

**Lectura/escritura Champurria**  
**Un posicionamiento metodológico para el estudio de poesía mapuche<sup>1</sup>**

**Reading/writing Champurria**  
**A methodological positioning for the study of mapuche poetry**

Carla Fernanda Llamunao Vega  
Universidad de La Frontera – Universidad Austral de Chile  
Rangiñtulewfü Colectivo Mapuche<sup>2</sup>  
Lonkoche ka Temuko, Wallmapu.  
Carla.llamunao@ufrontera.cl

**Resumen:**

El siguiente trabajo tiene como objetivo reflexionar, problematizar y proponer una metodología situada para el estudio y análisis de poesía mapuche, para ello tomé como base dos investigaciones previas correspondientes a las realizadas por Adriana Paredes Pinda (2013) y Jorge Spíndola (2017). Este estudio consiste en un posicionamiento a partir de mi propia identidad mapuche champurria; que se llevó a cabo a través de una revisión de la genealogía del concepto, sus usos y resignificaciones contemporáneas, para finalizar en una propuesta de trabajo que implique una posición política identitaria-cultural basada en el mapuche kimün para aportar a procesos de descolonización.

**Palabras claves:** Champurria, diáspora, metodología situada, identidades fronterizas, investigación comunitaria.

**Abstract:**

The following work aims to reflect, problematize and propose a situated methodology for the study and analysis of Mapuche poetry, for this I took two previous investigations as a basis, corresponding to Adriana Paredes Pinda (2013) and Jorge Spíndola (2017). This study consists of a positioning based on my own identity as mapuche champurria; which was accomplished through a genealogy review of the concept, its contemporary usages and resignifications, to end in a work pro-

---

1 Este trabajo corresponde al marco metodológico desarrollado en el trabajo de tesis Zomowen: maneras otras de relacionarse entre la poesía y la vida misma, asociada al PROYECTO FONDECYT N° 1171337.

2 Agradecimientos a mis compañeros de Rangiñtulewfü pu lamngen Ange Valderrama Cayuman y Cristián Vargas Pailahueque que gracias a su ayuda, conversaciones e investigaciones previas pude desarrollar este trabajo.

posal that implies an identity-cultural political position based on the mapuche kimüm to contribute to decolonization processes.

**Keywords:** Champurria, diaspora, situated methodology, border identities, community research.

Recibido: 6/09/2019

Aceptado: 25/10/2019

## 1. Introducción

*No sé cómo presentarme.  
Abro la boca y se traba el tuwün, balbuceo el kupalme.  
Tampoco puedo nombrar a mi madre.  
No puedo hacer pentukun.  
Tengo, sin embargo, don de la palabra.  
(Viviana Ayilef)*

En la constante crítica y problematización de las diversas investigaciones o trabajos académicos que abordan áreas del pueblo mapuche, sin duda, el cómo se llevan a cabo es una discusión frecuente. En el caso del campo literario ha habido un incremento tanto, de las producciones mapuche como, de los análisis críticos de estas, pero cabe preguntarse ¿Qué bases epistémicas sustentan aquellos análisis? ¿Qué elementos cruzan e influyen las lecturas e interpretaciones de las producciones mapuche? Respondiendo a aquello, algunas reflexiones descoloniales han dejado en evidencia las prácticas y marcos teóricos coloniales imperantes, a esto se refiere Aura Cumes:

el proceso de colonización y su análisis han sido relegados a una suerte de olvido que parece conveniente aun dentro de las ciencias sociales. En otros países hay más discusión política y académica sobre ello. Pero, no se puede negar que, en ciertos contextos y espacios, estas nociones (colonización y descolonización) han llegado a constituirse como una suerte de “moda”, en la que se banaliza el contenido al no permitir una revisión crítica y minuciosa a la luz de la complejidad de las relaciones de poder (2014: 65).

La necesidad de estudios situados que provengan desde los y las integrantes del propio pueblo mapuche se ha vuelto una urgencia, no con el afán de privar al resto de personas, sino para pensar y repensarnos, desde dentro, como pueblo dinámico, restaurar nuestro espíritu, tal como lo señala Linda Tuhiwai Smith:

Los pueblos indígenas queremos contar nuestras propias historias, escribir nuestras propias versiones, a nuestra manera, para nuestros propios fines. No se trata simplemente de recuentos orales o de una genealogía del proceso de nombrar nuestros territorios y los eventos que desataron la violencia a propósito de estos mismos, sino que responde más bien a una poderosa necesidad de dar testimonio y de restaurar el espíritu, para resucitar un mundo fragmentado y moribundo (2016: 55).

El siguiente trabajo tiene como objetivo reflexionar, problematizar y proponer una metodo-

logía situada para el estudio y análisis de la poesía mapuche. Estoy consciente de la complejidad de llevar a cabo esta investigación, por un lado, por estar en un lugar paradójico como es la universidad, que suele ser crítica de la colonialidad, pero que paradójicamente ha perpetuado un extractivismo epistemológico; y también desde mi identidad *mapuche-champurria*, donde se desdibujan los elementos culturales mapuche, experiencia relacionada con los pueblos andinos, en específico el cholo, y a su vez con el tejido ch'ixi, que como señala Silvia Rivera Cusicanqui:

Ch'ixi es un devenir. Se trata de liberarnos de la esquizofrenia colectiva, por qué tenemos siempre que estar en las disyuntivas de lo uno o de lo otro, o somos pura modernidad o pura tradición. Tal vez somos las dos cosas... pero las dos cosas no fundidas, porque ese fundido privilegia a un solo lado. Por eso es que lo *cholo* no termina de ser una identidad ch'ixi, salvo que se asuma como tal, que se asuma como propuesta (2018: 153).

Para lograr lo propuesto en el objetivo enunciado pondré en diálogo dos trabajos inspiradores en este ámbito, me refiero a las tesis doctorales realizadas previamente por Jorge Spíndola<sup>3</sup> (2017) y Adriana Paredes Pinda<sup>4</sup> (2013), en las que plantean dos propuestas metodológicas que mucho tienen que ver y con las cuales me siento identificada. Esta decisión de continuar con una línea metodológica implica un posicionamiento y apoyo a *pu lamngen*, a su vez una valoración por investigaciones que se desmarcan de estructuras establecidas desestabilizando o resignificando los espacios académicos, entendiendo el conocimiento como un entramado que se va construyendo/reconstruyendo de manera comunitaria, tal como lo señala el pueblo Nasa:

Sabemos que sabemos poco – como dijera un mayorcito de tierras y tiempos lejanos-, que podemos poco y que solo podemos aprender y triunfar en montonera. No solo montonera de indias e indios: montonera con campesinos, montonera con afrodescendientes, montonera con la gente de las ciudades (Escobar 2018: 209).

## 2. Rakizuam wechante/Texto Raki

La *machi* Adriana Paredes Pinda, en sus diversos roles de machi, investigadora y escritora, ha visibilizado una realidad para muchos/as mapuche en la actualidad, la ausencia del territorio, de la memoria, de la lengua, de elementos culturales, etc. El espacio en que se desenvuelve es muy significativo por su carácter fronterizo, pues cumple con su rol espiritual tradicional de *machi* y a su vez participa en espacios académicos en la Universidad Austral de Chile.

A partir de esa posición, la matriz metodológica que propone en su investigación doctoral es intercultural, ya que se sitúa entre la añoranza de un mundo ancestral perdido y la realidad contemporánea, que se constituye de una episteme *wechante*: “Wechante significa weza antü, pobreza de mundo, carencia de sol, en tanto el tiempo wechante es de escasez y pobreza, precariedad, huerfanía de claridad” (2013: 9). La definición deja en evidencia un elemento fundamental para la cosmovisión mapuche: *antü*, el sol, la luz y claridad que puede tener una interpretación concreta relacionada con elementos cotidianos que van desde la alimentación, el posicionamiento de la *ruka*, tiempos de siembra relacionados con los ciclos solares y el renuevo de energías (*we tripantu*), hasta una interpretación espiritual relacionada también con el plano de las ideas. Por ende, lo wechante se relaciona

<sup>3</sup> *El Az Mapu y sus restituciones contemporáneas*, tesis para postular al grado de Doctor en Ciencias Humanas UACH.

<sup>4</sup> EPU RUMÉ ZUGU RAKIZUAM: DESGARRO Y FLORECIMIENTO. LA POESÍA MAPUCHE ENTRE LENGUAS, tesis para optar al grado de Doctora en Ciencias Humanas UACH

con un pensamiento ausente o desgarrado del *rakizuam* ancestral. El *Rakizuam* es constituyente de la identidad mapuche, nace a partir de un *kimün*, pero hace alusión a la utilización del pensamiento, la acción de reflexionar, también interpretar el universo, pero en base a una episteme expresada en la lengua, “La noción de rakizuam, por otro lado, representa uno de los procesos cognoscitivos propios de la racionalidad mapuche, cuya orientación se relaciona con un estilo propio de reflexión (próximo a la noción de análisis), el cual se basa y/o complementa con otros niveles del conocer como el *gvnezuam*” (Melin et al. 18).

Según la *lamngen* Adriana, estar consciente de las múltiples ausencias a partir de la situación de colonialidad existente en su pensamiento genera un nuevo pensamiento, el cual metaforiza como una bandurria, un pensamiento *raki* o *rakiñ* los cuales son nombres en *chedungun* para el ave señalada: “el pensamiento raki, reconoce su carencia y desde allí se configura y encarna su sentido existencial en el mundo contemporáneo” (9). Del pensamiento *raki* deviene el texto *raki*, que se encuentra entre la ambivalencia del ser mapuche con las ausencias provocadas por la colonización, entonces este texto se establece como un puente entre lenguas, entre dimensiones territoriales, entre culturas:



*Aterrizando*, Víctor Gutiérrez

la fuerza hermenéutica del “texto raki” radica, por una parte, en su posibilidad de ser puente entre culturas, de ir y venir por los mundos sin perder su “mapuche kimün” (conocimiento mapuche), pero al unísono, es capaz de ver por sobre el otro mundo, el contemporáneo y comprender desde allí también la condición humana, desde sus circunstancias más feroces hasta las más tiernas y cálidas (10).

La propuesta crítica planteada por la *machi* Pinda se presenta como una ayuda a la mejora de la comprensión de los textos poéticos, puesto que en su mayoría podemos interpretarlos como *raki* en el sentido que evidencian una ausencia en diversos planos, estableciendo también puentes o diálogos entre cultura. Además de ser un aporte en la interpretación de elementos de la vida misma que son cruzados/as por la ausencia o lo *wechante*.

### 3. Trürün Zugu

Jorge Spíndola al igual que la *lamngen* Adriana, se posiciona en diversos roles, como poeta y académico, desde el sur de Chile y Argentina, lo que constituye *Willimapu* y *Puelmapu*. En su tesis doctoral plantea su perspectiva<sup>5</sup> *Trürün Zungu*: una práctica crítica habitada por el *Az Mapu*, que

<sup>5</sup> Lleva el nombre de Perspectiva haciendo referencia al Perspectivismo amerindio propuesto por Eduardo Viveiros de Castro, quien en correlación con la línea investigativa de la antropología posestructuralista que va en rechazo al objetivismo Positivista, no busca precisar, comprobar, exactitud, más bien viene a relativizar planteando una visión que pone en cuestionamiento relaciones binarias coloniales occidentales: el pensamiento de Viveiros parece fundarse en un régimen de inversiones. Así, por ejemplo, propone pensar las oposiciones clásicas entre Naturaleza-Cultura, Cuerpo-Alma, Civilizado-Incivilizado, invirtiendo las características asignadas a cada término: allí donde había un valor “universal” reasigna un “particular” y viceversa. Ese régimen de las inversiones desplaza de continuo los sedimentos, el punto de vista naturalizado de la tradición humanística de occidente, develando sus totalitarismos; y lo hace desde la legalidad epistémica que reconoce en la alteridad Tupi-Guaraní y Araweté (59). El proceso de nombramiento de la perspectiva nace a partir de un nüttram entre Víctor Carilaf, Rosendo Huisca Melinao, Susan Foote y Jorge Spíndola. La participa-

entiende como el enlazamiento parejo de conceptos, una equidad de asuntos, entendiendo que los grados de importancia develan tendencias y al tratar de equiparar epistemes se pretende llegar a un proceso intercultural más allá de una convivencia sin aceptación y sin retribución fluida como se concibe en la actualidad.

Lingüísticamente, el término se construye a partir de dos palabras *Trürün* y *Zugu*. *Türün* que relaciona con los verbos enlazar, emparejar, igualarse, que viene de la raíz léxica *Triir* que significa igual, sin defecto, perfectamente, parejo, equitativo (De Augusta 1916: 239-240). Además incluye la partícula dual que se evidencia con los pronombres *inchiw* (nosotros dos), *eymu* (ustedes dos) y *feyengu* (ellos dos). Esta estructura lingüística deja en evidencia algo más profundo, puesto que la partícula dual está presente en algunas de las lenguas indígenas de *Abya Yala*, en el caso del *Mapudungun* deja al descubierto elementos culturales y epistémicos que se relacionan directamente con la complementariedad de los elementos, entendiendo más allá del género, más bien se asocia al equilibrio en las energías. *Zugu*, tiene una variedad polisemántica, pues se refiere a concepto, asunto, cosa, novedad, sentencia, fallo, negocio (31). En la actualidad se ha evidenciado que posee aún más significados:

Para hablantes y estudiosos contemporáneos como Rosendo Huisca Melinao, alcanza significados más extensos; así por ejemplo, en su acepción sustantiva, zugu también se refiere a la idea de “palabra”, que se asocia con el verbo zungun: hablar, de ahí mapu-zungun, el hablar de la tierra (2017; 69).

José Quidel (2013) agrega otras significaciones como palabra, habla, idioma, lenguaje, cosa, asunto, negocio, cuestión, tema, motivo, razón, noticia, novedad, pendencia, fallo, sentencia, oportunidad, ocasión, circunstancia. Entonces, el concepto *zungun* es la acción de lo anterior, el paso de sustantivo al verbo, hablar, palabrear, razonar, etc. Este accionar de la palabra no se remite solamente a las personas, pues eso sería *chezungun*, el hablar o comunicar trasciende más allá de las personas, eso queda en evidencia por el nombre de la lengua *mapudungun* que quiere decir la lengua de la tierra, o ha sido traducido de tal manera. Por lo tanto ambos conceptos, *Türün* y *Zugu*, tienen un significado de enlazamiento parejo, donde se sitúan dos elementos de manera simétrica. La pregunta es el *chum*; ¿Cómo llevar a cabo un trabajo así? partiendo por la crítica a la colonialidad del saber y el mismo ser. Jorge Spíndola propone esto como una caja de herramientas que trabaja entremedio de enunciados que tiene dos procesos implicados: *Kimkintun Rangin mew* y *Ralu ka rayukulen*.

El primer proceso es *Kimkintun Rangin Mew*, leer y reflexionar en el entre-medio, o sea que se plantea como un dispositivo de lectura y de reflexión, pero que no se posiciona al centro, sino que al borde, en un entremedio-*rangin mew* estableciendo un diálogo de saberes y prácticas inter-epistémicas. El segundo proceso *Ralu Ka Rayunkulen*, descascarar y aflorar, a partir de la lectura rangi se realiza una doble actividad:

---

ción de más personas mapuche y estudiasas del mapudungun, genera una validación, tanto lingüística como cultural, donde primero se discuten posibles opciones y posteriormente llegan a un consenso y conceptualización más específica, gracias al dinamismo del mapudungun. Incluso el nombramiento pasa a ser una fase, no menos compleja, que de por sí tiene componentes descoloniales e interculturales, debido a que se empieza a reflexionar en la lengua desplazada: la idea avanzaba en círculos, propusimos de otro modo: *trawun mew tripalu chí rakizuam*, “un pensamiento que surge tras un encuentro de saberes “. Victor Carilaf, apoyó esta idea: “Feyti rakizuam tripakelu ta wewpitudunmew – pensamientos que salen del parlamentar”, nos dijo [...] Días después volvimos a hacer *nütram*, “a filosofar las palabras” en la casa de Rosendo Huisca Melinao, ajustamos la idea: “el conocimiento que surge del intercambio de saberes “, dijimos esta vez-. O sea un conocimiento que surgiría después del “*trafjintu kimun*” [...] –Ah, eso es el zugu, *trürün zugu*, *we zugu-*, dijo entonces el kimche. Tradujimos esa idea como “enlazamiento parejo de conceptos”, como búsqueda de una “co-existencia o co-presencia de saberes del mundo mapuche y no mapuche (65).

mientras que *Ralun* trabaja en el descascaramiento de la colonialidad que se inscribe y recubre las prácticas, saberes y enunciados mapuche, el Rayukulen atiende sus afloramientos, ello significa una colaboración crítica en la visibilidad de prácticas, saberes y enunciados portadores de divergencia epistémica del mundo mapuche (73).

Como propuesta, la perspectiva *Türün Zugu* tiene sus limitaciones, Spídola se sitúa en un *rangilwe* (mediación) que no le permite epistemologizar el *Rakizuam* o hablar desde ahí, por dos motivos: el primero tiene que ver con una limitación ética, no se puede pretender establecer traducciones lineales o hacer equiparaciones culturales cuando estamos frente a un pensamiento y espiritualidad diferenciado del occidental. Además se le suma a aquello las ausencias o pérdidas que han experimentado elementos constitutivos o que han experimentado reducciones a partir de los siglos de colonización. El segundo motivo son aspectos cognitivos relacionados a la lengua, ya que al no ser el mapudungun lengua materna se producen aún más ausencias u opacidades que complejizan el entendimiento. *Türün Zugu* en tanto que plantea un diálogo, hace visible un lugar de enunciación que permite establecer relaciones entre saberes de manera equitativa<sup>6</sup>. Esta noción fue clave para encontrar mi propia herramienta metodológica, para analizar y comprender esas maneras otras de relacionarse en comunidad. Modos que se manifiestan en la poesía y en la conversación con las mujeres y sus prácticas comunitarias.

#### 4. Tañi lectura/escritura Champurria

En sintonía con lo planteado anteriormente y como describe Viviana Ayilef en su poema, considero que uno de los principales elementos que cruzan mi modo de interpretar, leer y escribir es la ausencia al verme expuesta a una serie de procesos coloniales. Partiendo de ello, propongo mi lugar de enunciación como un lugar *champurria*, que se puede asimilar con el espacio *raki* o *rangiñ*, porque está en un entremedio. Esta noción tiene la ventaja de ser un concepto que proviene de la propia sociedad mapuche, aunque paradójicamente al interior de su cultura puede tener una carga negativa, ya que remite a los sujetos de cuyos padres solo uno es mapuche y el otro winka. La escritora Yeny Díaz Wenten señala en una entrevista para Mapuexpress:

Champurria tiene una connotación ofensiva en el campo, lo champurreado. Yo soy champurriada, porque mi papá es... no es winka, es chileno, es una buena persona no es un ladrón, mi papá es un obrero que se ha sacado la cresta por todos sus hijos y es chileno yo tengo esa parte. Yo digo, soy champurriada y me gusta mi mezcla, tengo la posibilidad... casi como anfibio, tú vas a la tierra, después vas al agua y no es que tú quieras ser “ni chicha ni limonada”. Yo trato de sacar la mejor parte de las dos, porque creo que eso es lo que ha generado que pueda escribir. Yo asumo mi mezcolanza, y me gusta, tengo esa parte trabajadora de mi papá, él es súper organizado, y tengo toda esa cosa de mi familia indígena, de contar, de juntarse con todos, de contar historias. Junto las dos cosas, bien orgullosa (Díaz Wenten 2016: s/p).

También *champurria* se puede interpretar como la estrategia de rechazar lo mestizo que es leído como “blanco” y con lo *champurria* hacer visible esos elementos culturales que resisten frente a la colonialidad. El rechazo, a su vez, proviene de la sociedad colonial por tratarse de sujetos en la inestabilidad de la identidad, que primero no respondieron al proyecto identitario en formación del

<sup>6</sup> Como señala Jorge Spínola: El trabajo de descolonización subjetiva y cognitiva, en las condiciones de asimetría cultural y lingüística en que vivimos, es también un trabajo con la intimidad de cada quien; un quehacer muchas veces lleno de contradicciones irrueltas que no admite mecanicismos o esencialismos, sino más bien paradojas (65).

colono o del reciente Estado Chileno y posteriormente, en muchos casos, tampoco responde a la nueva identidad chilena capitalista-neoliberal. Para tener una comprensión en perspectiva es necesario revisar de manera genealógica el término.

## 5. Genealogía de lo champurria

Partiendo por las relaciones de este término y su posible origen, es preciso revisar otros conceptos<sup>7</sup> usados para la diferenciación identitaria formulados a partir de la propia lengua y pensamiento mapuche, para así comprender o aproximarse a su real sentido y significado. El ser mapuche está constituido por un entramado de elementos que forjan la identidad de cada quien, se llaman *tüwün*, asociado al lugar de procedencia o sea el territorio y *küpalme*, relacionado con los lazos sanguíneos, o sea el linaje. Así se demuestra en la siguiente cita de Segundo Huala que habla de conformación del ser mapuche:

Taiñ mapuchegen ta elgeyñ ta tvfa chi mapu mew, faw ta llegparkey iñ kuyfikecheyem fvxakuyfi mew erke... Fey mew llemay ta mvley fillkexipa che, kura xipa, lewfv xipa, pillañ xipa vñvm xipapalu... fillem. Fey mew ta vymew tukugetuy, amulerpuley ta feychi xipan, feychi kvpan. Kamapu ta kvpalayñ ta iñchiñ peñi

Porque somos mapuche, en esta tierra nos dejaron, de aquí emergimos y se conformaron los diferentes linajes desde nuestros antepasados y que hoy se reflejan en nuestros nombres (apellidos). Así, unos salimos de los pájaros, otros de los ríos, de los volcanes, otros de las piedras... En fin, así se fueron conformando nuestras familias y por eso seguimos aquí enraizados en esta tierra. Nosotros no venimos de otra parte peñi (en Melin et al. 2016: 29).

La palabra usada para establecer una diferencia total frente a otra cultura es *Winka*, que se ocupa para nombrar a las personas que no pertenecen al pueblo mapuche, así lo señala Alberto Queipul:

No existían grandes conflictos o grandes transgresiones, porque en general la gente vivía libre o había libertad. Lo más penado era el kalkutun<sup>8</sup>: “Kiñewvkvlekefuy ta mapuche ka. Gekelafuy ta welulkawvn, yafkawvn mvtewe”. Wigka may ta malopayñmu fey mew ta kiñewkefuy ta pu peñi, wewgelu iñchiñ fey ula ta mvletuy yafkan....

Antes de la llegada o invasión wigka o chilena, los mapuche éramos uno solo y existía un sólo pensamiento, existía una unidad en la forma de pensar y hacer las cosas. Eso se rompió con la llegada de los wigka y con el despojo de nuestro territorio. Eso me decía mi abuela, no es que yo lo haya vivido (en Melin et al. 2016: 41).

Manuel Melin, apoyando lo anterior, expresa la diferencia del *winka* como sujeto colonial que rompe con el equilibrio de la sociedad mapuche, también se asocia a la adaptación de prácticas o costumbres de orden foráneo, como por ejemplo los procesos de *awinkamiento* a través del sistema educacional:

Feypikefenew ñi ñukeyem, uneltu ta anvpay waria xolxeg mapu mew, fey ula ta mvletuy Temuko ego

<sup>7</sup> En una conversación con el *lamngen* Cristian Vargas Pailahueque me señaló otros términos de diferenciación que en este trabajo no podré desarrollar por un tema de extensión. Estos términos corresponden a *Kamollfüñ che*, que se puede traducir como “otra sangre”, término que deja en evidencia la valoración de la herencia sanguínea de la cultura mapuche, esto se relaciona directamente con el *Küpalme*. En relación con el territorio aparecen conceptos como *katripache*, que se traduce como extranjero. *Anüikon*, haciendo alusión a las personas que no tienen tierra y *Anükompachi*, que indicaría “gente que viene a asentarse” y que ha sido propuesto para hablar de migrantes. Para las personas afrodescendientes se han ocupado los términos *küriche* y *tapayu* (Augusta 1934).

imperial. Vyvw ta kullimerkeygvn kulliñ, taiñ montuel ta kuyfi, pvxvn, kiñe kechan kulliñ kullimerkeygvn vyvw. Fey mew ta feypieyw ta pu Trician (Trizanos o policía militar chilena de la época) faw ta kvpalaymvn ta mvn fotvm, tamvn ñawe chillkatupayaygvn, kimaygvn ta faw, eymvn ta chenu, kimlaymvn xaumaleymvn, pelolaymvn. Fey mew ta amuyelu pu che kiñeke ta wigkawigvn, fey faw ta “weshake wigka” pigetuy egvn....fantevu ta petu mvlekeygvn ta fey

Contaba mi madre que a esos que se entregaban con el wigka antes los mataban o le hacían malon. Aquí en Ralipixa y Boroa también muchos se awigkaron pero después que se fueron a entregar y pagar animales a Tolten. Ese pueblo estuvo antes que Temuco e Imperial y todos los pueblos de por acá, porque los wigka llegaron por la barca por el mar. Allá fueron a pagar para salvarse la gente de aquí con los de Boroa. Después de eso, allá le ofrecieron colegio y escuela para sus hijos, Los Trizanos le dijeron allá ‘manden a sus hijos acá para que vean la luz, para que sepan, ustedes no saben, están ciegos, son ignorantes’ les dijeron. Y los que fueron a estudiar volvieron awigkao y aquí se les llamó “weshake wigka” o wigka ordinarios, algunos también se cambiaron apellidos (29-30).

Otro término que devino de la conquista fue el de *yanakona*, que proviene de la cultura incaica para referirse a los esclavos, y se asocia a los mapuche traidores que prefirieron priorizar el trabajo precario que ofrecía el nuevo sistema de explotación por sobre la resistencia de su pueblo, asimilándose con los conceptos de traicioneros y vende patria, como se señala en el archivo de Pedro Mariño de Lovera:

Muchos yanacunas de servicio y otros indios amigos que le ayudasen en la guerra [Tras doblegar la resistencia de los araucanos en una batalla en Toltén los indios rebeldes] que iban huyendo daban en manos de yanacunas que estaban al paso, los cuales les daban con unas grandes porras en la cabeza con extrema crueldad, por ser gente ruin y ni aun a los de su patria tienen amor y lástima y menos a sus mismos deudos y hermanos (Vidal 2006: 6).



Sin título, Edmundo Cofré

A diferencia de las cargas negativas de los conceptos de *winka* y *yanakona*, en la identidad *champurria* se reconoce algo de la propia cultura y, a su vez, se hace alusión a la pérdida de algún elemento forjador de identidad. Se ubica como una nueva identidad que admite un cruce entre lo colonial y lo mapuche. Aunque se ha usado como un insulto haciendo alusión a lo impuro, es necesario resignificarla y dejar de lado los esencialismos. En ese sentido hay una relación de ambigüedad entre el reconocimiento y el rechazo. Su uso desde lo mapuche lo expresa

Eulogio Robles (1912) “Se sonrió el indio, explicándonos luego la clave del asunto: él no era remapuche, sino champurria; le venía sangre española por la línea paterna, pues la madre de su padre había sido una ‘señora principal’ cautivada largo tiempo atrás en un malón” (en Valderrama 2019: 343).

En la actualidad, cada una de estas categorías de diferenciación, tanto cultural como de reconocimiento identitario, han sido tomadas bajo mecanismos de medición que han sido llamados “mapuchómetro” y “awinkamiento”, ambos buscan señalar acercamiento y distanciamiento de pureza de las personas en su calidad de mapuche (335). A partir de lo anterior, como lo señala la *lamngen* Ange, cabe preguntarse “¿qué sucede con las conversaciones sobre los conflictos propios de



una diáspora que, por un lado, se reconoce como parte del pueblo, y que por otro evade el reconocimiento de procesos propios de culturas en contacto con otras o de culturas en movimiento?” (341). El último tiempo viene dándose un proceso de resignificación de lo *champurria* como identidad, pues somos muchos los/las mapuche nacidos en la ciudad, para los cuales también surge una nueva denominación, *wariache*, relacionado con el *tüwun* o procedencia según el territorio, *waria* que quiere decir ciudad y la partícula *che* que indica gente, la gente que habita la ciudad:

Quando se construyeron las grandes ciudades, los mapuche tuvieron que abandonar sus comunidades al no tener ya sus tierras. Los hombres entraron a trabajar a las panaderías, mientras que las mujeres se fueron al trabajo de empleadas domésticas, y allí les llamaron nana. En esos trabajos se acabó el conocimiento mapuche, no dieron a conocer quiénes eran, de dónde eran ni hablaron de su linaje, lo más elemental para que el mapuche sea reconocido y respetado. Al patrón solo le importó su fuerza de trabajo. Así los mapuche se encerraron y también se encerró el conocimiento (Loncon 2017: 7).

De la misma literatura surgió el término *Mapurbe* como nombramiento de los y las mapuche de ciudad, noción que proviene de la publicación del poemario de David Añiñir (2009) que lleva ese título y deja en evidencia la condición de desarraigo de los/las mapuche crecidos en la diáspora:

Somos mapuche de hormigón  
Debajo del asfalto duerme nuestra madre  
Explotada por un cabrón.  
Nacimos en la mierdopolis por culpa del buitre / cantor  
Nacimos en panaderías para que nos coma la maldición  
Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes / y ambulantes  
Somos de los que quedamos en pocas partes  
El mercado de la mano de obra  
Obra nuestras vidas / Y nos cobra (75)

Entonces la identidad *champurria* se asume como entre- *rangiñ*, colonial y mapuche, no así mestizo<sup>8</sup>, que guarda relación con el proyecto del estado-sociedad-identidad chilena que busca terminar con la identificación de lo indígena como una estrategia de dominio, ya que por sobre lo indígena se sobrepone lo “blanco” y va borrando cada vez los vestigios de la identidad otra. Por ello no me asumo como mestiza, pues la identidad mestiza que fue impuesta por la sociedad colonial implica un borramiento de la memoria y un blanqueamiento cultural, o sea que lo mestizo viene a ser una nueva etapa que no toma en consideración la memoria anterior, o incluso, que da por superado lo indígena por representar la barbarie. Sumándole a aquello, la *lamngen* Roxana Miranda Rupailaf agrega:

El término mestizo está bien, pero también es una trampa para decir ‘somos menos mapuche o no importa, tú no eres mapuche porque eres mestiza’. Así nos hacen creer que somos menos cada día y que no tenemos nada de especial, pues casi todo Chile es mestizo. Y eso no es así. No somos todos iguales, culturalmente no lo somos. A los abuelos del vecino no les quitaron las tierras. La palabra mestizo también se ha utilizado como símbolo de poder, pues apunta más a lo que dejamos de ser (2009:205).

Lo mestizo según Silvia Rivera Cusicanqui se instala a partir de la política del olvido, pero al realizarse aquel proceso de blanqueamiento al revés aparecen lo *cholo*, en el caso de Bolivia y el *roto*, en el caso de Chile:

Y eso ha sido lo “conciliador” de la política oficial del mestizaje, que además de una política del olvido, se basa en el olvido de la contradicción. El hecho de que hay formas, digamos, de desdobra-

<sup>8</sup> Según el Diccionario Enciclopédico, mestizo se define: “Aplicase a la persona nacida de padre y madre de raza diferente, y con especialidad al hijo de hombre blanco e india o de indio y mujer blanca”

miento, porque finalmente hay un dualismo intrínseco a la relación colonial, que hace que el mestizo termine siendo, como dicen en Chile, “mestizo al derecho” o “mestizo al revés”, el chileno y el “roto”. En Bolivia es el mestizo versus el cholo. Pero en vez de verse al cholo o a la chola como uno de los posibles destinos de esa categoría – que en vez de acercarse a lo blanco, desee o quiera ser más “indio”: tal opción no es valorada (2018: 143).

Lo *champurria*, a diferencia de la figura del roto, y el cholo, es un reconocimiento político-identitario que se asume y valida desde lo indio. Es necesario ser conscientes que esa diferenciación de la identidad *champurria* que hizo la sociedad mapuche no se puede equiparar bajo ninguna circunstancia con la discriminación y racismo que estableció la sociedad colonial, pues como lo señala Ramón Grosfoguel, la opresión y la violencia no puede operar de la misma forma en culturas que son asimétricas, o sea no hay un racismo a la inversa:

El racismo es un principio organizador o una lógica estructurante de todas las estructuras sociales y relaciones de dominación de la modernidad. El racismo es un principio constitutivo que organiza, desde adentro, todas las relaciones de dominación de la modernidad, desde la división internacional del trabajo hasta las jerarquías epistémicas, sexuales, de género, religiosas, pedagógicas o médicas, junto con las identidades y subjetividades, de tal manera que divide todo entre las formas y seres superiores (civilizados, hiperhumanizados, etc., que están arriba de la línea de lo humano) y otras formas y seres inferiores (salvajes, bárbaros, deshumanizados, etc. que están debajo de la línea de lo humano) (2016: 158).

Refiriéndose a esto se expresa la *ñaña* Adriana Paredes Pinda hablándole al *lamngen* Javier Milanca en el prólogo de su libro de narrativa que se titula *Champurria*:

¿De una mapuche *champurria* a otro, de una palabra desgarrada y florecida, a otra de igual condición? Quizás nos ha tocado caminar estos intersticios ‘sospechosos’, indefinidos, ‘poco puros’ ¿No es así, *lamuen*? 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 (2017:11).

La ausencia de elementos culturales son evidentes en la identidad *champurria*, pero a partir de esa realidad se han iniciado nuevos procesos de recuperación, valoración de lo que fue negado, asumiendo las limitaciones y también un respeto por la cultura perdida, que a su vez pone en tensión los conceptos de cultura e identidad como elementos estáticos. Es así como lo *champurria* va adquiriendo un pensarse desde dentro de la cultura pero con escenarios actuales, en concordancia con lo que señala la *lamngen* Ange:

Si aceptamos que las culturas son más heterogéneas que lo que la identidad comprende, podemos entender que el proceso diaspórico mapuche se encuentra en un momento de pregunta por la identidad, que en realidad se acerca más a la disputa por los límites de la configuración cultural y su movimiento desde quienes pertenecen a esta diáspora mapuche. Sujetos que están lejos del territorio de origen, que han perdido la lengua, que han pasado por procesos educacionales, sociales, económicos que no son parte de la tradición propuesta como propiamente mapuche, se identifican y reivindican un pertenencia mapuche, *wariache*, *mapurbe*, *champurria*. Sin embargo, la tensión se produce con la incorporación de una serie de elementos que amplían las configuraciones culturales posibles, o quizás con la nueva interpretación de estos elementos, un movimiento en las fronteras (355).

Por ello propongo una lectura y escritura *champurria*, que busca reconstruir a partir de elementos culturales la configuración de una identidad a través de procesos de aprendizaje y también cuestionar la identidad colonial impuesta. Es necesario dejar en claro que la interpretación de esta identidad ha sido un proceso íntimo, pero a su vez colectivo, tal como lo señala esta cita del manifiesto del Kolectivo Mapuche *Rangiñtulewfü* al cual pertenezco:

[Estamos en un viaje de aguas, vamos sobre corrientes de perpetuas oscilaciones. Expectantes al porvenir de olas, al instante de confluencias. Estamos en el encuentro, en el cruce de voces y ecos que nos estremecen a la continuidad de ritmos en la memoria. Cuerpos como territorios circulares que se expanden a la transformación, que se expanden a la seña del movimiento en compás al caudal]

## 6. La lengua champurriada

Una gran problemática es la pérdida de la lengua o el no uso de esta, debido a que muchos componentes culturales imperceptibles y quizás incomprensibles están contenidos en ella y su uso, pues como lo señala su nombre *mapudungun*, lengua de la tierra y de todos los elementos que la constituyen:

lo que se entiende por comunidad de hablantes no implica solamente una dimensión comunicativa y de construcción de mundo meramente humana, sino que permite la emergencia de una relación lingüístico-ecológica (en este sentido, la epistemología mapuzungun no consiste en una realización exclusivamente antropocéntrica, sino que el antropocentrismo es únicamente una posibilidad comunicativa más). Así las montañas, la vegetación y los perimo aparecen como hablantes extremadamente relevantes a la hora de construir el mundo lingüístico del *mapuzungun* (Teillier et al. 2017: 33).

A pesar de que a comienzos de los años 2000 se pronosticaba la desaparición del mapudungun, los/las hablantes han aumentado; gracias a los diferentes procesos de revitalización lingüística se ha retomado la práctica y enseñanza del *mapudungun*. Si bien faltan más avances en cuestiones de política lingüística, de uso, etc., es muy significativo lo que se ha logrado. Personalmente, a la par con el estudio de la literatura mapuche, estoy en un proceso de aprendizaje de *mapudungun*, también como una acción descolonial, esta es una postura frente a esta condición:

comenzar una práctica y un pensamiento descolonial es comenzar un proceso formativo propio y de reaprendizaje en la lengua y cultura para proyectar el conocimiento propio (mapuche kimvn) como fuente y motor, orientado a la toma de propias decisiones como pueblo y al ejercicio de la autodeterminación, de la mano con la rearticulación de las unidades básicas de organización territorial de la sociedad mapuche como son los lofmapu. Es a partir del auto reconocimiento y del rescate del pensamiento propio, que avanza la resistencia, el control territorial y la reconstrucción como pueblo: taiñ mapuche gen mew. (Melin et al. 2016: 19).

Sin embargo, Maribel Mora deja en evidencia una situación relacionada con la presión y marginación que ha significado para los y las mapuche no hablantes vivir esta condición como una culpa:

Quisiera por supuesto decir que escribo en mapudungun por derecho propio, pero la realidad es que esta es una lengua que nos han negado. Lo curioso de ello es que después de más de cuatro generaciones de imposición de la lengua española a los mapuche pacificados en más de alguna ocasión, he escuchado el cuestionamiento a aquellos que no hablan su lengua. O sea que después de la tortura que les significó a bisabuelos, abuelos y padres abrazar otra lengua para acceder a la educación occidental, ahora se nos exige de un rato para otro volver a hablar el mapudungun (en Falabella et al. 2006: 138).

La palabra *champurria* ha trascendido de las personas y se ha empleado para dar la característica de mixto o mezclado, ya sea la comida champurreada, un baile, vinos, etc. También la lengua hablada entre *mapudungun*/castellano, se ha denominado como el habla champurriada. Es un hecho que al no tener como lengua materna el *mapudungun* hay una serie de elementos culturales que son incomprensibles y se escapan elementos imperceptibles que solo se le asocian al pensar y reflexionar con una lengua determinada. Por estos motivos en ningún momento pretendo epistemologizar el

*rakizuam*, sino situarme de ese entremedio, *ranguin*, *raki*, o *champurria* y desde allí hacer dialogar saberes.

Así como la lengua guarda ese sentido hermenéutico que es imperceptible a los no hablantes, el nombramiento también tiene algo de aquello, implica un acto performativo y evidencia una pertenencia lingüística que se puede interpretar con una finalidad espiritual de volver a llamar a las cosas, los seres, los sentires por su nombre olvidado, pero a su vez también es una opción política, en el sentido de asumir un uso, de validar una lengua en otros espacios. Por estos motivos lo esencial de esta investigación ha sido nombrado en *mapudungun* como una especie de códigos culturales.

## 7. Tañi kimün champurria

El *kimün*-conocimiento es un elemento que se adquiere y construye. Como objetivo final tiene alcanzar el *küme mongen* – buen vivir. Al respecto Elisa Loncon señala “El conocimiento, kimvn, tiene por objetivo alcanzar el kvme mogen, el buen vivir. Su logro implica la interrelación de diversas prácticas, valores, procesos cognitivos, afectivos, espirituales y físicos vinculados entre sí” (2017: 209). Es justamente de los procesos cognitivos en los que me centraré, pues a través de aquellos se sustenta la lectura/escritura *champurria*.

Retomo lo planteado al inicio, sobre el componente *wechante* - la ausencia, ya que se busca relevar procesos cognitivos planeados desde el ser mapuche, pero dada mi condición de *champurria* esos mismos procesos presentan ciertas variaciones por la ausencia del mapudungun, factores espacio-temporales, etc. Este proceder metodológico implica *meli*-cuatro procesos que son colectivos e individuales y se ejecutan de manera dialéctica, pues no se pueden fragmentar ni realizar de manera solitaria. En el esquema<sup>9</sup> a continuación se señala cada uno de ellos:



Como señala Elisa Loncon “Beliwvlvn ka malvvn, observar y experimentar: Los saberes mapuches nacen de la observación, de la experimentación, y se estabilizan a lo largo del tiempo. En

<sup>9</sup> La propuesta de estos conceptos nace a partir de una conversación con el chachay Héctor Painequeo, quien de manera bondadosa cada vez que presento alguna duda referida al mapudungun tiene la paciencia y voluntad de enseñarme y de aclarar dudas.

este eje entra el trabajo, la experiencia” (210). La observación es un proceso cognitivo fundamental que guarda derecha relación con el saber escuchar, que se expresa a través de la palabra *allkütün*. Este proceso se vincula directamente con el *rakizuamün*, que es el proceso de reflexionar, a diferencia de lo que planteé sobre el *rakizuam* – pensamiento que intrínsecamente es ejecutado en *mapudungun*, este proceso reflexivo tiene que ver con el comprender las ideas observadas, de digerir aquella información previa. Posteriormente viene una acción más compleja que cruza los elementos culturales, relacionar, y ahí es donde se despliega lo *champurria*; esta acción permite, a través de procesos cognitivos, establecer nexos que relacionan ciertos componentes epistémicos presentes dentro de la poesía mapuche. A su vez, para descubrir y reconocer tales componentes es necesario el *Nütramkan*, la acción de conversar, pues el compartir conocimientos y experiencias hace posible retomar saberes que ayudan no solo a interpretar las producciones poéticas, sino que fortalecen la espiritualidad individual y colectiva.

### **8. Llükakilnge ñochikechi amuleael, amunulimi, few mew ke ta llükange**

En conclusión, tomando en consideración la frase expresada en *mapudungun* que se traduce como “no temas ir lento, solo teme no avanzar”, esta metodología, temporalmente, privilegia la experiencia de aprender y compartir por sobre un producto final. Tiene una valoración del proceso, vinculado al aprender, al consultar, al dialogar que, lamentablemente, no responde a las percepciones imperantes del modelo capitalista neoliberal, pues la principal tendencia metodológica ha sido llevar a cabo trabajos en solitario, donde la competencia productiva sobrepasa el accionar en el cual el compartir saberes sin tener un beneficio concreto pasa a ser una resistencia colonial.

Re-significar el autoreconocimiento cultural *champurria* como una metodología de trabajo es un posicionamiento político, en el sentido de visibilizar identidades mapuche dinámicas que están presentes en los escenarios actuales dejando de lado visiones anquilosadas que por medio de estrategias de minorización tratan de restar validez e importancia a la sociedad mapuche actual en decisiones, discusiones que tiene que ver con la autodeterminación, demandas territoriales y la toma de medidas frente al extractivismo. De esta manera asumirse mapuche *champurria* busca ser un espacio fronterizo o intersticio, *Trawümen*<sup>10</sup>, en el que más que asumir una identidad desde la impureza que genera un constante conflicto del ser o no ser tanto mapuche como chileno busca situarse desde un lugar de enunciación capaz de dialogar y generar reflexiones y demandas críticas frente a las nuevas violencias coloniales.

---

10 La noción de *Trawümen* está asociada a la idea de juntar, de unir y de vincular las partes. Esto quiere decir que existe la conciencia de que la tierra sigue y que toda demarcación precisa o referencial no hace más que unirla en vez de separarla. Esto va en sentido contrario a la definición tradicional-occidental de “frontera”, utilizada para representar el frontis de un territorio opuesto, en que la diferencia puede llevar al enfrentamiento (Melin Pehuen et al. 2019: 46-47).

## Bibliografía

- Añiñir, D. (2009). Mapurbe . Santiago: Pehuén .
- Cumes, A. (2014). Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización. En M. Millán, Más allá del feminismo: caminos para andar (págs. 61-86). México D.F.
- Díaz Wenten, Y. (Septiembre de 2016). Kiñe nüttram ta wirife Yeny Díaz Wenten inchiñ: Una conversación con la escritora Yeny Díaz Wenten. (A. Valderrama Cayuman, Entrevistador)
- Escobar, A. (2018). Otros posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/ Afro/ Latino-América . Bogotá: Ediciones Desde Abajo .
- Grosfoguel, R. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/ colonialidad. Tabula Rasa, 153-174.
- Loncon, E. (2017). EL MAPUZUGUN DESDE EL PENSAMIENTO MAPUCHE: PASADO, PRESENTE Y FUTURO. Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos. Nueva Época (Sevilla), 204-219.
- Melin Pehuen, M., Coliqueo Collipal, P., Curihuinca, E., & Arroyo, M. (2016). Az Mapu Una Aproximación al Sistema Normativo Mapuche desde el Rakizuam y el Derecho Propio . Territorio Mapuche : INDH.
- Melin Pehuen, M., Mansilla Quiñones, P., & Royo Letelier, M. (2019). Cartografía cultural del Wallmapu Elementos para descolonizar El mapa en territorio mapuche . Santiago : LOM .
- Paredes Pinda, A. (2013). EPU RUME ZUGU RAKIZUAM: DESGARRO Y FLORECIMIEN-TO. LA POESIA MAPUCHE ENTRE LENGUAS. Tesis para optar al grado de Doctora en Ciencias Humanas UACH. Valdivia , Chile .
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires : Tinta limón .
- Smith, L. T. (2016). A descolonizar las metodologías . Santiago : LOM.
- Spíndola, J. (2017). El Az Mapu y sus restituciones contemporáneas. Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencia Humanas UACH. Valdivia , Chile .
- Teillier, F., Llanquinao, G., & Salamanca, G. (2017). Autodterminación cognitiva y mapun kimün. En R. Becerra, & G. Llanquinao, Mapun kimün (págs. 25-40). Santiago: Ocho libros.
- Valderrama Cayuman, A. (2019). Movimientos en las fronteras: lo champurria como estrategia política mapuche. En A. Vera, I. Aguilera, & R. Fernández, Nación, Otredad, Deseo: Producción de la Diferencia en Tiempos Multiculturales (págs. 295-327). Santiago : Editorial Universidad del Humanismo Cristiano .
- Vidal, A. (Agosto de 2006). Yanaconas y yanaconaje en el reino de Chile (1535-1598). Tesina para optar al grado . Santiago , Chile .