

**TAIÑ
NGOYMANUAM /
PARA NO OLVIDAR:
¿POR QUÉ
VISIBILIZAR
UNA MEMORIA
EPUPELLAN?**

Antonio Catrileo

Antonio Calibán Catrileo A. Comunidad Catrileo+Carrión. Coordinador Revista Afpunmongeñ. Miembro de The Global Center for Advanced Studies Latinoamérica. Correo electrónico: calibancatrileo@gmail.com

- Magister en Literatura Chilena e Hispanoamericana, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen

¿Cuál es el lugar político para imaginar un proceso de autodeterminación mapuche que considere otras sexualidades distintas a la heterosexual? ¿Por qué visibilizar una memoria *epupillan*? Estas y otras preguntas abren la reflexión sobre la posibilidad de trazar una epistemología mapuche que considere la potencia política de la no reproducción.

Palabras clave: género, archivo, epistemología, epupillan

Abstract

What is the political place to imagine a process of Mapuche self-determination that considers other sexualities different than heterosexual? Why make *epupillan* memory visible? These and other questions open the reflection on the possibility of drawing a Mapuche epistemology that considers the political potency of non-reproduction.

Keywords: gender, archive, epistemology, two spirit

Fecha de envío: 29/06/2020

Fecha de aceptación: 03/08/2020

DOI: [https://doi.org/10.18272/post\(s\).v6i1.1856](https://doi.org/10.18272/post(s).v6i1.1856)

Cómo citar: Catrileo, A. (2020). Taiñ ngoymanuam / Para no olvidar: ¿Por qué visibilizar una memoria epupillan?. En *post(s)*, volumen 6 (pp. 56-75). Quito: USFQ PRESS.



¿Chew müley taiñ archivo epupillan? / ¿Dónde está nuestro archivo epupillan?

“Historia Mapuche significa retomar nuestro pasado bajo nuestra propia epistemología y construir nuevos conocimientos a partir de nuestra cultura”
(Millalén et al., 2006, p.9)

Abrazo el término *epupillan*, que conocí a través de un activista williche que me compartió su experiencia situada en nuestros *poyewün nüttramkan* (conversaciones afectivas). *Epupillan* se refiere al tránsito de una energía en otra que podríamos llamar femenina y masculina, pero quizás pueden ser otras más, al menos así lo entiendo, como una pregunta abierta a una visión esencialista de qué sería lo femenino y masculino. *Epu* significa dos, y *pillan*, espíritu. Este espíritu tiene una particularidad: generalmente al espíritu humano se le llama *püllü*, pero en los relatos que provienen del Archipiélago de Chiloé, se insiste en que es *pillan*, porque estas experiencias pueden ser algo más que humano, por ende, nos abren la posibilidad a pensar otros modos de relación más allá de hacer una síntesis al aspecto sexual.

Me refiero a nuestras experiencias como «no heterosexuales», porque habitamos en una constante tensión con las identidades LGBTQ+, dado que sus agendas políticas no se cuestionan la violencia colonial y otras posibilidades de vivir una sexualidad desde una experiencia indígena. En lo específico del contexto mapuche, varias palabras en nuestra lengua dan cuenta de nuestras experiencias desbordadas de las identidades LGBTQ+, que se pueden encontrar en algunos diccionarios realizados por misioneros, tales como *weye*, *alkazomo* y *püllitun*, por nombrar algunas. En la actualidad han perdurado otras palabras para describir nuestras experiencias sexuales-afectivas-espirituales: *epupüllü*, *epu rume püllü*, *epu rume che* y *epupillan*. Todas, con sus especificidades y conocimientos situados, pero que comparten una cualidad en común: la multiplicidad de ser más que dos.

En *epupillan* comprendo un espectro que puede superar las categorías binarias, esa es la gran potencia de abrazar a *epupillan* como una crítica al heteropatriarcado, pero también al antropocentrismo. Denomino a esta pregunta crítica la denomino «giros *epupillan*», que desarrollo en mi libro de ensayos *Awkan epupillan mew. Dos espíritus en divergencia* (2019): «giro *epupillan* es un proceder ensayístico, donde emerge mi necesidad de construir un espacio para la reflexión, para la acción, para la colectivización» (p.104). Las personas *epupillan* hemos aprendido a convivir en espacios confusos, complejos de explicar porque nos distanciamos de ser nombradxs bajo una *identidad*, y muchas veces incluso hemos tenido que lidiar con gente que dice que no exis-

timos. Frecuentemente escuchamos que nos dicen que la “homosexualidad” es algo *winka*, que la gente mapuche es heterosexual por naturaleza. ¿No es acaso todo esto una tremenda contradicción? Recordemos que la homosexualidad se creó en el siglo XIX en Europa, en el mismo siglo en que comienza en tensión en el territorio mapuche con la conformación de los estados-naciones chileno y argentino. Donde el discurso de la identidad racial, se va alimentando a los nacionalismos que intentaban asimilar al indígena. ¿Por qué hay una insistencia en nombrarnos como parte de una identidad LGBTIQ+ si nuestras historicidades son distintas? *Epupillan* proviene de una experiencia situada, que es el contexto del archipiélago de Chilwe; es muy importante especificar eso, pero con los procesos migratorios y de diáspora mapuche durante el siglo XX es posible extender lo *epupillan* para posicionarnos políticamente desde un lugar desde donde enunciarnos.

Quienes tienen más prejuicios hacia nosotrxs son nuestra propia gente mapuche, que defiende una tradición como algo inmutable, algo fosilizado por el tiempo; una tradición incuestionable, que no varía. El multiculturalismo neoliberal también contribuye bastante a generar una política identitaria digerible, y, además, esencialista. ¿Será acaso la tradición ancestral una práctica solo para gente heterosexual? ¿Enunciarse como heterosexual no es una palabra *winka* (persona no mapuche)? ¿Cuál es el límite? ¿Cómo eran entonces las prácticas sexuales antes de la colonización?

Poco a poco comienzan a aparecer los nudos de estas contradicciones disfrazadas de tradición incuestionable. Esta invisibilización histórica está muy influenciada por los procesos de evangelización. La moral *winka* trajo consigo un modelo de producción y reproducción de la vida mapuche dirigida hacia una idea moderna de progreso, civilización, conversión y asimilación. Y los roles de género o la demonización de otras prácticas disidentes van a ser duramente sancionadas.

En los archivos coloniales y modernos nos nombran como pecadores nefandos y sodomitas, y posteriormente estas mismas palabras serán «actualizadas» y nos nombrarán como homosexuales. Un ejemplo de esto está en el *Diccionario Araucano-Español* (1916) de Félix de Augusta, que traduce a las prácticas de *machi weye* como «hombre que hace las veces de mujer en el crimen de la sodomía, maricón» (p.255), pero en la versión del 2017 es modificada la traducción por la palabra *homosexual*. En la reedición señalan que esta modificación es para evitar que «puedan resultar ofensivos para el lector de hoy. De esta manera hemos modificado algunas palabras como *indio*, *superstición*, *superchería*, *pecar*, *maricón* por otros términos no marcados ideológicamente: *mapuche*, *creencia*, *práctica*, *fornicar* y *homosexual*, respectivamente» (s/n). ¿Acaso no tienen carga ideológica las palabras *mapuche*, *creencia*, *práctica*, *fornicar* y *homosexual*?

Percibo una continuidad colonial en la manera en que se nos ha traducido históricamente, en ponernos una y otra vez una etiqueta, una síntesis que neutraliza nuestra potencia y lugar político y epistemológico. En esas ingenuas traducciones «de hoy» no ven una agencia en nuestras experiencias *epupillan*, ¿qué se trasvasija en la traducción de *indio* a *mapuche*, de *superstición* a *creencia*, de *superchería* a *práctica*, de *pecar* a *fornicar* y de *maricón* a *homosexual*?

El nudo de la colonialidad del género y del espíritu se entrelazan aquí. ¿Y si nos planteamos los «giros *epupillan*» como una estrategia de fuga o interrupción a este nudo? ¿Cómo trazar una historia *epupillan*? ¿Acaso no tienen una carga ideológica las palabras *mapuche*, *creencia*, *práctica*, *fornicar* y *homosexual*? Creo que sí y es un error creer que son neutras. Tienen una historicidad y son de suma importancia para los debates del movimiento *mapuche* reciente. Me llama la atención la linealidad de las palabras: *mapuche* es la primera y *homosexual* es la última. He escuchado ese mismo discurso de muchos *peñi* y *lamngen* (hermanxs *mapuche*): «que primero está la causa *mapuche* antes que las demandas de los feminismos y las disidencias sexuales». En esto, los «giros *epupillan*» vienen a poner en cuestión todas estas palabras que a mi parecer anudan las luchas por la autodeterminación. ¿En qué se distancia lo *mapuche* y lo *homosexual*? ¿Dónde podemos infiltrarnos una historia *epupillan*?

Me pregunto: ¿cuál sería el vínculo entre la palabra *superchería* y *práctica*? ¿Qué las hizo cercanas al momento de la traducción? La palabra *práctica* no necesariamente tiene una proximidad semántica a la *superchería*. En esa distancia se devela la no neutralidad en el gesto de traducir, puesto que *superchería* es una especie de «fraude» que sustituye una cosa verdadera por una falsa, ¿pero qué hay de falso en una práctica, que hace al ojo colonial darle esta cualidad negativa? Estas preguntas me rondan constantemente, casi como un habitar la contradicción en el que las personas *epupillan* hemos sabido transitar. Lo que nos señalan que es «pecado» o algo «malo» está filtrado por una moral cristiana y heteropatriarcal que es incapaz de poder comprender las prácticas sexuales y espirituales de lxs *machi weye*. Nuestras prácticas no son sinónimo de *superchería*, al menos podemos plantearlo como una pregunta abierta: ¿cómo salirnos de la carga histórica que ha demonizado nuestras prácticas?

En la bibliografía tenemos registros de que hasta el siglo XVII había prácticas documentadas de *machi weye*, es decir, de personas que asumían un rol espiritual que podía transitar en diferentes tipos de energías, generalmente eran hombres que se feminizaban en contextos ceremoniales. En la crónica *Cautiverio Feliz* [1673], Francisco Núñez de Pineda y Bascañán relata en un breve pasaje su encuentro con un *machi weye*:

Solo tienen por vil y vituperable el pecado nefando, con esta diferencia, que el que usa oficio de varón [sic] del nombre *hueies*. Y estos no traen calzones, sino es una mantichuela por delante que llaman *punus*, acomódanse a ser *machis* o curanderos porque tienen pacto con el demonio. (p.107)

Este es uno de los relatos más completos que he podido rastrear en la bibliografía de crónicas, cartas, gramáticas, diccionarios de misioneros jesuitas y anglicanos, así como también en confesionarios que usaban para convertir al cristianismo a las y los mapuche. En todos estos textos se repite esta constante como una arquitectura que sustenta este silencio histórico. El mismo Francisco Núñez de Pineda y Bascañán señala más adelante, refiriéndose a las prácticas de *machi weye*: «Y esos son los que causan mayor pavor y espanto» (p.164). Ambas palabras nos refieren una sensación de rechazo, miedo, extrañeza y quizás también interrupción: por tener otra lógica, por tener una práctica que es epistemológica. Yo me pregunto: ¿qué les daba tanto horror? El *machi weye* que describe le genera un rechazo que viene a sabotear sus valores de hombre-blanco-heterosexual-cristiano.

Gran parte de los sujetos que hicieron los archivos escritos y fotográficos (en siglos posteriores) sobre nuestra historia mapuche eran hombres *winka*, que construyeron una narrativa mapuche desde sus propias concepciones del mundo occidental, motivados por el deseo de captura, el deseo en múltiples sentidos. De este modo, las crónicas de colonos, misioneros y posteriormente de antropólogos irán definiendo nuestras «vidas y costumbres» en clave de la otredad. A fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, también hay archivos de cartas entre caciques, *lonko* y autoridades mapuche que eran en prácticamente todos hombres. Las «mujeres» y las «identidades LGBTIQ+» aparecerán posteriormente. El discurso moderno y nacionalista usará esta figura de excesiva masculinidad como los «héroes mapuche»; los más emblemáticos son la construcción del imaginario de Caupolican y Lautaro. Sin embargo, cuando nos preguntamos cómo fue la vida mapuche más allá de las vidas ejemplares de aquellos aguerridos hombres que luchaban contra españoles y luego contra chilenos, nos encontraremos con un gran silencio que ha dejado a muchas mujeres relegadas a espacios donde se las subordina, o se ha naturalizado esa jerarquización que me gusta nombrar como «heteropatriarcado». Y en una dimensión mucho más invisible, el de la omisión o condenación, están nuestras *ancestrxs epupillan*.

Este es un gran vacío que tenemos en nuestra propia historia mapuche, y pienso que es urgente ir trazando poco a poco una historia *epupillan*, pero ¿no ha sido la Historia con mayúscula una manera lineal y hegemónica de comprender el tiempo? ¿Quiénes cuentan la historia? ¿Quiénes protagonizan las historias? ¿Quiénes producen y reproducen la vida? Me pregunto todo esto cada vez que reviso un archivo, como si en esa búsqueda estuviera habi-

tando una pulsión de encontrar algún registro donde se relate una vida mapuche *epupillan*. Pero todas mis búsquedas han sido fallidas, quizás es porque la búsqueda por aquello es como intentar encontrar un origen a las cosas.

El archivo del contrato heterosexual

«Civilizar y educar» fue la premisa que las misiones utilizaron en pro de un discurso de la modernización, del progreso, de la evangelización. El rol de la educación se convierte en un espacio de disciplina para dicho proyecto de integración y asimilación cultural, que ha sido documentado en cartas misionales y archivos fotográficos. Al respecto, el libro *Evangelizar, civilizar y chilenuizar a los mapuche* (2017) nos acerca a comprender, por medio de un archivo fotográfico, cómo las misiones capuchinas se sitúan en la Araucanía en este proyecto de asimilación de las vidas mapuche en función del estado nación moderno. Tuve acceso a este libro porque llevaba años buscando la fuente de una fotografía donde se retrata a una mujer mapuche (*lamngen*) junto a una misionera de la Santa Cruz (Figura 1).



Figura 1. Misionera de la Santa Cruz junto a joven mapuche. Crédito: Archivo Capuchino de Altötting, Alemania.

En esa oportunidad escribí un texto junto a Manuel Carrión-Lira, que se tituló «La mirada cabizbaja: una escena de la violencia geológica-política en Neltume» (2016), que surgió a partir de nuestro primer viaje juntxs hacia Neltume en *pukem* (invierno) del 2015. La fotografía fue lo primero que vimos cuando llegamos al Centro Cultural Museo y Memoria de Neltume. Es una imagen conmovedora. Fue lo primero que sentimos en ese momento. La mirada de la misionera de la Santa Cruz es penetrante, directa, cómplice con quien disparó la fotografía. Pero si desviamos la mirada, y nos concentramos en el detalle de la mirada de la mujer mapuche, es decir *nuestra lamngen*, encontraremos un gesto que me ha hecho pensar muchísimo sobre cómo esta fotografía anuda el problema de la representación de la «mujer» como agente político para aquella época. ¿Para qué o quiénes ha sido tomada esta fotografía? Nos preguntamos esto al detenernos en su mirada cabizbaja:

La religiosa porta sobre sus manos una cruz de metal y mira fijo a la cámara, mientras que la mujer mapuche tiene una actitud distinta, cabizbaja y elusiva, que se refleja en la disposición de sus manos y rostro no rectilíneo. No observa la cámara, sino su mirada está dirigida a otra situación, a otras cosas: la tetera y la leña consumada por el fuego. A priori, podríamos relacionar la mirada esquiva de la mujer mapuche ante el lente apelando a razones como el lugar común de la superstición: el miedo a «perder el alma». Justificando, así, su actitud desde un pensamiento occidental –racional, masculino y modernizador– poniéndola en el lugar del «otro», estableciendo de inmediato un escenario en donde se agota el lugar interpretativo-descriptivo pues existe una imposibilidad epistémica de entender a una descripción de la escena distinta. Quizás ese sea uno de los problemas centrales que nos entrega esta fotografía: la mujer blanca fija su mirada en la cámara, es decir, hay un acto de reconocimiento por la persona que ha tomado la fotografía. Ella y la técnica se reconocen como iguales: la monja y la cámara, esa forma de recorte visual, constituyen implícitamente una comunidad observante. La fotografía se erige, por lo tanto, como un archivo, un testimonio que avala la «efectividad» de la evangelización en el territorio mapuche. Por otro lado, tenemos a la mujer mapuche que no acude a la interpelación que empuja la mirada estructurante del lente, su filiación política, en términos de comunidad o colectivo, se relaciona con otros elementos que componen el registro observado. En este sentido, podemos hacer una primera lectura: la religiosa nos recalca que ha logrado «dominar» al otro, lo ha puesto «en el camino de la rectitud», la fotografía nos muestra el supuesto «éxito» de este proceso de pacificación y blanqueamiento del pensamiento y cosmovisión mapuche: la cristiandad está posando frente al lente, porque reconoce su comunidad, su Uno, en ese reparto de lo sensible. (Catrileo+Carrión, 2017, p.213)

Siempre vuelvo una y otra vez a esta fotografía, porque en cierta manera me interpeló en su encuadre, lo que la *lamngen* mira es otra percepción de la misma escena que nos entrega la fotografía de archivo, una mirada distinta a la

del fotógrafo. En ese gesto cabizbajo, ella hace un giro, un cambio de ángulo. Mira la madera lentamente consumirse por el fuego, observa la tetera. Quizás está escuchando el agua hervir y burbujear dentro, pero estas percepciones liminales no han sido capturadas por la fotografía. Hay una gramática en cómo están dispuestos sus cuerpos: la misionera recta y disciplinada, nuestra *lamngen*, en cambio, está inclinada. Su mirada para un ojo *winka* es imposible de comprender, porque nos entrega un punto de fuga que no puede ser capturado por la fotografía. Incluso podríamos ir más lejos en este ejercicio de especulación interpretativa: la *lamngen* puede ver lo que hay «detrás» de la tetera, pero el archivo no puede acceder a aquello.

El archivo no puede acceder a ese registro de la inclinación y, por ende, la comunidad observante tampoco. Valdría preguntarse también quién es aquella comunidad observante o quiénes pueden acceder a ella. Hay algo en lo no dicho que me parece una provocación que quizás para la historigrafía sea incómoda o poco «disciplinar». ¿Cuál es el adelante y atrás?, o, dicho de modo más elegante: ¿cuál es su reverso al que no podemos acceder «objetivamente»?

Esta es quizás la posibilidad que instituye nuestra *lamngen*, no solo instalar un posible sujeto histórico borroneado atendiendo a su historicidad, sino que constituir un vínculo inclinado con su imagen, no para rastrear los pedazos de un pasado, sino para pensar en un vector distinto, que nos lleve a pensar tanto en el estatuto político de su imagen, pero también para abrir otras posibilidades políticas para incluir una perspectiva no-humana. (Catrileo+Carrión, 2017, p.217)

En aquella fotografía contemplo que se hace visible el nudo de la colonialidad del género y del espíritu. Hay una síntesis en la escena. Esto se transformó en una pregunta abierta: buscar en otros archivos fotográficos si sucedía algo similar, en cómo se encuadraban los cuerpos y sus relaciones. Ese será el filtro en el que situaré mi reflexión, entendida como un acercamiento «indisciplinado», pues considero mi aproximación a estos archivos una provocación política para realizar un ejercicio de pensamiento, es decir de *rakizum*, que permita abrir algunas preguntas a discutir, que pongan en tensión otros aspectos que se conectan con la historia y el contexto de estas fotografías.

La relación del archivo como testigo de estos complejos procesos de evangelización e intento de asimilación de las vidas mapuche en servicio del estado-nación chileno se manifiesta como una larga continuidad colonial que sigue vigente hasta el presente. Con esto no quiero referirme de manera esencialista hacia la labor de los y las misioneras, porque también en esos espacios de educación se generaron alianzas, redes de apoyo, encuentros entre la sociedad mapuche y la *winka*. ¿Qué implica pensar sobre las fotografías de aquel proceso de modernización? ¿Qué nos puede permitir comprender para nuestro presente?

El pensar sobre la imagen como un lugar de encuentro con la historia implicaría cruces que habilitan la incorporación de nuevos antecedentes y perspectivas para la comprensión de las complejas relaciones que se dieron, en su momento, entre estos dos mundos tan disímiles y heterogéneos, sobre todo porque compromete una modalidad narrativa propia de la mirada y una narrativa del habla y la escritura. En este caso el concepto de encuentro se utiliza para nombrar situaciones de combinaciones, asociaciones y cruces, ahora en vinculación de construcciones visuales y textuales de determinados eventos contados bajo diversas modalidades narrativas. (Alvarado, Helmke e Inostroza, 2019, p. 336)

Revisar estos archivos de las misiones en *Wallmapu* nos permite entender e imaginar cómo eran las vidas mapuche de aquella época. En el ojo que encuadra cada escena fotografiada hay una decisión, hay una pulsión de registrar estos procesos de modernización y progreso como prueba de una supuesta victoria del colonialismo. Se construye una narrativa que será útil para las misiones y para el estado-nación. En ellos hay implícitamente un contrato que va en función de adoctrinar a los hijos e hijas de mapuche, donde no solo se les evangelizará sino también se les enseñará a ser «útiles» para la patria. En las escuelas misionales comienzan a regularse las maneras de relacionarse: se les inculcarán valores *winka* que son parte de la arquitectura colonial. ¿Cuánto hay de la colonialidad del género y del espíritu infiltradas en estos archivos hasta el presente? ¿Cuál es el reverso del contrato colonial heterosexual?



Figura 2. Misionero junto a niño mapuche. Crédito: Archivo Capuchino de Altötting, Alemania.

Así como en la otra fotografía (Figura 1), en la Figura 2 podemos ver a un misionero sentado y, a su lado, un niño mapuche sosteniendo un libro. Vale preguntarse qué relación hay entre ambas fotografías. ¿Qué se nos repite como una continuidad? Dos figuras de misioneros que escenifican un rol de autoridad por sobre la mujer y el niño mapuche. En ambos casos hay un disciplinamiento de sus cuerpos en pro de ser civilizadxs y educadxs al servicio del estado-nación. Emerge de manera implícita un «deber ser» que irá regulando los roles de género; la escuela misional y el internado se vuelven instituciones que ponen un marco de referencia: civilizar al mapuche para convertirlo en chileno.

La evangelización trajo consigo la alfabetización, los pactos y parlamentos entre autoridades mapuche y eclesiásticas *winka*. En muchas fotografías que datan de este periodo, veremos esta continuidad de cuerpos de niñas y niños mapuche orientados a un horizonte civilizatorio, donde ellas serían las madres de los futuros hijos de la patria. La escuela, la catequesis, los oficios que aprenderán, y una eterna lista que da cuenta de un sistema que entronca la colonialidad del género y del espíritu se nos hace presente. Esa es su arquitectura que miro con atención e intento desestabilizar, tornarla *epupillan*.



Figura 3. Sala de clases en escuela misional. Al fondo se ve bandera chilena. Crédito: Archivo Capuchino de Altötting, Alemania.



Figura 4. Machi Nahuel, reconocido machi de la zona de Panguipulli. Crédito: Archivo Universidad de la Frontera, Fondo Capuchino, Chile.

¿Cómo desviar la mirada? ¿Cómo encontrar un modo de leer la historia para poder invocar todas las experiencias y conocimientos de nuestros ancestros *machi weye*? Si no tenemos imágenes ni testimonios de personas no heterosexuales, ¿cómo es posible que nuestras prácticas todavía sigan vigentes? Quizás es una pregunta injusta para la sensibilidad de la época, quizás es también una pregunta incómoda para el presente; pero hacernos estas interrogaciones nos permite abrir nuevas posibilidades que han quedado fuera del archivo, que incluso lo exceden porque son prácticas micropolíticas que tienen otros modos de relación. En la Figura 4 se ve un *machi* vestido con

makuñ (manta) y *küpan* (vestido), similar a cómo se describe en *Cautiverio Feliz* a un *machi weye* vestido con una «mantichuela». Alrededor del encuadre hay un fondo negro del que se destacan algunas frases: «*Machi Nahuel*, mago indio, machi famoso». Se encuentra posando sin mirar fijo a la cámara, un gesto nuevamente cabizbajo se percibe en el retrato. ¿Acaso habrá sido un *machi weye*? O, ¿qué habrá sabido al respecto? Preguntas que jamás podrán responderse, pero que al menos incitan mi imaginación.

Este ejercicio de especulación en torno a la fotografía me hace imaginar cómo las prácticas de *machi weye* fueron también transformándose, quedando en el plano de la no representación. No obstante, esa aparente borradura en los archivos tiene también una potencia política que me parece sumamente radical: prácticas que supieron adaptarse y no ser capturadas por las reglas del internado, como arquitectura colonial del género y del espíritu. Una especie de silencio estratégico que pudo trascender la imposición de la evangelización.

El currículo de estudio que ofrece la escuela de modo formal y explícito se complementó con el currículo que ofrece el internado: apicultura, huerto escolar, herrería, zapatería, horticultura, costura y bordado, economía doméstica, diferenciando claramente los roles de género, generándose en consecuencia, el disciplinamiento de los cuerpos y almas mapuches. (Mansilla, Huaiquián y Pozo, 2018, p21)

Este disciplinamiento de las infancias mapuche trajo consigo que también las prácticas de *machi weye* se convirtieran en «un tema del que no se habla» o que «no es relevante». Esto ha perdurado y se ha enraizado en algunos discursos que niegan nuestro lugar político, espiritual e histórico dentro de nuestra misma memoria mapuche. Pero también quiero invocar a esas infancias desobedientes que supieron desviarse de la disciplina, para abrir otros modos de construirnos una memoria *epupillan*. Somos nosotrxs quienes tenemos que reunirnos a imaginar colectivamente, a comprender cuánto del daño se nos ha heredado en una memoria que transita entre las antiguas prácticas de *machi weye* y las posibilidades de imaginación política para el presente. Los «giros *epupillan*» son preguntas abiertas a ensayar otros modos de relación que pueda incluso descentrar la noción de humanidad.

¿Por qué no hemos sido inscritxs en la Historia oficial ni en la «Historia Secreta Mapuche»? Porque estas van en el tiempo de la producción y reproducción de la vida humana como un modelo que no se ha cuestionado el entronque heteropatriarcal. Ese es nuestro *fücha newen* (gran fortaleza): epistemologías otras que vienen a disputar creativamente otras dimensiones a considerar para el movimiento político mapuche que apuesta por la autodeterminación. Pero una que considere nuestras preguntas para imaginar y proponer otros modos que van más allá de la representación y el reconocimiento, más allá del olvido. Imagino a los «giros *epupillan*» como un gesto utópico cosmoléctico, que busca

un diálogo con las memorias de nuestrxs ancestrxs *machi weye*, que han sabido infiltrarse en nuestro presente, en nosotrxs quienes abrazamos las experiencias *epupillan* y que buscamos desenmascarnos de las identidades LGBTIQ+. Hemos perdido visibilidad política, es cierto, pero hemos sobrevivido al olvido. Si no tenemos imágenes ni representación, no hay una identidad que pueda encuadrar las experiencias *epupillan*. Pero valdría preguntarse ¿por qué persistir y visibilizar una memoria *epupillan*? Para abrir camino a otrxs que puedan habitar esta crítica a la colonialidad del género y del espíritu.

Del archivo a la acción: prácticas *epupillan* como preguntas abiertas hacia la autodeterminación

Por último, quisiera comentar dos acciones que junto a Manuel Carrión-Lira hemos desarrollado y que tienen estrecho vínculo con esta reflexión sobre nuestras memorias *epupillan*. La primera de ellas corresponde a las fotografías (Figura 5 y Figura 6), que fueron realizadas en Icalma, territorio *Pewenche* ubicado en la cordillera de los Andes durante febrero del 2019. Allí tuvimos la oportunidad de participar de una residencia y circuito de arte Éntun Fey Azkin, curada por Gonzalo Castro-Colimil, donde compartimos con Patricia Pichun y Lorenza Aillapan, otras artistas mapuche. Recorrimos el territorio rodeado de montañas, volcanes, lagos, bosques y varias comunidades que se encontraban en procesos de recuperación territorial. En esa oportunidad nos vinculamos con la familia Catrileo, que nos recibió y nos llevó hasta su refugio ubicado en medio de un milenario bosque de *pewen*. Allí desarrollamos algunas acciones que nos interesaba experimentar colectivamente, enfocándonos en la idea de cómo borrar nuestra humanidad en medio de tanto *itrofilmongen* (biodiversidad), de trazar una relación entre los espíritus antiguos de aquellos árboles y nuestras memorias *epupillan*. Lorenza Aillapan nos enseñó un antiguo *ül* (canto) sobre el amor más allá de la muerte, un canto que celebraba la unión de seres más allá de la idea romántica heterosexual.

Lo que hicimos como acción fue desvestirnos por completo. Lorenza me enseñó a usar un *küpan*, porque sentía empatía con nuestras experiencias *epupillan*. Me fue cubriendo con el textil de igual modo que ella vestía el suyo, comenzamos a caminar en silencio contemplando los árboles moverse al ritmo del tiempo vegetal. Esta acción fue un momento de *inarumen* (introspección profunda) que nos hizo sentir acogidxs y aceptadxs por todas las formas de vida que estábamos presentes en ese momento. Lorenza hizo su canto del *mafün*, y nos contó historias sobre otrxs *epupillan* que ella conoció. Invocamos como acto de memoria a todxs nuestrxs ancestrxs que quisiesen acompañarnos en ese instante, así comenzamos a caminar vestidos como *lamngen*. Fuimos difuminando los contornos de un «deber ser» mapuche que nos dice lo que es hombre y mujer, para dejarnos conlover

sensiblemente con experimentar un acto de sanación *epupillan*. Nos diluimos para devenir otras materias no humanas que nos permitieran desperar nuestras memorias, o nos motivaran a crearlas, dado tan abismal silencio histórico. Es inevitable no pensar en la fotografía donde se retrata al *machi* Nahuel, quien también vestía *küpan*, como un archivo que nos interpeló, nos abrió preguntas, nos motivó a seguir también nuestras intuiciones para pasar del archivo a la acción.

Figura 5. Fotografía de la serie *Inhumanidades*, Icalma, Pewenmapu, 2019. Acción ejecutada junto a Lorenza Aillapan en el marco de *Entün Fey Azkin* curada por Gonzalo Castro-Colimil. Fotografía por Manuel Carrión, archivo Comunidad Catrileo+Carrión.





Figura 6. Fotografía de la serie *Inhumanidades*, Icalma, Pewenmapu, 2019. Acción ejecutada junto a Lorentza Aillapan en el marco de *Entün Fey Azkin* curada por Gonzalo Castro-Colimil. Fotografía por Patricia Pichun, archivo Comunidad Catrileo+Carrión.

Manuel en esa oportunidad también realizó una acción junto a Lorentza Aillapan y yo. Patricia Pichun es artista y fotógrafa, por lo que en medio de un ambiente de complicidad y confianza capturó en estas fotografías análogas algunos momentos de nuestra acción. Manuel, al pasar por un árbol de *pewen*, nos manifestó que deseaba borrarse con los líquenes que colgaban de las ramas de aquel antiguo árbol. De esta manera hicimos un *mafün* entre Manuel, el árbol, los líquenes, Lorentza y yo. No era una celebración de matrimonio entendida desde el amor romántico monógamo, ni desde una idea de familia heteronormada. Más bien estas acciones son gestos poéticos, exploraciones de reactivación de memorias, de empatía no humana, orgías de relaciones, activación de nuestra intuición como seres *epupillan*. En ese momento éramos una constelación, una puesta en relación que miraba críticamente nuestros límites como seres humanos. Esos *poñpoñmamüll* (líquenes) son medicina, es decir, sirven para regenerar los tejidos. Cuando nos enteramos de esto nuestra acción tomó mayor sentido: hay cosas que son liminales al archivo, hay experiencias que han logrado descentrar un marco de representación. Estas fotografías (Figura 5 y Figura 6) fueron tomadas con rollos vencidos, por lo



Figura 7. Detalle rostro de Manuel Carrión en Chicaxn Park, San Diego, California. Fotografías cortesía de Alejandra Sone, 2020.



Figura 8. Retrato Antonio Catrileo en Chicaxn Park, San Diego, California. Fotografías cortesía de Alejandra Sone, 2020.



Figura 9. Registro acción *choyske purrun* en Chicaxn Park, San Diego, California. Fotografías cortesía de Alejandra Sone, 2020.

Figura 10. Registro acción *choyske purrun* en Chicaxn Park, San Diego, California. Fotografías cortesía de Alejandra Sone, 2020.



que al momento de revelarlas también aparecían otros factores no humanos que componen estas fotos. ¿Serán acaso estas fotos parte de un archivo *epupillan* en construcción?

Una segunda acción en la que abordamos estas preguntas e inquietudes la realizamos junto a Manuel en julio del 2020, en medio de la pandemia por Covid-19 y en otro territorio al que hemos migrado. Nos situamos en San Diego, ciudad ubicada en la frontera entre Estados Unidos y México, y que ocupa territorio Kumeyaay no cedido. Al estar lejos de nuestra comunidad, hemos tenido que replantearnos los modos de vincularnos como seres *epupillan*. Por eso, realizamos esta acción en Chicanx Park, un parque que está debajo de una autopista y que ha sido un espacio donde lxs chicanxs, diásporas latinas e indígenas se reúnen y realizan distintas actividades. En esta oportunidad nuestra acción consistió en hacer un *choyke purrun*, es decir, un baile de avestruz en el que fuimos explorando los límites de nuestros cuerpos danzando, cuerpos que se acercaban y distanciaban para componer una coreografía (Figura 10).

Esta acción fue documentada por la fotógrafa chileno-japonesa Alejandra Sone, que reside en Los Ángeles, con quien entablamos una sincera conversación sobre el ser *champurria*, entendiendo este como un mestizaje crítico que no pretende borrar nuestras memorias ni indigeneidades. No obstante, estas preguntas se tornan más complejas al momento de ya no solo ser mapuche y *epupillan*, sino también migrantes. En esta ocasión nuestra acción era en un contexto urbano, donde el ruido de los autos sobre nuestras cabezas nos recordaba que estábamos en una especie de no lugar que las comunidades chicanxs, latinxs e indígenas se han tomado como parte de un proceso de recuperación territorial. En ese contexto decidimos hacer este *choyke purrun*, en el que danzamos para celebrar nuestros desvíos, nuestra potencia de la no reproducción.

Nos parece importante continuar ensayando estas acciones de visibilización *epupillan*, invitar a otrxs a que también se reúnan en múltiples espacios donde podamos propiciar un cariñoso debate, donde podamos construir memorias que nos permitan ir superando los prejuicios y falta de información sobre nuestras experiencias que se desbordan de lo binario. No entendemos *epupillan* como una identidad, sino como una pregunta abierta y necesaria para replantearnos un porvenir mapuche que nos brinde otras posibilidades de amar, de experimentar el deseo, de hacer lazos más allá de la idea de familia heterosexual.



Figura 11. Registro acción *choyke purrun* en Chicanx Park, San Diego, California. Fotografías cortesía de Alejandra Sone, 2020.

NOTA: Quiero agradecer profundamente a Alejandra Sone por comprender los complejos caminos que tiene nuestro específico lugar de enunciación *epu-pillan*. Es la primera vez que nos dejamos retratar por una persona no mapuche, porque en su ojo también habitan preguntas sobre su mestizaje crítico como fotógrafa chileno-japonesa. Hemos decidido arrojarnos a su lente porque nos parece necesario ir visibilizando poco a poco que existimos todavía más allá del genocidio hacia nuestrxs ancestrxs *machi weye*. [post\(s\)](#)

Referencias

Augusta, F. J. de.

(1916). *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.

Alvarado, A., Helmke, I., e Inostroza, X.

(2019). De la mirada, la escritura y el habla. Un ejemplo de acercamiento interdisciplinario a diversas modalidades narrativas de las Misiones Capuchinas (italianas) de la Prefectura Apostólica de La Araucanía (1848-1901). *Revista Chilena de Antropología* 40: 333-368. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2019.55860>

Catrileo, A.

(2019). *Awkan epupillan mew. Dos espíritus en divergencia*. Santiago de Chile: Pehuén Editores.

Catrileo+Carrión.

(2016). La mirada cabizbaja: una escena de la violencia geológico-política en Neltume. En *Violencia política y de género en Latinoamérica: representaciones críticas desde el arte y la fotografía*. Ediciones Atlas.

Flores, J., y Azócar, A.

(2017). *Evangelizar, civilizar y chilenizar a los mapuche. Fotografías de la acción de los misioneros capuchinos en La Araucanía*. España, Chile: Editorial Universidad de Sevilla, Ediciones Universidad de La Frontera.

Mansilla, J., Huaiquián, A., y Pozo, G.

(2018). Infancia mapuche encerrada: internados de las escuelas-misiones en la Araucanía, Chile (1900-1935). *Revista Brasileira de Educação* 23.

Millalén, J., Marimán, P., Caniuqueo, S., y Levil, R.

(2006). *Escucha Winka. Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Chile: LOM Ediciones.