

POÉTICAS DE LOS DESVÍOS. LA FLUIDEZ DE LAS PERTENENCIAS ÉTNICAS Y SEXO-GENÉRICAS EN ALGUNAS NARRATIVAS INDÍGENAS

Sonia Sarra¹
Antonela dos Santos²

Resumen: En este artículo proponemos una lectura en clave antropológica de ciertos relatos ficcionales y no-ficcionales de escritores indígenas contemporáneos pertenecientes a diversos pueblos de América. Argumentamos que sus producciones, en tanto ‘desvíos creativos’ (*sensu* Catrileo, 2019) ante las trampas identitarias de la etnicidad y del género, constituyen poderosas puertas de entrada a otras antropologías hechas de límites porosos, identidades fluidas, alteridades constitutivas y cuerpos-personas que, al igual que los escritos indígenas que presentamos, están compuestos ellos también de elementos heterogéneos y de diversos orígenes.

Palabras clave: identidad; etnicidad; género; literaturas indígenas; apertura al otro

Résumé: Dans cet article, nous proposons une lecture anthropologique de certains récits fictionnels et non fictionnels d’auteurs amérindiennes contemporains appartenant à différents peuples des Amériques. Nous soutenons que leurs productions, en tant que ‘détours créatifs’ (*sensu* Catrileo, 2019) des pièges identitaires de l’ethnicité et du genre, constituent de puissantes passerelles vers d’autres anthropologies faites de frontières poreuses, d’identités fluides, d’altérités constitutives et de personnes-corps qui, comme les écrits amérindiennes que nous présentons, sont également composées d’éléments hétérogènes d’origines diverses.

Mots-clés: identité; ethnicité; genre; littératures amérindienne; ouverture à l’autre

Abstract: In this article we propose an anthropological analysis of certain fictional and non-fictional narratives of contemporary native writers belonging to various indigenous peoples of the Americas. We argue that their productions constitute ‘creative detours’ (*sensu* Catrileo, 2019) in the face of the identity traps of ethnicity and gender, constitute powerful gateways to other anthropologies made of porous boundaries, fluid identities, constitutive alterities and person-bodies that, like the indigenous writings we present, are also composed of heterogeneous elements and diverse origins.

Keywords: identity; ethnicity; gender; indigenous literatures; openness towards the other

1. Introducción

El *ngerewirinkafe epupillan* (aprox. tejedor-escritor de dos espíritus) mapuche Antonio Calibán Catrileo se pregunta en uno de sus escritos: “¿Qué es la identidad cuando se trata de encapsular en una idea fija? ¿No es acaso esa movilidad, esos *múltiples desvíos* los que hacen vivo a un pueblo? (...) ¿Existe tal espacio donde podamos ensayar toda esta

¹ UBA - Becaria postdoctoral CONICET, Buenos Aires, soniaelisarra@gmail.com

² UBA - Becaria postdoctoral CONICET, Buenos Aires, antodos@gmail.com

multiplicidad?” (2019, p. 11, énfasis nuestro). En este artículo proponemos una lectura en clave antropológica de ciertos relatos ficcionales y no-ficcionales de escritores, filósofos, poetas y artistas indígenas pertenecientes a diversos pueblos amerindios. En ellos, como procuraremos mostrar, se desafían las categorías y géneros habituales en el occidente moderno y se proponen ‘desvíos creativos’ (Catrileo, 2019) ante las trampas identitarias de la etnicidad y del género. Una selección de textos nos permitirá arribar a reflexiones propias del campo de la antropología americanista contemporánea que, heredera de la renovación conceptual, epistemológica y metodológica que se produjo a partir de los años 1970 (cf. Overing, 1977; Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro, 1979; Descola y Taylor, 1993; Viveiros de Castro y Goldman, 2012) sabe de la existencia de *otras antropologías* o, más bien, de ciertas *antropologías de los Otros* (cf. Wagner, 1981; Viveiros de Castro, 2002). Éstas constituyen formas indígenas de pensamiento material y conceptual que se expresan mediante dispositivos tales como el arte verbal, los textos escritos, las imágenes, los rituales y las mitologías, las expresiones musicales, entre otras, y reflejan concepciones de lo humano y lo extra-humano, lo social y lo individual, lo natural y lo cultural que responden a otros marcos ontológicos.

El término “identidad”, hoy devenido autoevidente y ya parte del repertorio del sentido común, tiene en verdad, tal como reconstruye el filósofo francés Vicent Descombes (2015), una historia que, además de ser relativamente reciente, está exclusivamente asociada a preocupaciones e intereses de la modernidad occidental. Según historiza, “identidad” aparece por primera vez en las ciencias sociales cuando durante los años 1950, con el auge de la sociología crítica, la academia norteamericana comienza a preguntarse, con posterioridad a la guerra de Vietnam, cómo los individuos se sitúan en la sociedad destacando un rasgo que los hace parte de un grupo que, a su vez, está separado y es distinto a otros. Con el correr de los años, estas primeras formulaciones van revisándose y, ya entrada la década de 1960, de la mano de Erving Goffman y la sociología interaccionista, se empieza a pensar en la identidad como una “una etiqueta que los otros aplican al individuo en función de su rol o de su posición social, etiqueta que dicho individuo puede transformar en una ‘identidad’ si la retoma para sí, pero cuyo contenido tiene que negociar en una interacción con los demás” (Descombes, 2015, p. 40-41). Es en este punto cuando el término “identidad” entra en el vocabulario de determinados grupos de activismo y militancia política y comienza a ser enarbolado como bandera de ciertas pertenencias minoritarias que luchan por el reconocimiento multicultural en la sociedad global. Es también en este punto cuando, junto a la masificación del concepto, emergen con fuerza los cuestionamientos al carácter ahistórico e inmutable que el término suele adquirir y a su imposibilidad para dar cuenta de los fenómenos de cambio.

Así, la noción de “identidad”, lejos de ser un producto transhistórico, conlleva una serie de presupuestos que responden a una manera occidental, blanca, hegemónica y naturalista de entender la continuidad y el cambio, la cultura y la tradición, los procesos de mestizaje y miscigenación, la constitución del cuerpo y el género, y las relaciones entre los seres. Todas esas ideas y conceptos no necesariamente resuenan con las matrices de pensamiento y acción de los pueblos indígenas, que muchas veces entienden lo propio y lo ajeno desde otras preocupaciones y bajo otras coordenadas, en la mayor parte de los casos, más fluidas. De hecho, tal como ya ha sido etnográficamente demostrado, la “alteridad” —en términos amplios, los ‘blancos’ y no-indígenas, los no-humanos— es constitutiva de las identidades amerindias (Lévi-Strauss, 1992; Viveiros de Castro, 2002a). En permanente incorporación de lo ajeno, en estas sociedades aquello que forma

parte de la “identidad” muestra límites porosos y la demarcación de contornos precisos se vuelve una tarea imposible. Esta constante apertura a la diferencia se ve reflejada no solo en procesos identitarios étnicos y en las relaciones que los indígenas mantienen con el mundo del no-indígena, sino que, como describiremos, se expresa también en sus lenguajes poéticos y en sus manifestaciones estéticas que se nutren, permanentemente, de lo que, en principio, no le es propio. En contextos contemporáneos y en diálogo con mundos indígenas y no-indígenas, rurales y urbanos, los autores indígenas cuyas ideas discutiremos en este artículo reelaboran sus conocimientos “tradicionales”, desafían esencialismos e identidades fijas y reactualizan la potencialidad de otras formas de pensamiento. Entendemos que sus narrativas pueden constituir puertas de entrada a *otras antropologías* hechas de límites porosos, identidades fluidas, alteridades constitutivas y cuerpos-personas que, al igual que las producciones que analizaremos, están compuestas ellos también de elementos ajenos.

La selección de obras incluídas en este artículo no es arbitraria, sino que responde a la visibilidad que en ellas adquiere la actitud amerindia de “apertura al otro” (Lévi-Strauss, 1992), referida anteriormente. En líneas generales, se trata de textos cuyos autores, aunque autoadscriptos a diversos pueblos indígenas y a distintas generaciones etarias, tienen trayectorias que presentan algunos puntos similares. La vida en las ciudades, el acceso a la educación superior y la apropiación de la escritura como herramienta de expresión poética son algunos elementos que, como detallaremos a continuación, nos permiten trazar semejanzas entre autores situados en puntos del mapa distantes entre sí.

La alfabetización y la adopción de la escritura por parte de los indígenas en América son procesos resultantes del contacto con la sociedad envolvente. Según Claudia Zapata Silva (2005), fue la apertura del sistema educativo en la segunda mitad del siglo XX en América Latina la que popularizó el uso de la letra escrita en sectores indígenas que anteriormente la habían manejado de manera escasa. A pesar de que, como puntualiza la autora, esta apertura no significó equidad en las relaciones de poder, sí habilitó la emergencia de un nuevo sujeto, el intelectual indígena, quien cumple una función específica: fundamentar un proyecto político que se articula en torno a una identidad étnica. En la sistematización de Zapata Silva sobre las modalidades del intelectual indígena, ella refiere al “intelectual indígena crítico” (2005, p. 75 y ss.) como aquel que produce discursos desde un área de conocimiento, pertenece a una comunidad disciplinaria y se sitúa en el espacio público con un nombre y un apellido. Los autores indígenas cuyas obras discutiremos en este artículo cumplen con algunas de estas características: como dijimos ya, casi todos ellos han accedido a estudios superiores y poseen, en mayor o menor medida, reconocimiento académico. Su doble y fluida pertenencia a sus comunidades de origen y a los circuitos académicos de los cuales participan los coloca en un lugar fronterizo, un adentro-afuera desde el cual articulan y re-elaboran a modo del “*bricoleur*” (Lévi-Strauss, 1997) y con una mirada crítica conocimientos de mundos diversos. Esto último parece alejarlos de la rúbrica de “intelectual indígena” antes mencionada y acercarlos, más bien, a aquellos “pensadores políticos indígenas” que la misma Zapata Silva menciona en trabajos posteriores (2019). Éstos comparten la pretensión de responder críticamente a los supuestos discursivos del multiculturalismo, muy centrados en temas identitarios y culturales, mediante “retratos propios de la diferencia indígena que colocan en un primer plano el vínculo colonial y los conflictos que se desprenden de él, entre ellos, el de las transformaciones culturales impuestas, la explotación económica y el racismo” (Zapata Silva, 2019, p. 85).

Sin desconocer su evidente compromiso político, nos interesa pensar en los proyectos de los autores indígenas que aquí retomamos resaltando su componente estético-poético. Las estéticas champurrias y mapurbes (Catrileo, D. 2019; Aníñir Guiltraro, 2009), el “border arte” o “arte de la frontera” (Anzaldúa, 2021) y la literatura indígena *queer* (Tatonetti, 2014), entre otras rúbricas que permiten ubicar algunas de las producciones que analizaremos en este texto, surgen, justamente, de las pertenencias fluidas referidas anteriormente, de la situación de contacto y del diálogo entre mundos indígenas y no-indígenas. Si bien, como afirma Zapata Silva (2005), el perfil académico del intelectual indígena requiere del seguimiento de reglas y mecanismos de legitimación disciplinares, consideramos que varios de los autores que aquí retomamos juegan en los límites, transgreden estilos y formatos y producen obras de género indefinido que oscilan entre la escritura académica y la escritura creativa. En este sentido, resulta especialmente iluminadora la descripción que realiza Marisol de la Cadena (2006) de la figura del intelectual indígena. Esta antropóloga peruana enfatiza en la herejía como componente central de la labor de los pensadores indígenas y nos muestra cómo ellos, en su accionar, desafían la educación escolarizada que han recibido y sus mandatos normalizantes. Así, nos dice, abogados, doctores y artistas indígenas versados en conocimientos nativos y académicos son, cual herejes, expertos en lo “raro” y piensan tanto desde adentro como desde afuera de formas de conocimiento europeas e indígenas. Como mostraremos, esta “rareza”, que da lugar a los desvíos creativos (*sensu* Catrileo, 2019) que dan título a este artículo, no solo atraviesa los contenidos sino el estilo de las producciones indígenas seleccionadas, que tienen un marcado carácter indefinido, liminal y fronterizo y que articulan, de manera idiosincrática, reflexiones teóricas, fragmentos mitológicos, expresiones poéticas, experiencias autobiográficas y familiares, relatos transmitidos de generación en generación, referencias teóricas a otros autores, extractos de fuentes históricas y creaciones literarias ficcionales³.

Sabemos que estas producciones escritas que aquí discutiremos representan sólo una porción dentro del vasto campo de las literaturas indígenas y pueden, incluso, entrar en tensión con las narrativas más tradicionalistas⁴ e incluso con la noción de “oralitura” (del Campo y Chihuailaf, 2000). Este término, propuesto en 1994 por el poeta mapuche Elicura Chihuailaf en el Primer Encuentro de Escritura Indígena en México, remite a la importancia de la palabra oral en los mundos indígenas. El autor argumenta que en tanto la literatura mapuche es —aunque parezca un contrasentido— oral, los escritores mapuche son “oralitores” que escriben “al lado de la fuente” que es la palabra de los antepasados (2000, p. 51). La escritura sería, entonces, un artificio que recrea la memoria oral. Ahora bien, según Catrileo, “hay otrxs mapuche, manchadx, mezcladx: una prole mapurbe que difícilmente es entendida exclusivamente desde la oralidad” (2019, p. 78). Hoy en día, la escritura en manos de autores indígenas versados en letras es, por derecho

³ En términos del autor *cherokee* Qwo-Li Driskill, representante de la literatura indígena *queer* y autor de *Asegi Stories. Cherokee Queer and Two-Spirits Memory*: “El camino hacia Asegi Stories es tan personal como académico y activista: comencé este trabajo como un viaje personal, y ese viaje continúa llevándome hacia la erudición y el activismo para volver a contar la historia de los *cherokee* dos-espíritus y está informado por mi trabajo como escritor/a creativo/a y activista que participa en conversaciones académicas (...) Como tal, este libro continúa la negativa de las feministas indígenas y otras mujeres de color a separar la historia, la teoría y el trabajo creativo” (2016, p. 11. Traducción nuestra).

⁴ Sobre la tensión entre las comunidades indígenas y la comunidad LGTBQI+ ver, por ejemplo, Tatonetti (2014). Ver también Nahuelpan Moreno (2013) para un análisis de las ‘zonas grises’ de la historia mapuche, es decir, las experiencias y subjetividades mapuches que no se ajustan a los relatos homogeneizantes y universalizantes del “tradicional pueblo mapuche”.

propio, un campo creativo y una nueva forma de articulación de conocimientos. Sin duda, las voces de los antepasados convergen en las producciones escritas, pero estas no son cabalmente entendidas como una mera recreación de la palabra oral. Como plantean Enrique Antileo Baeza y Claudio Alvarado Lincopi, “Es muy difícil para nosotros [los mapuche] ponernos a hablar del ser y del no ser mapuche o de las características que los/nos constituirían. (...) Para nosotros, los procesos de identificación y des-identificación son incontenibles, difusos y además muchas veces se yerguen desde la marcación brutal” (2017, p. 211-212).

Partimos, entonces, de la idea de que estas escrituras indígenas que hemos seleccionado, que comparten su carácter manchado o mezclado, incontenible y difuso, aunque no representan la totalidad de la literatura indígena ni exponen fielmente todas sus preocupaciones y teorizaciones, constituyen un locus de especial riqueza para acercarnos a procesos de apertura al otro y a la tendencia a la constante transformación, que son centrales al pensamiento amerindio (Lévi-Strauss, 1992; Viveiros de Castro, 1992, 2002a; Vilaça, 2000). Para dar cuenta de esto, en la primera parte del artículo analizaremos producciones indígenas que apelan a figuras como las del “indio-blanco”, lo “chi’xi” o lo “champurria” y discutiremos cómo a través de dichas nociones los autores repiensen sus pertenencias étnicas y tratan creativamente los fenómenos de entreveros o mezclas reivindicando posicionamientos intermedios, incómodos y fluctuantes que nos conducen a pensar en otro tipo de dinámicas de relación con lo otro o lo ajeno. En la segunda parte, exploraremos algunas producciones de autores indígenas sexo-genérico disidentes en las cuales la apertura a la alteridad adquiere otro matiz. Las mezclas, pertenencias fluidas e identidades porosas se expresan, como veremos, en cuerpos-personas abiertos a la alteridad no solo de “otras” culturas, sino de “otros” géneros e incluso de “otros” mundos no-humanos. Anomalías, rarezas, desvíos y aquello que no puede encapsularse en identidades fijas se erigen como ‘norma’ en mundos indígenas “altamente transformables” (Rivière, 1995).

2. Ideologías y retóricas del mestizaje. Escrituras del yo mezclado

“Quizás nunca le di importancia al tema del origen, porque a estas alturas de la historia, la mezcla me parecía hermosa”, dice Mari, la protagonista de *Chilco* (2023), la reciente novela de la escritora y filósofa mapuche⁵ Daniela Catrileo⁶. La mezcla que Mari reivindica atraviesa la geografía política de toda América Latina y refiere a las consecuencias palpables hasta hoy en día de la mixtura biológica y cultural que se dio entre individuos y grupos de origen indígena, europeo y africano desde la época colonial. El mestizaje fue, en los distintos países latinoamericanos, un “diálogo político” (de la

⁵ Los mapuche (de *mapu*, ‘tierra’ y *che*, ‘gente’. Aprox. ‘gente de la tierra’) habitaban tradicionalmente los territorios de la actual región de la Araucanía en el sur chileno y una amplia zona de lo que luego constituyó la región pampeano-patagónica argentina. En la actualidad, además hay personas y familias mapuche también en otras regiones de estos países quienes habitan, en la mayor parte de los casos, en ciudades.

⁶ Santiago, Chile, 1987. Estudió Educación y Pedagogía en Filosofía en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile). Es diplomada en Periodismo Cultural, Edición y Crítica de Libros de la Universidad de Chile y magíster en Estéticas Americanas de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha escrito varios libros de poesía, uno de relatos y una novela y, además, es autora de diversas performances y video-poesías. Forma parte del Colectivo mapuche Ragiñtulewfü, que reúne a mujeres y disidencias en diáspora. Sus temas de investigación incluyen la literatura mapuche, las estéticas indígenas, la filosofía, los feminismos antirracistas y el pensamiento anticolonial.

Cadena, 2006) fundamental en la construcción y consolidación de las identidades nacionales. Dicho diálogo y las diversas posiciones que se tomaron en él, fueron delimitando desde el siglo XIX, en cada país, los alcances de nociones tales como la de raza, etnia, identidad y nación. En efecto, en tanto “ideología” (Wade, 2003), el mestizaje marcó las coordenadas a partir de las cuales, por lo menos en el último siglo, se discutieron ideas sobre las perezas y las impurezas y se pensaron y piensan las identificaciones o pertenencias posibles y aquellas que no lo son, los criterios a partir de las cuales éstas se definen y la carga positiva o negativa que se les otorga a cada una de ellas.

La gran mayoría de los países latinoamericanos vio con buenos ojos el mestizaje y sus políticos e intelectuales resaltaron que éste conduciría al mejoramiento tanto a nivel cultural como a nivel racial de la población originaria y sentaría las bases de una nueva ciudadanía mestiza relativamente homogénea. Los países del Cono Sur, en cambio, se constituyeron como tales negando y/o desconociendo las mezclas. En Chile, por ejemplo, las discusiones nacionalistas de comienzos del siglo XX propusieron la existencia de una “raza chilena” muy cercana a la blanca (Amigo Dürre, 2023). Como alerta Luis Campos Muñoz (2015), el modelo hegemónico de mestizaje en este país se sustentó en la noción de que “indio” es y debe ser una categoría transicional, destinada a desaparecer en la medida en que, quienes en algún momento fueron reconocidos como tales, vayan perdiendo los componentes indígenas en detrimento de otros considerados mejores. Argentina y Uruguay también se erigieron entre finales del siglo XIX y el XX como “excepciones” latinoamericanas (Rodríguez, 2018) y, viendo con malos ojos los procesos de mestizaje por considerar que acarrearían degeneración moral, privilegiaron prácticas y discursos que, invisibilizando las hibridaciones, postularon naciones blancas, sin mestizos, negros ni indios. Tal como ha indicado Claudia Briones (2002, p. 72-73) para el caso argentino, el “blanqueamiento” aquí también ha sido y es pensado como un proceso de una sola dirección: el indígena, una vez civilizado y argentinizado, no puede volver atrás; habiendo perdido su esencia, no hay ya forma de reconectar con ella o de reaprenderla.

En uno y otro caso, ya sea que la figura del mestizo haya sido erigida como sinónimo del ser nacional o que haya quedado oculta bajo la pretendida homogeneidad racial blanca —o, más bien, blanqueada—, el mestizaje en América Latina, como sostiene Peter Wade (2003), además de constituir una “retórica” nacionalista, es también un fenómeno social que atañe y atraviesa la vida cotidiana de las personas, marcando sus relaciones familiares, sus trayectorias personales y sus teorías y conceptualizaciones sobre el parentesco, la sangre y la filiación, y el vínculo entre los sexos. De particular interés para este artículo son las reflexiones respecto de estos asuntos de personas autoadscriptas como indígenas en la actualidad, quienes con su existir no solo ponen en jaque los discursos y mecanismos de “mezcla” que pretendieron invisibilizarlos, sino que además discuten el presupuesto de pureza étnica y la idea, asociada a ella, de que una vez mezclados, los indígenas dejan irremediablemente de ser tales.

Veamos algunos ejemplos. En “Esa horrible costumbre de alejarme de ti”, publicado originalmente en 1992 y reeditado en 2002, la escritora de origen wayuu⁷ Vicenta María Siosi Pino⁸ narra en primera persona la historia de una joven wayuu a quien

⁷ Los wayuu constituyen uno de los pueblos indígenas que habitan la Península de la Guajira, tanto en el norte del Caribe colombiano como en el estado del Zulia en Venezuela.

⁸ Manaure, Colombia, 1965. Es periodista por la Universidad de la Sabana (Bogotá, Colombia) y especialista en Planificación del Desarrollo Territorial por la Universidad Jorge Tadeo Lozano (Bogotá,

a los siete años de edad su madre deja en la casa de una familia *alijuna* (no-indígena) de la ciudad de Riohacha. En el relato acompañamos los cambios que vive esta niña mientras, a cambio de ser educada para ser “otra persona con buenas costumbres”, realiza los trabajos domésticos del hogar. Conforme la narración avanza presenciamos el tránsito desde la añoranza de la cotidianidad en la ranchería familiar que la lleva a procurar escapar de la ciudad y volver a ella, hasta el rechazo que, con el correr del tiempo, le comienzan a producir esos mismos lugares y personas que inicialmente extrañaba. La misma niña que procuraba por todos los medios recuperar la manta y los collares con los que llegó a Riohacha, luego disfruta de los vestidos y fiestas *alijuna* al punto de que, en ocasión de una visita de su madre, reflexiona: “me abrazó y sentí su olor a humo. Me separé rápidamente pensando que podría ensuciarme el vestido de la fiesta. La metí a la casa por el portón del patio, para que no la vieran, pues había invitados en la sala”. Y, más adelante, ante la obligación de volver en vacaciones a la ranchería, y su descontento al respecto, sentencia “ni yo misma me explico este desafecto a mi raza (...) no soy feliz en la ranchería, mucho me he acostumbrado a la ciudad, pero tampoco ella me acepta. Los rasgos de la tribu me delatan. En cualquier fiesta soy la indiecita. Tengo confusión de sentimientos. Creo mía esta casa ajena y de mi Guajira indomable ni recuerdos tengo ya”. La protagonista del relato nos introduce en el limbo en el que parece encontrarse al saberse *wayuu* pero no aceptarlo plenamente y, a su vez, no formar tampoco del todo parte del mundo *alijuna* en el que, a pesar de sus evidentes cambios, sigue siendo vista como “una indiecita”.

Una reflexión similar sobre lo problemático de las posiciones intermedias y la imposibilidad de ajustarse a las expectativas propias y ajenas respecto del pertenecer o no a un pueblo indígena se encuentra en el relato autobiográfico titulado “Algunas líneas de mi vida” (2014) de la pensadora, escritora y activista *maya kaqchikel*⁹ Aura Cumes¹⁰. Allí, al rememorar su niñez y sus vínculos con una familia vecina ladina, Cumes recuerda haber escuchado de boca de ellos la frase “somos pobres, pero no indios” y continúa: “yo tendría nueve o diez años. Me parecía incomprensible cómo podían sentirse blancos, cuando eran más morenos o tan morenos como los indios a quienes buscaban degradar”. Esta reflexión encuentra puntos de contacto con lo que el historiador mapuche Héctor Nahuelpan Moreno (2013), siguiendo las conceptualizaciones de Franz Fanon en *Piel Negra, Máscaras Blancas* (1952), llama “colonialismo internalizado”. Según su análisis, “el colonialismo se ha transformado en cultura” (2013, p. 15) y el discurso de “lo blanco” o lo no-indígena asociado con los valores superiores ha permeado de tal manera en la sociedad toda que llegó a conquistar incluso los modos de ser y de pensar de quienes aún sin ser blancos (siendo, por ejemplo, ladinos, como en el caso que relata Aura Cumes), tienen “alojados en sus cuerpos” y en sus identidades (p. 16) las ideas de la superioridad blanca.

Colombia). Se desarrolla profesionalmente como corresponsal, libretista, profesora universitaria y documentalista para televisión. Ha publicado cuentos y relatos tanto para adultos como para niños.

⁹ Pueblo indígena habitante del sur del estado de Chiapas en México y de las tierras altas del occidente de Guatemala.

¹⁰ Chimaltenango, Guatemala, 1973. Es Magíster en Ciencias Sociales por la FLACSO/Guatemala y Doctora en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, Ciudad de México). También es Diplomada en Estudios de Género. Es cofundadora de la Comunidad de Estudios Mayas y sus temas de interés giran en torno a la dominación, el colonialismo y el patriarcado.

En contraposición, Cumes resalta que las mujeres de su familia siempre supieron y reivindicaron su ser indígena y que la instaban a vestir con orgullo y naturalidad corte y güipil:

“Ellas nos decían que al vestir de esa manera nos sentiríamos bien con nosotras mismas, pues a nadie tendríamos que ocultar que éramos naturales (...) Para aconsejarnos, en este tema y otros, los ejemplos de mi abuela eran claros. Nos hablaba de cómo las piscoñ sañoras en Comalapa (mujeres indígenas que vestían como ladinas), recibían burlas tanto de la gente ladina como de la gente natural”. (Cumes, 2014)

Las “ideologías del mestizaje” que, como dijimos, construyeron los imaginarios de los distintos Estados latinoamericanos, no sólo supusieron la homogeneización de la población nacional (ya sea como “mestiza”, ya sea como “blanca” o “blanqueada”) sino que también funcionaron, como sostiene Wade (2003), como máscaras detrás de las cuales se escondieron y esconden diversas prácticas de racismo que, basándose en una evaluación de ciertas características biológicas y culturales, clasifican a los individuos y los grupos distribuyendo entre ellos de manera desigual el poder y las posibilidades. En este marco, lo “indio” o “indígena” —visible en las vestimentas, en las formas de hablar o en características fenotípicas, como describen las narraciones de Siosi Pino y Cumes— quedó siempre estigmatizado como sinónimo del atraso y la falta de buenas costumbres. Aunque los diversos proyectos nacionales procuraron superar lo indígena, los indígenas siguieron existiendo. Y, como queda de manifiesto en las narraciones antes mencionadas, debieron resistir y acomodarse a las nuevas exigencias del colonialismo en sus distintas facetas que, como sostiene Guillaume Boccara, ha hecho de ellos unos “individuos extranjeros a sí mismos no sólo en el presente, sino también en el pasado. Desconectados de sus antepasados ‘indios’, tampoco logran reducir la pequeña diferencia colonial que los separa de los miembros de la sociedad criolla” (2013, p. 262). Es decir, son como “las piscoñ sañoras en Comalapa” que menciona Aura Cumes (2014), inferiorizadas y discriminadas por unos y otros o, como queda claramente resumido en la sentencia que, de boca de una vecina, cierra la narración de Vicenta Siosi (2002), son casos de “india(s) desnaturalizó y desgració!”.

Si los relatos anteriores nos adentran en las consecuencias palpables del mestizaje en la cotidianidad de las personas indígenas que se saben irremediamente mezcladas en lo cultural, el siguiente poema de la *machi* (aprox. ‘mujer sabia’) y poeta mapuche-huilliche Adriana Paredes Pinda¹¹ muestran cómo a nivel biológico (en los “balbuceos de la sangre”), también resulta “pudoroso” pero a la vez “apremiante” hilar las continuidades de una historia familiar signada por un matrilineaje indígena y sus relaciones con lo no-indígena:

porque soy / la hija de mi madre, Marina Pinda Antías / y ella es la hija de su madre,
Yolanda Antías Silva / y ella la hija de su madre, Asunción Silva Cid / Pinda Antías
/ “colibrí que mira al sol” (...) soy Pinda la que dice / y he venido / a nombrar / yepu
que danza / kusra foye mawuizam / a hilar / los pudorosos y apremiantes balbuceos
de la sangre / champurria sangre (...) (Paredes Pinda, 2014)

Ahora bien, como nos recuerda el historiador mapuche Claudio Alvarado Lincopi (2021) en un análisis sobre la porosidad y las influencias mutuas entre la ciudad de

¹¹ 1970, Osorno, Chile. Se autodefine como poeta, profesora y *machi*. Es Magíster en Literatura Hispanoamericana Contemporánea y Doctora en Ciencias Humanas de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile. Ha publicado varias antologías de poesía.

Santiago y los cuerpos mapuche, los pueblos indígenas (en su caso, mapuche, pero podríamos pensarlo de modo general) constituyen colectividades atravesadas por las heridas del colonialismo, pero también, con la capacidad de generar, a través de sus repertorios cotidianos de acción, nuevos contextos y nuevas dignidades. En el próximo apartado retomamos esta idea para preguntarnos qué dicen algunos escritores indígenas cuando se nombran a sí mismos, cómo y a través de qué conceptos eligen o pueden narrarse y describir sus posicionamientos intermedios, fluidos y difíciles de catalogar. Indagaremos asimismo sobre cómo términos tales como “champurria”, “indio-blanco” o “chi’xi” retoman, dialogan o discuten con los “muchos nombres” y las imágenes “que van y vienen” sobre ellos y que constituyen ese (¿mal?) sueño que tanto atemorizaba a la activista y poeta chicana Gloria Anzaldúa¹²:

Ella tiene ese miedo / Que no tiene nombres / Que tiene muchos nombres / Que no sabe sus nombres / Ella tiene este miedo / Que ella es una imagen / Que va y que viene / Se aclara y se oscurece / El miedo de que ella es el sueño / Dentro del cráneo de otra persona (2016, p. 91)

2.1. Indios-blancos, champurrias, chi’xi. Desvíos entre lo propio y lo ajeno

Carlos Correa¹³, *werken* (aprox. ‘mensajero’) ranquel¹⁴, apunta en *Una Mirada Ranquel. La cultura del olvido (Olvidado)* (2018) que “los Ranqueles somos una Nación que cíclicamente nos vamos reorganizando. Somos esa Cultura que ha absorbido a Todas las demás. Incluyendo la propia. En todos los tiempos. Y luego renaciendo. Aprendiendo todo lo más posible y guardando información (en la memoria o en papeles). Sabemos entrar y salir de cualquier Cultura.” Sus ideas dialogan con las de otro líder ranquel, el ya fallecido Germán Canhué¹⁵, quien a propósito de la historia de su pueblo, sostuvo en repetidas ocasiones que los ranqueles siempre estuvieron en la provincia de La Pampa, en el centro de Argentina, y que “Vinieron de otros Pueblos. Algunos sumaron. Otros restaron. Se produjo así la primera gran experiencia Intercultural y Lingüística. Primero del Norte, escapando del invasor español. Luego del Sur y del Oeste...” (2010) Con estas aseveraciones, Canuhé discute las teorías sobre la denominada “araucanización de las pampas” (Canals Frau, 1946) que, postulando la invasión mapuche proveniente de la Araucanía desde por lo menos finales del siglo XVIII y la dominación de la población indígena que vivía del lado este de la cordillera, decretaron la transculturación de estos últimos y la pérdida de todos sus caracteres distintivos. Contra estas ideas, Canhué y Correa proponen visiones alternativas que posibilitan pensar en influencias y

¹² Texas, Estados Unidos, 1942. Fue una poeta y crítica literaria graduada de la Universidad de Texas. Autoadscripta como feminista-lesbiana y chicana, como teórica queer y como activista política su obra discute cuestiones de raza, identidad y género desafiando los binarismos occidentales.

¹³ General Pico, La Pampa, Argentina, 1960. Se define como “escritor de descendencia ranquelina” y desde hace décadas forma parte activa de la Asociación Pampeana de Escritores.

¹⁴ de *rankül*- ‘cortadera’ (*Cortadeira Selloana*) y *-che*, ‘gente’. Aprox. ‘gente de las cortaderas’. Los ranqueles constituyen un pueblo indígena que actualmente habitan en las provincias del centro de Argentina. Luego de haber sido declarados extintos o ampliamente acriollados, protagonizan procesos de reorganización y revisibilización desde hace aproximadamente 30 años.

¹⁵ Santa Isabel, La Pampa, Argentina, 1932. Líder y militante ranquel, precursor del movimiento de reorganización y revisibilización de este pueblo. Presidió y fue integrante de variadas organizaciones indígenas y trazó y mantuvo vínculos estrechos con investigadores y docentes de diversas universidades nacionales e internacionales. Algunas de sus disertaciones en congresos científicos y encuentros de diversa índole fueron publicadas. Falleció en el año 2011.

enriquecimientos mutuos, en procesos de contacto que no fueron unidireccionales ni unívocos (“algunos sumaron, otros restaron”) y en temporalidades que no son lineales ni únicas sino cíclicas y yuxtapuestas. Aunque en los fragmentos de sus obras antes citados ambos refieren específicamente a las relaciones que los ranqueles establecieron en diversos momentos históricos con otros pueblos indígenas, sus observaciones bien pueden conducirnos a reflexionar también sobre el tipo de vínculos que ellos mantuvieron con otro colectivo, específicamente los no-indígenas, blancos o *winkas*. En efecto, en el libro ya referido de Correa, él no duda en llamarse a sí mismo “indio-blanco” o “blanco-indio” (2018, p. 10) y asevera que, como él, hay muchos otros, “en las pampas y en la ciudad”, que tienen “las dos partes” y en cuyas historias personales y familiares se entremezclan saberes, costumbres y sangres tanto indígenas como no-indígenas. En vez de postular una distancia radical entre lo indígena y lo blanco y suponer, como en las retóricas del mestizaje antes descritas, que el pasaje de un polo a otro implica la irremediable pérdida de los componentes biológicos y culturales propios en detrimento de otros concebidos, por lo general, como superiores (Briones, 2002), Correa sostiene ser y vivir en la mezcla y lo intermedio. Su desafío, según plantea, es

“Hilvanar la Historia a través de lo único que tenemos y que nos permite tratar de cometer la menor cantidad de errores posibles. La Memoria. Es transitar por los pensamientos del indio que se fue formando entre *winkas* y la memoria que lo lleva a las *tolderías*. Con preguntas sin respuestas. Sufrimientos del presente con reminiscencias del pasado.” (2018, p. 11)

Siendo así, la pregunta sobre lo propio y lo ajeno se vuelve problemática y, con ella, se complejizan también las relaciones entre la permanencia y el cambio, la tradición y la modernidad, la preservación de la identidad y los procesos de aculturación, las nociones de mestizaje, etc. En este apartado buscaremos mostrar cómo algunos escritores y poetas indígenas seleccionan y deciden narrarse a sí mismos o al contexto en el que viven dibujando contornos difusos entre aquello que entienden como propio —o, podríamos decir, aquello que los identifica— y aquello otro que, siendo en principio foráneo, forma parte, sin embargo, de su cotidianidad. Dice la ya referida poeta mapuche-huilliche Paredes Pinda:

“Quizás nos ha tocado caminar estos intersticios ‘sospechosos’, indefinidos, ‘poco puros’... algo tendremos que decir, por eso existimos, pienso yo; algo tendrán que decir los miles de mapuche como nosotros, que nacen, despiertan, resuellan en los espacios menos tradicionales, menos ataviados por el *Ad Mapu* (Conocimiento); algo habrá que la tierra quiera hablar o balbucear por nuestra atarida lengua...” (2013, p. 11)

Como sabemos, en la actualidad los indígenas urbanos representan más de la mitad de la población indígena de América Latina. A pesar de esto, los estereotipos siguen asociando lo indígena con lo rural, lo campesino y la tradición, y sobre los indígenas en la ciudad recae el estigma y la duda propia y/o ajena sobre si aún pueden ser llamados o pueden considerarse a sí mismos como tales o si, por el contrario, la vida urbana, los casamientos mixtos, la adopción definitiva de las lenguas nacionales, entre otros aspectos, han conducido a que ellos hayan perdido sus diacríticos o rasgos característicos asimilándose —siempre de manera conflictiva— a la sociedad nacional. Además de despertar este tipo de sospechas, las relocalizaciones indígenas en las ciudades implican también, para quienes migran y para sus familias, grandes reestructuraciones que resultan en el debilitamiento de algunos de los lazos sociales más próximos y la necesidad de generar nuevos vínculos basados, las más de las veces, en criterios no étnicos. Suponen, asimismo, la marginalización de esta población y su pauperización en términos

económicos. Todos estos procesos de cambio y adaptación redundan en que ciertos elementos o características asociados más estrechamente con lo indígena desaparezcan o se transformen. Sin embargo, esto no necesariamente conduce a cambios en las autoadcripciones o a una falta de conciencia respecto de la pertenencia a un pueblo indígena. En efecto, ésto queda especialmente claro a partir de las manifestaciones indígenas que se dieron en distintos rincones de América a partir de la década de 1990 — aunque hay también registros anteriores, pero menos frecuentes—, en el marco de lo que José Bengoa (2000, p. 24-25) llama la “emergencia indígena”. Según este antropólogo chileno, ésta se caracteriza por una mayor visibilidad de reclamos indígenas que combinan tanto demandas de reparación económica como luchas por el respeto a la diversidad cultural y el derecho a manejar desde marcos propios estas especificidades étnicas. Junto con estos procesos de empoderamiento indígena, crecieron también en número y en presencia pública las manifestaciones artísticas y literarias indígenas que ponen en primer plano las experiencias indígenas urbanas signadas, en la mayor parte de los casos, por el despojo, el dolor y la discriminación. En su “Poema sin título” (2020), dice Viviana Ayilef¹⁶:

Yo no tuve una abuela / fogón de relatos / ollitas humeantes / telar que congregate. /
No vi perderse en el horizonte la piel del caballo / No me bañé nunca en la aguada.
/ Y no corrí a la intemperie, descalza. / He vivido presa. / Pero no puedo mentir esa
historia. / No puedo decir “en mi recuerdo de infancia los mayores...” algo. / Porque
no había mayores.”

(...)

Trato de ficcionar un relato mapuche a la usanza / para llenar el inciso / No sé cómo
presentarme. / Abro la boca y se traba el *tuwiin*, balbuceo el *kupalme*. / Tampoco
puedo nombrar a mi madre. / No puedo hacer *pentukun* (...)

Sin poder conectar demasiado (o, al menos, sin poder conectar como ella quisiera) con sus abuelos, esta poeta mapuche nos dice que se le traba el *tuwiin* y el *kupalme*, es decir, que no sabe a ciencia cierta quién es, que no puede narrar ni en términos geográficos ni en términos de descendencia de dónde viene, y que por eso no puede hacer *pentukun*, no puede hacer el saludo fundante de la socialidad mapuche en el que cada individuo se posiciona como persona en el marco de la sociedad más amplia y delimita el tipo de relaciones que puede establecer con los otros. La importancia de los antepasados para poder pensarse y narrarse a sí mismos en la actualidad aparece también en los poemas de David Aníñir Guilitraro¹⁷, quien en “Mapurbe” (2004) narra el despojo eligiendo ya no la primera persona singular, sino el plural que congrega a todos los hijos de inmigrantes mapuche que llegaron a las ciudades y buscaron, por diferentes medios, apropiarse de la ciudad:

Somos mapuche de hormigón / debajo del asfalto duerme nuestra madre / explotada
por un cabrón. / (...)

Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y ambulantes / Somos de los que
quedamos en pocas partes (...)

¹⁶ Trelew, Chubut, Argentina, 1981. Poeta mapuche, Profesora y Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (Argentina). Ha publicado cuatro libros de poemas, una compilación de narrativa histórica y un anecdotario infantil, además de participar de diversas antologías de poesía tanto nacional como internacional.

¹⁷ Cerro Navia, Santiago, Chile, 1971. Es gestor cultural y poeta, precursor de la estética mapurbe que narra los pormenores de las identidades mapuches urbanas, rebeldes y antisistémicas. Ha participado en diversas acciones de promoción identitaria que incluyen performances poéticas, experimentaciones sonoras y musicales y la escritura y publicación de numerosos poemas.

Madre, vieja mapuche, exiliada de la historia / Hija de mi pueblo amable / Desde el sur llegaste a parirnos / Un circuito eléctrico rajó tu vientre / Y así nacimos gritándoles a los miserables / *Marri chi weu!!!!* / En lenguaje lactante.
Padre, escondiendo tu pena de tierra tras el licor / Caminaste las mañanas heladas enfriándote el sudor (...)

Este recurso al silencio, el ocultamiento y la mimesis para poder sobrellevar las dificultades de la nueva vida en las ciudades, lejos de ser específico de las migraciones del pueblo mapuche, se replicó, con matices, en las diversas ciudades de América Latina que recibieron contingentes de indígenas pertenecientes a distintos pueblos. Tal como se lamenta Ayilef en su ya citado “Poema sin título”, esto condujo a que las nuevas generaciones no tuvieran antepasados “fogón de relatos” y no hayan recibido historias ni enseñanzas que remitiera propia y específicamente a lo indígena.

Pero además de desplegar este tipo de estrategias, como ya adelantamos, desde mediados de los años 1980 con el retorno a la democracia en distintos países latinoamericanos y la ampliación de derechos, los indígenas aprovecharon también los conocimientos adquiridos en épocas previas al participar en movilizaciones políticas diversas y fortalecieron sus demandas y organizaciones étnicas. Esta “emergencia”, aunque positiva en muchos aspectos porque devolvió a la escena pública reclamos y denuncias que habían permanecido ocultos o invisibilizados, tuvo también sus inconvenientes, tal como relatan los propios escritores indígenas. Enmarcados dentro de las dinámicas del multiculturalismo, los reclamos tendieron a focalizar en la importancia y necesidad del resurgimiento identitario, es decir, en lo imperioso de recuperar ciertos rasgos que ya estarían definidos y validados como específicamente indígenas; rasgos que se habrían mantenido gracias al estilo de vida tradicional en los ámbitos rurales y que los indígenas urbanos estarían llamados a reaprender o a retomar para sí. Estas definiciones ancladas en lo étnico suponen la existencia de un grupo étnico que comparte ciertas características y prácticas que son consideradas como su patrimonio o su cultura. Como analiza Marcelo González Gálvez (2016) para el caso mapuche, bajo este tipo de conceptualizaciones —que existen tanto en la sociedad nacional englobante como entre los mismos mapuches—, “lo mapuche” se define como un “yo-a-ser” (p. 210). Lo que atenta contra lo mapuche es el proceso de awinkamiento que viene de la mano de las desposesiones, discriminaciones y los procesos de asimilación llevados a cabo desde la época de la colonia que han producido cuerpos mapuches impregnados en diferentes sentidos y niveles por una cultura “no-mapuche”. En este contexto, “la mapuchidad consiste en notar la pérdida, ser conscientes de ella, e intentar dejarla atrás” (p. 210), es decir, ser mapuche es un objetivo. Y para serlo, hay que reconectar con la “cultura”, una cultura que, según nos dice el antropólogo chileno, tiene como pilares por un lado la idea de que los mapuches son y provienen de la tierra, por otro, que la pertenencia a la “raza mapuche” está asociada al tener una determinada sangre (y, por tanto, ciertos rasgos físicos y ciertos apellidos) que, a diferencia de la cultura, permanece estable e innegable a través del tiempo, y finalmente que hay una historia de avasallamiento colonial y nacional compartida y común.

Este cerramiento culturalista en torno a la pérdida, el mantenimiento y/o la recuperación cosificó en rasgos discretos lo pensado como indígena y, como denuncia el artista urbano Luanko¹⁸ en su canción “Champurria” (2021), supuso la existencia de una “verdad absoluta purista” que “actúa como derechista” y que “es igual de destructiva que

¹⁸ Pudahuel, Santiago, Chile, 1987. Cantante y artista urbano de Rap, Hip Hop y Cumbia. Es también profesor de Historia por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Chile).

la conquista” puesto que propone que, ante las historias de despojos e inferiorizaciones, hay que levantarse, “recuperar lo imposible”, “no rendirse” o “hablar mapuche cuando todo estaba en contra”. Es decir, perpetúa imaginarios en torno a lo indígena que son imposibles o difíciles de satisfacer desde las biografías de la mayor parte de los indígenas migrantes de segunda o tercera generación en la ciudad.

Sin embargo, como dice Paredes Pinda en “Saludos Champurria” (2013), ya antes referido, a pesar de las borraduras, los hiatos, los desconocimientos y las violencias, “algo tendrán que decir” estos hijos y nietos indígenas nacidos y criados en las ciudades. Contra las definiciones más ampliamente difundidas en las sociedades nacionales en torno al pueblo mapuche (definiciones que también, en cierta medida, han sido interiorizadas por los propios mapuche) han ido surgiendo otras ideas, que se alejan manifiestamente de la pretensión o la búsqueda de “lo puro” o “lo tradicional” para reivindicar lo mezclado. Dice el ya referido Luanko (2021):

Mestizo híbrido chorizo, champurria, espera / Pero Pesa más la sangre de la tierra / Sin apellido indígena no te aferras / La pureza es minoría tontería / Siempre hay mezcla / Lo que vale es tu cultura hoy día / Champurria de molfuñ / Pero mapuche por que mantengo el feyentun y el kimün / No se olvidan las acciones de morenidad / Mi pelo chuzo no lo borra la modernidad / Con dos sangres sigue viva la oralidad / champurria ñi weichan contra toda la maldad (...)

El *mapudungun* tiene el concepto ‘champurria’ para referir a la idea de lo mezclado, lo heterogéneo o mixto. Aunque originariamente designaba (las más de las veces, de manera peyorativa) a las personas de sangre mezclada, es decir, a quienes tenían un progenitor indígena y uno que no lo era, con el correr del tiempo el término ha adquirido otros sentidos y otras connotaciones y actualmente se utiliza para pensar también aquellas historias ‘desviadas’ (sensu Catrileo, 2019), que no se amoldan a los relatos oficiales u oficializados sobre qué es lo indígena o qué es lo tradicional. Las reivindicaciones champurrias o champurriadas, ‘mapurbe’ (neologismo para ‘mapuche urbano’), ‘warriache’ (de *warria*, ‘ciudad’ y *che*, ‘gente’, ‘gente de la ciudad’, en contraposición a ‘mapuche’, ‘gente de la tierra’) nos introducen en mundos en los que, lejos de lo acabado o lo único, lo que prima es la existencia de seres que están, como diría Marcio Goldman (2017) informado por cierta tradición filosófica, “en variación continua”. Al respecto resulta muy ilustrativa la imagen de la “machi en actitud hardcore” que nos presenta Aníñir Guitrao en su poema “Perimontú” (2014). Allí, el poeta mapuche nos habla de “una minosa punx atrevida mapuche 2.0”, de “una machi de la pobla una hermosa mapunky borracha marichiwaniando eufórica” que consume “brebaje de ácido sulfúrico y mudai en volá de kuymi”. Esta machi mapurbe, así como otros personajes que pueblan los poemas de Aníñir y habitan los límites y encarnan las mezclas, nos permiten adentrarnos en mundos en los que es posible ser “casi indio”, “casi no-humano”, “casi blanco” y también “más indio”, “más negro”, etc.

Estas imágenes menos estáticas que nos alejan tanto de las nociones de “identidad” y “cultura” como de los discursos sobre la pérdida o la recuperación, se muestran también en “la ruka de David” (2012), escrita por Jaime Huenún¹⁹, donde el poeta describe cómo su existencia transita con cierta continuidad entre “los wingkas”, “los literatis”, el rock occidental, la caza, la escritura, la militancia indígena, el español y el *mapudungun*:

¹⁹ Valdivia, Chile, 1967. Autodefinido como “mitad huilliche, mitad huinca (...) antes de todo, poeta” (1999), ha publicado gran cantidad de poemas, fue director de revistas de literatura y arte y profesor de literatura en distintas universidades.

Los posters de mis bandas favoritas / RAMONES / THE CLASH / FISKALES AD HOK / cuelgan ya tiznados de la tibia paja seca / y mi honda originaria /el witruwe ancestral/ aún me sirve para darles franca caza / a vacas y avestruces en los fundos colindantes. En mi ruka / el tiempo mira hacia el oriente mis canciones al son de la montaña van / Aquí cocino / hablo / canto / y me emborracho, / aquí aprendo / recitando / viejos trucos de los wingkas literatis / y escribo / por encargo de la CAM soñadas lyrics /para el coro de las machis del futuro Nguillatún cordillerano.

Estos poemas nos adentran en otra de las modalidades de relación entre lo mapuche y lo no-mapuche que González Gálvez (2016) llama “la concepción tradicional”. Según ésta, lo mapuche aparece como una dimensión ontológica, como un modo de ser en el mundo, como una condición de la que no se puede escapar, es decir, “algo que alguna gente simplemente es” (p. 220). Siendo así, las mezclas, la adopción de costumbres en principio ajenas, la modificación de los gustos musicales o de las rutinas diarias no necesariamente atentan contra “lo indígena” puesto que para que eso ocurra la gente no debe simplemente perder una cultura, sino que debe producirse una modificación intrínseca del ser (p. 219). La escritora aymara²⁰ Silvia Rivera Cusicanqui²¹, recordando un encuentro con el escultor Víctor Zapana y su conversación sobre las piedras, dice: “Me dijo entonces ‘*ch’ixinakax utxiwa*’, es decir, existen, enfáticamente, las entidades *ch’ixis*, que son poderosas porque son indeterminadas, porque no son blancas ni negras, son las dos cosas a la vez.” (2018, p. 79) y más adelante, reflexiona: “Estas alegorías me inspiran a preguntar ¿por qué tenemos que hacer de toda contradicción una disyuntiva paralizante? ¿Por qué tenemos que enfrentarla como una oposición irreductible? O esto o lo otro. En los hechos estamos caminando en un terreno donde ambas cosas se entreveran y no es necesario optar a rajatabla por lo uno o lo otro.” (p. 80)

Si bajo concepciones más fluidas todo puede, potencialmente, aparecer de diferentes maneras y si todo está en permanente movimiento y en permanente transformación y no hay estados fijos, entonces la transformación que ocurre cuando, por ejemplo, indígenas y no-indígenas se casan y tienen hijos es, en verdad, un cambio o un movimiento más dentro de un repertorio de otros posibles que, de algún modo, ya están previstos en algunas formas indígenas de entender las relaciones con los otros. Las metamorfosis, las ideas de personas extensas que van más allá de los límites corporales, la posibilidad de diálogo interespecie, la alteridad como central para la constitución del yo —aspectos todos ellos que han sido ampliamente trabajados en diversas etnografías realizadas con pueblos indígenas americanos— apuntan a mostrar el carácter abierto y transformacional propio de muchos pueblos indígenas. En este contexto, podría pensarse que la mezcla y transformación producida por el contacto con el blanco es una más dentro de otras posibles. Sostener esto no implica desconocer el nivel de desigualdad y violencia que atraviesa estos ‘encuentros’ ni desconocer las ‘roturas’ (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 81) o ‘heridas’ (Catrileo, 2019) que ellos provocan, sino señalar que a pesar de sus características disruptivas, estos contactos con lo no-indígena pueden, desde ciertos marcos y con ciertas cautelas, ser vistos dentro de lógicas transformacionales ya presentes en los mundos indígenas.

²⁰ Pueblo indígena cuya población se encuentra mayoritariamente en el sureste peruano, el oeste de Bolivia y el norte de Chile.

²¹ La Paz, Bolivia, 1949. Socióloga por la Universidad Mayor de San Andrés (Bolivia) y Magíster en Ciencias Sociales por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Fue director del Teller de Historia Oral Andina y forma parte del Colectivo Ch’ixi. Ha escrito numerosos libros y artículos en los que, entre otros, reflexiona sobre las epistemologías indígenas y su rol decolonizador.

Los discursos e ideologías del mestizaje anclados en presupuestos del occidente moderno no sólo erosionan el poder creativo de las transformaciones y de las aperturas al otro, sino que tampoco permiten pensar en procesos de mezcla que no conduzcan necesariamente a la homogeneización, es decir, en mestizajes, mixturas o entreveros que, en lugar de producir una nueva entidad homogénea, cerrada y acabada, mantengan las diferencias que la constituyen (cf. Goldman, 2017). Ellos no dan cuenta de las características ‘abigarradas’ y *ch’ixi* de la modernidad indígena. *Ch’ixi*, el término aymara para referir al gris jaspeado, a la tonalidad de gris que está hecha de manchas blancas y negras entreveradas, como explica la ya nombrada Rivera Cusicanqui, da cuenta de “un espacio intermedio donde el choque de contrarios crea una zona de incertidumbre, un espacio de fricción y malestar, que no permite la pacificación ni la unidad. Esta fraja intermedia no es, por lo tanto, una simbiosis o fusión de contrarios; tampoco es una hibridación. Y ni siquiera es una identidad.” (2018, p. 78).

Los poemas mapuches antes referidos dejan entrever la tensión entre lo indígena asociado a sus artefactos tradicionales, su idioma y su cultura, y los personajes liminales que, pisando el barro y el cemento, intentan habitar una frontera nada cómoda, evitando los encuadramientos a los que nos tiene acostumbrados el etnicismo multicultural. Ellos nos dicen, abiertamente, que no son ni simplemente población pobre o empobrecida de las ciudades, ni indígenas prístinos del campo. Son otra cosa, son ambas cosas, o no son ninguna. Lo diferente coexiste y se combina pero permaneciendo como diferente:

“De algún modo, *así me sigo sintiendo: fragmentada, como esas plantas cuyas raíces permiten brotes en el aire*. Malas madres, les dicen acá. Aunque prefiero sus otras nominaciones: lazos de amor dirían en Puelmapu. *Un cuerpo itinerante cuya única ética es el desapego por cualquier residencia estática*”. (Catrileo, D. 2019a, p. 90. Subrayado nuestro).

3. Anomalías y desvíos: la fluidez de los límites en cuerpos-personas generizados

En esta segunda parte, exploraremos algunas producciones de autores indígenas sexo-genérico disidentes que reflexionan en torno a la fluidez de cuerpos-personas abiertos a la alteridad no solo de “otras” culturas, sino de “otros” géneros e incluso de “otros” mundos no-humanos. El cuestionamiento a las identidades fijas, el rechazo a los términos impuestos y a categorías como LGBTQI+, la tendencia a la transformación y el *entre* como lugar privilegiado desde donde situarse en el mundo son algunos temas que afloran en poesías, ensayos y otras producciones de autores indígenas “tercer género”, *two-spirits*, *epupillan*, *queer* o sexo-genérico disidentes que no se adecúan al sistema sexo-género binario. Específicamente, analizaremos algunas producciones de autores situados en extremos opuestos del continente: en Norteamérica, el/la activista, escritor/a

y *performer two spirit cherokee*²² Qwo-Li Driskill²³ y el autor *muscogee creek*²⁴ Craig Womack²⁵; y, en la región sur de Sudamérica, en el territorio mapuche de Chile, el ya referido *ngewirinkafe epupillan* Antonio Calibán Catrileo²⁶. Estos pensadores nativos son parte de una red de autores indígenas sexo-genérico disidentes que se apropian de manera creativa de la escritura y el arte —herramientas que conllevan en sí la “herida colonial” y que están imbricadas en el aparato colonial identitario (Catrileo, 2019)²⁷— como formas de re-escribir la historia y de reactivar un nuevo archivo que incluya a los olvidados de los relatos oficiales.

Driskill y Catrileo, en particular, tienen algunos puntos en común: ambos han realizado estudios universitarios; escriben poesía y prosa; se refieren a sí mismos/as como personas de dos espíritus femenino y masculino; se dedican también al tejido; conciben al texto como un entretejido de ideas propias y ajenas; y usan la metáfora del “tejido” para pensar no solo el modo en que fragmentos personales y académicos son puestos en conjunción, sino también cómo los olvidos y los desvíos de la historia se esconden en el lado no-visible del tejido, en aquellos vacíos ocultos en la trama (Driskill, 2016) y en las ternas que están detrás de patrones estéticos aparentemente binarios (Catrileo, 2019). Las obras *Asegi Stories. Cherokee Queer and Two-Spirits Memory* de Driskill (2016) y *Awkan Epupillan Mew: dos espíritus en divergencia* de Catrileo (2019) también se asemejan. Ellas entremezclan la narrativa autobiográfica con la polifonía de voces de agentes coloniales, indígenas y académicos que se entretajan en cada uno de los ensayos que componen los libros.

Tras contextualizar el campo de la literatura indígena *queer* norteamericana, nos adentraremos en la noción de *asegi* desarrollada por Driskill (2016) y en la de “anomalías” teorizada por Womack (2001) y por el escritor y crítico literario *cherokee* Daniel Heath Justice (2006) y analizaremos su potencialidad para pensar el carácter

²² Los *cherokee* son uno de los pueblos norteamericanos del sureste de Estados Unidos agrupados en las “Cinco Tribus Civilizadas” por su rápida apertura al mundo blanco (reflejada en la incorporación de elementos occidentales).

²³ Glenwood Springs, Estados Unidos, 1975. Es poeta, académico/a, activista y se desempeña como Director de los estudios de mujeres, género y sexualidad en la Universidad de Oregon. Obtuvo la licenciatura en la Universidad del Northern Colorado y se doctoró por la Universidad de Michigan. Entre otros, ha escrito *Walking with ghosts* (2005), primera colección de poesía, y *Asegi Stories: Cherokee Queer and Two-Spirits Memory* (2016); ambos libros nominados a premios. En sus escritos, aborda temas como la experiencia *cherokee queer*, la mezcla racial y la herencia colonial.

²⁴ Al igual que los *cherokee*, los *creek* (familia lingüística *muskogui*) están dentro del grupo de las “Cinco Tribus Civilizadas”. Con la Ley de Traslado Forzoso de Indígenas, los *creek* fueron removidos de su territorio en Georgia y reducidos en el actual Okalahoma.

²⁵ Oklahoma, Estados Unidos, 1960. Enseña en el Departamento de Inglés de la Universidad de Emory y es autor de la novela *Drowning the fire* (2005) y de textos de crítica literaria sobre las estéticas nativas norteamericanas.

²⁶ Curicó, Chile, 1989. Es Magíster en Literatura Chilena e Hispanoamericana por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y Profesor de Castellano y Comunicación. Su línea de investigación aborda temas de pensamiento mapuche contemporáneo desde una perspectiva anticolonial. Es autor del libro de poesía *Díaspóra* (2015) y de *Awkan Epupillan Mew. Dos espíritus de divergencia* (2019). Pertenece al colectivo de artistas mapuche *epupillan* Comunidad/Lof Catrileo-Carrión.

²⁷ La noción de “herida colonial”, referida en los sucesivos ensayos del libro de Catrileo y en la obra de otros intelectuales mapuche (como por ejemplo, algunos de aquellos que conforman la Comunidad de Historia Mapuche), aparece también mencionada en varios autores del pensamiento decolonial. Originalmente, la “herida” es mencionada en la obra *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (2016) de Gloria Anzaldúa, publicada originariamente en 1987. Inspirado en ella, Walter D. Mignolo desarrolla la idea de “herida colonial” que se produce con la invasión a América y se perpetúa hasta la actualidad.

inclasificable e indefinido de personajes y entidades del cosmos. Finalmente, nos sumergiremos en el universo poético de Catrileo y en su noción de *epupillan* ('dos espíritus') que remite de modo general a la idea de los 'desvíos', a aquello que permanentemente escapa de identidades fijas.

3.1. La noción de *asegi* en la crítica *two-spirits* de Qwo-Li Driskill

Tal como reconstruyen Qwo-Li Driskill, Daniel Heath Justice, Deborah Miranda y Lisa Tatonetti (2011), en Norteamérica la literatura indígena *queer* ('*queer Native Literature*') obtuvo visibilidad en la década de 1980 con la publicación de antologías como *The Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Colour* de Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (1984), *A Gathering of Spirit* de Beth Brant (1984) y *Living the spirit: A Gay American Indian Anthology* editada por Will Roscoe (1988a). Por esos mismos años, la autora indígena laguna Paula Gunn Allen publicó *The Woman who owned the shadows* (1983), primera novela que tiene por protagonista a una persona indígena *queer*. Previamente, en los años 1970, el escritor indígena mohawk Maurice Kenny (1974, 1975/76) ya había publicado poesías y ensayos en revistas para hombres homosexuales como *Fag Rag* y *Gay Sunshine: A Journal of Gay Liberation*, inaugurando la literatura indígena producida por gays, lesbianas, bisexuales, transgénero, transexuales y *two-spirits* (Driskill et al., 2011). En los años 1990, el camino iniciado por autores como Kenny, Gunn Allen y Brent fue continuado, como también indican Driskill et al. (2011), por nuevas camadas de escritoras/es con la publicación de compilaciones tales como *The Colour of Resistance: A contemporary Collection of Writing by Aboriginal Women* de Connie Fife (1993) y *Reinventing the Enemy's Languages: Contemporary Native Women's Writing Of North America* de Joy Harjo y Gloria Bird (1997). Antes que un bloque homogéneo, todos estos textos que componen lo que se denomina como 'literatura indígena *queer*' (Tatonetti, 2014) conectan autores que abordan desde una mirada crítica y poética diversos temas como la tensión entre tradición/cambio, el racismo, el sexismo, la homofobia, el hetero-patriarcado y la situación de mujeres y personas sexo-genéricas disidentes tanto al interior de sus propias comunidades de origen como en relación a los mundos mixturados y no-indígenas con los que se vinculan.

La publicación más reciente de *Sovereign Erotics. A collection of two-spirits literature* de Qwo-Li Driskill, Daniel Heath Justice, Deborah Miranda y Lisa Tatonetti (2011) retoma la fuerza creativa de este conjunto de autores pero avanza en enfatizar en el término *two-spirits*. Éste fue acuñado en 1990 por indígenas nativos norteamericanos de Estados Unidos y Canadá reunidos en la *Native American/First Nations gay and lesbian conference* en Winnipeg (Jacobs et al., 1997) con el fin de diferenciarse de la homosexualidad blanca. *Two-spirits* buscaba reemplazar el término impuesto "*berdache*" —hoy en día considerado despectivo— con el cual se designaba en las fuentes históricas y en la literatura antropológica clásica instituciones indígenas como el travestismo, la homosexualidad y la "inversión de género", ampliamente extendidas en pueblos norteamericanos (cf. por ejemplo, Benedict, 1935; Roscoe, 1988b). Sin embargo, no hay incluso hoy en día común acuerdo entre los indígenas respecto del uso de este nuevo término y hay quienes prefieren continuar utilizando categorías occidentales. Más allá de las disputas terminológicas, el concepto paraguas *two-spirits*, al colocar énfasis en el aspecto "espiritual", abre paso a pensar en formas no-occidentales de experimentar y concebir el sexo y el género que no se adecúan ni al sistema sexo-género binario ni a la noción occidental de persona asociada a cualidades distintivas como la conciencia

individual, la autonomía, la privacidad y la libertad individual. El énfasis occidental en la individualidad soslaya otras cualidades como la relacionalidad, la porosidad y la permeabilidad de los cuerpos-personas amerindios que impiden pensarlos en términos de entidades discretas y autónomas (Tola, 2004, 2012).²⁸

En su obra *Asegi Stories. Cherokee Queer and Two-Spirits Memory* Qwo-Li Driskill (2016) desarrolla el concepto de *asegi* que puede ser traducido como ‘extraño’, ‘raro’, ‘peculiar’, ‘extraordinario’ e, incluso, ‘queer’. La expresión *asegi udanto* es una de las tantas formas que existen en lengua *cherokee* para describir a las personas *two-spirits* y refiere, específicamente, a personas que quedan por fuera de los roles masculinos o femeninos o que mixturán ambos. La palabra *udanto* no encuentra una traducción ajustada en lenguas occidentales y puede ser traducida, aproximadamente, como ‘corazón’, ‘mente’ y ‘espíritu’. *Asegi udanto* refiere, entonces, a una forma diferente de sentir, pensar y ser por fuera de los roles tradicionales masculinos y femeninos (Driskill, 2011). Desde una perspectiva decolonial, Driskill plantea que las historias *asegi*, que se vuelven extrañas ante el heteropatriarcado colonial, permiten releer la historia *cherokee* (Driskill, 2016). Desde un enfoque más amplio, lo *asegi* encuentra resonancias también con la noción de ‘anomalías’ teorizada por Heath Justice y Womack, quienes participan de la colección *Sovereign Erotics* (2011):

“*There’s a lot of being Cherokee that is really exciting and powerful and disruptive and beautifully quirky and weird and anomalous (...) Cherokees as a rule have always been... weird. For our neighbors. (...) Socially we were similar to the Muskogean peoples in a lot of ways, but we were also anomalous in a lot of ways. And anomalies are such a big part of our tradition. I mean, you have Uktena, you have Wild Boy, you have... even Thunder in some ways is anomalous. These are figures who cross between worlds and represent a lot of different realities*” (fragmento de entrevista a Heath Justice en Driskill, 2011, p. 100)²⁹.

Lo *queer*, lo *asegi* y las anomalías, tal como son entendidas por los autores mencionados, refieren a cualidades, caracteres o entidades que se encuentran en espacios liminales y que cruzan límites, como por ejemplo las personas *two-spirits* que están entre lo femenino y lo masculino. Este eje femenino/masculino puede ser equivalente, en términos topológicos, a otros contrastes como alto/bajo, humano/no-humano, humano/animal y a las series de oposiciones que existen entre distintas especies animales. Así, ciertas entidades no-humanas que entremezclan elementos, cualidades y habilidades de diversas especies, que cruzan límites entre mundos y tiempos pueden, también, ser pensadas como entidades anómalas que no se adecúan a las categorías taxonómicas occidentales. Las anomalías en la socio-cosmología *cherokee* y en la de otros pueblos de la región sud-este de los Estados Unidos, como los *creek*³⁰, son consideradas poderosas

²⁸ En su etnografía entre los indígenas *qom* del Gran Chaco, Florencia Tola (2012) postuló, entre otras tesis, la constitución colectiva de los cuerpos *qom* compuestos por la circulación de elementos provenientes de otros cuerpos-personas, humanos y no-humanos.

²⁹ “Hay muchas cosas del ser *cherokee* que son realmente emocionantes y poderosas y perturbadoras y maravillosamente extravagantes y raras y anómalas (...) Los *cherokee*, por regla general, siempre han sido... raros. Para nuestros vecinos. (...) Socialmente éramos similares a los pueblos *muskogean* en muchos aspectos, pero también éramos anómalos en muchos aspectos. Y las anomalías son una parte muy importante de nuestra tradición. Quiero decir, tienes a Uktena, tienes a Chico Salvaje, tienes... incluso Trueno en cierto modo es anómalo. Son figuras que cruzan entre mundos y representan muchas realidades diferentes” (Justice en Driskill, 2011, p. 100, traducción nuestra).

³⁰ Al igual que los *cherokee*, los *creek* (familia lingüística muskogui) están dentro del grupo de las “Cinco Tribus Civilizadas”. Con la Ley de Traslado Forzoso de Indígenas, los *creek* fueron removidos de su territorio en Georgia y reducidos en el actual Okalahoma.

en la medida en que combinan potencialidad generativa y cualidades destructivas en simultáneo (Driskill, 2016). Craig Womack teoriza en torno a las anomalías a partir de un ser no-humano acuático, Tie-Snake, a quien el autor considera una figura *queer* poderosa del mundo creek “*who is part of the underworld realm in Creek cosmology, is part of the balance of oppositions, that fragile tension wherein Upper World, Lower World, and This World cohere*”³¹ (Driskill, 2016, p. 47).

Este personaje entre-mundos, conocido entre los pueblos del sud-este de Estados Unidos por raptar humanos y entregarles poder chamánico, es ampliamente referido en la novela *Drowning in Fire* de Womack (2001). Ésta articula distintos tiempos históricos al intercalar la historia de amor homoerótico entre dos jóvenes creek, Josh y Jimmy, situada entre los años 1970 y 1990, con la historia de despojo y lucha territorial del pueblo creek en el estado de Oklahoma a principios de siglo XX. Basada en hechos reales, la novela hace referencia a sucesos históricos como la conformación del grupo Snakes que, liderado por Chitto Harjo (1846-1912), se opuso a la asignación de tierras y al estado de Oklahoma en pos de la autonomía creek. El rechazo a las disidencias sexo-genéricas, que en el libro es narrada a través de la mencionada historia de amor, se explica por la imposición cristiana de la heterosexualidad normativa occidental y, en términos más amplios, por el proceso histórico de fragmentación socio-política, territorial y cultural de este pueblo indígena. En un fragmento incluido en la compilación *Sovereign Erotics*, titulado “*The King of the Tie-Snake*”, Womack oscila entre una escena de los jóvenes que juegan en el lago Eufaula e historias antiguas transmitidas de generación en generación. Nos cuenta que, jugando, Josh se sumerge en el agua para buscar una piedra del fondo y queda atrapado con una tanza de pesca que lo conduce a una ciudad submarina:

*“He opened his eyes and saw the underwater city where he was tethered to the spokes of somebody’s wagon wheel parked on the street in front of a building. A large channel catfish with a Fu Manchu mustache was swimming in place just between the top porch rail and the roof of the building, making underwater burbling noises that sounded like garbled words. (...) Josh could hear the catfish inside the store singing a jingle about seed, harnesses, farm machinery, groceries, “not to mention”, he sang, “traveler’s supplies, prints, hosiery, boots, shoes, hats, caps, and all the etceteras requisite to a first-class Western business home”.*³² (2011, p. 39-40)

En el relato, Josh atraviesa el límite entre el mundo terrenal humano y el mundo no-humano de las profundidades del lago, morada de *Tie-Snake* y donde los peces compran suministros y vestimentas tal como si estuviesen en una ciudad humana. El vehículo aparcado en una calle debajo del agua y el bagre entrando a una tienda acuática entremezclan elementos que, en condiciones normales, se encontrarían separados pero que, sin embargo, no resultan disonantes en las socio-cosmologías indígenas, en las cuales abundan las referencias a seres no-humanos (animales, espíritus, antepasados, dueños

³¹ “que forma parte del inframundo en la cosmología creek, forma parte del equilibrio de las oposiciones, esa frágil tensión en la que se cohesionan el Mundo Superior, el Mundo Inferior y este Mundo.” (Driskill, 2016, p. 47, traducción nuestra)

³² “Abrió los ojos y vio la ciudad submarina donde estaba atado a los radios de la rueda de la carreta de alguien aparcada en la calle delante de un edificio. Un gran bagre con bigote a lo Fu Manchú nadaba entre la barandilla superior del porche y el tejado del edificio, haciendo ruidos submarinos que parecían palabras confusas. (...) Josh podía oír al bagre dentro de la tienda cantando un jingle sobre semillas, arneses, maquinaria agrícola, comestibles, ‘por no mencionar’, cantaba, ‘suministros para viajeros, estampados, calcetería, botas, zapatos, sombreros, gorras, y todos los etcéteras necesarios para una casa de negocios del Oeste de primera clase’” (Womack 2011, p. 39-40).

protectores del entorno) que se comportan como humanos (Viveiros de Castro, 1991; Fausto, 2008; Descola, 2005).

Tie-snake es una entidad poderosa que habita y regula el mundo subacuático del Lago Eufaula. Su carácter anómalo se debe a que posee cualidades especiales que la distinguen de una serpiente común y corriente: con cuerpo de ofidio se caracteriza por tener cuernos de ciervo y todo tipo de colores. Según nos enteramos a través de uno de los tantos relatos del abuelo de Josh que interrumpen en sucesivas oportunidades la narración de la escena de los jóvenes en el lago, el hombre blanco nunca pudo capturar a *Tie-Snake*, pero los antiguos curanderos indígenas sí sabían atraparla con sus “medicinas indias”. Más adelante en la historia, de hecho, nos enteramos de boca del abuelo que en una oportunidad un cazador sin suerte vio al llegar la noche el lecho de un río que corría por la copa de los árboles. Trepó el árbol y logró pescar un bagre del cielo y, como estaba hambriento, aunque su compañero le aconsejó que no lo coma, deglutió hasta el último bocado de ese pescado extraño. Atrapado en el cielo, el bagre no era un pez común y corriente y su consumo transformó al cazador en una serpiente acuática. Esta referencia, así como las anteriores, ponen en primer lugar la liminalidad entre mundos y planos y nos hablan de la existencia de seres que dejan de ser algo para pasar a ser otra cosa. Todos ellos son aspectos que aparecen en el relato ficcional basado en hechos reales de Womack (2011) y dan cuenta de las anomalías, lo raro y lo *queer* como una constante en la socio-cosmología *creek*.

3.2. De la crítica *two-spirit* al giro *epupillan*: fronteras difusas en Caliban Catrileo

Antonio Calibán Catrileo es parte de una nueva camada de escritores y artistas mapuches (o mapurbes) feministas y sexo-genérico disidentes, dentro de la cual es posible mencionar también a la artista *epupillan* Seba Calfuqueo (1991, Santiago, Chile), a la ya referida escritora feminista Daniela Catrileo, a la poeta y novelista huilliche Ivonne Coñuecar (1980, Coyhaique, Chile) y a la escritora huilliche Roxana Miranda Rupailaf (1982, Osorno, Chile), entre otras/os. Sin desconocer las particularidades de cada uno de ellos y sus obras, podemos decir que todos tienen en común el diálogo con el feminismo y la reflexión en torno a temas como la sexualidad, la corporalidad y la crítica al heteropatriarcado. Si bien se trata de autoras/es muy distintos entre sí y en cierta medida marginales o alternativos dentro de sus propios mundos indígenas, sus producciones originales permiten aproximarnos a expresiones estético-poéticas que surgen de la singularidad mapuche y del proceso creativo de mestizaje entendido, en términos de Rivera Cusicanqui, como un “magma inteligente” del cual pueden surgir “energías liberadoras” (2018, p. 68).

Desde el *wallmapu* (‘territorio mapuche’), a kilómetros de distancia de Norteamérica, Catrileo accedió a algunos ensayos de Qwo-Li Driskill, de los cuales tradujo algunas partes, y propuso “trazar una alianza *epupillan* con la crítica *two-spirits*” (2019, p. 126) no con el fin de encontrar regularidades y puntos de semejanza entre los *cherokee* y los mapuche, sino con el de potenciar la imaginación de mundos posibles:

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

binarias de los pueblos kuna, guaraní, maya tzotzil, por nombrar algunos?” (2019, p. 133)

El término *epupillan* ('dos espíritus') es, al ser traducido, equivalente, al *two-spirits* norteamericano. Si descomponemos la palabra, observamos que *epupillan*, al igual que *two-spirits*, también podría traducirse rápidamente como “dos espíritus”, aunque se trate de un “dos” diferente al occidental:

“*epu* significa dos y *pillan* es nuestro espíritu. Somos personas con dos espíritus, esto es complicado de explicar porque si te digo esto te armas una idea muy occidental, nosotrxs no solo tenemos espíritus femeninos y masculinos, sino transitamos en eso, *epu* es un dos abierto a otras cosas (...) el espectro *epupillan* se excede de las categorías LGBTIQ+” (Catrileo, 2019, p. 95)

En sentido literal, tanto *epupillan* como *two-spirits* hacen referencia a la dualidad femenina/masculina y a una dimensión espiritual. Como se desprende del estudio de la investigadora mapuche Ana Millaleo (2022), el término *epupillan*, y su relativamente equivalente *epu pillü*, generan disputas dentro del propio pueblo mapuche al colocar en contraposición ancestralidad y autodeterminación³³. Para muchos, dice Millaleo, se trata de conceptos nuevos, desconocidos, para designar la homosexualidad y las disidencias sexo-genéricas mapuche. Sin embargo, este desconocimiento puede deberse a la “enorme invisibilización de la homosexualidad al interior de lo mapuche” (Millaleo, 2022, p. 20) y no necesariamente a la ausencia en el pasado de la disidencia sexo-genérica mapuche. En efecto, la homosexualidad se encuentra documentada en fuentes históricas y ciertos términos despectivos como *weye wentrü* ('buey') o *antü kuram* ('huevo asoleado') están ampliamente difundidos en las comunidades.³⁴ La investigadora hace referencia a la desconfianza que genera al interior de los mapuche el origen supuestamente alóctono de las categorías *epupillan* y *epü pillü* que serían, en términos de algunos mapuche, traducciones del inglés *two-spirits*. “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”, afirma (2022, p. 4).

En los sucesivos ensayos que componen el libro *Awkan Epupillan Mew: dos espíritus en divergencia* Catrileo (2019) desarrolla el concepto abierto de *epupillan* como un concepto más-que-humano. Imposible de ser definido de manera unívoca, *epupillan* alude a una idea más amplia que excede al género. En efecto, no es una categoría de género, sino, como afirma Valentina Buló en el prólogo al libro de Catrileo, tiene que ver con un “modo de ver en las hebras de la singularidad”, con un lugar de entendimiento que no es “ni tan humano, ni tan indio, ni tan hombre, ni tan mujer” (2019, p. 14-15). Este lugar intermedio, múltiple y plural descentra al ser *epupillan* de cualquier encasillamiento en categorías estancas ('mujer', 'hombre', 'homosexual', 'humano', 'indígena', 'mapuche'). Cuando narra su propia historia de vida, Catrileo (2019) tensiona no solo las dicotomías hombre/mujer y humano/no humano, sino otras como la ya referida en apartados anteriores oposición entre lo rural y lo urbano, o lo mapuche y lo *winka*, al dar

³³ De acuerdo a Catrileo, dice Millaleo (2022), *epupillan* se diferencia de *epu pillü* en la medida en que el primero hace referencia a dos espíritus que no son necesariamente humanos. Sin embargo, para la investigadora mapuche, se trataría más bien de variaciones territoriales del *mapudungun* y ambas hacen referencia a espíritus no solo humanos. Véase el *Nütramkan: Les Otres Mapuches* del 16 de abril de 2021 https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=2938717819785041. Allí distintas personas mapuche discuten en torno a la pertinencia o no de utilizar estos términos y reflexionan sobre sus alcances.

³⁴ Para trabajos antropológicos sobre la cuestión 'transgénero' entre los mapuche, ver, por ejemplo, el estudio etnográfico de Bacigalupo (2014) sobre las machi hombre-mujer.

cuenta de los movimientos múltiples del campo a la ciudad y viceversa que dibujan su trama familiar remontándose varias generaciones hacia atrás. Ello demuestra que no es posible asociar lo rural con una identidad mapuche más “genuina” y “tradicional” que otras formas de ser mapuche. Desde una perspectiva anti-identitaria, Catrileo insiste, una y otra vez, en la potencia creativa de la contaminación:

“Más allá de pensar cómo ser mapurbe, cómo construir una identidad mapurbe, mi interés es contaminar críticamente, como un virus, toda política identitaria como una práctica contra el colonialismo interno que todxs llevamos dentro, para sabotear toda estabilidad que conlleve una identidad, como categoría que fija, que define e inscribe una experiencia en sí.” (2019, p. 26)

Este sabotaje a toda estabilidad identitaria se produce no solo en un plano étnico sino, de modo más radical, en la concepción misma de lo que es ser humano. En términos de Catrileo, el tiempo *epupillan* “mira críticamente el humanismo para descentrarlo y con-moverse con el tiempo abierto de las montañas, los bosques, la potencia mineral del cemento” (2019, p. 95). En una de las tantas evocaciones poéticas a través de las cuales Catrileo se aproxima —sin pretender definiciones cerradas— a la noción de *epupillan*, expresa que “ser *epupillan* es devenir líquen: establecer relaciones simbióticas entre las diversas experiencias *epupillan* como sucede entre hongos y algas” (2019, p. 110).³⁵ En otro pasaje, en un sentido similar y aunque nunca de manera unívoca, afirma “*epupillan* es la niebla que vuelve difusos los contornos” (2019, p. 108). Estas ideas permiten comprender más cabalmente aquello que Catrileo quiere decir cuando afirma que *epupillan* es un “dos abierto a otras cosas”.³⁶ La “niebla que vuelve difusos los contornos” remite a la porosidad de cuerpos-personas que abandonan su individualidad para, como afirma Catrileo, hacerse plurales. A continuación, transcribimos una cita extensa de un texto inédito de este autor mapuche *epupillan* que fue publicado en el año 2020 en la página web del proyecto *Siwar Mayu*.³⁷ Aquí describe una escena del baile tradicional mapuche *ckoike purrum* (‘danza del avestruz’) en la cual observamos no solo una crítica al hetero-mapuche-patriarcado, sino también la ya mencionada apertura al otro que, en este caso, el tiempo ritual habilita:

“Podíamos percibir las miradas incómodas de los *wentru* [‘hombre’] al vernos juntxs. Yo por andar con las uñas pintadas y vestirme con algunos elementos que la tradición nos diría que solo las *zomo* [‘mujer’] podrían llevar eso, con un tono categórico, sin una posibilidad de duda. Durante toda la rogativa tuvimos que lidiar con eso: con las miradas burlonas y desconfiadas. Miradas incómodas por no comprender qué era yo, qué éramos nosotrxs. Hasta que las mujeres mayores, las

³⁵ Aunque no sea el foco de este artículo, cabe mencionar el diálogo de Catrileo con autoras/es feministas como Donna Haraway, Paul Preciado y Judith Butler. La expresión “ser *epupillan* es devenir líquen” puede tener resonancias con los florecimientos multiespecie y la generación de redes de parentesco entre humanos y no-humanos de los que habla Haraway (2019). Es posible observar en ambos una continuidad entre lo humano y lo no-humano y una deliberada crítica al antropocentrismo.

³⁶ El “dualismo en perpetuo desequilibrio” (Lévi-Strauss, 1992), matriz de pensamiento amerindio, resuena con esta multiplicidad inherente al ser *epupillan*. La dualidad femenino/masculino no es permanente ni se sintetiza en una nueva fórmula. Podemos decir que es un dualismo en desequilibrio perpetuo porque la dualidad *epupillan* se abre “a otras cosas”, impidiendo su cristalización en una identidad esencial. El dualismo amerindio, tal como es formulado por Lévi-Strauss, se encuentra íntimamente relacionado a la apertura al otro. Este tipo de dualismo, diferente al occidental, que no es, aunque parezca un contrasentido, dual sino que está a medio camino entre el ‘dos’ y el ‘uno’ y abierto a una multiplicidad, ha sido registrado en etnografías amerindias tales como las de Stolze Lima (2007), Viveiros de Castro (2013) o de la Cadena (2015).

³⁷ <https://siwarmayu.com/es/>

papay, comenzaron a pedir mi nombre para que saliera a bailar con los hombres, los *wentru* portadores de la tradición. Quise resistirme por temor al rechazo (...) Pero ahí estaba yo, llevando en mi cabeza un *muñolonko* [‘pañuelo atado en la cabeza’] como lo usan mis hermanas, porque siempre fui *una* más dentro mi comunidad. Nunca me trataron como ajena, desubicada. Por un segundo pensé en restarme, pero luego sentí el llamado de las *papay* que volvían a decir mi nombre. Una de ellas dijo que no iba a empezar el *choyke purrun* si no me sumaba. Por un segundo respiré y contemplé la escena: todas las familias heterosexuales reunidas alrededor del *rewe* [‘altar’], y en una esquina estaba mi comunidad [Comunidad/lof Catrileo-Carrión], aquella conformada por Manuel [compañero de Catrileo], Patricia, Consuelo y Constanza. (...) Me uní con esos hombres, aunque yo no olía a masculinidad, sino más bien olía a otra cosa inclasificable. Sabía que no me querían ahí porque estropeaba la puesta en escena de hombres viriles emulando el cortejo de un pájaro. Porque yo precisamente no hacía eso, sino que para mí el *choyke purrun* era un espacio y tiempo para darme el placer de bailar y transitar. Volví a ver a mi comunidad. Ahí estaban mirándome. A ellxs les dediqué ese baile y rogativa. A las parias de la identidad, las sin apellido, las sin rostro, las que nadie quiere acercarse por no saber muy bien nuestros géneros. Y giré en torno al *rewe*. Cerré los ojos y me enfoqué en esos primeros golpes tímidos que Consuelo hizo con mi *kultrun* [‘instrumento musical mapuche’]. Su palpito era delicado, sensible. Distinto al de las *papay*, que sonaban fuerte y claro, porque eran las guardianas de la tradición. Pero cerré los ojos y difuminé el ruido, poco a poco comencé a sentir que mis latidos se sincronizaban con el ritmo de Consuelo, y le pedí a los espíritus que nos estaban visitando en ese momento, que me borrarán la humanidad por ese corto tiempo de ceremonia. (...) La niebla cubrió toda la rogativa, solo podíamos escucharnos y ver siluetas espectrales. Aún así sabíamos que estábamos girando. Saqué a Manuel al baile, me atreví a darle la mano, aunque dijeran que hombre con hombre no se podía. Yo sabía que ningunx de lxs dos era realmente un hombre. Éramos una energía compartida que se dejaba tocar por *chiwayantü*, la niebla. En ese baile poroso nos besamos sin tocarnos: Manuel, la niebla y yo. Fue un gesto de amor *epupillan*”.

En los escritos de Catrileo, los desvíos que él reivindica no solo designan las trayectorias “torcidas” de hombres mapuche con las uñas pintadas y vestidos de *zomo*, de hombres que no huelen a masculinidad, de mujeres que con sus golpes tímidos se alejan de las guardianas de la “tradición”, en suma, de personas sexo-genéricas disidentes que se corren del hetero-mapuche-patriarcado. Cuando Catrileo dice, “yo sabía que ninguno de los dos era realmente un hombre”, podemos entender que lo que aquí está queriendo decir va más allá de un corrimiento de la idea tradicional de masculinidad y se desvía, de modo más radical y amplio, de toda idea fija y cerrada acerca de lo que es la humanidad, la mapuchidad, la tradición. En sus reflexiones, importa menos el origen que los “posibles torrentes” (Catrileo 2019, p. 48), los múltiples desvíos que hacen vivo a un pueblo, como decíamos en la Introducción parafraseando a Catrileo. Los “desvíos rabiosos” de los cursos de “ríos que van cambiando, y nunca vuelven a ser los mismos” (Catrileo 2019, p. 48-49) llegan a la ciudad, se transforman en asfalto y hormigón y, allí, surgen nuevas mapuchidades.

4. Palabras finales

Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio. Ao contrário: ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente

confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente.

Nego Bispo (2023, p. 4)

La lectura en clave antropológica de los escritos de autores indígenas que propusimos en este artículo nos permitió indagar en las ideas nativas, presentes en dichos escritos, en torno a ciertos temas como el mestizaje, las mezclas, la pérdida cultural, la identidad, las transformaciones, la humanidad y extra-humanidad, la entidad de los cuerpos-personas y el género; temáticas que han sido ampliamente abordadas en la antropología americanista. De hecho, sobre todo en las últimas décadas, ciertas líneas de etnografía de las Tierras Bajas Sudamericanas se ha dejado “contaminar” fuertemente por las *antropologías de los otros*, es decir, por las formas de pensamiento indígena y han renovado el bagaje conceptual disciplinar para abordar viejos y clásicos problemas con miradas nuevas. El objetivo del presente artículo no fue ahondar en estas líneas de investigación americanista —tarea que, por lo demás, conllevaría muchas páginas de reposición de décadas de teoría antropológica—, sino, antes bien, enfocarnos en los conceptos indígenas y dejar que ellos tracen las conexiones tanto con las conceptualizaciones antropológicas como con teorizaciones de otras proveniencias. Lo mapurbe, lo champurria, lo *chi'xi*, lo *asegi*, las entidades *two-spirits*, lo *epupillan*, así como las anomalías y los desvíos, se muestran como conceptos que se nutren del mundo sensible y que, sin erigirse ni como categorías estancas ni como términos definidos de manera unívoca, nos aproximan a ideas fluidas, porosas, abiertas, contra-mestizas y anti-identitarias de lo que es ser, o devenir, indígena en la actualidad. O, como diría el líder quilombola Antônio Bispo dos Santos referenciado en el epígrafe de esta conclusión, nos posibilitan navegar en aguas diversas que confluyen sin homogeneizarse.

La “apertura al otro” (Lévi-Strauss, 1992), concepto central de los postulados levistraussianos que inspiraron muchas teorizaciones posteriores, permitió comprender los denominados procesos de contacto, entre otros fenómenos, desde una perspectiva amerindia. En lugar de ser leídos en términos de “aculturación”, producto de la situación colonial de dominación —tal como habían sido entendidos desde la sociología política—, el análisis levistraussiano condujo a detectar una disposición particular de espíritu, característica de los pueblos amerindios en general, a la incorporación no problemática de elementos foráneos en mitologías, rituales, complejos chamánicos, vida material y redes de alianza y parentesco. Esta disposición particular, como nos indica Jean-Pierre Chaumeil (2010), remite a una filosofía nativa muy receptiva de la alteridad, en la cual el “lugar del otro” ya está, de antemano, presupuestado, a la espera de ser llenado en distintos momentos históricos. Es así que el “blanco” y figuras en principio exógenas como Dios, los santos cristianos y gauchos, así como ciertos pasajes de la Biblia, fueron tempranamente incorporados sin generar contradicciones en relatos míticos, en socio-cosmologías y en el universo no-humano de los chamanes. La “predación familiarizante” (Fausto, 2008) y la “predación ontológica” (Viveiros de Castro, 2002a), ambas formas relacionales prototípicas de las sociedades indígenas amazónicas, remiten en líneas generales a la necesaria y constitutiva incorporación de la diferencia, a la domesticación amerindia de lo ajeno que comienza a formar parte de lo propio y a la forma en que el sí mismo se constituye tras la incorporación de la alteridad. Cantos chamánicos y rituales, espíritus auxiliares del chamán, capacidades reproductivas y productivas son “capturados” e incorporados a partir de la relación con mundos ajenos, humanos y no-humanos, en excursiones de cacería, en actos chamánicos, en sueños y en expediciones

guerreras. La teorías etnográficas sobre el “anti-mestizaje” (Kelly, 2016) o el “contra-mestizaje” (Goldman, 2017) también apuntan en un mismo sentido al mostrar cómo en las teorías indígenas y afroindígenas de la transformación, el contacto con la población blanca más que implicar irremediamente una fusión y su conversión en otra cosa (un criollo, un mestizo, un ladino, etc.), supone la posibilidad de añadir para sí mismos una forma de alteridad, entendiendo que ésta lejos de atentar contra ellos, los enriquece y engrandece y los dota de nuevas potencialidades.

Lejos de pretender imponer lecturas exotistas, lo que sugerimos es que incluso en contextos aparentemente menos “tradicionales”, en ciudades, espacios universitarios, poemas y páginas de libros, también es posible encontrar modalidades de esta disposición de espíritu amerindia hacia la alteridad que Lévi-Strauss supo señalar. Leyendo en clave “abierto al otro” las potentes —y peligrosas— mezclas que los autores indígenas que aquí fueron presentados reivindican, buscamos adentrarnos en sus mundos fragmentados, porosos y permeables que, como sostiene de la Cadena (2006) en su análisis sobre el mestizaje en Perú, “representan el activo rechazo a la purificación” y, rechazando la semejanza y utilizando herramientas que unen lo indígena con lo no-indígena “encarnan una política que les permitió mantenerse diferentes, inclasificables, escurridizos y pertenecientes a más de un orden a la vez” (p. 81).

Reivindicar esta creatividad indígena y procurar entenderla dentro de lógicas nativas de mayor alcance no implica ni desconocer ni negar que los procesos de contacto con el blanco han estado desde la época colonial y hasta hoy en día signados por la violencia y por una profunda desigualdad. Sino más bien, como sostiene Rivera Cusicanqui (2018, p. 81), colaborar en “revertir el lamento y transformarlo en gesto de celebración”. Así, profundizando en algunas reflexiones indígenas que han tomado la forma de poemas, relatos o ensayos, hemos procurado mostrar cómo ellos discuten los presupuestos ontológicos de la modernidad occidental que, apelando a la tradición, niegan formas de ser que no encajan, que se desvían, que resultan ‘anómalas’ puesto que tensionan las dicotomías continuidad/cambio, cultura/tradición, femenino/masculino, humano/no-humano, individualidad/multiplicidad y enfatizan la fuerza productiva de las mezclas, las posiciones intermedias, las indefiniciones.

Eduardo Viveiros de Castro sostiene, retomando la tesis levistraussiana antes mencionada, que aunque el origen de los blancos y su lugar en las sociocosmologías indígenas esté para los indígenas resuelto desde el comienzo,

“o problema simétrico e inverso do destino dos índios permanece-lhes, parece-me, crucialmente em aberto. Pois o desafio ou enigma que se põe aos índios consiste em saber se é realmente possível utilizar a potência tecnológica dos brancos, isto é, seu modo de objetivação —sua cultura—, sem se deixar envenenar por sua absurda violência, sua grotesca fetichização da mercadoria, sua insuportável arrogância, isto é, por seu modo de subjetivação —sua sociedade” (Viveiros de Castro, 2000, p. 51)³⁸

Quisiéramos, para concluir, preguntarle nuevamente a algunos textos escritos por indígenas qué podrían decir al respecto. En “De por qué escribo... *Mollfvñ pu nvtram*” (2005) Paredes Pinda sostiene:

³⁸ “el problema simétrico inverso del destino de los indios permanece para ellos crucialmente abierto. El desafío o el enigma ante el cual se encuentran los indios es el saber si realmente es posible utilizar la potencia tecnológica de los blancos, esto es, su forma de objetivación —su cultura—, sin por eso dejarse envenenar por su absurda violencia, su grotesca fetichización de los bienes, su insoportable arrogancia, esto es, por su modo de subjetivación —su sociedad.” (Viveiros de Castro, 2000, p. 51)

“La lengua hispana nos ha violentado, lo confieso, nos ha socavado, por eso escribo; la lengua castellana me ha perdido sin retorno tal vez, me ha mordido los pensamientos y yo ‘pecadora’, pobre de mí, me he enamorado de la lengua castellana meretriz, me ha robado el *mapuzungun* (...) este pensar *weñefe* [ladrón] de mí, este espíritu *weñefe* de mi que vino de afuera y me mató el adentro, y nos ha poseído a unos más que a otros”

Años después, en “Cartas al País Mapuche” (2014a), expresa:

“... porque soy una machi champurria, a mala honra. Sólo mapuche de madre, lo que ya me hace ‘ambigua’; y más aún poeta y profesora, ‘machi escueliá’, como dicen las papay, una anomalía, algo raro e indefinido. A pesar de mí misma, debo decir, porque si no “me atoro”y finalmente lo único que tengo, lo único que soy, y el único *tuwün* y *küpan* posible para los seres como yo, es la palabra.”

Poseída por la escritura y por una lengua violenta que socava, que seduce y nubla los pensamientos y arrasa con otros lenguajes. Ladrona y pecadora por haberse entregado al lenguaje del colonizador, ambigua, rara e indefinida por haber accedido a la educación y provenir de una familia de filiación mixta. Las palabras de la machi y poeta huilliche, así como, en términos generales, todos los textos que referimos a lo largo de este artículo, nos alientan a sugerir que, aunque no exentos de dificultades y de cuestionamientos propios y ajenos, los escritores indígenas que aquí reunimos han podido utilizar una de las potencias tecnológicas más grandes de los blancos —la palabra escrita— sin necesariamente sucumbir ante las trampas identitarias que las fijeas de su lenguaje imponen. Conscientes de que “las aguas y sus cursos nunca vuelven a ser las mismas” (Catrileo 2019, p. 28) y de que en todo río existen “desvíos que trazan el camino de sus aguas” (p. 48), la poesía, los ensayos y las narraciones que presentamos nos invitan a abrazar estas aguas tumultuosas y revueltas y navegarlas en su complejidad sabiendo que “un río no deja de ser río por confluir con otro” (Bispo, 2023, p. 4).

5. Bibliografía

- Alvarado Lincopi, C. (2021). *Mapurbekistán, ciudad, cuerpo y racismo. Diáspora mapuche en Santiago, siglo XX*. Santiago: Pehuén.
- Amigo Dürre, R. (2023). Blanquidades chilenas: elementos para un debate. *Tabula Rasa*, 45, 91-115.
- Aniñir Guilitraro, D. (2004). Mapurbe. En: *Mapurbe*. Santiago: Odiokracia ediciones.
- Aniñir Guilitraro, D. (2009). *Mapurbe. Venganza a raíz*. Santiago: Pehuén.
- Aniñir Guilitraro, D. (2014). Perimontú. En: *Guilitranalwe*. Santiago: Quimantú.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands. La frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Anzaldúa, G. (2021). *Luz en lo oscuro*. Buenos Aires: Hekht Libros.
- Antileo Baeza, E. y C. Alvarado Lincopi (2017). *Santiago waria mew. Memoria y fotografía de la migración mapuche*. Santiago: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Ayilef, V. (2020). Poesía sin título. En: *Mailen*. Trelew: Taller Gráfico.
- Bacigalupo, A. M. (2011). El hombre mapuche que se convirtió en mujer chamán: Individualidad, transgresión de género y normas culturales en pugna. *Scripta Ethnologica*, XXXIII, 9-40.
- Benedict, R. (1935). *Patterns of Culture*. London: Routledge.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Bispo, A. (2023). *A terra dá, a terra quer*. San Pablo: Ubu.
- Boccaro, G. (2013). Cultura, identidad y poder en la(s) historia(s). En Tola, F., C. Medrano y L. Cardin (Eds.) *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad* (pp. 257-267). Buenos Aires: Rumbo Sur /Ethnographica.
- Brant, B. (1984). *A Gathering of Spirit. Writing and Art by North American Indian Women*. California: Sinister Wisdom Books.
- Briones, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *Runa*, 23(1), 61-88.
- Bulo, V. (2019). Palabras previas. En Antonio Catrileo, *Awkan Epupillan Mew. Dos espíritus de divergencia* (14-15). Santiago: Pehuén Editores.
- Canals Frau, S. (1946). Expansion of the Araucanians in Argentine. En Steward, J. (Ed.) *Handbook of South American Indians* (pp. 761-766). Washington: Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, Bull. 143, vol. II.
- Canuhe, G. (2010). *Los rankulche sobre la huella de Mansilla*. San Luis: Gobierno de San Luis.
- Catrileo, A. (2015). *Diáspora*. México: Ediciones Simiente.
- Catrileo, A. (2019). *Awkan Epupillan Mew. Dos espíritus de divergencia*. Santiago: Pehuén Editores.
- Catrileo, A. (Abril de 2020). Epupillan / Dos-espíritus. Comunidad/lof Catrileo-Carrión. *Siwar Mayu*. <https://siwarmayu.com/es/epupillan-dos-espíritus-comunidad-lof-catrileo-carrion/>
- Catrileo, D. (26 de Septiembre de 2019). Merodeos en torno a la potencia champurria. *Medio Rural*. <https://mediorural.cl/merodeos-en-torno-a-la-potencia-champurria/>
- Catrileo, D. (2019a). *Piñen*. Barcelona: Las Afueras.
- Catrileo, D. (2023). *Chilco*. Santiago: Seix Barral.
- Campos Muñoz, L. (2015). El reconocimiento de nuevas identidades: cómo enfrentar la etnogénesis desde la Academia. En Trincherro, H., Valverde, S. y L. Campos Muñoz (Coord.), *Pueblos Indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina* (pp. 219-246). Buenos Aires: CLACSO / UBA / UAHC.
- Chaumeil, J.P. (2010). Historia del Lince, de Inca y de Blanco. La percepción del cambio social en las tradiciones amerindias. *Maguaré*, 24, 59-67.
- Correa, C. (2018). *Una mirada Ranquel. La cultura del olvido (olvidada)*. Santa Rosa: 7 Sellos Cooperativa Editorial.
- Cumes, A. (27 de junio de 2014). Algunas líneas de mi vida. *Plaza Pública*. <https://www.plazapublica.com.gt/content/algunas-lineas-de-mi-vida>
- de la Cadena, M. (2006). ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Universitas Humanística*, 61, 51-84.
- de la Cadena, M. (2015). *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham/London: Duke University Press.
- del Campo, V. y E. Chihuailaf (2000). Elicura Chihuailaf: en la oralitura habita una visión de mundo. *Aérea: revista hispanoamericana de poesía*, 3, 49-59.
- Descombes, V. (2015). *El idioma de la identidad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Descola, Ph. y A.C. Taylor (1993). Introduction. *L'Homme*, 126-128(33), 13-24.
- Descola, Ph. (2005). *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.
- Driskill, Q. (2005). *Walking with ghosts*. Cambridge: Salt Publishing.
- Driskill, Q. (2016). *Asegi Stories. Cherokee Queer and Two Spirits Memory*. Tucson: The University of Arizona Press.

- Driskill, Q., Finley, C., Gilley, B. J., y S. Lauria Morgensen (2011). *Queer Indigenous Studies. Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*. Tucson: University of Arizona Press.
- Driskill, Q., Heath Justice, D., Miranda, D. y L. Tatonetti (2011). *Sovereign Erotics: A Collection of Two-Spirit Literature*. Tucson: University of Arizona Press.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. París: Éditions du Seuil.
- Fausto, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), 329-366.
- Fife, C. (1993). *The Colour of Resistance: A contemporary Collection of Writing by Aboriginal Women*. Toronto: Sister Vision Press.
- Goldman, M. (2017). Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem. *Estudos Etnográficos. Revista de antropologia da UFSCar*, 9(2), 11-28.
- González Gálvez, M. (2016). *Los Mapuche y sus otros. Persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Santiago: Universitaria.
- Gunn Allen, P. (1983). *The Woman who owned the shadows*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- Harjo, J. y G. Bird (1997). *Reinventing the Enemy's Languages: Contemporary Native Women's Writing Of North America*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Heath Justice, D. (2006). *Our Fire Survives the Storm: A Cherokee Literary History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Huenún, J. (2012). En la ruka de David. En: *Reducciones*. Santiago: LOM Ediciones.
- Jacobs, S., Wesley, T. y Lang, S. (1997). *Two-spirit people. Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Urbana/Chicago/Springfield: University of Illinois Press.
- Kelly, J.A. (2016). *Sobre a antimestiçagem*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- Kenny, M. (1974). Greta Garbo. *Fag Rag*, 10, 27.
- Kenny, M. (1975/76). Tinselled Bucks: An Historical Study in Indian Homosexuality. *Gay Sunshine* 26/27 16–17, 15.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Historia del Lince*. Barcelona: Anagrama.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de la Cultura Económica.
- Millaleo, A. (2022). Epu Püllü, Epu Pillan y otras temáticas sexo-afectivas en contexto mapuche: un acercamiento al Poyewün. *Estudios Atacameños*, 68, 2-28.
- Moraga, Ch. y G. Anzaldúa (1984). *The Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Colour*. Nueva York: State University of New York Press.
- Nahuelpan Moreno, H. (2013). 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.
- Overing, J. (1977). Orientation for paper topics y Comments. En: *Simposio Social Time and Social Space in Lowland South American Societies, Actes du XLII Congrès International des Américanistes*.
- Paredes Pinda, A. (2005) De por qué escribo... Mollfvñ pu nvtram. En: *Üi*. Santiago: LOM Ediciones.
- Paredes Pinda, A. (2013). Saludos Champurria. En J. Milanca Olivares, *Xampurria. Somos del lof de los que no tienen lof*. Santiago: Pehuén.
- Paredes Pinda, A. (2014). *Parias zugun*. Santiago: LOM Ediciones.

- Paredes Pinda, A. (2014a). Cartas al país mapuche. En V. Vidal (Ed.). *Anaqueel austral*. Santiago: Editorial Poetas Antiimperialistas de América.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivière, P. (1995). AAE na Amazonia. *Revista de Antropologia*, 38(1), 191-203.
- Rodríguez, M.E. (2018). Reflexiones sobre la ideología del blanqueamiento en los países del Plata desde una investigación colaborativa. En: *Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos*, Barcelona, España.
- Roscoe, W. (1988a). *Living the spirit: A Gay American Indian Anthology*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Roscoe, W. (1988b). We'wha and Klah the American Indian Berdache as Artist and Priest. *American Indian Quarterly* 12, 127-150.
- Seeger, A., Da Matta, R. y E. Viveiros de Castro (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 2-19.
- Siosi Pino, V. (2002). Esa horrible manera de alejarme de ti. En: *El dulce corazón de los piel cobriza* (pp. 49-61). Barranquilla: Fondo Mixto para la Promoción de las Artes de la Guajira.
- Stolze Lima, T. (2007). El dos y su múltiple: reflexiones sobre el perspectivismo en una cosmología tupí. *Amazonía Peruana*, 30, 59-83.
- Tatonetti, L. (2014). *The Queerness of Native American Literature*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Tola, F. (2004). La persona y el ser. La representación del Otro. *Historia, antropología y fuentes orales*, 31, 51-73.
- Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Biblos/Culturalia.
- Vilaça, A. (2000). O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, 15, 56-72.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the enemy's point of view. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Londres: The University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (2000). *Os termos da outra história*. En C.A. Ricardo (Org.) *Povos indígenas no Brasil (1996-2000)*. San Pablo: Instituto Socioambiental.
- Viveiros de Castro, E. (2002). O Nativo Relativo. *Mana*, 8(1), 113-148.
- Viveiros de Castro, E. (2002a). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. San Pablo: Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2013). Radical Dualism: A Meta Fantasy on the Square Root of Dual Organizations, or a Savage Homage to Lévi-Strauss. *100 Notes — 100 thoughts / 100 notizen — 100 Gedanken. Documenta Series*, 56, 1-43
- Viveiros de Castro, E. y M. Goldman (2012). Introduction to post-social anthropology: Networks, multiplicities, and symmetrizations. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 421-433.
- Wade, P. (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 273-296.
- Wagner, R. (1981). *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Womack, C. (2001). *Drowning in Fire*. Tucson: University of Arizona Press.
- Womack, C. (2011). The King of Tie-Snake. En Driskill, Q., Heath Justice, D., Miranda, D. y L. Tatonetti, *Sovereign Erotics: A Collection of Two-Spirit Literature* (30-57). Tucson: University of Arizona Press.

Zapata Silva, C. (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales*, 3, 65-87.

Zapata Silva, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Alemania: CALAS.