



Epu Püllü, Epu Pillan y otras temáticas sexo-afectivas en contexto mapuche: un acercamiento al Poyewün

Epu Püllü, Epu Pillan and other sexuality-affectivity themes in the Mapuche context: approaching Poyewün

Ana Millaleo H.¹  <https://orcid.org/0000-0001-7743-8711>

¹ Universidad de Santiago de Chile, CHILE. Email: millako@gmail.com

Resumen

El presente artículo reflexiona sobre afectividad y sexualidad en contexto mapuche a partir del debate que ocasiona la exhibición de un video en redes sociales referente a la diversidad sexual, que pone en escena los conceptos de Epu Püllü y Epu Pillan. El video, como invitación al diálogo, tensiona lo femenino/masculino, el cuerpo, la espiritualidad y, fundamentalmente, la sexualidad binaria. Estas tensiones serían el resultado de pactos coloniales de masculinidad que invisibilizan los cuerpos femeninos y feminizados al interior de la sociedad mapuche. Como punto de fuga de estos pactos se plantea el concepto de Poyewün, el que desde una perspectiva epistemológica mapuche requiere recuperar el debate sobre el amor, avanzando a la descolonización de la espiritualidad y los cuerpos en la reciprocidad de los vínculos afectivos, permitiendo la emergencia de los cuerpos negados, obligándonos a revisitar la historia y actualidad mapuche desde una perspectiva propia. Para la elaboración de este texto se han realizado encuentros con personas que se identifican como mapuche y son reconocidas como activistas al interior del movimiento, entrevistas colectivas e individuales de forma personal y telemática. Las modalidades virtuales se integraron en el transcurso de la investigación producto del contexto covid-19.

Palabras clave: mapuche, género, sexualidad, disidencias sexuales, afectividad, redes sociales.

Abstract

Using a video from social media about sexual diversity within the Mapuche people as a starting point, this article reflects on affectivity and sexuality in the contemporary Mapuche context. The video features the concepts of Epu Püllü and Epu Pillan and invites dialogue, creating tension around the feminine/masculine, the body, spirituality and, fundamentally, binary sexuality. This article argues that these tensions are rooted in colonial masculinity pacts that make female and feminized bodies invisible within Mapuche society. It proposes the concept of Poyewün as a vanishing point for these pacts, which, from a Mapuche epistemological perspective, requires reviving the debate on love, advancing toward decolonization of spirituality and bodies in the reciprocity of affective bonds, which would enable the rejected bodies to emerge, forcing us to revisit Mapuche history and current affairs from our own perspective. To prepare this text, researchers held group and individual interviews with people who identify as Mapuche and are recognized activists within the movement. These interviews were held face-to-face until the emergence of COVID-19 when researchers added an online modality.

Keywords: Mapuche, gender, sexuality, sexual dissidents, affectivity, social networks.

Recibido: 30 enero 2021. Aceptado: 12 noviembre 2021

Introducción

Las redes sociales en el contexto del covid-19 han tomado gran relevancia como espacio de comunicación e interacción. Una de estas plataformas es TikTok, espacio del que las generaciones más jóvenes se han apoderado, visibilizando sus inquietudes y necesidades, y al cual la juventud mapuche también se ha sumado incorporando aspectos propios de su identidad y cultura, por lo menos de quienes habitan en el lado occidente del Wallmapu.¹ A principios de octubre de 2020 aparece rompiendo la escena pandémica un video de una reconocida tiktokker mapuche,² que posteriormente fue replicado en otras redes sociales como Facebook y YouTube, donde ya la comunidad mapuche estaba instalada. El video dura aproximadamente un minuto y da respuesta a una pregunta realizada por un seguidor de la tiktokker: “Hablando de mapuches y el colectivo LGBTQ+ ¿Qué opinan sobre las personas no heterosexuales y no cisgenero? La curiosidad;w;”. “Conozco a alguien que te puede responder eso”. Luego se da paso a Aliwen para que dé respuesta a esta pregunta. Aliwen aparece vestida con camisa negra y kúpam del mismo color, dos trenzas que caen a la altura de su pecho amarradas con un ngütrowe. El kúpam es afirmado solo en el hombro derecho con un punzón, su trariwe es verde con blanco y un enorme chaway pende de su lóbulo izquierdo de manera asimétrica, puesto que su otra oreja no posee adorno y ni siquiera parece perforada a primera vista; su rostro está libre de maquillaje, la distingue un aro de argolla (piercing) en la nariz, que quiebra la tradicionalidad de su atuendo. Aliwen responde lo siguiente:

Las, los y les mapuches sexo-divergentes hemos existido hace muchos años, antes incluso de que existiera lo que llamamos la comunidad LGTB. Mi nombre es Aliwen y en wingka dhungun o español podemos decir que soy una mujer trans no binaria, pero en territorio williche, como el lago Panguipulli de donde proviene mi familia, las personas como yo eran llamadas Epu Püllü; püllü refiere al espíritu que cabe dentro del cuerpo, y epu significa dos, o sea se creía que las personas sexo-divergentes no teníamos solo un espíritu masculino o femenino, sino que portábamos una serie de combinaciones de estos, que nos otorgaban características de ambos géneros. Varios y varias kimche creen que las personas Epu Püllü somos un gran tesoro porque nuestra forma de ser nos permite acercarnos más al mundo espiritual y así ayudar a mantener unido al tejido social.

La presentadora tiktokker expresa a modo de cierre: “Seca... y ¿si hacemos una segunda parte?”, terminando el video con la espontaneidad y ritmo con que esta plataforma se caracteriza como estilo de comunicación contemporánea.

Este video plantea la temática de la homosexualidad desde una perspectiva mapuche. Su protagonista es conocida con el nombre de Aliwen, transexual no binaria. El tema planteado, la homosexualidad, vino a estremecer la mapuchidad en las redes sociales, no porque la homosexualidad no fuera “aceptada” al interior de la sociedad mapuche, sino porque no se ha socializado un relato cultural en torno a ella. La homosexualidad mapuche ha sido abordada en contextos

- 1 Cuando hago referencia al Wallmapu o territorio mapuche, me estoy refiriendo a lo que se conoce como territorio ancestral mapuche que contempla Chile y Argentina. En mapudungun Ngulumapu se denomina al lado occidente del territorio ancestral mapuche y Puelmapu al lado oriente.
- 2 Autora del video Huaquil, S. [@qucho] “Responder a @meiseax La homofobia/transfobia es colonialista #mapuche #lgbt #parati #fyp #pride” Publicado en 2020-10-20. Ver en <https://www.facebook.com/watch/?v=764370714159351>

académicos como algo estrechamente ligado a la identidad machi (Bacigalupo, 2002, 2003, 2011; Bengoa, 1992), pero no está incorporada dentro de los discursos identitarios mapuche; por ello, el video tiene relevancia por el espacio de debate que ha generado.

La indignación y el debate aparecieron de inmediato frente a este pequeño extracto comunicativo, manifestado en los 584 comentarios que tuvo el video en el grupo “Kim mapuzuguleañ! (Aprender mapudungun yem)”, pero también en las reflexiones individuales publicadas en numerosos “muros” y estados personales de reconocidos miembros de la comunidad mapuche en Facebook. Una cantidad importante de comentarios apuntaban, principalmente, a que en las comunidades (rurales) nunca se había oído hablar sobre homosexualidad. Otro conjunto de comentarios sostiene que las redes sociales no son el espacio adecuado para discutir temáticas tan delicadas. Algunos planteamientos, apoyados en mapuche kimün, argumentan que al referirse a Epu Püllü se habla de la identidad machi, lo cual, al ser tratado en redes sociales, se interpreta como una burla o juego al estar fuera de un contexto tradicional de conversación. Este hecho es particularmente sensible, ya que el proceso que involucra la identidad machi trae consigo sufrimiento espiritual y corporal para quienes lo viven y sus familias. Otro argumento se basa en la deslegitimación del sujeto que porta el mensaje, en este caso, Aliwen. La crítica se orienta a su legítima inscripción en los códigos mapuche. El último argumento crítico intenta deslegitimar el lugar de origen y de publicación del mensaje. Se plantea que la sabiduría mapuche no puede ser expuesta en estas nuevas plataformas de comunicación, en redes sociales, vinculada a “la warria”, la ciudad, lo mundano, a “lo no mapuche”. De todas formas se trataba de expulsar el conflicto, haciéndolo parecer foráneo y por lo tanto un enemigo que nos distanciaría de lo “verdaderamente importante”, de “lo nuestro”.

Esta conversación se hizo presente en varias mesas de familias mapuche, como si fuera conversación en torno al fogón. El cuerpo y la sexualidad volvieron a aparecer en la discusión interna, poniendo en tensión las percepciones preconcebidas e internalizadas de nuestra propia imagen. Esto es lo relevante del impacto del video, más allá de quien entregue el mensaje. La conversación fue impulsada y nos hizo cuestionar la no presencia de estos cuerpos no binarios en nuestra historia y en nuestra comprensión de la afectividad en lo mapuche; en definitiva, nos ha hecho pensar sobre la ausencia del amor amapuchao’.

Una de las principales percepciones sobre lo mapuche hace referencia a una identidad vinculada a la guerra. En este relato estamos excluidas las mujeres, los homosexuales y los niños. Este eclipsamiento de otros cuerpos al interior de la autopercepción histórica devendría de la internalización de la mirada del otro sobre nosotros, producto de pactos coloniales de masculinidad entre las masculinidades indígenas y las masculinidades dominantes.

La presencia Epu Püllü o Epu Pillan, como práctica en el presente, viene a remecer su ausencia e invisibilización histórica a partir de su no lugar y persistencia al mismo tiempo, interrogando a la tradición que se ha negado a nombrarlos públicamente. La internalización de la belicosidad mapuche como relato se ha expresado en el protagonismo de la figura del weichafe:

[...] 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” (Millaleo, 2014).

La sexualidad y los afectos han pasado a segundo orden, porque en este proceso interpretativo sobre nuestra presencia histórica hemos reproducido la estructura jerárquica de la sociedad colonial. La sexualidad del otro también la hicimos propia, y, de este modo, la homosexualidad fue interpretada como una feminización de la masculinidad, es decir, una masculinidad deteriorada convertida en cuerpo femenino. Los cuerpos femeninos devienen en territorio de conquista, negando toda posibilidad de resistencia de estos a la subordinación heredada.

La pregunta por el Poyewün y las relaciones afectivas al interior de lo mapuche permite acercarnos de manera distinta a nuestra propia historia. Así como emergieron desde el fogón las conversaciones sobre los Epu Püllü o Epu pillan, desde la reciprocidad de las prácticas afectivas es posible reconstruir un enfoque propio en el que todos tienen voz y su presencia se hace escuchar al calor del diálogo e intercambio de sentires. Este puede ser un principio o primer paso para un camino distinto al fijado por las categorías externas, para empezar a pensarnos desde una base epistemológica propia en la que lo cotidiano vuelva a ser sagrado y los sujetos que ahí se despliegan, vuelvan a ser reconocidos como fundamentales para nuestra persistencia en el presente.

Metodología y posicionalidad

El presente artículo se enmarca en mi investigación posdoctoral, cuya principal pregunta se centra en el Poyewün como una forma propia de construcción de relaciones afectivas, sexo/afectivas y de amor, que parten del reconocimiento de la existencia concreta del Amor Amapuchao' como construcción identitaria que traduce de lo que comprendemos como "amor", una forma de amapuchar el amor desde la perspectiva otra. A partir de esto, podemos centrar nuestra atención en dimensiones afectivas, descolonizando el conocimiento o el abordaje que se ha hecho de "lo mapuche", centrando la mirada sobre sujetos que han sido silenciados por una visión sesgada de nuestra historia. A su vez, esto nos ha permitido avanzar en una perspectiva epistemológica distinta que nos acerca más a las emociones y nos distancia de una tradicional y oficial lectura de los hitos, hechos, hazañas y caudillos, habitualmente usados como parte de una estrategia para llegar a la construcción de una forma particular de afecto o amor al interior de la mapuchidad. A partir de la investigación en curso, se han realizado entrevistas –nütramkan– en distintos territorios del Wallmapu ancestral. Primero, se han llevado a cabo entrevistas presenciales. Se ha optimizado el contexto de cuarentena producto de la pandemia, para adaptar e incorporar distintas metodologías que estaban incluidas en el diseño original de la investigación (modalidad remota, telemática, uso de plataformas virtuales). Estas innovaciones en las técnicas de recolección y levantamiento de información han servido para profundizar e indagar en redes sociales, entendiéndolas como expresiones válidas o formatos visibles y públicos de representación de "lo mapuche".

También sobre la base de estas innovaciones metodológicas, surgen múltiples interrogantes sobre aspectos o características del Poyewün, que, tal vez, debido a la distancia no se pudiesen haber abordado en la investigación sin la necesaria adaptación que posibilita la tecnología. De igual forma se debe reconocer que existen otros elementos como sesgos etarios que impiden que se abarque a la población que es analfabeta digital. Dicha situación se ha tratado de soslayar en la investigación mediante esfuerzos con redes de apoyo comunitario, en los que las generaciones más jóvenes juegan el rol de conectores o engranaje de los más ancianos en su relación con las nuevas tecnologías.

Durante más de dos décadas como mujer mapuche, activista e investigadora, he participado en organizaciones indígenas. También formo parte del grupo musical Wechekeche ñi Trawün que trabaja con la música mapuche fusión como medio de comunicación. Lo anterior me ha permitido recorrer diferentes territorios, conociendo distintas prácticas y conocimientos mapuche, generando también una reflexión comparativa al interior del mundo mapuche en cuanto a cómo se produce un pensamiento propio a partir del mapuche kimün, el feyentun y el Admapu.

Basada en estas dinámicas de participación interna es que me encuentro e interacciono con el video que impulsa la reflexión de este artículo, representación que si bien fue desarrollada en la aplicación TikTok, su mayor repercusión a nivel del mundo organizado mapuche fue en la red social de Facebook, específicamente en un grupo de esa red social con masiva participación en la difusión de distintas actividades o informaciones mapuche, precisamente por ser el más numeroso y por tener un alcance más significativo. Tanto fue así que, posteriormente, una cuenta parodia de este grupo de difusión fue creada para burlarse de las personas que evidenciaban su no pertenencia a la mapuchidad, en su calidad de *wingka*.

A partir de la republicación de este video por parte de un miembro del grupo (a modo de consulta), observo y participo en el debate como una más. Mi presencia “oscila dialécticamente entre identificación y distanciamiento, entre fases de compromiso pleno y fases de reflexión analítica” (Dietz y Mateos, 2010, p. 112), pues soy parte de esta red de significaciones, por integrar hace ya más de veinte años el mundo organizacional mapuche, como dirigente, mujer y comunicadora, y además, de investigadora en temáticas de género en contexto mapuche. Todo esto me ha permitido conocer experiencias de las que, tal como lo dice el título del post en Facebook, “Nunca había oído hablar de esto”.

Las temáticas sexo-afectivas son abordadas en pocas ocasiones en contextos conversacionales entre mapuche, justamente porque este tema implica alejarnos del imaginario que hemos reconstruido e internalizado sobre nosotros mismos. Precisamente de eso se trata la investigación indígena: de poder remecer lo que ha sido construido a través de la hegemonía cultural y el saber académico sobre nosotros. Buscando al interior de los conocimientos propios mediante una problematización introspectiva, doblemente reflexiva, no desde afuera, de la manera en cómo hasta ahora se nos ha construido subalternos, en una relación paternalista entre sujeto y objeto de estudio, sino desde un conocimiento empoderado y resignificado en y desde nuestro saber tradicional.

El paradigma de investigación indígena revaloriza e implementa el saber ancestral/tribal como manifestación ético-política de autodeterminación y justicia social mediante la crítica de la relación saber-poder colonial (Rocha-Buelvas y Ruíz-Lurduy, 2018, p. 188).

La investigación científica se descoloca cuando es cuestionada por otros saberes y conocimientos, situación que está muy bien descrita por Tuhiwai: “el término “investigación” esta intrínsecamente ligado al imperialismo y colonialismo europeos” (Tuhiwai, 2016, p. 19). La describe como una “palabra sucia” que genera desconfianza en los investigados, ya que en el nombre de la misma se han llevado a cabo innumerables atropellos y violaciones a nuestros derechos como naciones originarias en nuestros territorios:

La objetividad científica y la fría distancia que debemos tener frente a nuestros “objetos de estudio”, que enseñan los manuales de metodología, involucra la negación de nuestra subjetividad, de nuestra sensibilidad, a fin de que nos volvamos cómplices del poder y su violencia (Guerrero Arias, 2010a, p. 91).

En un reencuentro con nuestras subjetividades radica la enorme responsabilidad que poseemos los investigadores originarios, quienes transitamos entre dos mundos; de poner énfasis en el rol de las comunidades como voces centrales y no secundarias al interior de nuestras escrituras nativas, así como también, posicionar nuestro trabajo no como meros espectadores-productores de conocimiento, sino como activistas miembros de lo que se está recolectando y levantando comunitariamente como sabiduría, desde una función práctica más que instrumental que da un giro epistemológico a “lo convencionalmente académico” de nuestros resultados. En este ejercicio intelectual, afirmamos que “no estamos desacreditando el conocimiento científico sino intentando acreditar lo no científico” (Intzín et al., 2018, p. 185).

Siguiendo con ese ejercicio intelectual de doble reflexividad en el estudio, es posible plantear que la investigación se transforma en acción política en la conexión impulsada primeramente por la utilización de una técnica específica, pero principalmente dicha acción política se debe y obedece a mi pertenencia a este mundo particular de significaciones que me permite conectarme bajo códigos compartidos con otros y otras y analizarlos desde su interior:

El conectarse coloca al individuo en una serie de relaciones con otras personas y con el medio ambiente. Por medio de la genealogía, muchas historias indígenas sobre la creación conectan a la gente con la tierra, con las estrellas y otros lugares en el universo, con los pájaros, con los peces, con los animales, con los insectos y con las plantas. El estar conectado es estar completo (Tuhiwai, 2016, p. 200).

Esta imbricación entre la investigación y mi condición de investigadora frente al fenómeno cultural estudiado, y por ende su carácter político, es posible graficarla por ejemplo en la iniciativa de un muy querido dirigente mapuche Epu Püllü, quien, al consultarle mis dudas sobre esta investigación, quiso iniciar el camino al reencuentro y “reconexión” con les demás que se identificasen de la misma forma. Esto implicó una movilización al interior de la mapuchidad, justamente aquella que los había invisibilizado hasta el escándalo que los hizo aparecer nueva y públicamente, e hizo brotar con ello otras posibles ideas sobre el amor “Poyewün” y, cómo desde el Poyewün, pueden emerger o renacer con fuerza esos cuerpos silenciados.

Como punto de partida, en términos procedimentales y metodológicos de este escrito, se agruparon los 584 comentarios de manera temática de acuerdo con las diversas posiciones y opiniones expuestas por los usuarios que se manifestaron en Facebook a partir de la republicación del video original de TikTok, identificando con ello los argumentos principales. También se tomaron para el análisis las réplicas hechas en los muros públicos de Facebook como reacción a la publicación de este video de varios miembros de las comunidades virtuales mapuche. Estas personas se desenvuelven en distintas áreas de desarrollo y roles sociales, tales como dirigenal, artístico, lingüístico, escritural, entre otros. Luego, se estableció comunicación personal con sujetos mapuche que se identifican Epu Püllü o Epu Pillan, manteniendo ñütram con ellos y ellas por medios virtuales debido al contexto pandemia y las distancias geográficas, como ya hemos señalado. Toda construcción de datos se desarrolló sobre la base de un muestreo por bola de nieve.

Asimismo, siendo integrante de un colectivo de mujeres mapuche, el ejercicio de doble reflexividad también se refleja e incide como resultado y continuidad del mismo trabajo que hemos realizado a la fecha en torno al tema de estudio: distintos programas en modalidad online referidos al abordaje de la sexualidad desde la cultura mapuche, programa de conversación online denominado “No nos van a callar”,³ vinculado a la expresión de las mujeres mapuche y sus distintas voces que han pretendido ser silenciadas por una perspectiva hegemónica de lo mapuche. Dentro de estos programas temáticos se llevó a cabo uno, que trató específicamente de lo Epu Püllü o Epu Pillan, conversando con los propios actores, quienes se refieren y profundizan sobre el tema.

Dichos encuentros virtuales internos y manifestaciones públicas se han seguido manteniendo, y espero que podamos seguir escandalizando a la mapuchidad, poniendo en permanente movimiento las percepciones que tenemos sobre nosotros mismos y sobre ciertos temas, evidenciando las “consecuencias históricas y a veces indistinguibles de la colonialidad en los pueblos indígenas” (Rocha-Buelvas y Ruíz-Lurduy, 2018, p. 192).

Finalmente, a partir de mi posicionalidad al interior de “lo mapuche”, debo señalar que se logran identificar distintas líneas argumentativas y los lugares de emergencia de las mismas, lo que permite otro nivel de análisis que no tiene que ver con llegar a una comprensión sobre esas dinámicas entendidas como “prácticas”, sino más bien, en cómo esas dinámicas se constituyen en una nueva propuesta otra de pensamiento. Esta propuesta contesta la construcción de un imaginario externo sobre nosotros mismos como sujetos indígenas; “para ello, es fundamental reconocer que las culturas ancestrales tienen una lógica diferente y en conflicto con la lógica científica eurocéntrica” (Rocha-Buelvas y Ruíz-Lurduy, 2018, p. 186). De esta manera la pregunta por el Poyewün nos sirve como agente movilizador de una reflexión propia, instalándola como una matriz de análisis, en la medida en que interpela y desestructura el imaginario fijo o estático de la mapuchidad.

Pactos de masculinidad

Hablar de género y sexualidad en la sociedad mapuche debe entenderse en el marco de pactos de masculinidad. Especialmente, es necesario insistir en ello frente a la referencia a la complementariedad o dualidad, que opera la mayor parte de las veces para esquivar la inequidad entre lo masculino y femenino mapuche. Es común escuchar que la sociedad mapuche no sería una sociedad patriarcal (Leiva, 2020; Loncon, 2020; Marín, 2004), puesto que la complementariedad sería una característica predominante; así: “El principio de complementariedad, paridad y reciprocidad mapuche toma significancia en el sentido de que el principio masculino y femenino no es posible su existencia, de uno sin el otro” (Quilaqueo, 2013, p. 60). En concordancia con lo anterior, sostengo que la respuesta al problema de la inequidad de género en contexto mapuche se encuentra, justamente, en el reclamo por la complementariedad práctica como una herramienta de salida a la subordinación e invisibilización del rol de las mujeres mapuche.

Desde la perspectiva latinoamericana, la tesis de Julieta Paredes (2008) me parece bastante asertiva en relación a la existencia de un entronque patriarcal. A diferencia de Loncon (2020),

3 Nütramkan les otes mapuche: Epu Püllü – Epu Pillan, 16 de abril de 2021. <https://www.Facebook.com/%c3%9clcha-kushe-traw%c3%bcn-de-mujeres-mapuche-104717878071090/videos/2938717819785041>

creo que las diferencias e inequidades de género previas al encuentro colonial no serían contradictorias con el principio de complementariedad, ya que lo complementario tampoco puede entenderse como algo invariante en el tiempo, libre de las afecciones histórico-temporales. Tal como en la naturaleza, “incluso el ciclo de un año según la intensidad del frío puede ser femenino o masculino” (Loncon, 2020); también el orden que regula a las personas puede variar de acuerdo al establecimiento de un equilibrio. En el caso mapuche, hay que tener en cuenta la visión cuatricíclica del universo,

[...] donde estaría la mujer, el hombre, el tiempo, el espacio, y la combinación infinita de estas cuatro variables, lo que permite develar cómo afectan las decisiones comunitarias los espacios femeninos y masculinos, y cómo a su vez estos espacios afectan las decisiones comunitarias (Millaleo, 2018, p. 264).

La sociedad mapuche se ha visto enfrentada al encuentro con otras sociedades, viéndose obligada a generar estrategias de sobrevivencia a la opresión colonial. De ahí que es importante develar dichas estrategias, para dismantelar estas estructuras y, como plantea Aura Cumes (2014), podamos establecer un diálogo íntimo con el pasado y volver a darle sentido a la complementariedad, en los espacios que les han sido negados a las feminidades indígenas.

De esta manera, identificar las formas en que el patriarcado ha operado al interior de la mapuchidad a través del establecimiento de pactos de masculinidad, le da partida a ese diálogo con la complementariedad o dualidad. Para el presente artículo se han enunciado y organizado dichos pactos de manera gráfica, basados en el siguiente ordenamiento que considera diferentes etapas históricas o marcos temporales.

A) **Pacto del encuentro con la otra masculinidad.** La derrota militar de los españoles en la guerra de Arauco puso en cuestión la masculinidad Ibérica, situación que obligó al establecimiento de estos pactos. Desde el punto de vista de la construcción historiográfica y el relato histórico, era necesario justificar la derrota enalteciendo discursivamente a los rivales como forma de salvaguarda ante la pérdida. Entonces surge el mapuche weichafe descrito poéticamente en uno de sus textos fundadores: *La Araucana* de Ercilla.

B) **Pacto de salida de la barbarie.** Los mapuche, catalogados como incivilizados desde el prisma colonial, se ven obligados a insertarse en la sociedad dominante, subordinados ante los hombres civilizados, acogiendo sus normas, sus ropajes (sombrosos de copa y traje entre otros atavíos) y adoptando sus prácticas de diálogo y negociación, espacio del cual las mujeres definitivamente somos marginadas. El adentro y el afuera de la civilización excluye los cuerpos femeninos del diálogo, en donde permanecemos incivilizadas por nuestra naturaleza y por nuestros cuerpos.

C) **Pacto de la emergencia de la masculinidad mapuche.** La masculinidad mapuche contemporánea ya inserta en la sociedad dominante se ve invisibilizada y amenazada ante una posible extinción discursiva “al interior de una sociedad que los integró de manera defectuosa y que los niega en el presente” (Millaleo, 2018, p. 267). Se refugia nuevamente en la identidad primigenia, la identidad weichafe, buscando su validación a partir de los relatos originados en el primer pacto. Con esto, cierran el paso a una autodeterminación epistemológica, obliterando de manera definitiva la presencia de lo femenino mapuche y la posibilidad de repensar posiciones propias de “lo antiguo” y “la tradición”.

La identidad weichafe constituye la expresión de la internalización de estos pactos de masculinidad en el presente, limitando el diálogo íntimo con nuestra historia y la complementariedad en la práctica. Da cuenta de una sociedad mapuche híper masculinizada y guerrera, donde lo weichafe es la expresión máxima de la identidad mapuche, no existiendo lugar al interior de esa descripción para la feminidad, para el amor, para otras distinciones fuera de la belicosidad fija de la mapuchidad.

La complementariedad o dualidad queda entonces en la mera enunciación, tras la identidad weichafe que reafirma el no lugar de lo femenino mapuche, traduciendo lo complementario o dual como binarismo sexual, evidenciando que “lo que debemos recuperar es la capacidad usurpada de tejer los hilos de nuestra propia historia” (Cumes, 2012, p. 15). Y es aquí donde lo Epu Püllü o Epu Pillan se presenta como una oportunidad para empezar a trenzarla.

Epu Püllü o Epu Pillan

Epu Püllü o Epu Pillan (dos espíritus) son conceptos nuevos para mí, no así la homosexualidad dentro de lo mapuche. Había escuchado definiciones más bien despectivas para abordar la homosexualidad, que mayoritariamente emergían a modo de broma desde las masculinidades mapuche. Las personas homosexuales eran nombradas como weye wentru –buey– o antü kuram –huevo asoleado–, ambas expresiones asociadas a su incapacidad de generar descendencia. Es evidente que existe una enorme invisibilización de la homosexualidad al interior de lo mapuche, un olvido intencionado que atribuyo al establecimiento de pactos de masculinidad antes descritos (Millaleo, 2018), en los cuales primó la heterosexualidad obligatoria como mandato de la masculinidad mapuche. Tal como lo explica García:

Los hombres mapuche construyen sus identidades masculinas a partir de un conjunto de significados, disposiciones corporales y prácticas que se pueden agrupar en tres elementos constitutivos de la masculinidad: Ser “Longko”, “cabeza” o autoridad; ser heterosexual/no afeminado; ser proveedor (García, 2013, p. 150).

Los pactos de masculinidad se actualizan en la descripción que hacemos sobre nosotros mismos, siendo parte de nuestra propia identidad mapuche en el presente y que se activa cuando los privilegios masculinos se ven amenazados o puestos en cuestión (Tovar y Guerrero, 2016). Por eso no es de extrañar que uno de los comentarios referidos al polémico video de TikTok, republicado en un grupo en Facebook fuese:

Mi extrañeza es siempre se ha considerado un pueblo luchador, con grandes Guerreros y batallas inmemoriales, pero esto??? No sé, nunca lo había escuchado, solo lo compartí porque lo desconocía (A).

Una característica relevante del mapuche descrito es su impronta guerrera, que les sirvió a los conquistadores para elevar su gallardía en el enfrentamiento; claramente no podían incorporarse ni las mujeres ni los homosexuales como rivales dignos de estos épicos relatos, ya que en la sociedad dominadora estos sujetos ya aparecían como personas deterioradas o subvaloradas:

Estas descripciones de guerreros míticos reche racionalizaban la incapacidad de los españoles por conquistarlos; los españoles asociaban el valor y la destreza en el combate con el honor, la nobleza y la masculinidad. Las imágenes romantizadas

de guerreros reche han persistido en la imaginación chilena (Bacigalupo, 2002, p. 38).

Dichas imágenes romantizadas también han permeado e incidido en la construcción de la identidad propia mapuche en el presente, resultando de ello, la pérdida histórica de su presencia con este imaginario.

Lo anterior explicaría por qué no se ha oído hablar de Epu Püllü o Epu Pillan abiertamente. Al hablar de ello, estaríamos quebrantando la masculinidad mapuche procreadora y guerrera del relato épico sobre nosotros; por eso perdimos la huella de la homosexualidad en nuestro propio relato, así como tampoco podemos encontrar el poyewün, el amor al interior de la belicosidad que nos constituye. En un estado de guerra se hace difícil encontrar estos relatos subalternos que complejizarían nuestra existencia en el presente, de ahí mi interés en la interrogante y los temas que se abren a partir del video expuesto en redes sociales.

En un texto publicado el año 2019, he podido encontrar directamente el concepto Epu Pillan, “Awkan Epupillan Mew: Dos espíritus en divergencia” (Catrileo, 2019), escrito desde la experiencia propia de la homosexualidad mapuche. Este texto no tuvo el impacto del video en TikTok que se comenta, al tratarse de un formato inscrito en la academia, pero sin duda, contribuye a relevar las historias que han sido obliteradas de nuestra identidad mapuche.

Calibán Catrileo no entiende Epu Pillan como una identidad, más bien la concibe como “una palabra clave que nos permite habitar una multiplicidad de formas de ser” (Catrileo, 2020, 6h36m8s) mapuche. Epu Pillan sobrevive en la práctica y en la oralidad. A Catrileo lo nombraron Epu Pillan y le encontró sentido a ese llamado que surgió en Willimapu, en territorio williche.

De acuerdo a Catrileo, el concepto Epu Pillan se diferencia del concepto Epu Püllü, porque el primero hace referencia a dos espíritus que no son necesariamente humanos. En este sentido, difiere, puesto que de acuerdo a variados relatos orales de la tradición mapuche transmitidos de generación en generación, el pillan deviene de un espíritu humano masculino que vuelve a la naturaleza, al igual que los espíritus femeninos que se transforman en wangülen, y que van circulando por diferentes estados y espacios de habitar; una buena compilación de algunos de estos relatos es la que hace Trivero (2014). Dichos relatos dan cuenta de que los espíritus no son necesariamente humanos, ni necesariamente energías de la naturaleza de una manera constante, lo que se explica también en el origen de los kunga, linajes ancestrales u orígenes familiares que son parte de diversas fuerzas de la naturaleza vinculadas con la energía que sostiene la vida como un movimiento permanente.

En este sentido, me parece que la diferencia conceptual entre ambas denominaciones radica en variaciones lingüísticas territoriales de enunciación del mapudungun. La definición Epu Pillan estaría más cercana al mapudungun o chedungun que se habla en la zona williche, en cambio, Epu Püllü estaría más cercana a la variante que se habla en la “zona centro” mapuche o identidad territorial nagche. Esto se puede comprender a partir del análisis de otro ejemplo similar que surgió en el desarrollo del presente escrito. Una machi de la localidad de Lautaro en la IX región, del lado oeste del Wallmapu, en una instancia de nüttram y pentukun, habría empleado el concepto Epu Püllü para nombrar y definir a otro lamngen entrevistado que se reconoce homosexual, quien, al igual que Calibán, encontró sentido y se reencontró al interior del llamado Epu Püllü. Esto le permitió sentirse de manera completa al interior de un espacio que se había negado a nombrarlo hasta antes de dicha experiencia.

La homosexualidad vinculada a la coexistencia de dos espíritus rebrota para hacer visible la permanencia de cuerpos y sexualidades más allá de la “dualidad simplificada”,⁴ y la heterosexualidad mapuche obligatoria contenida en esa dualidad. La emergencia del concepto Epu Püllü o Epu Pillan coincide con la lucha de estos cuerpos negados en otras territorialidades, pueblos y comprensiones sobre lo indígena, lo cual nos hace reflexionar y cuestionar acerca de su “antigüedad” como concepto. Es el caso del término Two Spirit, que de manera homóloga resonó en un foro que organicé sobre el Amor Amapuchao’. Por medio de una pregunta hecha por un reconocido lamngen que se dedica al rescate y difusión del mapudungun:

Epu Püllü es un concepto propio mapuche o es un símil del inglés “Two Spirit”? (K).

De hecho, el lamngen Catrileo (2019) también se hace cargo de esta discusión dedicándole un capítulo completo en su libro. Al parecer la mapuchidad le enrostró esa comparación que aparece proveniente de una élite ilustrada y no desde las lógicas propias de emergencia del conocimiento mapuche, en donde los mayores actúan como refugio para “que sean tanto las ceremonias y los rituales como los sueños y las visiones, las técnicas para acceder al conocimiento relacional de lo material e inmaterial” (Rocha-Buelvas y Ruíz-Lurduy, 2018, p. 193).

El mismo idioma nos distancia de la comparación, es por eso que indagué sobre el concepto y resultó ser que “Two Spirit” surge de la necesidad de los indígenas de las primeras naciones a oponerse a las descripciones históricas negativas hechas sobre su presencia homosexual, en donde se les nombraba como “berdache”.

El berdachismo es un término genérico usado por los antropólogos, que define una visión sobre la homosexualidad institucionalizada en los indios americanos (Azkona, 2013, pp. 14-15).

A diferencia de ello, el concepto Two Spirit tiene que ver con una decisión política de aparecer en la historia de una manera distinta, desligada de la negatividad y la carga impuesta en la descripción de la otredad. Aunque este concepto se inspiraría de igual forma en la tradición, ya que es “proveniente de la expresión ojibwa niizh manitoag” (Fernandes, 2014, p. 146).

La comparación entre los conceptos Two Spirit y Epu Püllü o Epu Pillan vendría de la desconfianza existente al interior del mundo mapuche respecto al origen de esta categoría. Es decir, si surge a partir de un consenso político contemporáneo y no de la mismidad del antiguo uso ancestral, “de la tradición”. Es aquí donde la autodeterminación se pone en pugna con la tradición, o más bien, lo que nos han hecho entender por “lo ancestral” casi desde una visión sacralizada de las prácticas.

La decisión de no identificarse a partir de términos foráneos como *berdache* en el contexto de las primeras naciones y, para el caso mapuche, conceptos como *pecador –nefando o sodomita–* y buscar el conocimiento al interior de una epistemología propia es castigada discursivamente. La comunidad indígena se repliega y se cierra a aquello que es visto como una tergiversación de la historia propia aprendida, viéndonos imposibilitados de enfrentarnos a una historia hegemónica que silenció las sexualidades distintas a las del conquistador y que, en pos del

4 Cuando utilizo el término dualidad simplificada me estoy refiriendo a la dualidad entendida como binarismo sexual y no en el sentido complejo en que se comprende la dualidad como complemento y multiplicidad.

sostenimiento o mantención de los imaginarios validados sobre lo indígena, nos impide, tanto interna como externamente, llevar a cabo una reflexión desde nuestros propios cuerpos y prácticas en el ejercicio desde nuestra espiritualidad.

En este acto de autoenunciación y reivindicación de la identidad Epu Püllü o Epu Pillan, los sujetos dejan de ser los mismos, idénticos a los antiguos mapuche, pasan a ser otros distintos, dejan de ser; son expulsados automáticamente de su condición de origen mapuche y dejan de ser reconocidos entre sus pares como parte de un mismo pueblo. Quienes se atreviesen a mencionar o a denominarse Epu Püllü o Epu Pillan, aquello de lo que “*no se había escuchado hablar*”, dejan de ser mapuche por osar discutir públicamente algo que esta fuera de los códigos sociales aceptados, lo convencional y públicamente reconocido como algo mapuche. Es decir, tales denominaciones tensionan lo que se ha entendido históricamente como propio. Sin embargo, una dinámica similar sucedió en la emergencia de lo Two Spirit. Fernandes (2014) plantea que,

[...] el término two spirit recuperaba un papel tradicional y, más que eso, sagrado –a diferencia de otros términos–. Además de eso, al hacerlo, se asumía una postura anticolonial, por no aceptar más las categorías occidentales de clasificación de determinadas prácticas (p. 147).

Denominarse Two Spirit no debiera entenderse como un quiebre con la tradición, como pasa en el caso mapuche, sino más bien como un acto de resistencia en tanto enfrenta la moral colonial y presenta una diversidad de cuerpos y formas de vivenciar la sexualidad que fueron negadas por la heterosexualidad obligatoria y la dualidad simplificada del relato sobre nosotros. Esta resistencia emerge desde una complejidad irreductible que proviene de una epistemología otra donde cuerpo y espíritu son comprendidos como un todo.

¿Fuimos influenciados los mapuche por la decisión política Two Spirit? A mi parecer, no es así. La época en que reemerge esta palabra, alrededor del 2006, por ese entonces en el Wallmapu, las redes sociales no tenían el alcance que tienen hoy en día, y por lo demás, Two Spirit como concepto aún permanece visible en Chile y Argentina para una élite académica que se introduce en la investigación de temáticas sobre género, lugares de enunciación distintas a los lugares y comunidades de reemergencia de enunciación de Epu Pillan y Epu Püllü.

La sexualidad y la afectividad son temas de los cuales no se hablaba en el mundo organizacional mapuche, porque no pertenecían a la agenda pública y político-reivindicativa, lo mismo que otros temas que aún permanecen guardados y esparcidos en el Wallmapu y que perviven en la oralidad y solo necesitan reencontrarse entre la práctica y la palabra; temas como el aborto, el placer sexual, ritos femeninos, entre otros. La presencia Epu Pillan y Epu Püllü reclamó volver a ser nombrada en una dinámica de tabús culturales. Así como Catrileo identifica su llamado en Willimapu, también ocurre en otras zonas de la región de La Araucanía, en Ngu-lumapu, donde el término Epu Püllü llamó e identificó a otros cuerpos que hasta el momento no eran parte de la descripción de “los otros” internalizada. En estos territorios el proceso fue distinto a la decisión política Two Spirit. Como ya hemos dicho, el llamado Epu Pillan o Epu Püllü aún pervivía en la memoria ancestral de algunos, sin ser un acto anticolonial o decisión política consciente, solo faltaba la instancia y el momento exacto de su reaparición, donde pudiésemos volver a encontrarlo como palabra, ya que como práctica siempre estuvo presente en el tiempo.

¿Qué hizo que en múltiples espacios del territorio empezara a emerger el concepto de Epu Püllü o Epu Pillan? La respuesta es simple, la visibilización de los sujetos Epü Pillan o Epu Püllü en el mundo público de la mapuchidad, ya sea en la participación en organizaciones mapuche y en su acercamiento a la espiritualidad mapuche participando en ngillatun y datun o simplemente acercándose a las comunidades de origen desde su identidad mapuche. ¿Cómo llamar a alguien o algo si no es perceptible su presencia? La internalización de la descripción del otro sobre la configuración de la identidad mapuche contemporánea invalidó la práctica Epu Pillan y Epü Püllü, como consecuencia de desdibujar el protagonismo femenino al interior de la sociedad mapuche y, con ello, la esfera de las emociones y el amor, dimensiones que se encuentran fuera de la belicosidad que fija lo mapuche desde el discurso colonial.

Catrileo propondrá el poyewün nütramkan como una forma de conversación a través de los afectos, para que sus presencias vuelvan a ser sentidas, más allá de la racionalidad organizadora y clasificatoria dominante:

Es importante, en estos momentos revisar con detención los episodios donde lxs lamngen que no nos sentimos cómodos 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 nütramkam, es decir, una conversación afectiva, con toda la potencia de tocarnos con la palabra, hacernos gerundio (Catrileo, 2019, pp. 60-61).

El escándalo Epu Püllü / Epu Pillan plantea otro tipo de sociedad mapuche más allá de una mirada binaria de las relaciones sexo-afectivas inscritas en el “Amor Amapuchao”, en la que existen múltiples combinaciones para entender la sociedad mapuche a partir de una percepción móvil de género que estremece la impuesta y devela la rigidez de lo que entendíamos como masculino y femenino al interior de lo mapuche. Para esto, la definición Epu Püllü / Epu Pillan se sirve del püllü para explicar la realidad divergente de estas corporalidades y sexualidades silenciadas, lo cual nos escandaliza doblemente, puesto que lo que entendemos como espiritual estaría lejos de la comprensión que tenemos sobre nuestra sexualidad, asociada principalmente al ámbito reproductivo, y por otro lado, porque la dualidad espiritual la asociábamos directamente a la identidad machi, no vinculada estrechamente a la homosexualidad, sino a la comprensión del cuerpo machi como espacio que puede albergar la presencia de dos espíritus como medio o canal de comunicación con los ancestros.

Lo espiritual como explicación de la sexualidad. ¿Sacralización del sexo o desacralización de lo cotidiano?

Lo espiritual en lo mapuche muchas veces ha quedado relegado a la ritualidad. La vida contemporánea de lo mapuche y nuestra movilidad hacia las grandes ciudades, como la adscripción a otras religiosidades, nos llevan a comprender la espiritualidad como algo alejado de la cotidianeidad. Nuestra cotidianeidad como mapuche ha sido absorbida por la separación de lo sagrado y lo profano, entendiéndolo último como las prácticas que debemos llevar al interior de la sociedad dominante para nuestra sobrevivencia. Es decir, en nuestra relación con la otredad suspendemos nuestra identidad reflejada en nuestro ser mapuche en “lo sagrado” para integrarnos en otro mundo de significaciones.

Ahora resulta que ser trans era algo divino (N).

El comentario anterior, como otra de las reacciones al video tiktok, hace referencia a la vinculación de la transexualidad con la existencia de dos espíritus en un solo cuerpo (porque se interpela a Aliwen que es quien aparece en el video y se reconoce como trans), pero el concepto Epu Püllü / Epu Pillan, que es el eje central de la polémica, apela al püllü (al espíritu) para dar cuenta de la diversidad sexual negada al interior de una “complementariedad simplificada”. Lo cual hace ruido inmediatamente, puesto que lo sexual, al interior de lo mapuche, no podría explicarse desde lo que se ha entendido por espiritualidad mapuche o religiosidad porque desestructura lo aprendido como divino desde una matriz cristiana, la cual comprende lo espiritual distanciado radicalmente de los cuerpos, separando el cuerpo del espíritu en vez de comprenderlo en su complejidad.

“*No cualquier persona puede convertirse en machi*”. Este comentario no debe ser interpretado desde una negación a la sexualidad o a la corporalidad, sino a la renuncia a la individualidad como identidad. Ser machi es un proceso difícil que trae consigo diferentes señales para quien lo vivencia, que en muchos casos se expresan como enfermedades corporales o situaciones negativas que afectan la estabilidad cotidiana, con frecuencia como efecto de la falta de comprensión del entorno que rodea a la persona llamada a esta responsabilidad. La decisión de convertirse en machi no es de tipo personal, es más bien un mandato externo. Machi es quien está designado por los ancestros, los pu Longko, ya sea desde su nacimiento, a los cuales se les llama de pewü, o por el encuentro con fuerzas sobrenaturales en algún momento de su trayectoria vital y a quienes se denomina machi de perimontu. machi tienen un rol específico que cumplir al interior de la sociedad mapuche como una autoridad espiritual. Esto difiere completamente de lo que se comprende tanto como orientación sexual que como identidad de género.

[...] la ‘orientación sexual’ se refiere a la capacidad de cada persona de sentir una profunda atracción emocional, afectiva y sexual por personas de un género diferente al suyo, o de su mismo género, o de más de un género, así como a la capacidad de mantener relaciones íntimas y sexuales con estas personas...
...la ‘identidad de género’ se refiere a la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente profundamente, la cual podría corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo (que podría involucrar la modificación de la apariencia o la función corporal a través de medios médicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que la misma sea libremente escogida) y otras expresiones de género, incluyendo la vestimenta, el modo de hablar y los modales (Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos (ACNUDH), 2007, p. 8).

Ambas definiciones apelan a una individualidad, que en la acción del o la machi se desvanece en pos de un mandato colectivo, que renuncia a lo individual para comprometerse corporal y espiritualmente a servir machi.

Por tanto, explicar las sexualidades no binarias o diversidades sexuales de la misma manera como se entiende la identidad machi genera un rechazo de manera inmediata al interior de la sociedad mapuche. Aceptar que la presencia de dos espíritus es una condición machi plantearía las siguientes preguntas: ¿Todas las personas pertenecientes a las disidencias sexuales serían machi? ¿La homosexualidad o disidencia sexual sería una seña para inmediatamente identificarlos como una autoridad espiritual? ¿Todos los wentru machi son homosexuales porque en sus cuerpos pueden habitar dos espíritus? ¿Qué pasa con las domo machi, también en su cuerpo pueden albergar dos espíritus?

El acercamiento a la homosexualidad a partir de las crónicas mapuche y posteriores estudios que analizaron estos registros fijó al machi muy estrechamente relacionado con una figura ambigua en torno a los roles sexuales, según las categorías de género y sexualidad que traían consigo los conquistadores. Es decir, al no poder clasificar en el entramado propio la sexualidad machi, inmediatamente se les inscribió en la homosexualidad, cuando no necesariamente existía una coincidencia entre su orientación sexual y las fuerza femeninas o masculinas que podían albergar sus cuerpos como canal de comunicación con otras dimensiones.⁵ Principalmente esto sucedió con los machi cuyos cuerpos biológicos eran masculinos; no así con las machi cuyos cuerpos biológicos eran femeninos.

Un wentru machi que trae consigo un espíritu femenino no necesariamente es homosexual o machi weye, aunque su cuerpo sirva como vía de comunicación de una energía femenina. Tampoco se puede establecer que todos los espíritus que albergan los wentru machi son femeninos, sobre todo en los casos de los machi de perimontu, ya que su encuentro espiritual con una fuerza presente en la naturaleza puede haber sido con una energía masculina. Un ejemplo de esto es el caso de los machi con newen de toro, lo que se expresa en las ceremonias que estos realizan. He podido presenciar ceremonias con wentru machi con newen de toro y la feminidad no es una de sus características: son ceremonias en donde prima por sobre todo la fuerza física asociada a este animal. En una ocasión el pillü toro se enojó en un nguillatun en la región Metropolitana; en ese momento tuvieron que asistir más de diez kona a tratar de contener la fuerza que se expresaba en el machi, y aun así la ayuda de diez hombres parecía insuficiente.

La mirada y lectura del otro occidental se vio imposibilitada de capturar toda esta complejidad en el soporte escrito. Una identidad mapuche fija fue internalizada, identidad de tipo binaria suscrita a los pactos de masculinidad que se actualizan constantemente. Cisternas et al. (s.f.) enfatizan la inexistencia de registros en torno a la complejidad de la sexualidad mapuche: “La falta de un cuerpo recopilatorio de estos datos significa, inminentemente, la pérdida de ellos y la falta de conocimiento público de una de las partes fundamentales de la cultura: su sexualidad” (Cisternas et al. (s.f.)).

Hay un silenciamiento fuertemente arraigado frente a la sexualidad, y lo poco que hay escrito en las crónicas sobre “lo mapuche” refuerza una perspectiva sobre la sexualidad desde la matriz sexual colonial. Las percepciones de la sexualidad en lo mapuche habitan entrapadas en la colonialidad del género y en la colonialidad del espíritu (Catrileo, 2020). En este sentido, es muy interesante lo planteado por Araya Espinoza y Martínez Gajardo (2017) en su análisis respecto a los diccionarios de lengua mapuche, en los cuales se evidencia que a partir de la reestructuración del lenguaje desde una lógica de ordenamiento occidental basada en la racionalización y orden de las palabras, grafemas y fonemas del idioma mapuche inscritos en la matriz “diccionario”, se lleva a efecto esta separación entre cuerpo y “alma”:

Los vocabularios muestran el despliegue de la configuración de un tipo de “cuerpo”, occidental y cristiano, asentado en dos ideas, de un lado, la genitalidad como sinónimo de cuerpo y, de otro, el cuerpo como el contrario de “alma” (Araya Espinoza y Martínez Gajardo, 2017, pp. 22-23).

5 No me refiero a la identidad de género, como por ejemplo la identidad trans “cuyo denominador común es que el sexo asignado al nacer no concuerda con la identidad de género de la persona” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en Encuesta T). Hago alusión a los espíritus que utilizan el cuerpo machi como medio o canal de comunicación con este plano donde habitamos las personas.

El cuerpo es asociado a la genitalidad, en el paso a la definición, esto para quienes elaboraron los primeros diccionarios mapuche que eran principalmente religiosos. Para estos compiladores lingüísticos, era de suma importancia encontrar el equivalente a alma en el mapudungun, deshaciéndose rápidamente de los cuerpos que entorpecían los procesos de evangelización. De esta forma fueron traspasando la moral cristiana en la traducción. En esta lógica, el acto sexual se inscribía en un cuerpo que está en oposición al espíritu o alma, “en el proceso de occidentalización colonial, lo impuro sólo tuvo un origen: el cuerpo” (Araya Espinoza y Martínez Gajardo, 2017, p. 23).

Respecto a esto, Rita Segato expresa:

Una vez más estamos frente a la pedagogía de la mirada pornográfica sobre el cuerpo-objeto de las mujeres. Una pedagogía del festín sacrificial del cuerpo consumido como alimento del pacto entre los hombres que así, frente a sus restos, se concelebra y consolida. Pedagogía necesaria de insensibilidad, bloqueo de la empatía y distancia rapiñadora, para generar el *esprit-de-corps* de la hermandad masculina (Segato, 2014, pp. 608-609).

La utilización de la traducción como herramienta de evangelización y colonización hizo invisible la percepción propia de la sexualidad mapuche, reduciendo con ello lo sexual a la genitalidad y, peor aún, a una genitalidad leída desde una estructura moral entendida como pecado. Se convirtió así la sexualidad indígena en pornografía, apropiándose del territorio-cuerpo femenino y denostando todo lo que pudiese asociarse a este territorio. En este lugar opera también el deterioro de la comprensión de otras sexualidades, de ahí las definiciones de *puto*, *pecador nefando*, entre otras mencionadas anteriormente:

[...] respecto de la mujer como sinónimo del cuerpo en sí, encarnación del pecado de la carne y, por tanto, todos los ejemplos y traslaciones semánticas utilizados por los misioneros acuden al cuerpo de una mujer para representar los pecados más importantes que llevarían al alma a su perdición (Araya Espinoza y Martínez Gajardo, 2017, p. 30).

Para el caso de las mujeres mapuche lesbianas, el término denominativo empleado en este caso es el de “alkadomo”, que describe a una mujer con características masculinas. Aún recuerdo un relato de los mayores en la ruka de la Asociación Mapuche Lelfünche⁶ (Millaleo, 2006). Alrededor del año 2000, nos compartían historias respecto a los antiguos guerreros. Ahí nos decían que muchas mujeres weichafe arqueras se cortaban los senos para poder perfeccionar su técnica. El cuerpo femenino estorbaba en el relato; era una hazaña y un rasgo de valentía hacer más masculino el cuerpo en pos de la guerra. En el caso de las alka domo masculinas, la renuncia a la feminidad no es leída como un acto de desviación, sino como un acto de compromiso. Desde ahí afirmo que la internalización de la identidad weichafe en la lectura de la homosexualidad femenina como cuerpo masculinizado es distinta al interior de la mapuchidad. Lo anterior no operaría en los casos en los que la homosexualidad femenina no es visible en el ámbito público,

6 Lelfünche es una de las primeras asociaciones indígenas de la región Metropolitana, reconocida principalmente por llevar a cabo uno de los primeros Nguillatun en Santiago el año 1989, en conjunto con la Asociación Consejo Mapuche de Pudahuel. Lelfünche está ubicada en la comuna de La Florida y aún sigue en funcionamiento. Muchos exmiembros de esta organización conformaron otras asociaciones indígenas constituyendo a Lelfünche como una organización madre. Ver Millaleo, 2006.

pues ahí prevalecerá una construcción de género que desvaloriza la feminidad biológica, de esta forma, sigue siendo un territorio deteriorado sobre el cual la opresión se centra en su condición de mujeres, en su rol inmutable e idéntico.

La lingüista Elisa Loncon (2020) denomina Epu Rūme Püllü [‘epu rume pvji’], que tanto en su significado epistemológico como lingüístico implica la multiplicidad de lo dual, donde el vocablo “Epu” (dos) multiplica lo que ya es múltiple graficado en el vocablo “Rūme”, dando cuenta con ello de la imposibilidad de fijación y la fluidez de las sexualidades y cuerpos en lo mapuche. Este concepto podría recuperar una comprensión de una sexualidad propia en la que cuerpo y alma no están separados, una sexualidad vinculada al Püllü. Esto no quiere decir que la “transexualidad sea divina”, sino más bien, que la sexualidad, en todas sus manifestaciones como expresión del placer, está conectada con una visión más compleja y profunda que la visión pornográfica colonial internalizada en la narrativa y que marcó nuestra mirada con un sesgo moral cristiano.

Sexualidad como poder negado a la feminidad indígena. La feminización como forma de subordinación

El espíritu y el cuerpo como espacio separado persiste en la narración construida desde la otredad y en la otredad internalizada. Para recuperar nuestros cuerpos y espíritus, desde el kimün mapuche y en la práctica sexual propia, debemos quebrantar la metonimia del cinturón de castidad, tal como propone la lamngen Antivilo (2004). Esto implica reapropiarnos como mujeres mapuche de nuestros cuerpos, entendiéndolos como espacios de placer y autoplacer, no tan solo desde el lugar de la feminidad, sino desde las múltiples corporalidades mapuche, en pos de su reconstrucción como espacios también espirituales. Es decir, volver a repensarnos desde una sexualidad y epistemología propia vinculada al todo.

Los cuerpos femeninos y los cuerpos feminizados se constituyeron en el primer territorio arrebatado, extirpado en su presencia, denigrado en su participación histórica, lo cual trajo consigo la invisibilización de lo Epu Rūme Püllü. Al respecto, Antivilo afirma que “la represión del cuerpo femenino internaliza los artículos materiales de censura, como los cinturones de castidad, y los transforma en prótesis de las mentalidades” (Antivilo, 2004).

Controlando el cuerpo femenino se controló el cuerpo social mapuche. La negación del placer femenino indígena está vinculada a un tiempo histórico y una moral determinada:

Con la colonia se impondrán ideas como que la sexualidad es solo para la procreación, implantando la obligatoriedad de la heterosexualidad en América. Así mismo el pensamiento que el cuerpo es algo sucio, que debe estar oculto, siendo que la práctica en el mundo indígena fue diversa. Para las mujeres se instala como regla el ideal occidental, el cual “regirá” y “corregirá” a la indígena, la negra y la mestiza (Antivilo, 2004).

De esta manera, recurrir al discurso de “lo ancestral”, como se ha observado en la polémica en torno al video y como hemos explicado anteriormente, aparece como una forma o estrategia inconsciente de la dominación internalizada, para anular cualquier reflexión acerca de la diversidad y la sexualidad como argumento que suprime el diálogo ante la amenaza de la extinción del conocimiento “puro”. Por eso, nombrarse Epu Pillan es también un acto político

y de resistencia, implica una conexión que va más allá de la sexualidad narrada e invita a conectarse con la cosmovisión propia de manera consciente y posicionada. El escándalo remueve las figuras fijas que comprenden el territorio cuerpo conquistado y abre paso a revisitarnos y a escudriñar en los mecanismos que sostienen la autocensura de todo “lo femenino” como espacio de poder al interior de la sociedad mapuche; en definitiva, nos invita a pensarnos.

No hay manifestación iracunda en el “todos saben / nadie sabe”: El acto sexual privado –la homosexualidad silenciada–, los cuerpos vestidos de manera idéntica a la postal mapuche jesuita no incomodarían en la lógica interna de la mapuchidad, en el “*secreto público*” (Bacigalupo, 2011, p. 11). Pero cuando este secreto se ve enfrentado a la moral dominante, aparece su resistencia, la defensa de la dignidad que ha sido afrentada. Bacigalupo lo describe muy bien en su texto: “El hombre mapuche que se convirtió en mujer chamán: Individualidad, transgresión de género y normas culturales en pugna” (Bacigalupo, 2011). En este texto da cuenta de la experiencia de la machi Marta, quien fuera acusada y posteriormente sobreseída por homicidio por envenenamiento el 24 de noviembre de 1995.

La situación judicial de la machi Marta hizo pública su condición de género, puesto que en el proceso fue llevada a la cárcel de hombres, con todo lo que aquello conlleva: corte de pelo y asignación de vestuario masculino. La cobertura de la prensa sobre este caso se centró en este hecho a la vez que fue objeto de burla de la masculinidad mapuche. Marta había convivido en lo mapuche bajo las reglas del “secreto público”, pero en el momento de su detención, la ira cayó sobre ella. Su casa fue destruida, quemado su rewe, se convirtió en una paria, ya no encajaba con la rigidez de lo descrito como femineidad mapuche. “La comunidad le reatribuyó a Marta el género de hombre. La acusaron –a pesar de su demostrada inocencia– de asesino, homosexual desviado y brujo, y la expulsaron” (Bacigalupo, 2011, p. 10).

La historia de Marta y el escándalo en redes sociales a partir del video en TikTok vienen a poner en entredicho la masculinidad convertida en dignidad de un pueblo, trayendo consigo comentarios como:

Con la libertad que ahora quiere la juventud es comprensible, si tiene respeto por las autoridades mapuche pregúntele si es así o lo aceptan, me imagino a Caupolicán escuchando su comentario (A).

En este comentario, reaparece la figura del guerrero que mira horrorizado desde la ancestralidad el cuerpo trans femenino. Catrileo también lo evidencia cuando señala: “La identidad weichafe también nos ha hecho daño porque invisibiliza nuestra cotidianidad, y nuestro lugar de enunciación, cuando se habla sobre las luchas del pueblo mapuche, poco se habla de la tajante unidireccional, como si pluralizar la lucha fuese un problema, porque ‘le quita fuerza’ o ‘nos desvía de lo realmente importante’” (Catrileo, 2019, pp. 60-61).

La tergiversación de la imagen guerrera del pueblo mapuche también se va actualizando en sus resistencias frente al cambio. Otro de los comentarios acerca del video tiktok nos muestra una perspectiva que incluye una postura “amigable” frente a la homosexualidad en la sociedad más amplia, pero que persiste en la defensa de la tradición, culpando a los movimientos LGTBQ+ de la intervención de la cultura mapuche:

No soy homofóbico pero los trans NUNCA existieron en la cultura mapuche, lo que no tolero es cuando facciones de ciertos grupos quieren justificar y buscan donde sea

sin importar nada más que su propia ideología y usando sin asco cualquier argumento o hecho histórico tergiversando las cosas (Z).

En el presente, la homofobia es mal vista por la sociedad dominante, por eso la excusa antes de emitir la opinión; el mapuche no puede ser homofóbico en estos tiempos, porque volvería a la categorización de salvaje, pero no se permite el ingreso de la “tergiversación” de la imagen mapuche histórica. “NUNCA existieron” –con mayúscula– impide el acto reflexivo en relación al pasado que interpela el término Epü Püllü, y que se asocia a la transexualidad por la imagen de Aliwen. Aliwen es atacada en su historia personal, anulada en términos discursivos porque “NUNCA existieron”, por tanto ese nunca se hace tiempo presente, hoy. Tampoco existen transexuales mapuche como un cuerpo completo, esa transexualidad esta fuera de la tradición y debe manifestarse o expresarse públicamente en espacios fuera de la tradición. La invisibilización de las diversidades sexuales al interior de lo que se comprende como dualidad interpretará a estos cuerpos como distintos a la mismidad mapuche. “La producción social de lo inexistente claramente da cuenta de la desaparición de mundos completos, a través de operaciones epistemológicas relacionadas con el saber, con el tiempo, con la productividad y con formas de pensar sobre escalas y diferencias” (Escobar, 2016, p. 15).

El territorio conquistado, entonces, se representa en la feminidad. Debe mantenerse bajo ciertos límites, inscrito en una vestimenta proba, un territorio que resguarde su emergencia, un discurso que no atente contra la historia fija o la identidad construida a partir de la tradición. El peligro está en la feminización de lo que se conoce como “pueblo guerrero”, por tanto, el problema sigue siendo lo femenino al interior de la mapuchidad. De ahí la importancia de la recuperación del territorio-cuerpo de las feminidades mapuche, para que vuelvan a emerger como “mundos completos” (Escobar, 2016, p. 15).

Lo que piensa el otro de nosotros sigue siendo primordial en la mantención del cinturón de castidad mapuche; la fijación identitaria está vinculada a los pactos de masculinidad que se establecieron entre la masculinidad mapuche y la masculinidad del conquistador: “Es posible que Occidente no haya sido capaz de inventar placeres nuevos, y sin duda no descubrió vicios inéditos. Pero definió nuevas reglas para el juego de los poderes y los placeres: allí se dibujó el rostro fijo de las perversiones” (Foucault, 1998, p. 30).

El travestismo fuera del rito, nuevamente desde una lógica de la espiritualidad y la sexualidad entendida como separación de espacios, se convierte en una afrenta a los márgenes de género establecidos por los mandatos de la masculinidad mapuche. Y esto siempre opera con más rigurosidad en el cuerpo de las mujeres, *el cuerpo conquistado*, puesto que, de acuerdo a lo establecido en el *Pacto de salida de la barbarie* mencionado anteriormente, fueron ellos quienes adoptaron la vestimenta del otro para integrarse a la civilización y al mundo público. Las que debemos llevar con más honra nuestro kúpam somos las mujeres mapuche. Un hombre biológico, vestido de mujer es solamente aceptado en el ámbito de la ritualidad machi, en el espacio sagrado, pero no así donde este espacio termina. Nótese que el espacio ritual, aunque puede involucrar a un colectivo, se mantiene considerado como un espacio privado: “no se habla en cualquier parte”.

Las investigaciones académicas (Bacigalupo, 2002, 2003; Videla, 1998, entre otros) que vinculan directamente la homosexualidad al rol de machi, poco aportan, a mi parecer, en esta discusión, puesto que, como ya se ha mencionado, puede o no coincidir su condición de machi con una orientación sexual disidente. Y esto es posible afirmarlo responsablemente: no

todos los wentru machi son homosexuales, incluso cuando en el ritual aparezcan “trasvestidos”. Dicha situación me recuerda la primera vez que vi a un machi usando küpam y joyería mapuche (keltawe y trapelakucha) y fuimos a saludarlo. Al ser él mayor, no era fácil distinguir si su sexualidad biológica coincidía con su tukuluwün (vestimenta tradicional mapuche). Para nosotras, lamngen, el saludo protocolar no provocó ningún inconveniente, ya que nos acercamos y saludamos de mano y beso en la mejilla. Pero para los wentru esto ocasionó un inconveniente cuando intentaron saludarle del mismo modo; entonces, inmediatamente, el wentru machi marcó la distancia y les apartó ofuscado: “Si yo soy hombre, peñi”.

La nación mapuche y su inmutabilidad histórica recaerían sobre la corporalidad femenina, “el cuerpo femenino como representación nacional de “lo inmutable” (Vera, 2014, p. 7) de este pueblo que, como anclaje del tercer pacto, sostendría de algún modo la identidad mapuche y actuaría como continuidad de “la autocensura de las mujeres con respecto a su sexualidad” (Antivilo, 2004). Como propone la lamngen Antivilo, un primer paso para romper con la apropiación del territorio cuerpo femenino es “develar” la existencia de una prótesis epistemológica respecto a nuestra sexualidad y al placer mapuche. Acto de desesencializar la idea fija para comprender lo perdido, aquello que ha crecido entre las fisuras de la historia como una planta que crece entre el cemento.

La recuperación de la erótica mapuche debe plantearse desde la espiritualidad; eso, creo, es uno de los aspectos interesantes del video tiktok y del término Epu Püllü. Constituirse en la señal desde donde debemos iniciar la búsqueda al interior de una sexualidad divina que supere la reducción de lo femenino indígena y la reducción de la sexualidad a la genitalidad. Recuperar aquellos saberes que fueron destruidos por la traducción moral de nuestras costumbres y prácticas, “donde el mundo blanco, con su prejuicio y pecado, con su visión del sexo como daño, mácula, reducción y sujeción del otro penetrado, feminizado...” (Segato, 2014, p. 610) opera como expresión de la imposibilidad de autodeterminación, forzando el siguiente paso: la posibilidad de reconstruir el Poyewün comprendido desde nuestra propia sexoafectividad.

Reflexiones finales: el Poyewün como acercamiento a la reconstrucción de una epistemología propia

El Poyewün como el acto de “hacernos cariño” (Pichinao, 2012, p. 26) nos invita a un restablecimiento de lazos desde la afectividad que asegura la emergencia de todos y todas en la práctica recíproca afectiva, actualizando los vínculos que nos constituyen como pueblo mapuche en la cotidianidad. En el afecto estamos todos presentes y, por tanto, se constituye en un acto político que se resiste a los protagonismos impuestos por la historiografía y la racionalidad histórica clásica que encubre o invisibiliza la participación de ciertos cuerpos.

Nos ponemos en el lado inverso de la razón porque siempre hemos estado ahí, aunque: “en nuestro esfuerzo por ‘reconstruir nuestra historia’, en ocasiones también hemos emulado las lógicas de la historiografía nacionalista y colonialista que hemos criticado y con la cual disputamos significados y representaciones sobre el pasado y el presente en nuestros días” (Nahuelpán, 2014, p. 23). Esta actitud ha permitido que se integre una memoria deteriorada de lo femenino en lo que comprendemos como tradición mapuche,

[...] que ha fracturado la posibilidad del encuentro con los otros, para poder soñar y luchar por cambiar la vida, pues mientras más nos encerremos en nuestras

propias identidades y en nuestras reivindicaciones particulares, el sentido global del poder queda sin ser cuestionado (Guerrero Arias, 2010b, p. 36).

Enfocarnos en el amor y las afectividades al interior de la mapuchidad puede guiarnos a una forma propia de comprender la cotidianidad mapuche en oposición a los grandes discursos en donde la hipermasculinización y la figura del weichafe se sirven de los pactos de masculinidad para seguir invisibilizando lo femenino. Lo femenino ha sido olvidado en la reconstrucción histórica que centra su mirada actualmente en “el movimiento mapuche”, sacrificando corporalidades, en tanto no las construye como actores políticos relevantes, haciéndolos inexistentes, quebrantando un principio fundamental del lazo afectivo que es la reciprocidad.

Acercarnos a otra forma de reconstrucción de la mapuchidad, más allá de las modas teóricas decoloniales, tiene que ver con hacer el ejercicio de buscar estas corporalidades reconstruyendo su poder político, vinculado a una forma propia de ver el mundo más allá de la matriz de pensamiento occidental; y reflexionar sobre su no lugar en la historia es un punto de partida para hacernos cargo de su continuidad histórica en el presente. La pregunta por el Poyewün al interior de una sociedad que fue concebida desde un imaginario carente o ausente de esta emoción (ya que nuestra belicosidad fue la seña principal que impregnó nuestra identidad hasta el día de hoy) implica dar un giro epistemológico en pos del rescate de los cuerpos olvidados, un ejercicio de memoria que pone en movimiento una forma de pensar propia, que ilumina otras “zonas grises de la historia mapuche” (Nahuelpán, 2014).

La colonialidad del ser y la colonialidad de la alteridad planteada por Guerrero Arias (2010a) explican muy bien el proceso de olvido que se describe:

[...] la radical ausencia del otro, que no es visibilizado [ya que] de esta forma se construyeron dicotomías excluyentes que están plenamente vigentes, por las cuales se ve a la naturaleza como “lo otro”, y opuesto de la cultura; al cuerpo del alma; a la afectividad y las emociones de la razón; a lo femenino de lo masculino; a lo privado de lo público; a lo manual de lo intelectual (Guerrero Arias, 2010a, p. 88) [...]. La colonialidad ya no opera sólo en lo estructural, desde la exterioridad y a través de sus instituciones y sus aparatos represivos, sino que se instaura en lo más profundo de nuestras subjetividades, de los imaginarios, la sexualidad y los cuerpos, para hacernos cómplices conscientes o inconscientes de la dominación (Guerrero Arias, 2010a, p. 87).

La estrategia no es ir en contra de la dualidad como forma de hacer presente la memoria de lo femenino. Mi propuesta epistemológica es reinterpretarla como un concepto que engloba múltiples corporalidades y espíritus, tal como en el ngellipun son nombrados. El problema de la comprensión de las terminologías y categorías no estaría en ellas mismas sino en la traducción, en la interpretación del otro desde los prismas preconcebidos y términos morales que esa sociedad porta. En ese cruce nos encontramos con una pedagogía pornográfica que introduce una mirada “alienada, objetificante y fetichizadora sobre el cuerpo” (Segato, 2014, p. 607). Es así como la dualidad fue reinterpretada como binarismo sexual y los cuerpos otros han quedado fuera de la identidad weichafe. Esta acción es violenta en la medida que es silenciosa y nos confunde a la hora de hacer resistencia a esta opresión de nuestros cuerpos y la percepción de los mismos. En este sentido, y visto desde nuestra cosmovisión, la dualidad como punto de partida de lo cuatricíclico (Millaleo, 2018) no se opondría a la presencia Epu Püllü, sino que serviría para potenciar aquello Rüme Püllü (Loncon, 2020),

porque en esta distinción están presentes múltiples combinaciones, por lo tanto, lo complejo de nuestro pensamiento.

Alejar la escritura de la racionalidad académica nos acerca a esa complejidad,

[...] que posibilite el encuentro de las Ciencias Sociales con las sabidurías, que estas dejen de verse como saberes exóticos o folklóricos, sino que empecemos a reconocer y a aprender de todo su potencial insurgente, tanto a nivel epistémico, pero además ético y político, pues las sabidurías no sólo nos ofrecen información, sino sobre todo posibilidades para empezar a tejer, horizontes civilizatorios, sentidos de la existencia diferentes (Guerrero Arias, 2010b, p. 17).

Para entender el sentir como forma reflexiva, es importante romper el “*cinturón de castidad*”, apropiándonos de la feminidad como espacio de placer y poder. En ese sentido, el escándalo impulsa a la conversación y la conversación a conectarnos con nuestros cuerpos, quebrantando la proba construcción y dominación de lo femenino como un cuerpo que debe ser salvado de estas pasiones en pos de la civilización. El cuerpo femenino como *territorio de conquista* ha de ser recuperado no desde la superación del pasado, sino desde la reconstrucción de la memoria negada, de la autodeterminación de ese cuerpo femenino y feminizado, como cuerpo que siente y por eso existe:

Esos indecibles, marcados por el dolor, la violencia y la muerte, de los que siempre ha estado alejada la academia, no podrán ser comprendidos desde la frialdad de los epistemes, sino sólo desde el calor de la sabiduría de los afectos (Guerrero Arias, 2010a, p. 92).

El Poyewün actualizaría una idea propia sobre nosotros mismos, más allá de las caricaturas, porque sentimos, “corazonamos” (Guerrero Arias, 2010a), “empleamos tanto el corazón como la mente, el amor y la razón, y eso nos conduce a la sabiduría. Sentipensamos para sentisaber, por lo tanto, somos sentipensantes” (Intzín et al., 2018, p. 184). Necesitamos sentir para seguir existiendo, sin abandonar el pasado que nos constituye en el presente. Esto nos obliga a revisar la historia mapuche desde otra óptica, creando nuevas metodologías que vayan más allá de la racionalidad impuesta y que se acerquen a una forma distinta de construcción histórica, política y social mapuche, sin dejar fuera el sexo y el amor como lugares de resistencia.

Agradecimientos

Este artículo se ha elaborado en el marco del proyecto “Amor Amapuchao’: Historias de amor con perspectiva de género y sus implicancias en la construcción del Wallmapu”, Programa FONDECYT Postdoctorado 3190110.

Referencias citadas

- Antivilo, J. (2004). El cinturón de castidad como prótesis en las mentalidades de las mujeres latinoamericanas. *Cyber Humanitatis*, 31. Recuperado de https://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/texto_simple2/0,1255,SCID%253D14084%2526ISID%253D499,00.html
- Araya Espinoza, A. y Martínez Gajardo, C. (2017). Nombrar el cuerpo en los vocabularios coloniales para el mapudungun de Chile (ss. XVII-XVIII). *Atenea*, 516, 13-32.

- Azkona, N. (2013). Two-spirit people de ayer y de hoy: deconstruyendo el género basado en el dimorfismo sexual para la reconstrucción de un tercer género basado en la tradición. *Inguruak: Soziologia eta zientzia politikoaren euskal aldizkaria= Revista vasca de sociología y ciencia política*, 55, 1481-1493. Recuperado de <http://www.civersity.net/files/55-56.pdf>
- Bacigalupo, A. M. (2002). La lucha por la masculinidad del machi: políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Revista de Historia Indígena*, 6, 29-65.
- Bacigalupo, A. M. (2003). Rituales de Género para el Orden Cósmico: Luchas Chamánicas Mapuche por la Totalidad. *Revista Chilena de Antropología*, 17, 9-38
- Bacigalupo, A. M. (2011). El hombre mapuche que se convirtió en mujer chamán: Individualidad, transgresión de género y normas culturales en pugna. *Scripta Ethnologica*, 33, 9-40.
- Bengoa, J. (1992). Mujer, tradición y shamanismo: relato de una machi mapuche. *Proposiciones*, 21, 95-119.
- Catrileo, A. (2019). *Awkan Epupillan mew Dos espíritus en divergencia*. Santiago: Pehuén.
- Catrileo, A. (2020). En Fecundações Cruzadas [día 10/12]. [Conversatorio transmitido por Youtube] Desde 6h14m18s Hasta 7h55m53s. YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Nq--W0ysa9s&t=29s>
- Cisternas M., Pino, M. y Santana, M. (s.f.) [sin año]. *Relaciones de Amor y Sexualidad en la cultura mapuche: Una Revisión Documental*. n/a [fotocopia].
- Cumes, A. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, 17, 1-16.
- Cumes, A. (2014). Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización. En Millán, M. (Coord.). *Más allá del feminismo: Caminos para andar* (pp. 61-86). D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dietz, G. y Mateos Cortés, L. S. (2010). La etnografía reflexiva en el acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa: un ejemplo veracruzano. *Cuicuilco*, 17(48), 107-131.
- Encuesta T. (2017). Informe completo. Recuperado de <http://encuesta-t.cl/resultados/>
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32.
- Fernandes, E. R. (2014). Homosexualidades indígenas y descolonialidad: algunas reflexiones a partir de las críticas two-spirit. *Tabula Rasa*, 20, 135-157.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- García, M. (2013). *Ínche Wentxugen [yo soy hombre]: un acercamiento a la construcción de identidades masculinas entre hombres mapuche de comunidades indígenas rurales de la comuna de Toltén, provincia de Cautín, novena región de La Araucanía, Chile*. Tesis para optar al título de Antropólogo, Universidad Austral de Chile, Valdivia, Chile. Recuperado de <http://cybertesis.uach.cl/tesis/uach/2013/ffg216i/doc/ffg216i.pdf>
- Guerrero Arias, P. (2010a). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes para construir sentidos otros de la existencia. *Calle 14: Revista de investigación en el campo del arte*, 4(5), 80-95.

- Guerrero Arias, P. (2010b). *Corazonar: una antropología comprometida con la vida*. Universidad Politécnica Salesiana. Quito: Abya-Yala.
- Intzín, J., Leyva, X., Alonso, J., Hernández, R., Escobar, A., Köhler, A., De Sousa Santos, B. (2018). Ich'el-ta-muk': La trama en la construcción del Lekil-kuxlejal. Hacia una hermenéutica intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tselal. En *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras*. Tomo I (pp. 181-198). Argentina: CLACSO. doi:10.2307/j.ctvn5tzv7.10
- Kim mapuzuguleaiñ! (Aprender mapudungun yem). (21 de octubre de 2020). Nunca había escuchado esto [Comentario en grupo]. Facebook. <https://www.facebook.com/groups/aprendermapudungun/permalink/10157239141321504>
- Kim mapuzuguleaiñ! (Aprender mapudungun yem). [Autor]. (21 de octubre de 2020). Nunca había escuchado esto [Se muestra video plataforma TikTok en donde habla Aliwen sobre los Epu Püllü, (A) es quien comparte esta información en el grupo y además comenta]. Facebook. <https://www.facebook.com/groups/aprendermapudungun/permalink/10157239141321504>
- Kim mapuzuguleaiñ! (Aprender mapudungun yem). (21 de octubre de 2020). Nunca había escuchado esto [Comentario en grupo]. Facebook. <https://www.facebook.com/groups/aprendermapudungun/permalink/10157239141321504>
- La nota drama. (21 de octubre de 2020). Las personas sexo-divergentes para lxs mapuche, por Aliwen. [republicación video TikTok @quucho]. Facebook. <https://www.facebook.com/watch/?v=764370714159351>
- Leiva, R. (2020). El origen del machismo en la sociedad mapuche. *Mapuexpress*. Recuperado de <https://www.mapuexpress.org/2020/03/05/el-origen-del-machismoen-la-sociedad-mapuche/>
- Loncon E. (2020, marzo 13). Las mujeres mapuche y el feminismo. *CIPER*. Recuperado de <https://www.ciperchile.cl/2020/03/13/las-mujeres-mapuche-y-el-feminismo/>
- Marín, L. (2004). *La matria mapuche y el patriarcado occidental*. Mapuexpress. Recuperado de https://www.jornada.com.mx/2004/11/01/pdf/pdf_paginas/75_pag-4y5.pdf
- Millaleo, A. (2006). Multiplicación, y multiplicidad de las Organizaciones Mapuche Urbanas. Tesis para optar al título de Socióloga, Universidad Arcis, Santiago, Chile.
- Millaleo, A. (2014). Mujer y sexualidad mapuche, la cotidianeidad olvidada tras la identidad weichafe. *Mapuexpress*. Recuperado de <https://www.mapuexpress.org/2014/09/05/mujer-y-sexualidad-mapuche-lacotidianeidad-olvidada-tras-la-identidad-weichafe/>
- Millaleo, A. (2018). Poligamia mapuche/Pu domo ñi Duam (un asunto de mujeres): Politización y despolitización de una práctica en relación a la posición de las mujeres al interior de la sociedad mapuche. Tesis para optar al grado de Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Nahuelpán Moreno, H. (2014). Las “zonas grises” de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 11-33.
- Nütram: Amor Amapuchao': relaciones de pareja, afectividades y género [video]. En Mundo FAU [Comentario del video en vivo] (24 de septiembre de 2020). [Encuentro virtual Conversatorio Mapuche]. K. Facebook. <https://www.facebook.com/135159359881719/videos/666168500673297/>
- Nütramkan les otres mapuche: Epu Püllü. 16 de abril de 2021. <https://www.facebook.com/%C3%9Cлча-Kushe-Traw%C3%BCn-de-MujeresMapuche-104717878071090/videos/2938717819785041>

- Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos (ACNUDH). (2007). De Y de Yogyakarta, P. Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la entidad de género. Recuperado de <https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=48244e9f2>
- Paredes, J. (2008). Hilando fino, desde el feminismo comunitario. *Documento Lesbianas Independientes Feministas Socialistas LIFS*. Recuperado de <http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desdeel-Fem-Comunitario.pdf>
- Pichinao Huenchuleo, J. G. (2012). *Todavía sigo siendo mapuche en otros espacios territoriales (Mapuchewkülekan kake Fütal mapu mew*. 145 p. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, Brasil. Recuperado de <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/281578>
- Quilaqueo Rapiman, F. Q. (Ed.). (2013). *Mujer mapuche: historia, persistencia y continuidad*. Barcelona: Icaria.
- Rocha-Buelvas, A. y Ruíz-Lurduy, R. (2018). Agendas de investigación indígena y decolonialidad. *Izquierdas*, 41, 184-197.
- Segato, R. L. (2014). El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Revista Estudios Feministas*, 22(2), 593-616.
- Tovar-Hernández, D. M. y Guerrero, O. T. (2016). Discusiones en torno al entronque patriarcal en la configuración de la masculinidad en el Centro de México. *Fronteras*, 2(2), 29-52.
- Trivero, A. (2014). *Trentrenfilú*. Santiago: Ediciones Tácitas.
- Tuhiwai, L. (2016). *A Descolonizar las metodologías: Investigación y pueblos indígenas*. Santiago: LOM.
- Vera, A. (2014). Moral, representación y “feminismo mapuche”: elementos para formular una pregunta. *Polis. Revista Latinoamericana*, 13 (38), 301-323.
- Videla, F. G. (1998). El Género Femenino en la Sociedad Mapuche de los Siglos XVII: ¿Una Subordinación Permanente? *III Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G., Temuco, 1998. Recuperado de <https://www.academica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/143.pdf>

Glosario

| | |
|------------------|---|
| · Admapu | Orden, normativa de deberes, obligaciones y derechos que rigen el territorio mapuche. |
| · Chaway | Zarcillos o aros mapuche. |
| · Datun o Zatun | Ceremonia de sanación llevada a cabo por la machi dirigida a una persona en particular. |
| · Epu Pillan | Dos espíritus. |
| · Epu Rüme Püllü | Dos múltiples espíritus. Esta sería una traducción bastante literal, que hace referencia a que estos espíritus no se vinculan a una cantidad, sino más bien a una variabilidad constante, a una multiplicidad compleja que no puede ser albergada en un solo múltiplo. |
| · Feyentun | Creencia. Espiritualidad mapuche. |
| · Keltawe | Cintillo hecho de monedas de plata que es usado por las mujeres mapuche sobre la frente. |
| · Kimün | Sabiduría. Conocimiento. |
| · Künga | Linaje familiar o linaje totémico de la ascendencia mapuche de cada familia; generalmente corresponden a fuerzas de la naturaleza o animales, considerando a estos como los primeros ancestros de cada familia; forman parte del nombre que ahora se conoce como apellido. En el caso del apellido Millaleo, otrora nombre, mi künga sería Leufu. |
| · Küpam | Vestimenta femenina mapuche que consiste en una pieza de tela rectangular de color negro. Con anterioridad a la introducción de las telas industriales era fabricado a telar; se usa como vestido y puede sujetarse de un solo lado o de los dos; antiguamente eso denotaba si la mujer estaba comprometida o soltera. |
| · Küpan | Origen familiar. |
| · Lamngen | Hermana, trato de un hombre hacia una mujer. Las mujeres lo utilizan tanto para tratarse entre ellas como para llamar a los hombres. |
| · Machi | Autoridad espiritual mapuche que actúa como intermediaria entre el mundo de las personas y los espíritus; además posee conocimiento en la utilización de hierbas medicinales oficiando como médico al interior de la cultura mapuche. |
| · Mapudungun | Idioma mapuche. |
| · Newen | Fuerza espiritual. |
| · Ngellipun | Rogativa. |
| · Ngillatun | Ceremonia mapuche, rogativa que se realiza de manera colectiva. Sus elementos y etapas varían de acuerdo a la territorialidad en donde se lleve a cabo. |
| · Ngulumapu | Territorio oeste del Wallmapu. |
| · Ngütrowe | Joya que sirve para envolver las trenzas, compuesta de un listón hecho a telar cubierto con pequeñas cúpulas de plata. |
| · Nütramkan | Conversación profunda y distendida sobre acontecimientos o hechos relevantes que ameritan una reunión. |
| · Peñi | Hermano. Trato entre hombres mapuche. |
| · Perimontu | Visión, llamado sobrenatural que conecta una multiplicidad dimensional. |
| · Pewü | Brote, nacimiento. También se entiende como una época del año en donde emergen los brotes (primavera). En el texto está más orientada a la primera definición. |
| · Pillan | Espíritu. |

| | |
|------------------------|--|
| · Poyewün | Relaciones afectivas recíprocas y significativas. |
| · Poyewün nüttramkan | Conversación o reunión profunda basada en los lazos afectivos y significativos que permitan la emergencia de las distintas perspectivas y primen los afectos por sobre los puntos de vista. Importancia de la relación y su fortalecimiento por sobre la conclusión o acuerdo al final del encuentro. |
| · Punzón | Aguja de metal que sirve para sujetar el küpam o la ükülla (reboso). |
| · Rewe | Espacio sagrado, que está representado en su centro por una figura labrada en madera o por un conjunto de plantas medicinales; existen los que pertenecen a la o el machi y los que pertenecen a la comunidad. |
| · Rüme Püllü | Multiplidad de espíritus. |
| · Trapelakucha | Adorno pectoral mapuche que permite sujetar la ükülla (reboso). |
| · Trariwe | Faja hecha a telar que es usada tanto por hombres como por mujeres. El trariwe femenino y masculino se distingue principalmente por los diseños o laboreos que lo componen; mide alrededor de dos a tres metros de largo; sirve para amarrar el küpam (vestimenta mapuche femenina) o la chiripá (vestimenta mapuche masculina). |
| · Tukuluwün | Vestimenta tradicional mapuche, que indica territorialidad, si es una persona casada o soltera, también la etapa de la vida en que se encuentra, identidad de género, estatus social, entre otras; de ahí la importancia de la descripción detallada de los elementos que componen la presentación de esta vestimenta. |
| · Wallmapu | Territorio ancestral mapuche. El cual comprende desde el río Limarí y desde la latitud sur de Buenos Aires por el norte, hasta el archipiélago de Chiloé en la ribera sudoriental del océano Pacífico y en la ribera sudoccidental del océano Atlántico hasta la Patagonia, por el sur. |
| · Wangülen | Estrella. |
| · Wechekeche ñi Trawün | Reunión de la gente joven. También es una asociación mapuche que emerge en el año 2004 en la región Metropolitana y aún permanece activa; su objetivo principal es el fortalecimiento identitario entre jóvenes y niños de origen mapuche, y servir como un medio de comunicación y difusión de la realidad mapuche contemporánea. |
| · Weichafe | Guerrero mapuche. |
| · Wentru | Hombre. |
| · Wentru machi | Machi hombre. |
| · Williche | Persona mapuche cuyo origen se encuentra al sur del territorio mapuche o Wallmapu, dentro de sus límites, y comprensión propia del territorio. Es también quien se autoidentifica como Williche. |
| · Willimapu | Territorio sur del Wallmapu. |
| · Wingka | Extranjero, no mapuche. |