido, el joven beato es cooptado como imagen de devoción de la argentinidad. Lo que vemos en su imagen es el adoctrinamiento de los salesianos en Ceferino, travistiéndolo con elementos supuestamente “indígenas” como identidad estable de *lo étnico* en la argentinidad, al servicio del proyecto moderno. Lo interesante es que dicha imagen ilustrada en la popular estampa, está basada en una de las últimas fotografías que se tomó de él antes que muriera de tuberculosis, *winka kutran* de su época.

¿Se está manifestando en esta transformación de la fotografía original una forma argentina de inscripción del reducto mapuche? Si volvemos ahora a las imágenes del beato Ceferino Namuncura, vemos cómo el paso de la fotografía a la estampa puede ser leída como el paso de la imagen del mapuche “disfrazado” de civilizado (o de aculturado) a la significación de la supuesta verdad racial que ese disfraz habría ocultado. La estampa marcaría así el momento (no sé exactamente el año en que fue realizada) en que Ceferino pasa de sujeto histórico, autor de cartas y protagonista de una vocación individual,

a símbolo sublimado de categorías colectivas significadas étnicamente. La hipótesis que aquí quisiéramos aventurar apunta a que tras esta etnificación iconográfica operada se está expresando justamente una modalidad argentina de inscripción del reducto (mapuche). Y coloco mapuche entre paréntesis, pues aquí el reducto representado parece no remitir al contenido positivo de una mapuchidad como capital singular de autoctonía o como esencia de una identidad nacional. A diferencia de la capitalización nacionalista y chilena del reducto, aquí nos encontramos ya en la dimensión humanista del reducto como núcleo ético trasnacional. (Menard, 2011:335-336)

André Menard en su artículo *Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina* manifiesta cómo la imagen beatificada de Ceferino es una versión higienizada del mestizaje. El colonialismo del espíritu basa una fervorosa fe en sus milagros, Ceferino es parte del reducto de nuestras memorias, para sintetizarlo convenientemente como el beato mapuche, lirio de Chimpay, “puente entre dos razas diferentes” (336). Habría que cuestionarse entonces, cuál es la importancia de su santificación, Menard tiene su postura:

De ahí que podamos preguntarnos qué es lo santificado. De hecho, muchos de sus biógrafos coinciden en la relativa carencia de méritos, es decir de acciones, martirios o milagros como para que Ceferino optara al estatus de beato. Al parecer el mérito de Ceferino pasa justamente por una cierta trivialidad. (...) Lo que se está beatificando tras este santo sin milagros parece ser en última instancia la trivialidad de una vida, y de una vida cuya simplicidad y transparencia se recorta sobre fondo de exterminio. Vida que testimonia el límite de la vida. La paradójica vida que viene a testificar por la vida de la víctima, vida por esta muerte “sublimada”. (336-337)

Ceferino es el límite de la vida atravesado por la colonialidad del género, pero también del ser, del deseo y del espíritu. es el reducto inscrito como resto de vida reducido a su oficio sacerdotal, y que sirve, de este modo, a la iglesia católica. Si revisamos la historia, Ceferino Namuncura fue hijo de Manuel Namuncura y nieto de Juan Calfucura, ambos caciques importantes que estuvieron resistiendo durante la campaña del desierto en *Puelmapu*. Manuel Namuncura entregará a sus dos hijos a la patria argentina: Julián y Morales. Al primero se lo llevan al ejército, y al segundo, por ser un niño afeminado se le envía a estudiar junto a los salesianos. Ahí aprende el rigor de la evangelización y la conversión. Morales Namuncura es bautizado, a partir de ese momento el padre Milanese abandonará su nombre de nacimiento para transmutar en Ceferino, cual piedra preciosa de zafiro azul intenso, traducción del nombre, convertido en metáfora del prisma colonial.

Ceferino ingresa a la edad de 8 años, como cautivo a los salesianos para ser educado. ¿Por qué su padre lo envía hacia los religiosos católicos en vez de llevarlo al ejército? Guillermo David (2009) en su libro *El indio deseado, del dios pampa al santito gay*, va a hacer una lectura crítica de la historia de Ceferino Namuncura, mostrándonos los pliegues de los eufemismos que usa la iglesia católica para nombrar siempre lo que le incomoda: el afeminamiento de Namuncura delata como su destino es desviado al servicio de la evangelización. Guillermo David, propone que si no hubiese sido cautivo, Namuncura hubiese tenido otro destino: ser *machi*, tal como en las crónicas de *Cautiverio Feliz*, que relata a hombres feminizados que tienen prácticas de “sodomía” mientras practican su espiritualidad.

Ceferino no va a ser la excepción a la rectitud del prisma colonial, iniciado en el sacerdocio, es apadrinado por el cardenal Cagliero, mano derecha de Don Bosco. Luego, es llevado por él a Italia, en 1905, donde muere de tuberculosis, *winka kutran* del siglo XIX. Al joven se le obliga a olvidar el *mapuzungun* y se le impone que hable y escriba español, italiano y latín. Entre las cartas que se enviarán Ceferino y Cagliero aparece una relación afectiva, disfrazada de admiración y mansedumbre, de amor cortés. En aquella ternura e infantilización de Ceferino, se esconde el voraz eufemismo de la colonialidad del género. En esa neutralidad del indio converso aparece un velo de sospecha, una sutil pero no menos terrorífica aura de realidad: nuestras memorias han sido borradas o blanqueadas. He ahí toda la potencia del giro *epupillan* que propongo. No como un retorno ni una esencialización de nuestras espiritualidades, sino más bien que la figura de Ceferino me hace pensar en cuán violentas han sido nuestras borraduras, nuestra negación a explorar desde el mismo *feyentun* una relación con el *itrofilmongen* que difumine las categorías estables.

Vuelvo a mirar esta estampilla del beato y no puedo más que fijar mi atención en el fondo, apostar por un *awkan epupillan mew* como una radicalización para reconocer toda la potencia emancipatoria de explorar las infinitas posibilidades que tenemos las personas no binarias y dejar de temer a difuminarnos con la multiplicidad de vida no humana. El cautivo Ceferino nos muestra su cruz. Mi invitación es a desviarnos de la centralidad de su figura para invocar su nombre, su nombre otro: Morales Namuncura. Él pudo ser un *machi*, me lo repito una y otra vez, quizás no lo sabremos nunca, pero hagamos este ejercicio de imaginación política. ¿Cuántos niños y niñas fueron educados bajo la moral del colonialismo para quitarles su autodeterminación como seres desbordados de las categorías sexo-genéricas? ¿Cuánta potencia de nuestros *püllü* ha sido redireccionada para servir a una espiritualidad *winka*? Por esa memoria mutilada, vuelvo siempre a su imagen como recuerdo constante, Namuncura me recuerda el otro *winka kutran* del siglo XX-XXI, la crisis del vih/sida que yo también porto, por eso miro una y otra

vez su imagen, no como el beato al que le pediré por mi salud, ni como emblema de reivindicación, sino más bien me interpela a pensar cómo torcer toda su aura sacra, para redireccionarla al giro *epupillan*.

[...] Meses antes de la beatificación, al conocerse la noticia la Coordinación de Organizaciones Mapuche emitió un comunicado rechazando el “santo regalo que no pidieron”, que, en verdad, más se parece un “presente griego” como el caballo de Troya. “Luchamos contra estas invasiones, y no les aceptamos este perverso título para un hermano nuestro que murió a manos de la misma colonización, sostiene el texto. Y agrega: “Se lo llevaron vivo, lo devolvieron muerto y para disimular semejante asesinato, incluida la pérdida de identidad, le prometen devolverlo con títulos de semihéroe, beato o santo. Regalos de distracción para un pueblo que ya no se distrae”. (David, 2009:128)

Por esta razón, no nos distraigamos, desconfiemos de toda la santidad de Ceferino. Estas son las profundas contradicciones que nos entretejen hasta la médula, pero también es posible esbozar un giro, dislocar la matriz colonial que blanqueó a Namuncura, y que negó su sexualidad, su deseo, su *püllü*, su potencia *epupillan*. Él no fue ni heterosexual ni homosexual. Esas categorías no cayeron sobre él, pero sí como cautivo, que puso su espiritualidad al servicio del zafiro azul de la matriz colonial. ¿Cómo hacer memoria a Namuncura, como un beato mutilado de su potencia *epupillan*? ¿Cómo le torcemos la mano a su hagiografía para apropiárnosla como un testigo del despojo y de la colonialidad del espíritu?

Arrojémonos a brotar sin rectitud, y que nuestras espiritualidades se desborden y nos permitan transitar creativamente por los archipiélagos *epupillan*, para devenir así *itrofilmongen*. He ahí nuestro *awkan*. No le demos nunca más la mano al colonialismo que ha delimitado nuestros espíritus múltiples, volvámosnos torrente, con-movidos. En esa porfía haré una y otra vez *choike purrun* como práctica de liberación, de *küme felen* contra el *winka kutran*, esa es mi medicina. No le demos nunca más la mano a quienes nos intenten acallar, por nosotrxs y por las futuras generaciones de *epupillan* que brotarán en todo *Wallmapu* una y otra vez. Ceferino Namuncura es parte de nuestras memorias *epupillan*. Mis palabras están direccionadas a eso, a escribir contra el olvido.

Mirar la foto de Ceferino y Cagliero tomados de la mano me hace pensar en su conversión, en la fotografía que comprueba el triunfo del colonialismo imbricado en el género, pero también su dimensión espiritual. Que esta foto nos recuerde nuestro *awkan epupillan mew*. Construir nuestras memorias *epupillan* por Morales Namuncura, como testigo de nuestras historias pasadas, pero también las del porvenir.



## XI.

### *Püllü chegeyiñ: hacia un feyentun decolonial*

Se ha dibujado una tensión sin suspensión, tomada de un movimiento de expansión y contracción en el espesor de lo sensible de un «en medio»; en medio de los cuerpos en movimientos, en medio del contexto. Crecer en medio de las cosas, volver a brotar, ponerse en movimientos: allí donde ir en medio, desde el medio, no es ponerse en el centro, sino más bien, de modo íntimo descentrarse.

Marie Bardet

CUANDO NOS REFERIMOS A LO *epupillan*, considero importante profundizar en la dimensión que el mapuche *rakizuam* ha desarrollado en torno al *pillan*. ¿Cuáles son las diferencias entre *pillan* y *püllü*? Todas están vinculadas y son parte de la biodiversidad que nos compone. No obstante, el *pillan* para Rolf Foerster (1995) se constituye como un “espíritu múltiple” (54), un espacio para que podamos transitar y conectarnos con otrxs *pillan* que no se modulan bajo los lenguajes de la humanidad. Ahí emerge la potencia *epu-pillan*, un dos abierto que desestabiliza nuestro sentido humano en relación a las cosas. Así, más allá de transitar entre lo masculino y femenino, también nos podemos permitir hacer un tránsito, una comunicación con otras cosas, con lxs *pillan* que también nos componen: “el mapuche concibe que todos los animales, las plantas, los ríos, montes y el hombre poseen un espíritu: aquel que les da la vida y el aliento” (64). En esa relación con la biodiversidad que respira se excede la idea limitada de lo humano para comprender la amplitud generosa del *che*, pues el estatuto de persona se comprende como un constante hacer, una construcción a la que se llega con el tiempo. En ese aprendizaje, también se incluye la experiencia *epupillan*. Cada una es única, tiene que ver con las relaciones que se establecen con la bio-diversidad y la bio-grafía.

Foerster afirma que la espiritualidad mapuche ha ido cambiando con el tiempo, porque la sociedad también varía: “los cambios que se produjeron en ellas fueron provocados tanto por factores internos (la transformación del matriarcado) como externos (influencia del cristianismo). El totemismo y su culto se relacionaban con el sistema de filiación matrilineal; al declinar éste y predominar el patriarcado, el totemismo fue desapareciendo” (51). Cabría preguntarse si es pertinente en primer



lugar hablar de totemismo. Considero que no, pues en ese lenguaje de la antropología se nos infiltra el zafiro azul del prisma colonial. El lenguaje construye realidad, es cierto que los aportes de la antropología han sido importantes para dejar registro escrito de nuestros conocimientos. El problema reside en cierto enfoque antropológico que se empeña en mirarnos como meros objetos de estudio a los que se les puede extraer algo, he ahí la importancia de disputar también la escritura para ir dejando a las próximas generaciones todo nuestro *rakizuum*. Que lo revisemos críticamente, para también ir haciendo viva nuestra memoria.

Foerster señala un dato importante: reconoce que la sociedad, y por ende la espiritualidad mapuche, ha ido mutando por diversos factores, nos devela que por la experiencia de la colonización y la evangelización, se instaura una práctica patriarcal en el pueblo mapuche. Para Latcham el *pillan* “no era un ser único, sino múltiple y cuya personalidad variaba según el grupo y el tótem” (1924:305), el carácter de la multiplicidad que posee lxs *pillan* se da en un contexto situado por la experiencia *epupillan* que me interesa profundizar. Fray Antonio Sors (1921) menciona cómo hombres se visten de mujeres en prácticas espirituales, ligadas al *pillan*:

cuando tienen o padecen alguna epidemia la atribuyen al enojo del *Pillán*, y por esto consultan a sus adivinos o *machis* que llaman, que son unos hombres que visten en la misma conformidad que las indias, los cuales con signos, visajes, brincos y saltos, les dicen lo que quiere el *Pillán*... Asimismo estos son los médicos que curan al mismo tono sus enfermedades. (183)

Son diversos autores los que nos presentan esta continuidad: para el pueblo mapuche los hombres que se feminizan adquieren un rol ligado a lo espiritual. Lo mismo las mujeres que se masculinizan. Pero en esa transferencia entre lo masculino y femenino, entendido como un tránsito donde podemos excedernos creativamente, queda en evidencia el *pillan*. Latcham (1924) nos señala cómo “la noción concreta de *Pillán*” (609), tiene una estrecha relación con lo anterior, pues la práctica espiritual entre las personas desbordadas de las categorías sexo-genéricas se vinculan con su potencia en reconocer el *pillan* que también son, Latcham dirá al respecto: es “una especie de antepasado nacional único, cuyos atributos también se modificaron por las nuevas ideas inculcadas por un contacto más directo y cercano con los europeos” (609-610). Esto quiere decir que no solo existe un hetero-*winka*-patriarcado, sino que en lo mapuche también se reproduce este régimen heteropatriarcal.

La antropología ha estudiado la religiosidad mapuche usando ciertas taxonomías propias de su lenguaje, pero que nos limita en el desarrollo de nuestro sentipensar. Willy Morales me manifiesta, esta misma situación, en una conversación que tuvimos en uno de sus viajes a *Mapurbekistán*: “vienen los antropólogos y nos preguntan si

aquí hay homosexuales indígenas, a lo que nosotros les respondemos que no, porque esa palabra no nos gusta, esa es la pregunta errada, nosotros somos *epupillan*". Es cierto que nuestro *feyantun* tiene un sentido amplio de la humanidad y la pone en relación con la biodiversidad, pero lo que señala Willy me hace muchísimo sentido. He ahí por qué mirar críticamente nuestro *feyantun*, es para darnos cuenta de cómo podemos entender la tradición como una práctica abierta y creativa. Si no poseemos mayores archivos de nuestras memorias *epupillan*, debemos arrojarnos a experimentarlas, nutrirnos del *feyantun* tradicional pero también hay que perder el miedo a usar palabras tales como espíritu, *püllü*, *pillan*. Porque en todas ellas hay una práctica material de la que también somos parte. Cuando título este nudo-capítulo como *püllü chegeyiñ*, me refiero a que "todxs tenemos espíritu", a todxs nos compone materialmente esta energía vital. Eso tenemos que comprenderlo y empoderarnos para levantar nuestras memorias como el motor creativo que le dé mayor dinamismo a nuestras multiplicidades de ser mapuche.

El giro *epupillan* como una práctica de *feyantun* está planteada desde una perspectiva decolonial, porque considero que desde esta línea de pensamiento es posible que podamos asumir crítica y sensiblemente estos delicados temas. Apostar por un *feyantun* decolonial fue poner en evidencia el nudo de la colonialidad infiltrada en nuestra espiritualidad, para dejar de pensar binariamente, para dejar de reproducir supuestos que no tienen sustento, para comprender que no existe una dirección única de práctica del *feyantun*. Esa es la riqueza de nuestro pueblo, su heterogeneidad. Esos territorios por experimentar son los que nombro como archipiélagos *epupillan*, para aproximarnos a otras nociones alejadas del bien/mal, de lo sagrado/profano, y por lo tanto desviarnos y reconocernos como potencia, *itrofilmongen*.

Armando Marileo (1989) identifica al *püllü* con la tierra o "con el suelo que se pisa o trabaja y también una fuerza o *neyen*, proveniente de la tierra" (65). Desde esta perspectiva, concebir que nuestros *püllü* tienen un vínculo situado con nuestra *mapu* nos permite reconfigurarnos en nuestra relación con todo, porque todo es materialidad, *mapu*. Inclusive nuestras ideas, nuestro sentir posee una materialidad específica. Que no podamos sentirla con el tacto no quiere decir que no esté presente en todo lo que compone el mundo. Somos potencia vital, energía en movimiento siempre: la vida siempre es variación, mutación, tránsito, he ahí la abundancia de nuestra experiencia *epupillan*.

En una nota al pie, Foerster (1995) señala que "Ñanculef, otro joven intelectual mapuche, precisa que el "*püllü* para nosotros los mapuche no es inmaterial, como lo es el espíritu para los católicos; para los mapuches tiene implícita relación con la tierra, es como la superficie de ella; es algo tenue pero material" (12). Ese carácter

de tenue es lo que debemos aprender y estar atentxs a percibir, a generar un vínculo con lo que nos rodea para potenciar nuestra sensibilidad *epupillan*.

Esta pequeña nota que referencia a Ñanculef me hizo buscar la fuente, porque considero que para ensayar un *feyantun* decolonial debemos comenzar a mirar también los espacios urbanos como *mapu*, como posibilidades tan válidas como los espacios tradicionales para poner en práctica nuestra espiritualidad *epupillan* como una forma de desbordarnos de la idea de sexualidad, porque somos mucho más que eso. He ahí por qué manifiesto que no nos reduzcamos a las categorías LGBTQ+.

En el mapuche *kimün*, la materia es la tierra, es *mapu*, de allí que el espíritu viene a ser como lo tenue de la tierra, de lo cual se infiere que el concepto espíritu o *püllü* también se concibe como materia, por eso la gente dice *kelü-püllü* por decir ‘tierra colorada’, o mejor dicho ‘el polvo tenue de la tierra de color rojizo’. O *Pangui-püllü*, para decir ‘el mundo espiritual de los leones’, o *Kollü-püllü*, o Collipulli, como está escrito, por decir, ‘la tierra tenue de color café’. El espíritu, en la cultura mapuche es materia (...), una materia tenue, manejable, controlable por los *kimche* y la *machi*. La inmaterialidad no existe en la cultura mapuche, lo que hay –dicen– es materia, una más perfecta que otra, y donde hay una materia trascendente, el *püllü*. El eje articulador de todo pensamiento en la filosofía mapuche es la tierra o *mapu*. (Ñanculef, 2016:51)

El carácter tenue que Ñanculef le otorga a la materia, desde una perspectiva mapuche, está asociada al *püllü* como principio articulador de la multiplicidad de vida que nos excede como humanos inclusive. Jimena Pichinao (2012) en su tesis *Todavía sigo siendo mapuche en otros espacios territoriales (Mapuchewkülekan kake Fütal mapu mew)* desarrolla una profunda investigación desde su experiencia y conocimientos sobre mapuche *rakizum*. Afirma: “en la dimensión del *che* (persona) existe el *püjü* (espíritu) que proporciona energía vital” (24). Ampliándonos la noción de *püllü* más allá de espíritu, creo que en esta precisión que hace Pichinao nos permite comprender la importancia material del *püllü*, y por lo tanto su potencial político de agenciarnos en el giro *epupillan*. Si nuestros *püllü* se constituyen materialmente, cada cosa que nos rodea también entra en relación con nosotrxs, he ahí la importancia de considerar que excedernos de lo binario apunta a este desvío, a concebirnos como parte del *itrofilmongen*.

Imaginen la potencia de este giro *epupillan* si nos reuniéramos, conversáramos, compartiéramos experiencias, pero también pudiéramos generar colectivamente instancias tangibles e intangibles donde ejercer la autodeterminación de nuestro sentipensar *epupillan*. Si hiciéramos *choike purrun* teniendo como premisa que construimos temporalmente un espacio donde dejamos suspendido el pensamiento

binario para ensayar el giro *epupillan* como apertura. Todxs haciendo *purrun* para transferirnos una memoria colectiva, proyectarla para un porvenir, donde las futuras generaciones de personas *epupillan* puedan tener un lugar donde puedan hacer una práctica, una experiencia, girar todxs en la difuminación de nuestros límites humanos para devenir *epupillan*, excedernos en un *rewe*, como “espacio ceremonial y político territorial” (49), ¿no sería con-movedor reunirnos para experimentar esto en la *warria*? ¿Desestabilizar la idea de que aquí en las ciudades solo hay espacios de transgresión, como si la tradición no fuese siempre movimiento, transgresión del *status quo*? Pichinao nos define *rewe* de la siguiente manera:

El término proviene de *reüq* (donde se reparte) *we* (lugar) por lo que su significación de acuerdo a la etimología de la palabra sería “lugar donde se reparte” aludiendo con ello al uso social del concepto como “espacio ceremonial” por excelencia donde se reparte *newen* (fuerza), comida, bebida, como otras tantas cosas. De esta forma se conoce como *rewe* todo lugar destinado a compartir y repartir desde uno y otro referente todo tipo de cosas en una esfera religiosa, como también política. (49-50)

El desafío ahora es con-movernos, encontrarnos para transferirnos este giro *epupillan*, hacerlo espacio común para abrirnos a una relación archipelagaria en cada espacio que habitemos. Repartirnos sensiblemente, dejar que en este giro *epupillan* podamos tocarnos lejos del *deber ser* de la colonialidad del género y del espíritu. Marie Bardet (2012) en su libro *Pensar con mover: un encuentro entre danza y filosofía* reflexiona sobre el movimiento que me hace pensar en la experiencia del *choike purrun* y como esta puede ser un espacio para que este *trafkin epupillan* acontezca inclusive en las ciudades. Imaginemos la potencia de levantar un tiempo otro, hacer de la *warria* una experiencia radical, para desbordarnos como torrentes de *newen* y *püllü*. Para Bardet, “el movimiento *deforma* necesariamente, moviendo, movilizándolo, y *forzando* al movimiento” (222), es una posibilidad de deformar la centralidad, para abrirnos a la potencia creativa de nuestra autodeterminación como *epupillan*.

Más que relaciones de fuerzas, reunirnos en el *choike purrun* lo planteo como una posibilidad donde he podido experimentar cómo al moverme también se van desplazando otras cosas, otras energías que me permiten hacer el tránsito que me interesa de este giro *epupillan*, *tüfachi püron* (este nudo) un movimiento, mientras practico el *choike purrun*. Así somos varixs haciendo alrededor del *rewe* nuestras multiplicidades *epupillan*, con-movidas por la colectivización de nuestros sentir *epupillan*. Así, difuminamos esta noción binaria del género, pero también transitamos entre la relación binaria del cuerpo/espíritu. *Inchiñ ta epupillan*, somos movimiento, dislocación, *itrofilmongen*. Mientras se gira en torno al *rewe* nos descentramos

para construirnos un *feyantun*, que opto por nombrarlo como *feyantun* decolonial, porque es un conocimiento situado y específico de las personas *epupillan*, que mira críticamente a las categorías LGBTIQ+ ya que históricamente nos han puesto bajo estas categorías identitarias. El giro *epupillan* se descentra de estas ideas para ponerse en relación con las materialidades de nuestros *püllü*.

El descentramiento ante todo es temporal, (...) si la representación es desplazada, descentrada, no es tanto en un rechazo puritano en nombre de la presencia como por un desplazamiento esencialmente temporal. El gesto fuerte de Berson consiste en pensar un tiempo sin centro, en tanto que desplaza la binaridad cuerpo/espíritu en las relaciones descentradas de actualización entre materia y memoria. Este cuerpo sin centro tensa –y es tensado por– el presente sensorio-motor, en una actitud de atención a la vida, que es equilibrio, paradójicamente no centrado, en todas las multiplicidades de direcciones de las tendencias al movimiento. (226-227)

En ese moverse, el giro *epupillan* piensa el tiempo sin centro, que se extiende a la experiencia del movimiento, arrojado a lo telúrico, lo errante, lo archipielar.

## XII.

### ¿Trazar una alianza *epupillan* con la crítica *two spirit*?

DENTRO DE LAS EXPERIENCIAS de las empresas de conquista del siglo XVI que viajaban de Europa a Abya Yala, tenemos registro de las crónicas y documentos enmarcados en la literatura colonial. Se nos suele contar las supuestas victorias, las heroicas hazañas de la colonización contra toda la barbarie del Nuevo Mundo, pero poco sabemos de las que resultaron fallidas. Así la triada del proyecto moderno Dios-Naturaleza-Hombre va a ir configurando uno de los principales nudos de la matriz colonial que irá recortando a quiénes tienen o no espíritu, quiénes son los civilizadxs en oposición a la barbarie. Todas estas estrategias coloniales apuntan a denostar y minimizar a unxs por sobre otrxs.

En la crónica de los *Naufragios* (1542), el testimonio de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca es un ejemplo del fracaso de las empresas de conquista, pues él y su tripulación se arrojan a la incertidumbre de lo desconocido. Durante los capítulos que narran las desafortunadas travesías de los conquistadores, comienza a aparecer el discurso histórico como construcción de una aparente objetividad por parte de los españoles, utilizando la escritura como prueba de la veracidad de los hechos ante la corona española. No obstante, en tal naufragio, Cabeza de Vaca va a conocer toda la multiplicidad de pueblos que se encuentran entre las pequeñas islas antillanas que bordean la zona de lo que hoy conocemos como el Golfo de México, para adentrarse luego al desierto, en la actual frontera de EEUU con México, para finalmente dirigirse hacia el sur pasando por Tenochtitlan y Veracruz, donde logran encontrarse con otros españoles. Para su sorpresa, todo el recorrido que realiza lo transforma: los mismos españoles no le reconocen como uno de los suyos, pues Cabeza de Vaca había cambiado, había traspasado las fronteras de la civilización/barbarie.

No obstante, en sus intentos fallidos por sostener su empresa de conquista, delira de alucinaciones proféticas creyéndose un iluminado. Se dedica a sanar a los indígenas enfermos que irá conociendo en sus viajes. Ahí, la moral evangelizadora se infiltra, y va a juzgar al otro para ponerlo en una distancia imaginada por el miedo de los conquistadores a lo desconocido, por el miedo a la vulnerabilidad. Así la colonialidad se constituye como geometría de la dominación, de aprovechamiento, siempre disfrazada de heroísmo, de valentía, desde valores donde la masculinidad se erige como la única posición conformadora de verdades absolutas.

Durante el naufragio llegan a una isla al noreste de la actual Texas, a la que bautizarán como isla de Malhado (isla Galveston), debido a la serie de infortunios

y dificultades que pasaron ahí. Mientras recorren la isla, nos relata el encuentro con muchos pueblos que hablan lenguas y costumbres distintas entre sí, Cabeza de Vaca describe lo siguiente:

En el tiempo que assí estava entre éstos ví una diablura, y es que ví un hombre casado con otro, y esto son unos hombres amarionados, impotentes, y andas tapados como mugeres y hazen officio de mugeres y tiran arco y llevan muy gran carga; y entre éstos vimos muchos dellos, así amarionados como digo, y son más membrudos que los otros hombres y más altos; sufren muy grandes cargas. (168)

En tal escena, Cabeza de Vaca no profundiza demasiado al relatar sus impresiones sobre lo que observa, pero sí da cuenta que vio a muchxs entre las islas que le tocó recorrer por la costa antillana y ya en tierra firme. Ahora bien, pese a no condenar como sodomitas o pecadores nefandos a la pareja de hombres, señala que lo que ve es una *diablura*. En tal apelativo se filtra la moral de la colonialidad del género. Si revisamos la literatura de la época nos encontraremos que desde Hernán Cortés a Bernal Díaz aparecen juicios morales que son parte de la colonialidad del género, al respecto podríamos extendernos en recorrer diversos casos, pero no quisiera irme por esa línea, sino más bien compartir algunas preguntas que me interesa podamos ir trenzando entre la experiencia *epupillan* y otras experiencias similares en otras latitudes, otros pueblos de Abya Yala.

Aún recuerdo las clases de literatura hispanoamericana colonial donde pasé largas tardes leyendo estos textos, mientras me encontraba en paralelo vibrando con la emergencia mapuche, conociendo por primera vez a otras *lamngen* con quienes compartíamos poesía mapuche, y nos informamos en profundidad de la contingencia del conflicto chileno-argentino con nuestro pueblo. Por esos años, además, estaba iniciándome sexualmente mientras vivía en Valparaíso, explorando mi deseo hacia otros hombres, sin embargo, nunca me definí bajo la categoría de homosexual, algo de aquello me incomodaba. Así, en esa compleja nebulosa, la cita de los *Naufragios* me hizo ruido, pude comprender que la colonialidad del género no ha sido una experiencia reducida únicamente al contexto mapuche, no era algo que solo a mí me pasaba. He ahí el encuentro con la literatura colonial que aún me interpela.

Cuando nos tocó revisar textos tales como los de Vasco Núñez de Balboa fui visualizando el mapa de la colonialidad del género. Encontré un grabado realizado por Johann Theodor de Bry en 1513, una imagen de tal pasaje relatado por Núñez de Balboa, en la que nos cuenta cómo sorprendió a 50 hombres indígenas de la zona de la sierra de Quarequa que se encontraban teniendo relaciones sexuales entre ellos. Lo que hace el español es llevárselos a un monte y los obliga a desnudarse,

para posteriormente soltar a sus perros y que les dieran muerte. Aquella brutalidad es una manifestación de toda la matriz colonial disfrazada de la condena a la sodomía o pecado nefando. Podría extenderme con una larga lista de hombres conquistadores, colonos y misioneros evangelizadores que han inscrito nuestras sexualidades en la categoría de nefandos, pero también en sus actualizaciones más contemporáneas de *indígenas homosexuales*, como si con ese supuesto eufemismo pudiéramos desviarnos de la colonialidad del género. En el contexto norteamericano, la denominación *berdache* es sinónimo de nefando o sodomita, utilizada por los misioneros jesuitas, anglicanos y colonos franceses de la época para denominar a lxs indígenas con una sexualidad distinta a una heterosexual.

Walter Lee Williams, en su libro *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture* (1986) revisa históricamente la construcción de las personas *berdache* en la literatura de misioneros en Norteamérica. Los misioneros jesuitas se encuentran con el problema de cómo categorizar en clave binaria al espectro diverso que existía en cada pueblo indígena de Norteamérica, por lo que Williams va a referirse al *berdache* como personas de género intermedio o tercer género, de este modo evita utilizar de forma peyorativa el término *berdache*.

A partir de su propia investigación de campo desde 1982 en adelante, Williams sostendrá en su hipótesis que las personas *berdache* siguen vivas y, por ende, las prácticas asociadas a otras sexualidades distintas a las categorías binarias occidentalizadas son posibles de rescatar. Williams no logra proponer ninguna salida de nominar de otra manera que no sea bajo el prisma de la categoría *berdache*, solo reconoce que existe un “tercer género” distinto a la clasificación binaria. No obstante, pese a identificar una supuesta neutralidad en el “tercer género”, continuará nombrándolo como *berdache*, como lo hicieron los misioneros durante la colonización en todo el continente. Situación similar ocurrió en nuestro contexto mapuche con los misioneros jesuitas, capuchinos, anglicanos y salesianos que nombran sodomita o pecador nefando a las distintas prácticas que consideraban desviadas del *deber ser* heteropatriarcal. En este sentido, es interesante el cruce y comparación que podemos establecer de cómo la colonialidad del género se desarrolló e institucionalizó en los periodos coloniales de todo el continente de Abya Yala. Reivindicar la presencia *berdache* es continuar enunciando desde la matriz colonial a las personas que tenemos una sexualidad otra distinta a las categorías LGBTIQ+. Durante el libro, Williams nos presenta las diversas alianzas entre activistas homosexuales y organizaciones indígenas en Norteamérica, no obstante, el problema radica en que el movimiento LGBTIQ+ absorbe el espectro *berdache* para hacerlo parte de sus demandas y agendas. El nudo que visualizo en Williams es que no se sale del término *berdache*, por lo que he de considerarlo agenciado



a una óptica colonial del género, que viene desde la experiencia de los conquistadores europeos que fueron los primeros en clasificar todas las experiencias de las personas que no nos regimos por ninguna de estas categorías ni nos sentimos cómodxs con el régimen heteropatriarcal.

El término *berdache* se constituye como una continuidad colonial que no podemos mirar ingenuamente. Walter Lee Williams recibió duras críticas de diversos activistas y académicos indígenas de Norteamérica que, a comienzos de la década de los noventas, cuestionan esta clasificación filtrada por la moral de la colonialidad del género. Cabe mencionar que el antropólogo especialista en historia y pionero en los estudios *queer* y de género en EEUU, defensor y activista de los derechos homosexuales, es arrestado y encarcelado durante el año 2013 acusado de “conducta ilícita en lugares extranjeros”, dado que existían pruebas que lo acusaban de cometer actos pederastas en Filipinas, por lo que fue arrestado. Esto lo comento porque me parece importante hacer la reflexión sobre cómo la paradoja de insistir en nombrar como *berdache*, pecador nefando o sodomita, son categorías que se nos han impuesto desde la moral, pero que parecieran ser parte de la misma colonialidad del género. Por eso debemos radicalizar nuestra postura y no reivindicar tales palabras, ni ninguna que esté bajo el filtro moral de aquellas categorías.

La potencia del giro *epupillan* es precisamente que se desborda del reduccionismo y esencialismo de catalogarnos como una minoría sexual. No somos minoría, somos minoritarios. No somos indígenas homosexuales, sino subjetividades y experiencias desbordadas de lo binario. El giro *epupillan* no busca identidades reivindicativas, ni decir que existimos como nuevas identidades en el contexto de la mapuchidad, pues eso se queda en el plano de la representación, donde poco agenciamiento tangible se puede lograr.

En un espacio donde no tenemos visibilidad histórica, donde solo nos queda revisar ciertos documentos coloniales en que se nos ha traducido como sodomitas, nefandos, *berdache* vemos que la colonialidad del género se infiltra, se naturaliza y se trama en nuestra historia. Por eso quizás nos extrañamos cuando hablamos de nuestros desvíos, como opción política que quiere disputar múltiples espacios y debates dentro del mismo mundo mapuche, y del mundo indígena continental y archipielar ¿Qué han escrito y reflexionado otros pueblos que enfrentan también una construcción colonial del género? ¿Cómo le hacemos respuesta a esto, *awkan*?

Es necesario hablar de estas realidades desde nuestras propias subjetividades, de nuestro sentir y pensar, para disputar desde la escritura cómo la colonialidad del género se ha inscrito desde la palabra. Interesante sería que nos vayamos tomando las escrituras en sus múltiples sentidos para poder visibilizar nuestras realidades, pero también para hacer comunidad. Imagino una comunidad que nos exceda en

lo mapuche: potencias podríamos sumar si conociéramos las realidades de otras personas no binarias en Rapa Nui, en los pueblos quechua, aymara, coya, diaguita, chango, yagán, kawésqar. Hacer de nuestra Cordillera de los Andes también un espacio para transitar por estas reflexiones y experiencias de vida, construir una comunidad entre pueblos que valoramos la riqueza espiritual como personas con dos espíritus. Es necesario compartir estrategias, alianzas, tensiones y debates sobre la autodeterminación de nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestros placeres y, también, sobre nuestras espiritualidades desde una óptica decolonial.

Para Simondon “percibir es atravesar” (2009:363), es perderle los miedos a difuminar las fronteras de lo que nos compone como humanos, para desviarnos radicalmente de aquello. Si conociéramos los contextos específicos de cada pueblo en relación a este gran nudo, nos daríamos cuenta que muchas de las similitudes en las violencias coloniales que hemos sufrido a lo largo de la historia colonial y contemporánea tienen que ver con que el colonizador y los estados-naciones modernos han perpetuado esta mirada monolítica de nosotros y que solo somos objetos de estudios para antropólogos y especialistas, estudiándonos en sus exitosas investigaciones doctorales, o sus publicaciones indexadas.

Anne McClintock (1995) sugiere que el colonizador sufre de ansiedades y temores con respecto a lo incógnito que toma una forma sexual, miedo a ser devorado sexualmente, pero que también está presente en nuestras comunidades y en las creencias tradicionales de nuestros pueblos que no se hacen cargo de la colonialidad del género. Si pensamos en los procesos de descolonización y decolonización que muchos pueblos en Abya Yala han iniciado, es importante que nos hagamos cargo también de estos asuntos, porque el hetero-*winka*-patriarcado también nos oprime, pero duele mucho más cuando es el hetero-mapuche-patriarcado el que nos interpela de manera tajante y totalizadora al tratar de desacreditar nuestras experiencias, nuestras memorias argumentando que estamos transgrediendo el *feyentun*, aquella esencia prístina portadora de la ancestralidad y el origen. Por eso es fundamental desviar también nuestra atención en este *awkan epupillan mew*, descentrarnos para conocer qué y cómo han debatido en otras latitudes del continente respecto de estos temas y que estrechemos alianzas, para comprender los nudos situados, y buscar posibilidades para construir un horizonte común, teniendo claras las tensiones, disensos y diferencias, que también tenemos. Comprender y mirar dentro de nuestras vidas cómo han sido nuestros cruces, nuestros viajes, nuestras historias de migraciones, de trabajo forzado. Pero también de silencios, de resistencias, y de organización comunitaria.

Durante 1990, numerosxs indígenas pertenecientes a las Primeras Naciones en Norteamérica se reúnen para discutir algunas estrategias que les permita distanciarse

del movimiento LGBTIQ+ como una respuesta para dejar de ser nombrados como *berdache*. De este modo, surge el término *two spirit* como una alianza contra la colonialidad del género. En el año 1993 se realiza un encuentro que se da en el contexto del *Third Native American/First Nations gay and lesbian Conference*, en Winnipeg (Canadá), donde comienzan a darse cuenta que cada pueblo tiene experiencias y conocimientos específicos de las personas que transitan en lo no binario. El término *two spirit* es parte de un consenso al que llegaron los pueblos indígenas del norte del continente para buscar un punto en común que les permita estrechar alianzas concretas.

La primera vez que leí sobre el término *two spirit* lo revisé con cierta desconfianza, temía que fuese una ola *new age* de investigadores y antropólogos no indígenas, buscando exotizar o esencializar nuestras subjetividades. Todavía mantengo un halo crítico al respecto, porque tenemos experiencias totalmente distintas desde procesos de resistencia y violencias coloniales entre los pueblos de ese lado del continente y el contexto que nos ha tocado enfrentar en el sur. Sin embargo, no puedo desconocer que podemos aprender muchísimo de la experiencia *two spirit* para poder abrir debates en *Wallmapu* al respecto.

Por la distancia idiomática la lectura se me hacía dificultosa, de esta manera comencé a leer tímidamente en inglés. Estudiar estos textos para comprenderlos se me hizo lento, pero en mi porfía por poder pensar en los posibles agenciamientos del giro *epupillan*, me he nutrido de lo *two spirit* desde un profundo aprendizaje que podríamos mirar críticamente.

La mayoría de las personas que participaron de la instancia en que se utiliza el término *two spirit* por esos años en Winnipeg, considera que el término es un espectro abierto, no una identidad normativa de cómo cada nación y pueblo decide enunciar a las personas no binarias. Este encuentro también abrió un debate muy importante que tiene relación con la necesidad de hacerse cargo de las numerosas personas *two spirit* infectadas con vih/sida y que desean tener una atención médica, no solo desde los tratamientos antirretrovirales, que por esos años eran muy distintos a los actuales, sino también, buscan atención tradicional al interior de sus propias comunidades. Recordemos que la explosión del vih/sida por esos años fue una crisis global que obligó a resistir colectivamente a las minorías mediante la politización de la sexualidad. En este contexto, las primeras naciones, como colectivos racializados por la “mancha del indix”, vivieron en carne propia los estragos de la epidemia de forma particular. Por eso el movimiento *two spirit* se ve en la necesidad de construir agendas específicas que el movimiento LGBTIQ+ no contemplaba, buscando posibilidades dentro de los conocimientos de sus propios pueblos. Las demandas *two spirit* de aquel tiempo se enfocan en las prácticas del

buen vivir, como una forma de hacerse cargo de la especificidad que afectan a las personas indígenas infectadas, sus rituales, sus prácticas y aprendizajes.

Muchxs decidieron volver a sus casas o comunidades luego de ser diagnosticadxs con vih/sida, para ser rechazadxs por portar la “enfermedad del gay blanco”, por lo que la estrategia del movimiento *two spirit* consistía en profundizar en los conocimientos tradicionales para hacer comprender a las mismas comunidades el valor de las personas *two spirit* para las memorias de sus pueblos.

Se tuvo que luchar contra la discriminación, contra los prejuicios, contra los irreprochables argumentos de la “policía de la identidad” y de la tradición, vista como un fósil, que se negaba a asumir que la crisis del vih/sida estaba afectando a muchas personas de sus propias comunidades. Por eso se pone énfasis en el aspecto espiritual que las personas *two spirit* poseen, para que desde cada cosmovisión sean valoradxs y aceptadxs, porque estos problemas no eran (y creo que todavía no son) las preocupaciones del movimiento LGBTIQ+. He ahí la potencia que me parece sumamente necesaria hacer, comprender que como pueblos azotados por las continuidades coloniales debemos aceptar los diversos desafíos que pongan en peligro nuestras memorias, nuestros propios derechos de existir.

Somos pueblos vivos y debemos luchar contra el conservadurismo que el hetero-mapuche-patriarcado nos tira en la cara. Esto me hace pensar en mi experiencia y en la lucha que Willy ha dado por largos años al vih/sida; y que, como uno de los sobrevivientes de esta crisis en *Wallmapu*, tuvo que despedirse de tantxs cercanxs que murieron durante los ochentas y noventas. No obstante, en el activismo ha ido encontrando su lanza de lucha, y junto a la organización RENPO (Red Nacional de Pueblos Originarios), integrada por personas pertenecientes a los nueve pueblos indígenas, y que han podido mediar con el Estado-nación chileno. Pero aún no es suficiente.

¿Qué sabemos del vih/sida en contexto mapuche? ¿Qué podemos hacer concretamente para generar políticas reales, que mejoren la calidad de vida de lxs mapuche infectadxs por el *winka kutran*? Aquí no se trata de abandonar nuestras triterapias por considerarlas parte de la medicina del colonizador, sino de comprender que, como pueblo vivo, necesitamos también generar la empatía entre nosotrxs mismxs, educarnos, buscar el *küme felen* (el estar bien) y el *küme mongen* (buen vivir) como parte de una política *epupillan*. Este es un llamado a que dejemos de competir por quién es más o menos mapuche, pues esos debates no llevan a nada, solo son manifestaciones de la “policía de la identidad”, por tanto manifestaciones del colonialismo interno que sigue ensimismado en sus argumentos conservadores y poco empáticos con este *awkan epupillan mew*.

Por eso una alianza con la crítica *two spirit* tiene que ver con la sobrevivencia de toda la multiplicidad que somos, y la potencia que nuestras experiencias

*epupillan* tienen para ofrecer a los mundos posibles que estamos construyendo. Si apostamos por una nación mapuche, no podemos dejar pasar estos puntos. En mi corta residencia en Mapurbekistán he visto cómo muchxs mapuche escenifican y se exotizan para los aparatos de captura del mercado neoliberal, del arte o en medios de comunicación masivos llevando el estandarte multicolor pero, ¿qué pasa con nuestra capacidad de agenciar? Nuestra capacidad de exceder los egos personales. Para comprender estos asuntos es necesario debatirlos en colectividad. Por eso urge que hagamos memoria, por lxs que se han ido, por lxs que resistimos, por lxs que vendrán.

Esos son los mundos posibles en los que debemos enfocarnos y volcar toda nuestra energía vital, nuestros desvíos, nuestra capacidad creadora y creativa para comprender que las personas *epupillan* tenemos mucho que decir y hacer por nuestro pueblo. Las reflexiones del cherokee, Qwo-Li Driskill (2010) en su texto *Doubleweaving Two-Spirit Critiques: Building Alliances between Native and Queer Studies*, enfoca sus críticas en esa dirección y las extiende un poco más allá de su contexto situado para apostar por la crítica *two spirit*:

Es imposible generalizar en torno a las necesidades decoloniales de cada comunidad indígena, pero es posible imaginar juntas lo que significa la decolonización y cómo podría verse, dentro de nuestros contextos políticos particulares. Es esta imaginación el aspecto más potente de nuestras luchas decoloniales. (70)

Entre el pueblo cherokee y el mapuche quizás pocas vinculaciones podríamos hacer, pero por eso he tomado la imaginación política como una práctica que nos permita construir mundos posibles como parte de nuestras multiplicidades de experiencias, de cruces, de ideas. Imagino que de las experiencias de las personas *two spirit* de los distintos pueblos de Norteamérica podríamos aprender muchísimo. ¿Qué sabemos de las *muxhe* zapotecas? ¿De los agenciamientos inuit, navajo, cherokee, dine? Y si lo extendemos hacia el sur, ¿qué sabemos de las personas no binarias de los pueblos kuna, guaraní, maya tzotzil, por nombrar algunos?

Al trazar esta imaginación me entusiasma poder comprender que en estos diálogos podríamos generar una compleja red de experiencias sin desconocer, por supuesto, que no es lo mismo vivir en el hemisferio norte que en el sur. No obstante, tampoco debemos esencializar todas las experiencias de aquellas latitudes. Driskill lanza sus críticas a las sociedades estadounidenses y canadienses que desconocen la crítica *two spirit*, así como también desconocen su situación colonial. Pero esto también ocurre en Chile y Argentina, las personas generalmente no se hacen mayor cuestionamiento sobre sus zonas de confort, he ahí por qué

me parece importante el aporte de Driskill en concebir lo *two spirit* como una alianza entre distintos pueblos indígenas que resisten y buscan posibles agencias desde donde generar una acción.

Mi propósito no tiene relación con adherirnos a algún movimiento o traer esta crítica *two spirit* a nuestro contexto como una mera traducción, sino más bien tiene por objetivo poder compartir estas reflexiones y experiencias con otras *lamngen*, para también conocer colectivamente lo que se ha realizado en otros lugares. Desde 1993 que se generó la alianza *two spirit* a partir de disputar mejoras con las personas infectadas por la crisis del vih/sida en Norteamérica. En nuestro contexto, la organización RENPO que Willy Morales lidera ha venido realizando aquella mediación y lucha en conjunto con otras ONGs LGBTIQ+ sobre el tema. En mi opinión, me parece una trinchera necesaria, pero no ha de ser la única, porque el giro *epupillan* que propongo tiene relación con potenciar nuestras espiritualidades, nuestros deseos, con construir líneas de conocimiento y pensamiento *epupillan*, que podamos mirar críticamente al hetero-winka-patriarcado, pero con la misma radicalidad al hetero-mapuche-patriarcado, porque en ambas he experimentado la violencia colonial, los prejuicios, el racismo.

He ahí la importancia de que establezcamos vasos comunicantes, y nos posicionemos como seres que puedan experimentar su propia autodeterminación en las distintas latitudes donde transitan nuestros conocimientos *two spirit*, situadxs en cada experiencia, para conocernos, armar alianzas, debatir ante el disenso, errar colectivamente en un aprender recíproco. Así estaremos dando frente a la colonialidad del género, ensayando un *awkan epupillan mew*.

Es cierto que las teorías *queer* miran críticamente las identidades LGBTIQ+ y han sido de suma importancia para nuestras primeras formaciones y lecturas y que nos han permitido pensar más allá de lo binario, así como sospechar de cualquier pretensión neutral que nos enseñaron los feminismos. Qwo-Li Driskill se refiere a ello: “las críticas *two-spirit* comparten puntos en común con las críticas *queer* en que desafían el dominio y las nociones heteropatriarcales, el binarismo de género y la vigilancia y el control de los cuerpos sexualizados y generizados” (71). Es preciso reflexionar críticamente hasta qué punto nos puede resultar conveniente trazar alianzas con lo *queer*. Tengo dudas al respecto cuando el debate se limita a problemas de representación y conformación de identidades y somos incapaces de reflexionar sobre el estatuto colonial imbricado en las mismas nociones de sexo y de género. En nuestro caso situado, ¿será la mejor opción hacer alianzas con la disidencia sexual chilena-argentina? ¿Cómo hilamos esos posibles debates sobre la especificidad de nuestros asuntos?

[...] Esto me inquieta. Me inquieta porque pienso que el potencial radical de estas críticas se disipa cuando se pasa por encima, ignorando los pueblos indígenas. Me inquieta porque creo que esta borradura se confabula con los proyectos coloniales, en vez de interrumpirlos. Me inquieta porque creo que este trabajo es un desarrollo brillante profundamente necesario, y quiero que funcione en relación con los pueblos indígenas y las luchas indígenas más que otro movimiento intelectual presente en la academia. Tristemente, creo que actualmente mis propios deseos imposibles siguen quedando cortos. (71)

La propuesta de Driskill es que *two spirit* se constituye como una crítica al movimiento *queer*, pues no profundizan ni se afectan por la situación colonial que nuestras experiencias *two spirit/epupillan* poseen. Es cierto que por un lado necesitamos hacer frente a la “homofobia, la misoginia, y la transfobia en las Américas, así como un análisis de la fobia *queer* (*queerfobia*) y el sexismo se vuelven necesarios para comprender los proyectos coloniales” (73), pero también hay que señalar que desde nuestras especificidades, no somos ni homosexuales ni ninguna otra categoría LGBTQ+. Quedamos fuera de ese recorte identitario. Pese a que persisten en catalogarnos así. Quizás he ahí el nudo: apostar por describir nuestro sentipensar *epupillan*. Que la sociedad mapuche y no mapuche entienda por qué nuestras experiencias son más que meras prácticas sexuales, y que tienen relación con perspectivas no reproductivas para enfrentarnos a la vida.

Qué nos dicen los estudios *queer* sobre inmigración, ciudadanía, prisiones, bienestar, luto y derechos humanos? [...] Las críticas *two-spirit* señalan la responsabilidad de los estudios *queer* de examinar el colonialismo en curso, el genocidio, la supervivencia y la resistencia de las naciones y pueblos indígenas. Aparte de eso, desafían los estudios *queer* por confundir las nociones de nación y de diáspora, piden prestar atención a las circunstancias específicas de las naciones indígenas en los fundamentos territoriales dentro de los cuales Estados Unidos y Canadá colonizan. Para avanzar más en las anteriores preguntas, quisiera preguntar qué pueden decirnos las críticas *two-spirit* sobre esas mismas cuestiones. Además, ¿qué pueden decirnos esas críticas sobre nación, diáspora, colonización y descolonización? ¿Qué tienen para decir sobre los nacionalismos nativos, los tratados de derechos, ciudadanía y no ciudadanía? [...] ¿Cómo pueden ayudarnos a comprender los roles que jugaron la misoginia, la homofobia, la transfobia y el heterosexismo en la colonización? ¿Qué tienen para decir sobre la restauración del idioma nativo, el conocimiento tradicional y la sostenibilidad? ¿Qué pueden enseñarnos las críticas *two-spirit* sobre la resistencia, la supervivencia y la continuidad? (86-87)

Aquí no se trata de que cuestionemos superficialmente al hetero-winka-patriarcado y al hetero-mapuche-patriarcado, sino de comprender que no podemos permitir más situaciones de impunidad y violencias coloniales ni de ningún tipo en *Wallmapu*. No limitemos todos estos nudos a cuestionar las prácticas discursivas o estéticas de las mapuchidades como identidades transgresoras, sino descentrar la mirada en lxs que estamos aquí sobreviviendo al *winka kutran*, al colonialismo interno y a partir de esta radicalidad, cómo crear o construirnos espacios para otros mundos donde la potencia *epupillan* pueda seguir existiendo en lo inabarcable que es el *itrofilmongen*.

En capítulos anteriores con que ensayo este libro entretejido explico desde las técnicas de ñimikan y ñimin, conocimientos específicos del *witral*, y como estos presentan nociones de relación distintas a las binarias. Este es un conocimiento vivo, presente en nuestro mapuche *rakizuam*, así establece una poética de relación con el giro *epupillan* en sus posibles líneas de fuga ante la colonialidad del género. Como *ngerewirinkafe*, conozco otra técnica del *witral* mapuche que me interesa comentar para trazar luego una reflexión cruzada con la crítica *two spirit* que Driskill propone.

El tejido tubular pampa se utiliza mayormente en *Puelmapu*, en las zonas cordilleranas y de la pampa. La particularidad de esta técnica textil es que es un tejido de doble faz que se teje en conjunto. Dicho tejido es mucho más grueso que uno complementario simple, permitiendo mayor detalle en los dibujos que se realizan. Se dice que el tejido pampa sirve para hacer fajas, con diversos detalles donde se laborean estrellas, caballos, vacas, personas, flechas y que permite un cúmulo de posibilidades. Se teje lo que se puede ver hasta el horizonte, así me transmitió este conocimiento Loreto Millalén, tejedora con quién aprendí por varios años el arte textil del *witral*. Loreto me relató esto mientras urdíamos y me parecieron muy potentes sus palabras. ¿Qué significa tejer lo que mis ojos alcanzan a ver, a dimensionar? Así, las fajas tejidas en pampa describían lo que la persona poseía. La particularidad del tejido pampa es que lo que vemos es solo un tejido, pero por dentro está tejido su negativo, el anverso es imperceptible para el ojo humano. No obstante, que no lo podamos ver no significa que no está, he ahí la sutileza. La trama no pasa por el centro, y dado que tiene la cualidad de tener dos caras, dos tejidos, su centro es vacío. Cada cara está descentrada, así la trama va girando de una en otra.

Es un tejido lento y detallado. Podríamos pasar horas laboreando y seleccionando las hebras. El tejido de adentro guarda los colores que hacemos aparecer en cada elección, pero para hacer visible uno, debemos enviar hacia adentro su correspondiente, en otro color, de esta forma se trafican hebras y se entretejen dos, pero que vemos una. En estas sutilezas del tejido pampa es que quisiera volcar la



imaginación política, para comprender que mientras tejo hay muchas zonas no dichas pero que están, entonces, me gustaría tejer estas palabras como si fuese un *witral* hecho en pampa, donde tejamos no solo lo que nuestros ojos pueden ver, sino un mundo más allá, un mundo *epupillan* porvenir, con múltiples capas de tejidos escondidos, imperceptibles al ojo humano pero presentes. Entre el tejido pampa se traza un horizonte común, esa es la potencia *epupillan* al momento de poner en contacto la crítica *two spirit*, porque ambas son inapropiables.

He ahí la inmensidad de posibilidades creativas que tenemos como desafío. Entretejernos en nuestras memorias, hacernos un tiempo *epupillan* donde podamos reunirnos. Driskill nos relata que en la cestería cherokee existe un tejido doble, el *doubleweaving*, que se utiliza como metáfora para las alianzas críticas que proponen establecer con lo *queer*, como una crítica. Apela al *doubleweaving* como una posibilidad de desarrollar un pensamiento indígena que cuestione precisamente esas categorías estables del género:

Tal tejido, entonces, va más allá de un concepto de política interseccional. Aunque las intersecciones sí tienen lugar en el *doubleweaving*, el proceso de tejido también crea algo más: una historia mucho más compleja y duradera que sus férulas originales y aisladas, una historia única y arraigada en una forma ancestral y perdurable. Las líneas disidentes de los estudios indígenas y los estudios *queer* pueden usarse como tablillas para tejer lo que llamo críticas *two-spirit*. (74)

Es la invitación que propone la crítica *two spirit*, y que nos permitiría comprender, como en una carta de navegación, cuáles han sido las rutas trazadas por estas experiencias situadas en otros lugares del continente. Ahí el desafío es comprender sus contextos, sus resistencias, sus problemas epistemológicos y ontológicos para trazar un tejido de imaginación política.

Esta propuesta del *doubleweaving* propone, a rasgos generales, siete puntos en las líneas programáticas de la crítica *two spirit*, que me parece importante que conozcamos, revisemos y discutamos. Pienso que es preciso poner atención a estas reflexiones, porque en toda aspiración programática es posible fijar un marco rígido que pueda recortar muchas otras posibilidades. Por eso cuando desarrollo el giro *epupillan* lo pienso más bien como una experiencia personal que modulo para compartir otras posibilidades, más que una carta de navegación. Mi invitación es a lanzarnos a los naufragios por los archipiélagos *epupillan* y así difuminar los binarios de nuestras vidas, la invitación que hago es a descentrarnos del humanismo para devenir *itrofilmongen*. He ahí una provocación que nos inclina hacia una perspectiva dehumana desde el giro *epupillan*.

Comparto a continuación las siete líneas que propone la crítica *two spirit* para luego, a modo de provocación, comentarlas y ponerlas en tensión, pero también para tensionarnos a nosotrxs mismxs.

1) *Las críticas two-spirit consideran que las personas y tradiciones two-spirit son parte integral y un desafío a las luchas nacionalistas y decoloniales.* Esto nos permitiría ir rompiendo los prejuicios que se tienen de nosotrxs, pero también es una punta de lanza importante a considerar cuando hablemos de autodeterminación. Nosotrxs como *epupillan*, tenemos nuestras propias experiencias y relación con el *itrofilmongen*, así como también debemos preocuparnos por develar las fisuras que la colonialidad del género infiltra incluso en nuestras prácticas cotidianas. La decolonización hay que ponerla en práctica día a día, apostando a construir una nación mapuche con una lógica distinta a los proyectos de Estado-nación modernos. Por eso es importante poner en valor nuestros conocimientos, nuestros aportes a la tradición, entendida como algo que constantemente va mutando. No podemos permitir que si existe una nación mapuche se pase por alto la colonialidad del género, habría entonces que comenzar a desaprender las prácticas heteropatriarcales para comprender esto. Ahí podríamos no solo aprender del pensamiento antillano, sino del afropesimismo, del feminismo decolonial, del ecofeminismo, del transfeminismo, de la crítica *two spirit*, por nombrar algunas posibilidades.

2) *Las críticas two-spirit están arraigadas en el trabajo artístico y activista y se mantienen responsables ante las comunidades que entretienen.* En este punto difiero de Driskill, porque no creo que los únicos posibles caminos sean el arte y el activismo. En primer lugar deberíamos cuestionar la misma noción de arte, dado que este trabaja con y desde la representación, y por ende, está imbricado en el aparato colonial identitario. He ahí un posible nudo que debiésemos revisar, ¿para qué nos sirve seguir insistiendo en inscribir identidades por más radicales que parezcan, si solo quedan en el plano de la representación? Si bien puede servir para sensibilizar a las personas o invitarlas a que conozcan más sobre lo *epupillan*, creo que debemos poner atención y que el arte no exotice ni convierta en producto de consumo nuestras multiplicidades. Creo necesario enfocarse en un activismo, en la educación de una memoria, como prácticas del *küme mongen* (buen vivir) para descentrar radicalmente toda posibilidad de ser cooptado nuestro giro *epupillan* como algo apropiable. Por eso quiero abrir estos debates, más allá de la producción de imágenes o de mercancía cultural. Habría que entender el arte como una práctica artística, estética, un elemento del repertorio sensible de procedimientos *epupillan*. Operaciones estéticas, políticas, espirituales que nos hagan sentido y que nos permitan construir espacios donde podamos ejercer la autodeterminación del giro *epupillan*.

3) *Las críticas two-spirit involucran preocupaciones específicas tanto inter-tribales como tribales.* Quizás el término tribal nos parezca incómodo, apostaría más bien a un intercambio entre pueblos, entre comunidades, pero comprendo la idea que propone Driskill: no encerrarse en preocupaciones específicas sin establecer comunicación con otrxs. Por eso es importante que nos demos el espacio para potenciar y fortalecer el giro *epupillan*, pero también aprender y conocer la experiencia de otras personas *two spirit*. Estas relaciones entre pueblos estarían trazadas por experiencias de decolonización, para ir nutriendo nuestros agenciamientos políticos desde un aprendizaje colectivo. Nuestro pueblo mapuche es heterogéneo y podemos ir comprendiendo cómo cada territorio, comunidad o personas pueden aportar desde sus propios conocimientos lo que modulamos como *epupillan*, considerando que pueden existir otras posibilidades, otras maneras de explorar, establecer vínculos, para construir las memorias desbordadas del género.

4) *Las críticas two-spirit están tejidas con los feminismos indígenas al ver el sexismo, la homofobia y la transfobia como herramientas coloniales.* Para comunicar nuestro desvío de las categorías sexo-genéricas tenemos, como desafío previo, que poner atención y luchar contra la homofobia, transfobia y misoginia que el hetero-mapuche-patriarcado hace de nuestras vidas. Necesitamos vínculos y afectos que nos permitan abrir caminos, alianzas para hacerle frente e impedir que se siga violentando a personas que cuestionan el régimen heteropatriarcal. Esta actitud es una herramienta colonial que se reproduce en nuestro mismo pueblo. He ahí el aporte de los feminismos decoloniales nos permiten mirar críticamente estas continuidades que también son coloniales. El machismo se constituye como un aparato represivo que nos ha silenciado, por eso es importante que hagamos alianzas contra todo tipo de violencia e impunidad. El giro *epupillan* propone abandonar las categorías sexo-genéricas porque en ellas se reproducen fácilmente los sistemas de opresión que se fundarían en la razón colonial que divide el mundo en binarios. Las críticas *two spirit* son una posibilidad de alianza ante las violencias que se cometen al interior de nuestros pueblos, con problemas similares de represión, extractivismo y resistencia a los estados-modernos.

5) *Las críticas two-spirit están informadas y hacen uso de otros activismos, expresiones artísticas y erudición indígenas.* No hay que esencializar las posibilidades que tenemos de acceder al conocimiento, ni reducir nuestro *kimün* y *rakizuum* a la experiencia rural. También en las ciudades se produce conocimiento, activismos, redes de solidaridad con nuestro pueblo violentado. Ejercemos nuestras propias formas de agenciamientos políticos. Abramos nuestros horizontes a conocer otras experiencias de pueblos en situaciones similares, intercambiamos ideas, experiencias,

y fortalezcamos nuestro mapuche *rakizuam*. Pero también aprendamos a valorar las prácticas y expresiones de nuestro pueblo, hagámoslas parte de nuestro cotidiano. Sigamos ampliando nuestras redes de contrainformación frente a los hechos de violencias coloniales en *Wallmapu* y *Abya Yala*.

6) *Las críticas two-spirit ven lo erótico como una herramienta para las luchas decoloniales*. También dejemos fluir nuestra creatividad, nuestros deseos. No limitemos las posibilidades de nuestro placer *epupillan*. Una invitación a vivir nuestra autodeterminación como seres *epupillan*. No permitamos que el hetero-mapuche-patriarcado nos juzgue con juicios morales por expresar nuestros deseos, nuestro erotismo: no somos ni pecadores nefandos ni sodomitas. Una erótica *epupillan* como modalidad política que funciona como sumatoria, produciendo una orgía de contactos y tráficos de experiencias no binarias.

7) *Las críticas two-spirit ven las identidades two-spirit en relación a la espiritualidad y la medicina*. ¿Por qué seguir creando identidades cuando tenemos la posibilidad de desbordarnos radicalmente de las categorías sexo-genéricas? Hagamos un giro en esta relación, nuestra espiritualidad no debe encerrarse en identidades, demos la posibilidad de experimentar la no clasificación, de devenir flujo. Ponerle límites a nuestra espiritualidad es coartar la intensa e inabarcable posibilidad que tenemos de comprender nuestra energía vital, nuestrxs *püllü*, de la abundancia que nos compone. Aprendamos a escuchar y sentir el mundo, a reconocer a lxs *ngen* que establecen principios de relacionamiento ético con lo humano, pero también aprendamos del antiguo *fezentun* para traficarnos conocimientos específicos sobre medicina, sobre *küme mongen*. Somos torrentes de energía vital a la espera de inclinarse sin una dirección predeterminada. Somos preguntas abiertas y por responder. Ahora nos toca aceptar la capacidad creativa que tenemos como archipiélagos *epupillan*. Pero algo intuyo en este giro: el *pillan* es el flujo, el *ngen* el corte como experiencias que podemos abrirnos a sentir, vivenciar con nuestro *fezentun* decolonial.

José Quidel Lincoleo (2015) en “*Chumgelu ka chumgechi pu mapuche ñi kuxankagepan ka hotukagepan ñi rakizuam ka ñi püjü zugu mew*”<sup>62</sup> nos comparte su conocimiento y experiencia, desde donde arroja esta reflexión sobre las violencias del colonialismo con nuestra espiritualidad mapuche:

<sup>62</sup> El mismo autor realiza una traducción al español en la edición de este artículo titulado “Del por qué y cómo fueron violentados y sobrepasados los mapuche en su pensamiento y espiritualidad” compilado en el libro *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew / Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015. Las citas que usaré de él serán las de su versión en español presentes en el mismo libro para no dificultar su lectura.

A la llegada de los curas de negro y los sacerdotes de café, nos dijeron, desde la altura, que nuestras formas de hacer espiritualidad estaban cargadas de maldad, que contenían malos conocimientos, y que por eso debíamos abandonar nuestras ritualidades. Así fue cómo se dirigieron a nuestros mayores de aquel entonces. Muchos obedecieron, pero también muchos no lo hicieron, continuaron llevando sus antiguas filosofías, sus antiguas ceremonias, y hasta el día de hoy se prosigue con ello. Pero también continúa la enemistad, la desacreditación, pues cuando introdujeron el decir Dios, también trajeron su Diablo. (37-38)

Creo que debemos poner atención en aquel *deber ser* que el cristianismo impuso históricamente en nuestros pueblos, Quidel nos señala que tales violencias se manifiestan en el desprecio, en la duda de si teníamos alma, en confinarnos al silencio. Él nos señala: “Nuestro conocimiento nunca fue valorado, fue despreciado, no fue considerado. Así llegaron a pensarnos como personas carentes de conocimientos. Y nuestropreciado saber espiritual fue demonizado para que no se reprodujera” (41), todo esto según Quidel se da en las escuelas, donde se hacen tangibles las violencias coloniales, por eso al momento de compartir la propuesta de Driskill considero que hay que poner atención en nuestras experiencias situadas, en las historicidades específicas de cómo se nos ha negado la posibilidad de conocer. Al leer esto pienso cómo los misioneros evangelizadores han utilizado la palabra sodomita, nefando, *berdache* como un procedimiento que busca anular nuestras experiencias y conocimientos. Pienso en Ceferino Namuncura y cuántos más fueron adoctrinados bajo el cristianismo, negándoles con ello la posibilidad de experimentar la autodeterminación de sus *püllü*. ¿Qué podemos hacer ante tanto silencio? Hacer del giro *epupillan* una práctica de memoria, de insistencia y porfía a la rectitud de la moral y del *deber ser*, ir abriendo espacios, reunirnos, conversar. Me quedo con lo que Quidel menciona sobre la potencia del *zugu*:

Dentro de la manera en que los Mapuche entendemos el mundo, existe *algo* transformador, en el pensamiento, de las formas en las palabras, ese algo lo denominamos *zugu*. En él se anclan nuestras vidas, nuestro andar, nuestro observar de las diferentes manifestaciones de la vida, de la diversidad de nuestros congéneres. Es difícil que esta idea logre hacer emerger hacia la superficie o explicar este *az* denominado *zugu*. Ello está muy entronizado en nuestro pensamiento, en nuestra *psiquis*, en nuestro corazón, pero todo aquello que realizamos o no logramos realizar es impulsado por aquello que es denominado *zugu*. Gracias a ese impulso se manifiestan los diversos conocimientos, los distintos e innumerables pensamientos. *Zugu* es aquello

que logra condensarse en pensamiento, que logra manifestarse en palabras, gracias, paradójicamente, a la diversidad de conocimientos y aspectos que estos mismos conocimientos poseen. El *zugu* se transforma y se manifiesta en sueños; es parte de una dimensión espiritual; es parte de una dimensión terrenal; se manifiesta, también a través del viento, a través del agua, a través de la respiración de los seres vivos. Todo ello al ser vislumbrado apenas, ya se transforma en *zugu*. (38-39)

He modulado estos ensayos como escritura posesa, como una manera de hacer memoria *epupillan* para un porvenir mapuche, y tocarnos con el *zugu*. Esta es una invitación a habitar la escritura para poder transitar libres de los prejuicios y trampas del pensamiento binario, pero también una invitación a colectivizarnos, a reflexionar profundamente sobre toda la violencia con que ha golpeado nuestros desvíos el régimen heteropatriarcal. Decir ya no más a este daño, arrojarnos a la multiplicidad que este giro *epupillan* nos proporciona, esa es la porfía de los desvíos a los que le digo: *famew mülepan* (aquí estoy) una y otra vez como una forma de hacer memoria.



### XIII.

*Rakizuamtükün tañi kakünungen üy / Estoy pensando mi cambio de nombre*

¿CÓMO EXTENDER UN DESEO, una pulsión, un pensamiento a la acción? ¿Qué hay contenido en un nombre? ¿Qué portamos en ellos? Esas han sido preguntas que me he formulado desde mis recuerdos de infancia. Siempre imaginé tener otros nombres porque el que mi padre y madre me asignaron nunca me hizo sentir cómodo conmigo mismo. Durante mis primeros años en la escuela tuve que acostumbrarme a responder bajo este nombre, aprender a modularlo y pronunciarlo, repetirlo una y otra vez, tratar de convencerme de aquello. Pero siempre sentí que no pertenecía a él, que no cabía, ni encajaba.

Nací bajo el nombre de Jaime Antonio Araya Miranda, nombre de mi padre, nombre de mi abuelo y de mi bisabuelo paterno. Nombre heredado de una familia de la que poco conocí, y que depositó en aquel nombre toda la esperanza de reproducir ese linaje. De toda mi familia paterna era el único Araya que si tuviese hijxs podría continuar el apellido, pero en mis desvíos esa proyección sobre aquel nombre me pesaba, comencé a comprender que ese nombre era el de la reproducción de la familia, de la continuación de un nombre trasvasijado, en suma, de un *deber ser* direccionado por el heteropatriarcado.

El problema de los apellidos paternos colocados en primer lugar nos refleja cómo desde los nombres también este régimen heteropatriarcal sigue una línea recta ligada con la reproducción de la vida, incrustada en el mismo acto nominativo, he ahí el nudo contenido en llamarme igual que mi padre, mi abuelo, mi bisabuelo. Cuántos Jaime Antonio Araya hay detrás de mi historia, todos distintos, pero todos transfiriendo de una generación a otra una misión: traspasar el nombre patrilíneal.

La fotografía corresponde a mi primer carnet de biblioteca durante mis años de escolar. Tenía 10 años, aún recuerdo ese día. Era la primera vez que valoraba tanto tener un carnet porque con él podría acceder a la biblioteca, me gustaba leer y fantaseaba con escribir torpes cuentos; o relatos que escribía en las últimas páginas de mi cuaderno de matemáticas, y digo torpe porque la escritura se va ejercitando con los años. Se aprende a lidiar con las palabras, con el *zugu*. En clases de matemáticas me aburría en demasía, ahí aprovechaba de ejercitar tímidamente la escritura, habitarme desde ahí, excitarme con la imaginación. Pero acceder a la biblioteca era también un refugio ante las burlas de mis compañeros por mi amanerada forma de hablar y de expresarme. Era buscar un refugio ante la violencia hoy traducida como parte de la colonialidad del género. Aquello de lo que tenía que sentir vergüenza, o sentirme disminuidx por los insultos o bromas de mis compañeros, se volvería uno de los lugares que me permitió conocer otros mundos, imaginarme otras maneras de pasar el tedio del recreo.

Había olvidado este recuerdo hasta hace algunos años, cuando tomé la decisión de modificar el nombre con el que nací. No para negar a mi padre personalmente, sino para desviarme del destino que aquel nombre significaba para mí. Era la reproducción de un nombre que me era tan ajeno como incómodo y que direccionaba la reproducción de un nombre patrilíneal. Negar la reproducción contenida en la figura paterna, torcerle la potencia del nombrar al régimen heteropatriarcal para infiltrar en él mi malestar del nombre.

A través de la escritura fui siempre usando pseudónimos, como posibilidades de imaginación desde donde enunciarme. El cambio de nombre, por lo tanto, es



una interpelación metonímica de mi linaje mitocondrial, desviar esta reproducción del nombre paterno para abrirme a un proceso de reconocimiento con mi historia materna anudada: la historia de mi familia Catrileo. Desplazarme hacia la matriz como una potencia feminista que ponga en tensión el nombre de los hombres para invocar e invitar a habitar me los nombres de todas las mujeres de mi familia: Consuelo, Constanza, Patricia, Irma. Es hacia ellas que redirecciono este torrente de nuestro nombre borroneado por la legalidad al poner en segundo lugar mi historia materna. Así, en esta potencia de la matriz mitocondrial presente también en mi ADN, he decidido disputar al aparato legal del nombre borroneado de mi familia. Por la memoria de cada una de ellas, siempre está presente el nombre de Elvira Catrileo, la más antigua mujer de la familia que he podido rastrear y conocer a través de relatos transmitidos de generación en generación. Siempre crecí cerca de mujeres, siempre fui una más. He ahí por qué hacer este desvío de los nombres, y arrojarme a un nombre porvenir.

Claro está que no heredé el apellido Catrileo por cómo está diseñado el aparato legal chileno, pero ¿acaso se es mapuche por tener apellido mapuche? ¿Vamos a reducir nuestras historias y capacidad de autodeterminación con el traspaso del apellido paterno como validación o prueba de pureza de sangre? ¿Y qué sucede con nuestros cruces *champurria*, con la capacidad de activar nuestras memorias como mapuche excedidxs de los nombres? He ahí un gran nudo que genera profundas tensiones, porque se suele decir de forma despectiva que somos *champurria*, tratando de neutralizar aquellos procesos de autorreconocimiento que son tan delicados e íntimos, pero que tienen relación también con el contexto de la diáspora mapuche/mapurbe en que mi familia ha vivido, y que me imagino muchas otras más. De esa porfía transnominal de nombrarme según mi propio deseo, mi propio *cheuntu*, como parte de mi autodeterminación *epupillan* digo una y otra vez: *fewla inche* Antonio Calibán Catrileo Araya *pingen*.

Hay una imposibilidad de nombrar mi *anüm mapu*, es decir, de nombrar una supuesta raíz estable, una esencia mapuche radicada en una experiencia tradicional. Porque me tocó vivir otros cruces y desvíos, otras *mapu* que conocer y hacer de lo que me rodeaba mi pequeño *lof* personal. Por eso nunca apuesto por un retorno fijo hacia alguna raíz. Sino más bien mi cruce *champurria* crece como la maleza, la chéptica que no sigue una dirección pareja el crecer y va encontrando en el contacto con lo que le rodea una posibilidad de agenciarse. Esos son los desvíos de los nombres también, porque no todxs lxs mapuche nacimos con el nombre de nuestros linajes, por eso la insistencia y porfía de volver a habitar el nombre Catrileo, para que me acompañe en esta constelación afectiva que hemos creado.

Pero habitar otro nombre no es tarea sencilla. Por mucho tiempo no me importó no haber nacido sin el nombre Catrileo, porque en lo íntimo de nuestro cotidiano seguimos siendo mapuche, desbordando la idea esencialista de que un nombre mapuche te hace mapuche absoluto, como una falacia de la que me desubico radicalmente. En este proceso de memoria, de *konümpa*, de visitar el pasado para ejercer la práctica de hilar nuestras memorias mapuche en la ciudad, que no solo se quedan en una mirada hacia atrás. La memoria es también *komütua*, es decir, mirarse hacia adentro, en introspección profunda donde lo difícil es enfrentar al colonialismo interno.

Y lo digo porque durante estos años afirmar que soy Antonio Calibán Catrileo Araya, en vez de Jaime Antonio Araya Miranda, es visto con desconfianza, he tenido que experimentar en la metropolitana Mapurbekistán el racismo y esencialismo de muchas y muchos *lamngen*. Distinto ha sido el caso de mis cercanos que viven en el sur, ellos se han tomado el tiempo de escuchar las memorias de mi familia, los cruces, las idas y vueltas por trabajo, porque nuestro pueblo mapuche ha tenido por muchísimos años que vivir la experiencia intercultural, es más bien el esencialismo lo que resiste a considerar la potencia *champurria* como una oportunidad de dejar de pensar en el mestizaje como algo neutro, para agenciarlo radicalmente como parte de lo que somos, consecuencia del colonialismo interno que a diario nos interpela.

Me pregunto por mi nombre porvenir como proceso de desblanqueamiento, de cruce *champurria*, torrente *epupillan*. Todo y nada como estrategia, e invocar a este giro; que se abre a lo liso. Imaginemos que extendemos nuestros nombres para mirar críticamente aquellos que salen en nuestras cédulas de identidad. Pienso: ¿cuántos *peñi* y *lamngen* por la vergüenza y discriminación se cambiaron los nombres mapuche para chilenizarlos. ¿De cuántos de ellos se tiene registro?

Así comencé a investigar sobre la ley 17.344 del aparato judicial chileno, que es la ley para el cambio de nombre. En los registros del diario oficial hay listas interminables de personas que lo han hecho, dentro de los que pude constatar que muchos y muchas abandonaban sus nombres mapuche para blanquearlos, para difuminarlos, tacharlos de sus biografías. He ahí toda esta contradicción y tensión presente en las cédulas de identidad a la que el colonialismo también se infiltra. Ver a diario mi carnet conteniendo un nombre que niega la historia de mi familia Catrileo era personalmente un recuerdo de esa imposibilidad de origen fijo, que me obliga a apelar a mi ser mapuche a través del certificado que da la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) única forma de validar nuestro “componente étnico” que se va diluyendo con el tiempo, porque hasta ciertas generaciones se puede acceder a esta “calidad indígena” que el



63

Estado-nación chileno nos da. Esto me pareció absurdo, completamente contradictorio, como si nuestras mapuchidades se agotaran hasta la cuarta generación de ancestros que tenía sus apellidos indígenas en sus partidas de nacimiento. ¿Y qué pasa con las generaciones que siguen? ¿Acaso las quintas, sextas y generaciones porvenir ya no podrán decirse indígenas? ¿Existe una caducidad de la “calidad indígena” que se diluye con la chilenidad? Ese es el malestar del nombre contenido en el aparato judicial chileno, en la ley 17.344: los linajes patrilineales que dirigen y orientan nuestras mapuchidades. Mi cédula de identidad comenzó

---

<sup>63</sup> Registro de aquellos cuadernos donde escribía listas interminables de posibles nombres. Junto a Manuel Carrión realizamos un video ensayo titulado “Del nombre por-venir” (2016) donde se hace registro de mi mano escribiendo los nombres que fueron más utilizados hasta el 2010. De fondo se escucha el audio que está en la página de la guía legal sobre cambio de nombre y apellido traducido por Rosendo Huisca Melinao, la lectura de tal guía sobre La Ley N° 17.344 es de Luisa Curín Llancavil.

a significarme esto: la violencia colonial materializada en ella, con la que debo identificarme con una chilenidad neutralizadora de las complejas experiencias de nuestros cruces *champurria*.

Dicho proceso fue lento. Años para tomar una decisión irreversible. Legalmente podemos modificar nuestros nombres y apellidos una sola vez en la vida. Por eso comencé a anotar en cuadernos listas de nombres que podría tener, así me pasé un año entero llenando cuadernos a los que les pegaba la fotografía de aquel carnet de biblioteca con el nombre tachado para ensayar los posibles nombres porvenir. Les sacaba fotocopias, recortaba, marcaba con plumón negro mi antiguo nombre para imaginarme otros nombres por-venir. Fui llenando cuadernos enteros, hice eternas listas de nombres, quise escribir con mi puño y letra aquellos nombres de mi deseo, de mi desvío *epupillan*.

Escoger un nombre nómada, transitorio, imaginativo. Desidentificarme con la repetición seriada de mi imagen, abrirse a la imaginación política con un nuevo nombre con el cual disputaría al Estado-nación chileno mi mapuchidad. Me hice un timbre con aquella fotografía porque me era más fácil llenar así mis listas interminables de nombres porvenir. Cada página nunca era idéntica, mientras escribía un nombre nuevo me imaginaba su sonido, abrirme a la posibilidad de habitarlo y de nombrarme según mi propia deriva y experimentación como *epupillan*. Fueron muchos meses de invocar este nombre, como una manera de alejarme de las políticas afirmativas identitarias o de la estetización de la diferencia.

El nombre estalló, se viralizó en estos cuadernos con posibilidades. Pero así fui esbozando como ejercicio de memoria *epupillan* cuál era el nombre de mi desvío: me nombré como Antonio Calibán. A este nombre lo llamo nombre-nudo, distinto diametralmente al nombre-número que nos inscribe en el aparato legal. Me dispuse, por lo tanto, a hacer efectivo legalmente este cambio, para ello contraté una abogada que me acompañó en este proceso. En conjunto redactamos el malestar del nombre, que se convertiría en una especie de demanda que me permitiría rectificar mi partida de nacimiento, para modificarla con mi nombre porvenir.

Existen tres causas para el cambio de nombre: la primera es por tener algún nombre ridículo o irrisorio; la segunda es por ser conocidx por más de cinco años con otro nombre, y por último, para regular alguna situación de filiación no matrimonial. Pero cuando visité la página de la Biblioteca del Congreso Nacional encontré que dicha ley de cambio de nombre se encontraba disponible en *mapuzungun*, aymara, quechua y rapa nui.

¿Qué significa que esta ley esté en estas lenguas? ¿Por qué este gesto de “inclusión” está en lenguas indígenas? Ahí descubrí que actualmente también

está en creole, por lo que la cuestión racial se hacía evidente: la ley 17.344 está direccionada a cierta población racializada, donde la violencia colonial efectivamente se encuentra materializada en nuestras cédulas de identidad y en las opciones que nos dan para blanquear nuestros nombres, hacerlos más “inclusivos” para la chilenidad estabilizadora. Es la institucionalidad colonial regulativa la que pretende delimitar nuestros procesos de autodeterminación, regula los regímenes de filiación, y vela por incluir en la chilenidad todas nuestras multiplicidades. Dentro de las causas para el cambio de nombre existe una cuarta posibilidad a demandar dicha rectificación de las partidas de nacimiento: si una persona desea modificar sus nombres cuando aquellos no son de origen español, para hacerlos más “comprensibles”, para castellanizarlos. ¿Por eso la ley está en estas lenguas? Ese gesto de aparente inclusión no es más que racismo investido de la más vil estrategia multicultural.

¿Quiénes desean castellanizar sus nombres? Las personas que viven discriminación y violencia racial y colonial. Esa es la dirección que tomó mi decisión de modificar mis nombres, suspenderlos para arrojarme a un proceso que llamo transidentitario.

Dicha cuarta cláusula tiene como objetivo cambiar, modificar o traducir los nombres que no son de origen español, porque su pronunciación y escritura son confusos para el sentido común de la chilenidad. He ahí el gran nudo de este asunto, de esta porfía radical que inicié de manera legal. Pasé largas conversaciones con mis más cercanos, tratando de debatir sobre cuáles serían los alcances de modificar mis nombres, de apelar a mi apellido *Catrileo* borroneado por el régimen patrilineal de los nombres que portamos: los apellidos de nuestros padres van al principio, son ellos los que se reproducen si un hombre nace en las familias. Esa es la trampa del heteropatriarcado, que niega por absoluto nuestras historias maternas, inclusive en nuestros apellidos.

Así nombrarme Antonio Calibán *Catrileo* era la opción que escogí para disputar la materialidad de mi cédula de identidad, para hacer un anverso de la institucionalidad colonial regulativa de los nombres, porque al parecer ciertos nombres importan más que otros, ciertos nombres resultan incómodos de pronunciar y escribir.

Investigué sobre los distintos grafemarios con que podría escribir *Catrileo*, de este modo construí una genealogía de estos sistemas de escritura de nuestra lengua, reflexionando sobre el conflicto de la estandarización tecno-escritural del *mapuzungun*. Quise escribir mi nombre en el grafemario de Anselmo Ragileo (1982), porque el sonido de *tr* se escribía con *x*, porque hacía dificultosa la pro-

nunciación de *Kaxvlew* para el sentido común de la chilenidad. ¿Cómo pronunciar este nombre si se desconocen los distintos grafemarios? Pero también me interesó este grafemario en particular, porque nos permite asociar letras con las sonoridades propias de nuestra lengua.

Las múltiples posibilidades de escribir nuestros nombres dan cuenta de la complejidad y riqueza que tiene el *mapuzungun*. En 1988 la Sociedad Chilena de Lingüística crea el grafemario unificado en el marco de la planificación lingüística, así como en 1999 la CONADI crea el grafemario *azümchefe* como norma de estandarización. Me interesaba insistir en escribir mi nombre en Ragileo por la importancia de él dentro de los grafemarios que existen. No obstante, mi proceso de cambio de nombre se vio interrumpido porque escribir Catrileo en el grafemario Ragileo era incomprendible para el aparato legal, en la cláusula de poder cambiar, modificar y/o traducir los nombres que no son de origen español, lo que genera un problema para que nuestros nombres racializados disputen su derecho de nominarse según el sistema de escritura que nosotrxs deseamos, porque “atenta contra el entendimiento”, ¿y por qué incomoda escribir *Kaxvlew* en el grafemario Ragileo y no incomoda un apellido alemán, que también nos resulta impronunciable? Al parecer hay un disciplinamiento de la lengua, de cómo debemos modular nuestros sonidos, hacer una ortopedia de nuestras palabras, y por ende, de nuestra forma de comprender el mundo. El argumento que se me dio al respecto es que iba contra la institucionalidad regulativa, por lo que se rechazó mi sentencia de cambio de nombre. Tuvimos que volver a iniciar el proceso otra vez escribiendo Catrileo en vez de *Kaxvlew*.

Pero la espera sirvió para decantar muchas reflexiones que comenzaron a sucederme mientras esperaba la resolución que modificaría mi partida de nacimiento, para habitar me por el resto de tiempo humano que me queda como Antonio Calibán Catrileo. Con este nombre hago mi propio giro *epupillan*. El nombre de Calibán lo tomé del personaje de Shakespeare presente en la obra *La Tempestad* (1611), que ha sido referente para todo el pensamiento latinoamericano de los siglos XIX y XX.

Calibán y Ariel se han metaforizado como dos fuerzas antagónicas latentes en la “barbarie” de la isla en que ocurre la acción. Pero a diferencia de Ariel, que representa el espectro más luminoso de la otredad, está Calibán como la bestia aborrecible por la moral eurocéntrica, leído como alegoría de las islas del Caribe. Pienso de inmediato en las memorias *epupillan* que nos quedan por explorar para liberarnos del insulto de sodomita, nefando o *berdache* con que históricamente la colonialidad del género nos determina y predispone.

Ese acceso, desde una lectura calibanesca de nuestras historias frente al colonialismo, es hacia donde deseo redireccionar tal nombre, y que se toque con otros nombres-nudos. Uno de ellos tiene relación con el proceso de cambio de nombre legal, pues nombrarme como Calibán Catrileo en una jugada que también tensiona toda esta genealogía del nombre “Calibán” para el pensamiento latinoamericano. Optar por nombrarme así, entonces, es una manera de extenderme en otras genealogías nominales, cruzarlas para agenciar este *awkan epupillan mew*.

Si al nacer fue llamado por su prodigioso inventor Caliban, con acento en la primera a, ello se debió a que es anagrama del inglés cannibal. En francés, debido a similar razón, de la palabra cannibale, ya presente en Montaigne, se derivó Caliban, acentuada en la segunda a. Y en español, por contagio francés, aceptamos y propagamos (yo también lo hice, de modo copioso) Calibán. En esa forma la encontramos en autores como Martí, Darío, Groussac, Rodó, Vasconcelos, Reyes, Ponce y muchos más. Pero Pedro Henríquez Ureña escribía Cáliban, fiel al original inglés, criterio que asumieron igualmente los traductores del Instituto Shakespeare, al poner en español *La tempestad* (Madrid, 1994).

Sin embargo, en nuestra lengua, después de todo la madre del cordero, Colón, de la palabra caribe, hizo caniba, y luego canibal, cuyo anagrama lógico es Caliban, palabra llana que es la que empleo desde hace tiempo, a partir de una conferencia que ofrecí en Santiago de Cuba. (Fernández Retamar, 2000: 176-177)

Cáliban, Caliban o Calibán todas opciones del nombre anudado con el colonialismo que nos entretaje. Pensarme como un cuerpo que vive con vih, como una potencia viral que me modifica como *che*, en cierta medida también contiene mucho de esta genealogía de antropofagia de la que Calibán es parte. Me interesa extender estos nudos del nombre en la figura de Calibán, utilizada como alegoría de la identidad latinoamericana, para infiltrar en mi nombre esta tensión. ¿Qué significa para mi hacer este *awkan epupillan mew* con el nombre de Calibán Catrileo? ¿Cómo leer a Calibán desde una no identidad?

Para el pensamiento anticolonial, Calibán ha significado la figura de la liberación ante el colonialismo. Aimé Césaire realizó una adaptación de la obra de Shakespeare titulándola *Una Tempestad* (1971) donde invierte la figura del Calibán shakespeariano para hacer una lectura situada desde su propia isla:

Caliban - Lllámame X. Es mejor. Como quien diría el hombre sin nombre.  
Más exactamente el hombre a quien han robado el nombre. Hablas de

historia. Pues bien, esto es historia, ¡y famosa! Cada vez que me llames me recordarás el hecho fundamental que me has robado todo, incluso mi identidad. (134)

Aquella X que emerge del Calibán de Césaire tiene relación con el despojo, con las violencias coloniales que siguen presentes también materializadas en nuestros nombres, en esa conservadora idea de que lo indígena se va diluyendo con las generaciones. Ese es el malestar del nombre que me conmovió a disputar al aparato judicial chileno para que modifique mis nombres, y para hacerle justicia a las mujeres de mi familia a las que se les borroneó el nombre *Kaxvlew*, con esa tr escrita con x para no olvidar jamás que en esta escritura posea, entretejida también están presentes ellas acompañándome en este gran desvío *epupillan*.

Silvida Federici (2010) extiende otros nudos en el nombre de Calibán:

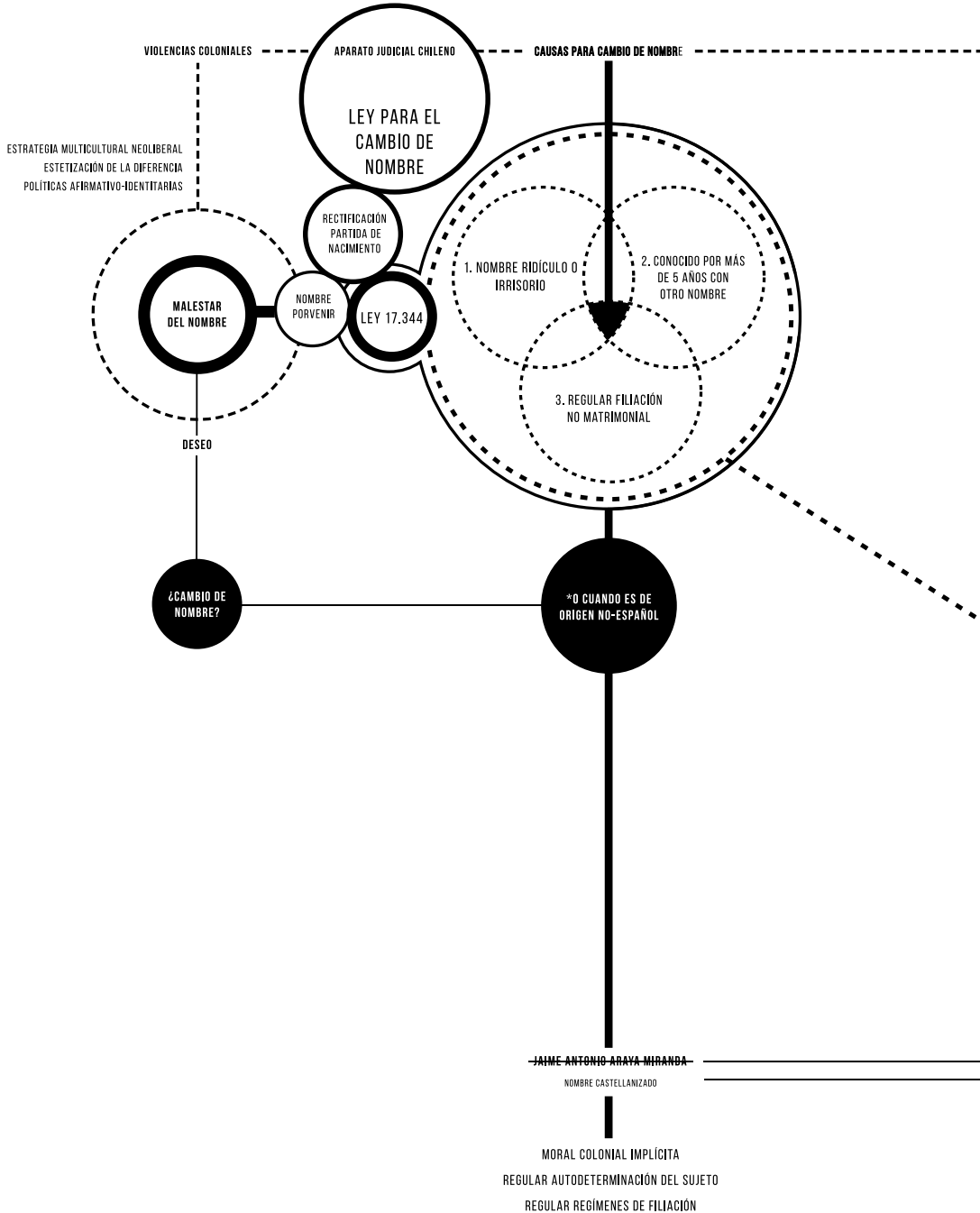
Calibán no sólo representa al rebelde anticolonial cuya lucha resuena en la literatura caribeña contemporánea, sino que también constituye un símbolo para el proletariado mundial y, más específicamente, para el cuerpo proletario como terreno e instrumento de resistencia a la lógica del capitalismo. (21)

Escribir entonces ya no buscando una identidad, ni esencializando nuestros cruces *champurria* para el servicio del capitalismo y del discurso multicultural. Como Calibán Catrileo asumo mi cuerpo infectado de *winka kutran*, me hago cargo de qué significa nombrarme así mientras por dentro mi sistema inmunológico opone una resistencia radical por mantenerme indetectable, por suspender al virus en estado de latencia. Esa es mi profunda contradicción, infiltrada y repartida por todo mi cuerpo, he ahí cómo me hago viral, cómo me enfrento cara a cara con el colonialismo interno. Contra todo tipo de opresión del colonialismo decido nombrarme, por la memoria *epupillan* que anhelo construir, siempre girando a contracorriente del esencialismo, del racismo y de la colonialidad del género.

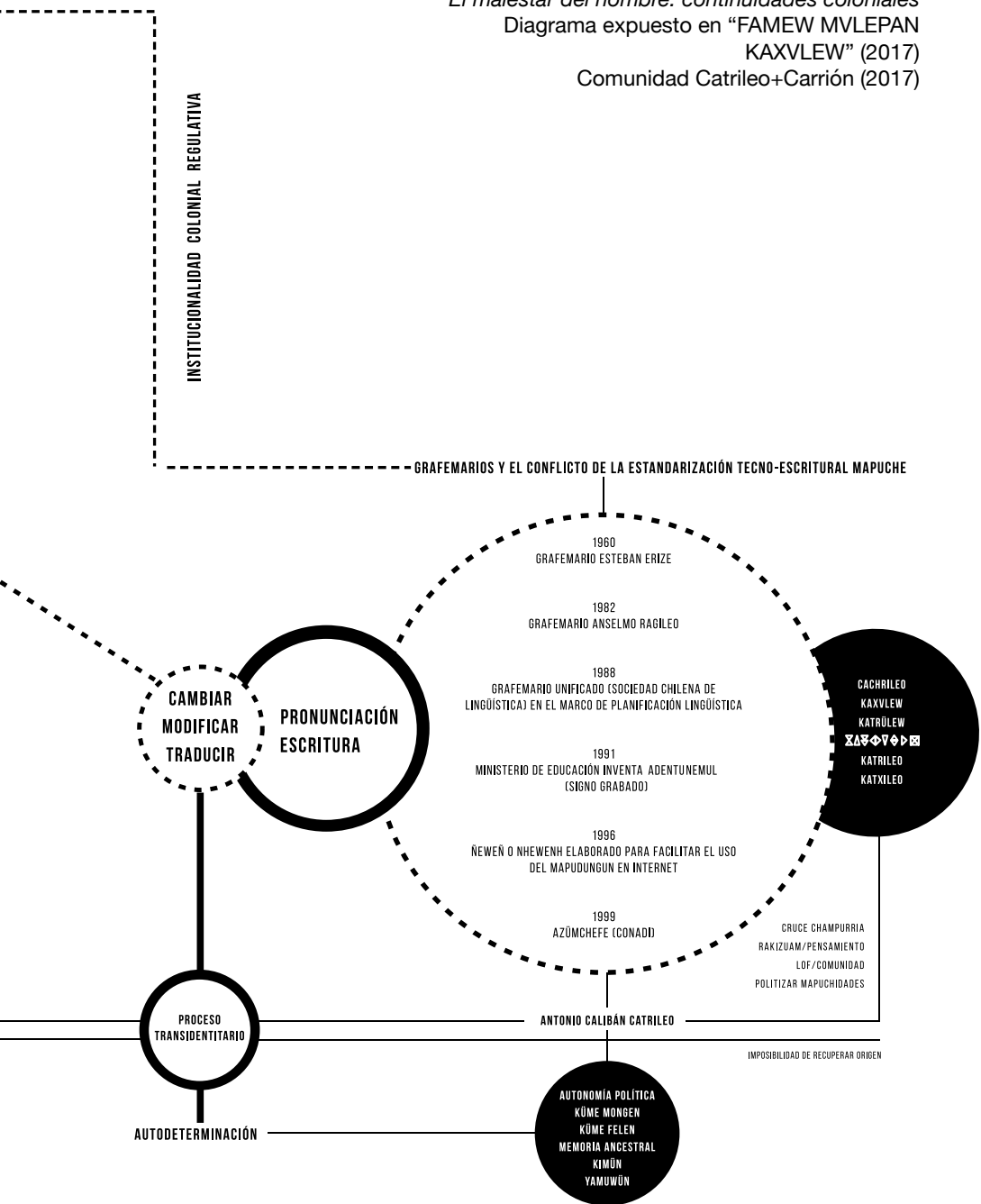
Vuelvo siempre a la fotografía de mi primer carnet de biblioteca, porque imagino las próximas generaciones de *epupillan* y espero que puedan dar múltiples respuestas y giros a la colonialidad, que puedan transitar libres del pensamiento binario, y puedan fortalecer todo el *kimün* que nos excede en la riqueza de no definirnos con categorías que limiten la amplitud de nuestra potencia: un giro *epupillan* no es totalizador, es una pregunta abierta, una invitación a materializar nuestros deseos, nuestra autodeterminación como *epupillan*, como parte del *itrofilmongen* del que también somos parte. Quizás son giros *epupillan*, puestos en un horizonte común que parecen inabarcables. Es el desafío de nuestros agen-



ciamientos políticos. Trazar estos giros que, más que inscribirse en una línea solo recta, son una invitación a la multiplicidad. Una vez que despertamos nuestros torrentes, no habrá quién nos pare. Esa es la potencia de nuestras memorias, de nuestros archipiélagos de *itrofilmongen*, a la espera de un porvenir mapuche más tolerante, más empáticos con nuestras experiencias silenciadas por la colonialidad del género, pero también de nuestros espíritus.



*El malestar del nombre: continuidades coloniales*  
Diagrama expuesto en “FAMEW MVLEPAN  
KAXVLEW” (2017)  
Comunidad Catrileo+Carión (2017)





## Referencias bibliográficas

- Alvarado Lincopi, Claudio. Antileo Baeza, Enrique. *Fütra waria o Capital del Reyno*. Ed. Comunidad de Historia Mapuche, 2018.
- Alvarado Lincopi, Claudio. *Mapurbekistán: de indios a mapurbes en la capital del reyno. Racismo, segregación urbana y agencias mapuche en Santiago de Chile*. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2016.
- Aniñir, David. *Mapurbe venganza a raíz*. Pehuén Editores: Santiago de Chile, 2009.
- Antileo Baeza, Enrique. "Lecturas en torno a la migración mapuche. Apuntes para la discusión sobre la diáspora, la nación y el colonialismo". En *El poder de la cultura. Espacios y discursos en América Latina*. Alejandro Fielbaum, Renato Hamel y Ana López Dietz (Editores). Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, 2014, 261-287.
- Antileo Baeza, Enrique. "Frantz Fanon wallmapu püle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche". En: Elena Oliva, Lucía Stecher, Claudia Zapata (Editoras), *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2013, 125-154.
- Augusta, Félix José de. *Lecturas Araucanas*. Valdivia: Imprenta de la prefectura Apostólica, 1910.
- Augusta, Félix José de. *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1916.
- Augusta, Félix José de. *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*. (2ª edición). Padre Las Casas: Editorial San Francisco, 1934.
- Augusta, Félix José de. *Diccionario Mapudungún-Español, Español-Mapudungún*. Belén Villena Araya (Dir.). Santiago de Chile: Ediciones UCT, 2017.
- Arnold, Denise & Espejo, Elvira. *El textil tridimensional: la naturaleza del tejido como objeto y como sujeto*. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara, 2013.

- Bacigalupo, Mariella. “La lucha por la masculinidad del *Machi*: Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile” en *Revista de Historia Indígena*. N°6, 2002, 29-64.
- Bardet, Marie. *Pensar con mover: un encuentro entre danza y filosofía*. Buenos Aires: Cactus, 2012.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Catrileo+Carrión. *Yikalay pu zomo Lafkenmapu*. Santiago de Chile: Autoedición, 2017.
- Catrileo+Carrión. “La mirada cabizbaja: una escena de la violencia geológico-política en Neltume” en *Violencia política y de género en Latinoamérica: representaciones críticas desde el arte y la fotografía*. Santiago de Chile: Ediciones Atlas, 2016.
- Catrileo, María. *Diccionario Lingüístico-Etnográfico de la Lengua Mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1995.
- Césaire, Aimé. *Una tempestad*. Trad. Carmen Kurtz. Barcelona: Barral editores. S.A., 1971.
- Césaire, Aimé. *Cuaderno de un retorno a un país natal*. México D.F.: Ediciones ERA, 1969.
- David, Guillermo. *El Indio deseado. Del dios pampa al santito gay*. Buenos Aires: La Cuarenta, 2009.
- Deleuze, Gilles. *Francis Bacon, la Lógica de la Sensación*. Madrid: Arena Libros, 2002.
- Driskill, Qwo-Li. “Doubleweaving Two-Spirit Critiques: Building Alliances between Native and Queer Studies” en *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. Duke University Press. Vol. 16, N°1-2, 2010, 69-92.
- Erize, Esteban. *Diccionario comentado mapuche-español*. Buenos Aires: Universidad Nacional del Sur, 1960.
- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.
- Fernández Retamar, Roberto. *Todo Caliban*. Concepción: Editora Aníbal Pinto, 1989.
- Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1995.

- Febres, Andrés. *Diccionario Hispano Chileno*. Santiago de Chile: Imprenta del Progreso, 1846.
- Glissant, Edouard. “Pensamientos del Archipiélago, pensamientos del continente” en *Revista Aleph*, N° 146, 2008. Disponible en <http://www.revistaaleph.com.co/component/k2/item/208-pensamientos-del-archipelago-pensamientos-del-continente.html>
- Glissant, Edouard. *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: ElCobre Ediciones, 2006.
- Glissant, Edouard. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2002.
- Hoces de la Guardia, Ma. Soledad y Paulina Brugnoli. *Manual de técnicas textiles andinas. Terminaciones*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino, 2006.
- Kirkwood, Julieta. *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 1990.
- Kolectivo Mapuche Feminista [Rangiñtulewfü]. “Las aguas de un witrál champurria” en *Apuntes sobre feminismos y construcción de poder popular*. Luciano Fabbri. Santiago: Tiempo Robado editoras y Proyección editores, 2017.
- Kottow, Andrea. “El Sida en la literatura latinoamericana: prácticas discursivas e imaginarios identitarios” en *Aisthesis, Revista Chilena de Investigaciones Estéticas*. N°47, 2010, 247-260.
- Lachtman, Ricardo. “La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos” en *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile*. N°2,3,4; 1924, 245-868.
- Lugones, María. “Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial” en *Género y descolonialidad*. compilado por Walter Mignolo. Buenos Aires: Del Signo, 2014.
- Maldonado-Torres, Nelson. Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality. (2016) <http://frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com/article2360.html>
- Maldonado-Torres, Nelson. “Frantz Fanon como filósofo poscontinental”. *El Saber filosófico*. Coords. Jorge Martínez y Aura Ponce. México: Siglo XXI, 2007, 230-238.

- Mariano, Héctor. “Awkan kimün mew” (Prólogo) en ¿Pérdida o recuperación del mapudungun? Karina Palma Trujillo. Santiago de Chile: Ediciones radio Universidad de Chile, 2017.
- Marileo, Armando. “Aspectos de la cosmovisión mapuche” en *Nütram*, N°3, 1989, 43-47.
- McClintock, Anne. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York, Routledge, 1995.
- Manquilef, Manuel. “Comentarios del Pueblo Araucano: La Faz social”, en *Anales de la Universidad de Chile*, Vol. CXXVIII, Santiago de Chile, 1911, 395-450. Publicado en <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0008915.pdf>
- Menard, André. “Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina” en *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 6, N° 3, 2011, 315-339.
- Millaleo, Ana. “Mujer y sexualidad mapuche, la cotidianeidad olvidada tras la identidad weichafe”, 2014. publicado en <http://www.mapuexpress.org/?p=195>
- Moyano, Adrián. *Komütuum: descolonizar la historia mapuche en Patagonia*. Bariloche: Alun Mapu Ediciones, 2013.
- Nahuelpan Moreno, Héctor. “Las ‘zonas grises’ de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria” en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Volumen 17, N°1, Santiago: Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile, 2013.
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvaro. *Naugrafios*. Madrid: Alianza Editorial, 2015.
- Núñez de Pineda y Bascañán, Francisco. *Cautiverio Feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril, 1863. Disponible en <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0005172.pdf>
- Ñanculef, Juan. “la filosofía e ideología mapuches” en *Nütram*, año VI, N°4, 1990, 9-16.
- Panguinao, Luis. ¿Existe la enfermedad del VIH/SIDA en los mapuche?, 2018. Disponible en: <http://www.fundacionsavia.cl/columnas-de-opinion/136#.W3-UOtqzbq0>
- Paredes Pinda, Adriana. Üi. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2005.



- Paredes Pinda, Adriana. “Cartas al país mapuche” en *Revuelta prehistórica*. Año 1, Nº00, 2015, 15-17. <https://arqueologiacallejera.files.wordpress.com/2014/09/cartas-al-pais-mapuche.pdf>
- Pichinao, Jimena. *Todavía sigo siendo mapuche en otros espacios territoriales (Mapuche-wkülekan kake Fütal mapu mew)*. Tesis de posgrado, Universidad Estatal de Campinas, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, 2012.
- Preciado, Beatriz. *Manifiesto Contrasexual*. Madrid: Ediciones Ópera Prima, 2002.
- Quidel, José. “Del por qué y cómo fueron violentados y sobrepasados los mapuche en su pensamiento y espiritualidad” en *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew*. Temuco: Comunidad de Historia Mapuche, 2015, 37-55.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010a.
- Simondon, Gilbert. *La Individuación*, Editorial Cactus: Buenos Aires, 2009.
- Singh, Julietta. *Unthinking Mastery: Dehumanism and Decolonial Entanglements*. Durham: Duke University Press, 2018.
- Sors, Fray Antonio. “Historia del Reino de Chile” en *Revista Chilena de Historia y Geografía*. Nº42, 1921.
- Valdivia, Luis de. *Arte y gramatica heneral de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesionario*. Sevilla: Tomás López de Haro, 1887.
- Willhelm de Moesbach, Ernesto. *Voz de Arauco. Explicación de los nombres indígenas de Chile*. Padre Las Casas: Imprenta San Francisco, 1944.
- Williams, Walter Lee. *The Spirit and the Flesh: sexual diversity in american indian culture*. Boston: Beacon Press, 1986.



# ÍNDICE

Nota del autor .....	7
Algunos apuntes sobre <i>Awkan Epupillan Mew</i> .....	9
Cheuntu mogen mo .....	11
Palabras previas .....	14
I. IMAGINACIÓN POLÍTICA DEL NUDO “CONTRASEXUAL” MAPUCHE .....	17
II. FAMEW MÜLEPAN KATRÜLEW / AQUÍ ESTOY RÍO HERIDO .....	28
III. HE DEVENIDO TEJEDORA .....	42
IV. LA MATRIZ COLONIAL: LA RECTITUD DE LA MIRADA, EL ENCUBRIMIENTO DE LA PALABRA .....	53
V. NI PECADORES NEFANDO NI SODOMITAS: EL PRISMA COLONIAL DE LA TRADUCCIÓN	58
VI. LA ESCRITURA POSESA DE LA <i>NGEREWIRINKAFE</i> .....	77
VII. CALIBÁN <i>RAGINTU WINKA KUTRAN MEW</i> / CALIBÁN ENTRE LA ENFERMEDAD <i>WINKA</i>	86
VIII. <i>AWKAN EPUPILLAN MEW</i> : CON-MOVERSE, DEVENIR ARCHIPIÉLAGO .....	90
IX. POTENCIA DEL GIRO <i>EPUPILLAN</i> : DEVENIR <i>ITROFILMONGEN</i> .....	107
X. HAGIOGRAFÍA INVERSA DE CEFERINO NAMUNCURA .....	114
XI. <i>PÜLLÜ CHEGEYIÑ</i> : HACIA UN <i>FEYENTUN</i> DECOLONIAL .....	120
XII. ¿TRAZAR UNA ALIANZA <i>EPUPILLAN</i> CON LA CRÍTICA <i>TWO SPIRIT</i> ? .....	126
XIII. <i>RAKIZUAMTÜKÜN TAÑI KAKÜNUNGEN ÜY</i> / ESTOY PENSANDO MI CAMBIO DE NOMBRE	143
Referencias bibliográficas .....	157

La presente edición de *Awkan Epupillan Mew*.  
*Dos espíritus en divergencia* aparece en Santiago  
de Chile el año dos mil diecinueve. Fue impresa  
en papel bond ahuesado de ochenta gramos y la  
tipografía utilizada para la composición del texto  
fue Adobe Caslon Pro en cuerpo once.