

<https://doi.org/10.32735/S0718-22012022000551095>

101-115

**DOS CORAZONES Y UNA LENGUA CHAMPURRIA. CREACIÓN
POÉTICA DE ADRIANA PINDA COMO MORFOGÉNESIS
COMUNICATIVA DEL MAPUCHE KIMÜN**

*Two hearts and a champurria tongue: The poetic creation of Adriana Pinda as
communicative morphogenesis of the mapuche kimün*

NOELIA FIGUEROA BURDILES

Universidad Católica de Temuco (Chile)

n.figueroa.burdiles@gmail.com

DEMSI FIGUEROA VERDUGO

Universidad de Concepción (Chile)

damsifv@gmail.com

Resumen

La poeta mapuche-williche se autodenomina “champurria” como forma de alejarse de la pureza lingüística y cultural en que se desenvuelven la lengua hegemónica y el mapudungun formal. Este posicionamiento, más el reconocimiento de que la poeta es portadora del mapuche kimün porque también es machi, sugieren la posibilidad de comprender sus textos como una morfogénesis comunicativa, atendiendo a las nociones de mestizaje que nos ofrecen Gloria Anzaldúa, María Lugones y Silvia Rivera Cusicanqui. La lectura de la poeta-machi nos interpela a profundizar en el conocimiento del mapuche kimün para comprender los mundos que crea en su trance morfogénico, mientras disloca el español y el mapuzugun, en una unidad textual múltiple, intercultural, impredecible, incommensurable.

Palabras clave: Poesía mapuche; champurria; morfogénesis; interculturalidad; kimün.

Abstract

The mapuche-huilliche poet Adriana Paredes Pinda calls herself “champurria” as a way to distance herself from the linguistic and cultural purity of both the hegemonic tongue and formal mapudungun. This position, plus the knowledge of the poet as a bearer of the mapuche kimün as a machi, suggest the possibility of understanding her texts as communicative morphogenesis, taking heed of the notion of “mestizaje” proposed by Gloria Anzaldúa, María Lugones and Silvia Rivera Cusicanqui. The reading of the machi-poet demands of us a deeper knowledge of the mapuche kimün to understand the worlds created in her morphogenetic trance, as she dislocates both Spanish and Mapudungun on a measureless, unpredictable, intercultural, multiple textual unity.

Key words: Mapuche poetry; Champurria; Morphogenesis; Interculturality; Kimün.

INTRODUCCIÓN

Nuestros acercamientos a la poesía mapuche se sustentan en tanto inspiración estética y simbólica y, a la vez, como fuente de conocimiento mapuche en nuestros

Recibido: 27 septiembre 2020

Aceptado: 27 mayo 2021

estudios académicos. Es posible constatar que la relación entre lengua y cultura como conocimiento está presente en muchas y muchos poetas mapuche que utilizan de diversos modos la lengua mapuche. El mapudungun, como muchas lenguas indígenas del continente americano, es una que persiste en el Gulu Mapu (Chile) y en el Puel Mapu (Argentina); silenciada por la hegemonía lingüística¹ y reaprendida con asombro por quienes hacen poesía mapuche, tal como lo expresa la poeta mapuche-argentina Liliana Ancalao (2011). Idioma que desde hace un tiempo recobra fuerzas por medio de múltiples experiencias de revitalización lingüística (Loncón 2017a), y también mediante el reconocimiento y ejercicio de su poder creativo (Loncón, 2017b).

La combinación de códigos lingüísticos ha estado presente en el texto mapuche. De hecho, la lingüista María Catrileo lo confirma en su libro *La Lengua Mapuche en el siglo XXI*:

Existe en mapudungun un número de textos monolingües y de doble codificación que difieren en forma y contenido de acuerdo a los objetivos perseguidos (...) La utilización de dos códigos en la escritura de un texto se puede estudiar desde diversas perspectivas en su forma y contenido. Así como los suprasegmentos pueden cambiar el tono y la intencionalidad de un enunciado también el cambio de un código a otro, o la utilización de dos códigos simultáneamente, puede cumplir la misión de enfatizar una noción, de reiterar una idea, expandir un mensaje, presentar una protesta o lamento, o informar sobre acontecimientos experimentados en una determinada lengua, incluyendo vivencias individuales en una situación que involucra más de una cultura (2010, p. 147).

Es indispensable reconocer que los textos mapuches no solo son escritos o comunicados en mapudungun². La poesía mapuche también realiza este giro lingüístico en varias/os autores que se reconocen como champurria³. Para esta investigación

¹ Desde la interculturalidad crítica que implica un posicionamiento epistémico-analítico y ético-político (Loncón, 2017a), quisiéramos señalar que nos alejamos de la colonialidad del saber que contiene la hegemonía lingüística, y por tanto, las categorías que impone al estudio de las lenguas indígenas y al desarrollo del habla en América Latina. Una colonialidad del saber de un sistema modemo-colonial de género (Lugones, 2008), que ha separado lo puro de lo impuro, que ha fragmentado, categorizado y jerarquizado, para conseguir nombrar e ilustrar su propia existencia (Lugones, 1994).

² El libro *Recado Confidencial a los Chilenos* de Elicura Chiguailaf (1999) es un texto clave de la literatura mapuche y chilena, que combina el español con el mapudungun, utilizando la función de traducción: se señala la palabra en mapudungun y luego se traduce a lo largo del texto.

³ David Añiñir, Jaime Huenún, Daniela Catrileo, Adriana Paredes Pinda, Javier Millanca, Roxana Miranda Rupailaf, Juan Huenuan, por mencionar algunos. No obstante, solo algunos combinan los códigos lingüísticos de forma sistemática en sus textos. Rojas (2009) estudia la poesía de Jaime Huenún mediante la categoría Champurria, que el propio Huenún le habría mencionado en el transcurso del proceso de investigación (p. 66). En el libro *Ceremonias* (Huenún, 1999) se observan palabras en mapudungun recién en los últimos poemas (p. 43, 50 y 55) y anexa en el final del libro un pequeño glosario. Javier Millanca titula su libro *Xampurria* (2015), y en él también se observa un glosario de los términos usados en mapudungun (pp. 18, 27, 34, 93, 107, 108, 109, 119, 121). La poeta Daniela Catrileo, en una reciente conferencia (Balmaceda Arte Joven, 2020), se declara

102 | ALPHA N° 55 (DICIEMBRE 2022) PÁGS. 101-115. ISSN 0716-4254

analizamos la poesía de Adriana Paredes Pinda, basándonos en el reconocimiento de que se trata de una persona poseedora del mapuche kimün, toda vez que Adriana Paredes Pinda, además de poeta y doctora en ciencias humanas, es Machi⁴.

La escritura poética de Pinda se constituye como un texto mapuche interlingüístico e intercultural, que no acude a un glosario de términos o traducciones ni explicaciones acerca del uso del mapudungun en ninguno de sus dos libros: *Üi*, publicado en 2005 y *Parias Zugun* publicado en 2014. La poeta María Teresa Panchillo también realiza este giro lingüístico en gran parte de su creación poética (Figuroa y Figuroa, 2018), no obstante, a diferencia de Panchillo, Pinda se declara a sí misma como champurria⁵:

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”

encarnada
en la palabra
que es semilla
es que vivo
desde que ella medio a luz

soy Pinda la que dice

y he venido
a nombrar

champurria, como una forma de reivindicar un concepto que en su momento fue signo de discriminación incluso entre los mismos mapuches, señalando a quienes no dominaban la lengua de la tierra. Su primer libro “Río Herido” (2016), si bien alude en el título a su nombre mapuche, tal como señala en la contratapa la poeta Nadia Prado “Catri-Leo: cortado / lewfü / río”, se presenta como un texto por completo en español.

⁴ “Adriana Pinda (Chaurakawin, 1970). Poeta mapuche y machi de la comunidad ‘Kalfullanka’ de Riñinahue, es magíster en Literatura Contemporánea y doctora en Ciencias Humanas de la Universidad Austral de Chile (breve biografía en Pinda, 2014). Nos referiremos a la autora durante el texto como Pinda o como poeta-machi. De acuerdo con Catrileo (2005[1995]), machi es “chamán, curandera o curandero de la comunidad mapuche. Dirige la ceremonia del machitún. En las regiones también propicia la celebración de nguillatún” (p. 224).

⁵ De acuerdo con la RAE, existen dos palabras desde donde se puede comprender el concepto “champurria”: **Champurrar** // Chapurrar: Hablar con dificultad un idioma, pronunciándolo mal y usando en él vocablos o giros exóticos. // 2 Mezclar un licor con otro; y **Champurrear**: Obtener algo con facilidad //2. Beneficiarse (sacar provecho). Si se observan ambas definiciones, es posible inferir que se trata de un concepto negativo, que se origina en una observación que descalifica el comportamiento dado por el verbo.

yepu que danza
kusra foye mawuizam
a hilar
los pudorosos y apremiantes balbuceos de la sangre

champurria sangre
india sangre letal
desgarro en la garganta
florecer

(Pinda, 2014, p. 23)

Por tanto, la poeta desde su matrilineaje reconoce su sangre champurria, y desde allí “es la que dice” por medio de la poesía, una poesía en lengua champurria.

De acuerdo con la contextualización y planteamientos precedentes, surgen las siguientes preguntas: ¿es posible desplazarse de una visión del mestizaje como algo fragmentado, dividido, hacia una visión que lo unifique en su propia complejidad? En este sentido, ¿es posible comprender el uso de dos lenguas en el ejercicio de la comunicación más allá de la combinación de sistemas lingüísticos como resultado de condiciones desiguales de poder?, ¿el uso de un sistema interlingüístico como la lengua champurria, facilita o dificulta la comunicación intercultural?, ¿la lengua champurria es portadora del mapuche kimün (o tiene esa potencia)? Si la lengua champurria facilita la comunicación intercultural ¿es posible configurarla como una nueva forma de comunicación? Atendiendo a estas preguntas, este ensayo tiene como objetivo enunciar algunas cualidades que permitan configurar la lengua champurria como una morfogénesis en la comunicación intercultural, mediante la interpretación de la poesía de Adriana Paredes Pinda.

APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DE LA POESÍA DE ADRIANA PAREDES PINDA

Es relevante señalar que la poesía de Pinda ha sido estudiada desde hace años (Moraga, 2006, 2016; García, 2012; Stocco, 2016, 2018; Llamunao, 2020). Carla Llamunao (2020) propone la noción champurria como categoría (auto) identitaria para configurar un posicionamiento político basado en el mapuche kimün, sobre la base de las proposiciones epistemológicas que Pinda denomina Rakizuum Wechante y texto Raki. Al respecto, podemos identificar que Wechante es la conciencia carenciada del sujeto mapuche que ha perdido la lengua y con ello se ha debilitado su espiritualidad, la raíz que lo une a la tierra y a la memoria de su pueblo. Wechante, sin sol, o carente de la luz del sol, es la representación del sujeto mestizo que se siente incompleto por carecer de la luz del mapudungun, la lengua que transporta el saber mapuche. Raki, es la bandurria que vuela en círculos, oscilante entre uno y otro mundo, es el pensamiento que va y viene

desde el mundo mapuche al mundo winka y desde ese diálogo, fecundo algunas veces, desgarrador otras, construye su decir, su pensar, su saber.

En la lectura que realizamos de la poeta-machi, nos interesa comprender el ejercicio de discursividad interlingüística como una nueva forma de comunicación intercultural que refleja el dinamismo de las lenguas que coexisten, como texto Raki. Esta comunicación permite acercarse al conocimiento mapuche, al mapuche kimün a quienes no dominan la lengua, en una temporalidad atemporal si se considera que en la poesía mapuche la introducción de elementos mítico-simbólicos, así como de la incorporación transliteraria de discursos tradicionales, religiosos o no, no se realiza desde un anacronismo anclado en el pasado sino desde el propio presente. La existencia de una distancia temporal entre el mundo referido y el presente de la escritura: esta distancia se produce en la conciencia y en la experiencia del lector no mapuche. Pero la distancia, cuando se produce en la reconstrucción que hace el lector de la experiencia poética, no es solo temporal, sino más bien cultural, y más específicamente espacial y de conciencia.

Este ejercicio comprensivo, resultado de un análisis interpretativo, se origina de una lectura intercultural crítica que hace dialogar aspectos provenientes de la discursividad interlingüística con el conocimiento mapuche que está presente en la poesía mapuche. Esta lectura crítica intercultural basada en una hermenéutica intercultural, implicaría de base dejar expuesta nuestra propia incertidumbre y nuestra propia ignorancia, es decir, dirá tanto de nosotras mismas como de aquello que intentamos conocer, a la hora de enfrentar la interpretación, pero no de la manera en que operaría un pensamiento abismal: no desconocería aquello de lo que no tiene certeza, sino que arriesga exponer su visión parcial, del mapuche kimün en este caso. Así comprendemos que el texto Raki nos abre una nueva posibilidad interpretativa- expresiva.

DIMENSIÓN DISCURSIVA EN EL TEXTO MAPUCHE DE PINDA

El discurso de Adriana Paredes Pinda es un discurso de resistencia, tal como se expresa en las diversas discursividades indígenas (Rendón, 2019). La resistencia se origina porque la lengua hegemónica, al imponer sus propios parámetros epistemológicos e históricos, es incapaz de conocer la lengua que dice interpretar. Es una resistencia ante la incompreensión, ante la imposición violenta de la lengua hegemónica como estrategia colonialista que implica la invisibilización de los conocimientos indígenas (García Puelpan, 2017). Pinda refleja en su poesía su conocimiento profundo respecto de estos procesos:

(...) el mapuche kimün, el conocimiento mapuche, se fundamenta en el territorio (...) desde el momento en que te arrancan del territorio, te arrancan de tu lengua; lo que se está haciendo, además de la usurpación territorial (...) es una práctica de violencia epistémica, porque tú dejas de ser gente (...) Los hijos del despojo, que somos los hijos de los migrantes, de la mayoría de los migrantes, somos los que finalmente nos educamos y recibimos toda esa violencia epistémica y cognitiva

(...) nos niegan en la historia, pero lo primero que nos niegan es nuestra lengua (...) en el colegio te la extirparon con dolor, con sufrimiento (Adriana Paredes Pinda, en Maca ByP, 2015).

Al interpretar el texto mapuche, es central observar “cómo las personas denominadas indígenas han respondido al mundo de los otros, conservando sus pueblos y luchando en contra de ellos, la ruptura de dos caminos discursivos ha desembocado en un lenguaje dislocado, pero al fin, un lenguaje que expresa” (Rendón, 2019, p.184). Aunque la discursividad indígena se exprese en español, no enunciará necesariamente los mismos sentidos que entienden los no indígenas: se produce un desplazamiento desde la resistencia a la resurgencia. Si bien se refiere a la discursividad indígena en los textos poéticos que analiza, Ana Matías Rendón coincide con los planteamientos del pensamiento mestizo cortado de María Lugones, con la epistemología Ch’ixi de Silvia Rivera Cusicanqui y con la nueva mestiza de Gloria Anzaldúa: “La discursividad indígena es un proceso que rebate por sí misma, los juicios morales e intelectuales que sobre ella se han hecho. La discursividad se transforma, muta, modela, moldea y vive” (Rendón, 2019, p. 230).

Para Rendón el texto indígena no es un híbrido literario, ni tampoco resultado del sincretismo, la aculturación o el mestizaje convencional, pues en él es posible rastrear una interdiscursividad anterior a la Colonia, se trata de un discurso continuo, que aun siendo en español, muestra otras representaciones y sentidos (2019, p. 230). Estas características están presentes en el texto mapuche, y por supuesto, en la obra de Pinda, no híbrida sino champurria, ejercicio interdiscursivo, dislocado, resultado de rupturas epistemológicas sistemáticas a lo largo del tiempo.

MORFOGÉNESIS COMUNICATIVA EN PINDA

Gloria Anzaldúa, en su libro *Borderland / la frontera. La nueva mestiza*, escrito en 1987, escribe acerca de la vida en la frontera, como un espacio en donde transitan diversas formas de comunicación expresadas en el multilingüismo. Relata cómo ella se comunica en distintas lenguas (menciona 8) de acuerdo con su interlocutor/a, y establece que si bien existen diversos mecanismos de estigmatización y discriminación a quienes no hablan perfectamente la lengua hegemónica, no es posible domar una lengua salvaje “a las lenguas salvajes no se las puede domesticar, solo se las puede cortar” (2015 [1987], p.104). En la poética de Pinda, por su parte, leemos lo siguiente:

(...) escribo porque tal vez es cierto que tengo dos corazones, tal cual me señaló la machi Rosita Coñoemanque (...) escribo porque seguro no puedo cantar; si cantara solo tendría un piuke, me habitaría un aliento, una sangre, entonces no me atormentaría la semántica, ni la cognición ni los enfoques interpretativos etc. Las estrellas han enmudecido de un repente, por eso escribo y los truenos caen como montañas; Treuquil ha encendido kvtralwe allá donde antaño era el dentro y no el

fuera, allá en el fuera en los cueros del alma me los veo, me he despalmado tal vez en el agua, no logro zafarme del hechizo de esta la escritura Huinca porque me arranca y me arranca el aliento estoy enferma posesa por el wekufe de la escritura, condenada a la metáfora grecolatina y aunque Kavafis es hermoso y terrible, esta la lengua castellana ha matado mi alma, mi espíritu una y otra vez (Pinda, 2008, p. 7).

La epistemología ch'ixi propuesta por la teórica y activista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, nos entrega algunas pistas para comprender que la mezcla entre sistemas de conocimiento y sistemas lingüísticos no se configura exclusivamente por la imposición de uno sobre el otro⁶, sino que se trata de una nueva configuración donde ambos sistemas coexisten a veces en armonía, a veces en tensión y contradicción, pero que tienen una potencia reverberante para la creación de nuevas realidades (2018). Nuevas realidades que incluso pueden implicar un nuevo cuerpo con dos corazones⁷, o nuevas materialidades en un mundo en crisis:

Porque somos piedra inquebrantable, como los seres que pululan sus relatos, lamuen, piedras donde se escribe la memoria del mundo después de la catástrofe, piedra levantada que resuella y recuerda, que retorna el lenguaje al poder fecundo y laborioso del “mogen. Por todo eso saludo “Champurria, lo abrazo y lo invito a purrukar. A ser “lawen”...” (Pinda Machi “Pichun”, En Millanca, 2015, p. 12).

María Lugones (1994) también nos habla del mestizaje de modo similar a lo que plantea Silvia Rivera: “cuando pienso en el mestizaje, pienso tanto en la separación como algo que se ha cortado, en un ejercicio de impureza, como en la separación como división, un ejercicio de pureza”⁸ (s/p). Para Lugones, la división sería típica del pensamiento científico hegemónico que categoriza, jerarquiza, fragmenta al objeto de controlar, de dominar⁹. Mientras que la separación como corte, implicaría desprenderse de la pureza, de controvertir la pureza que también habita en lo mestizo, en lo champurria:

⁶ Ya señalamos que la hegemonía lingüística en la región ha sido resultado de los fenómenos de la colonialidad que han invisibilizado los sistemas de conocimiento y lingüísticos diferentes.

⁷ Pinda dice que comparte esta condición con Kallfikura (2014, p.19).

⁸ María Lugones en este ensayo, para desarrollar estos conceptos, parte con una analogía sobre el procedimiento para hacer mayonesa. Primero, debe separar la yema de la clara, en un proceso de división, manteniendo la pureza de cada componente. Luego debe batir para mezclar la yema con el aceite y lograr una mezcla homogénea (que sería lo asocia con la asimilación, o la invisibilización de lo mestizo). Pero también se puede producir otra separación, que es cuando se corta la mayonesa, en ese momento las partes de separan, pero como una multiplicidad.

⁹ Se trata del sujeto moderno que al ocupar una “posición privilegiada de observador ideal tiene que ser a su vez puro, unificado y simple para poder ocupar esta posición y poder percibir la unidad de entre la multiplicidad”. Reduce la heterogeneidad a la homogeneidad, la multiplicidad a la unidad es un razonador imparcial, y presta poca atención a la satisfacción de sus necesidades sensoriales, afectivas y carnales. No obstante, su existencia depende de que existan los impuros, tiene que potenciarlos y a la vez ignorarlos. “Dado que él es ficticio, la mancha es ficticia” (Lugones, 1994).

Escribo porque no entiendo (...) ... escribo porque nunca seré robaba por ningún Panguí ni los truenos caen como montañas. (...) Escribo por puro ego y para que tú te mofes de mi romanticismo nostálgico y así darme el gusto de pasar por tus pensamientos cada mil años (Pinda, 2005, pp. 7-8).

Fue la lengua castellana que nos ultrajó en primer lugar y en último (la lengua y el pensamiento), pero no solo ella por supuesto, 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 meretriz (...)” (Op. cit. p. 9).

En estos fragmentos es posible comprender que “el mestizaje desafía simultáneamente el control afirmando lo impuro, el estado múltiple cortado y también con el rechazo de rechazar la fragmentación en partes puras. En este juego de afirmación y rechazo, la mestiza es inclasificable, inmanejable. No tiene partes puras” (Lugones, 1994). Leyendo a Gloria Anzaldúa, María Lugones señala: “Cuando entendemos el corte como la resistencia a la dominación tenemos también que reconocer su potencial para hacer germinar un modelo no opresivo, una conciencia mestiza” (1994). Esta conciencia mestiza, en condición de desequilibrio, es una conciencia profundamente creadora:

Soy un amasamiento, soy un acto de amasar, de unir y de juntar que no solo ha creado una criatura de oscuridad y una criatura de luz, sino también una criatura que cuestiona las definiciones de luz y de oscuridad y les asigna nuevos significados (Anzaldúa, 2015, p.138).

Se trata de una “morfogénesis, un despliegue inevitable” para Anzaldúa (op. cit., p. 138), citando a pie de página a Illya Prigogine¹⁰. De acuerdo con este autor, la morfogénesis sería resultado de fenómenos irreversibles, por lo que tendrían un papel constructivo debido a que permiten la formación de estructuras disipativas donde la materia adquiere nuevas propiedades típicas de las situaciones de noequilibrio: “Cuando estamos lejos de las condiciones de equilibrio, las ecuaciones no son lineales; hay muchas propiedades posibles, muchos estados posibles, que son las distintas estructuras disipativas accesibles” (Prigogine, 1993, p. 33), por tanto, no sería posible determinar la temporalidad que le atañe a las estructuras disipativas desde una perspectiva lineal (p. 84), ni a priori sus efectos, porque un ejercicio de este tipo tendría que “cubrir tantas posibilidades, tanto espacio, como tengan a disposición” (p. 97).

Desde esta perspectiva, en una condición de desequilibrio producido por la imposición de una lengua hegemónica, por la desterritorialización y la diáspora y por la persistencia de una lengua mapuche que explica la vida en el wallmapu, comprendemos la lengua champurria como una morfogénesis que se expresa en la poesía de Pinda:

¹⁰ Químico ruso, ganador del Nobel en 1977 con su teoría de estructuras disipativas y condición de irreversibilidad de los procesos físicos.

Si la pérdida de la lengua es una tragedia, en el sentido grecolatino, si toda nuestra historia es una tragedia, cuando nada es lineal ni la línea (...) el derrumbe de un mundo probablemente no es un hecho abrupto sino un proceso de vida y muerte al mismo tiempo y en los tiempos y espacios diversos en los cuales se gesta nuestro vivir; nuestra tragedia entonces ha permitido la reconstrucción de un mundo no idéntico en sí; “NADIE SE BAÑA DOS VECES EN EL MISMO RÍO” (...) la reconstrucción de las matrices culturales, unos pensares y sentires, no están agotados, se regeneran cotidianamente y no significa esto que de un día para otro todo se le ocurrió renacer, no se trata de eso; desde el instante previo a la muerte, ya comenzamos a renacer, comenzamos a desordenarnos y a su vez nos reordenamos tal cual pasa en la ñuke Mapu, la madre (2005, p.10).

Podemos comprender la escritura de Pinda, como trance morfogénico, que transita entre ambos códigos lingüísticos para construir las imágenes poéticas de un espacio-tiempo no lineal que funde lo ancestral con el momento presente, nacimiento y muerte; un lugar/no lugar mezclado, impuro, anómalo –en su cuerpo hay dos corazones y una lengua champurria–, una lengua que le permite cortar ambos códigos como comunicación de sentidos perturbadores, incómodos, transformadores, por tanto, con significados ambivalentes, quizá intraducibles, en un trance donde no siempre se sabe lo que se va a decir y donde la ambivalencia es un acto consciente y creativo.

PINDA, POETA-MACHI QUE DICE

La poesía de Adriana Paredes Pinda, en su unidad, refleja una multiplicidad inabarcable, su impureza champurria reverbera imágenes del pasado, del presente, de otro tiempo espacial donde habitan las memorias, las voces, las lenguas de quienes son parte de su mundo, de los mundos que habita: “Matriarcado / de lenguas / en que vine // para que ustedes / vibren / dentro de mí // mis vivas todas / las que ya partieron / cantan” (Pinda, 2015, p.12).

En “Parias Zugun” la mayoría de los poemas no tiene un título o un inicio que marque un principio o un final. La poeta-machi entra en trance desde “la lengua árbol (...) *aliwen ñi zungun pewman*” (p. 11) para dar cuenta de las múltiples opresiones en el cuerpo del territorio y en el cuerpo de las mujeres que ha producido el colonialismo aún presente en la explotación capitalista que viven los territorios: “Mininco Arauco Pilmaiquén pirata Benetton// Caimanes 2000 almas / disputando su resuello a las mineras” (p. 11). “Vi los códigos arder” será un verso que se repetirá durante todo el libro¹¹. De allí brota su lengua, lengua-machi roja, lengua de la mujer remedio que canta:

¹¹ Metáfora que asocia a Malinche, la lengua, y a la pérdida cultural de los pueblos originarios; que remite a la quema de mujeres, “las lenguas hechiceras”; que alude al incendio de los bosques que justifica el progreso.

kewün kellü / choyünga / paine kewvn lengua cielo / *ta ñi kewvn / ayechi mollfyn / vlkantuary famo* // mi adversario vino para ser vencida // – lengua canta aquí – // tú / hombre lengua / *Lifray* / el que se cimbra / en el remolino / con la muerte // solo para recordarme / que soy viva / llama devoradora de la infamia (...) // –“suéñame ahora / que aún es temprano” – (p. 14-15).

El mapuzungun que usa Pinda en su libro da cuenta de la relación entre lengua y cultura¹², del mapuche kimün. Algunas veces las palabras en mapuzungun aparecen escritas en cursiva y otras no¹³. Combina grafemarios (*kewün / kewvn*), variaciones territoriales de la lengua (el uso de la *s* antes de la *r* o la *t* de la lengua Huilliche, como *kusra, srali, küstralwe*); crea palabras y formas gramaticales: “Yo soy la que te adivina el rocío (..) la brotada en *chiümeley*” (p. 13) “apelinada en *chiümeley*¹⁴ / me vi” (p. 14); “de Trafianes Huenchuñires Kalkumiles / Catrihuales / se ha hecho el mundo / en el valle // la Trafianada” (p. 20); “– lenguas cruzadas por el zumbayllu y el imperio–” (p. 45); “fui / por rebelión / de lenguas / me hice paria / *mapuzugungula* / la que ve” (p. 122).

Pinda también canta en mapuzungun porque “elegías siembran / las mujeres aún / –*llamekan*– les llaman” (p. 104). Su canto lamenta la pérdida como acontecimiento de la vida, inevitable, recordando la tradición del canto triste mapuche:

pu liwen amuley ñi kuñifal piwke
epe wvn mew
kuñifal tati nge
mvlelay ñi zugun
mvlelay ñi neyen kallfu neyen mvlelay uy uy uy uy (p. 44).¹⁵

Escribe para diferentes lectores; en uno de los primeros poemas “A mis hijos del valle: Küyen, Kallfumalen, Lafken, Relmu Liwen, Manke, Llanka, Javierita, Amaru, Bárbara” (p. 16) comunica el mapuche kimün, mediante la genealogía del territorio y su relación con el *aukinko*, porque, aunque florecen las quilas y anuncian miserias: “en la vertiente / te veré / guerrero lengua / para que mis palabras broten puras y sean invencibles” (p. 18).

Este ser mapuche champurria, es *kallku*, brujo, bruja, ni bueno ni malo, con poderes que conectan diversos mundos, y niñas y niños deben saberlo. La poeta-machi escribe:

(a todos los niños y niñas de mi lof “Kallfüllanka”, sean estas palabras [vivas])
Como el viviente es el árbol
–lahual– dicen

¹² Muchos de los conceptos en mapuzungun que usa se encuentran en Catrileo (2010) y Futahuillimapu (2008).

¹³ Podríamos conjeturar que en los casos que aparece en cursiva, es porque toma relevancia como código lingüístico principal.

¹⁴ Podría asociarse al saludo “chumley”, como pregunta del estar.

¹⁵ Martínez (2019) corresponde a un video donde se reproduce este canto (minuto 2.28).

“es el que se enreda con la muerte”
(...)
entonces los brujos
encontraron su luna
y en el valle
mansos y delirantes
encendieron *küstralwe*
y siguieron leyendo las lunas (pp. 20-21).

Escribe a otros poetas, para cortar la pureza y marcar su diferencia poética como una magnífica mariposa nocturna champurria:

“canelo de Genechen” no fui / Leonel // solo / polillas magnánimas / nosotras / magníficas polillas las champurrias / que caminan entre lenguas // porque hay nudos / indiscifrables / avaros / en la carne / cuando florece / luna nueva // *quipus* / en la garganta / arcos que contienen las delirantes / páginas del mundo (pp. 25-26).

Sentido y acontecimiento se interrelacionan en el lenguaje, que desacraliza y desmitifica a la vez, para presentarse a las niñas y niños del lof y a quienes la leemos como Pinda champurria (p. 23), porque sabe que “–la pureza es la ignominia de los parias– / *mamvll srali coñige nge*” (p. 59).

El mapuche kimün en la poesía de Pinda se manifiesta como conjuro, resultado de un presente que se forma con las ancestras, con el poder de las ancestras, que también es trance y que se desplaza de la resistencia a la resurgencia. Disloca el español, la lengua hegemónica, para comunicar desde el territorio de la poeta-machi mundos inabarcables, mundos de existencia donde la memoria se enreda con el presente; genealogía de su lof con figuras mitológicas como Kanillo, Kay Kay, Huenteao, Millalobo, Pincoya, con seres extraordinarios como shumpall, kallku, wixanalwe, wekvfe, con seres de la naturaleza como chucao pangui, kusra, llanka, likan, pinda, kvrvf, meulen, illwen, aukinko. Como ella misma dice en su tesis de doctorado, el conocimiento mapuche interpreta el mundo de manera cíclica, circular, vinculando todas sus dimensiones en una totalidad: “el gran movimiento del püllü mapuche en su paso por la vida” (p. 18). A lo que agrega una perspectiva situada: “(...) gran parte del conocimiento o mapuche kimün es territorial” (p. 19).

Mundos de la vida mapuche que se tejen con el español, la lengua que la enamoró, para crear nuevos sentidos, nuevas lenguas en una genealogía que trasciende el territorio, pluriversal:

heme aquí
diciendo
encarnada
en la raíz de lenguas
en la lengua de todas y de ninguna
heme aquí mi abuela mi madre mi hermana mi tatarabuela

mi adversaria
heme aquí
mi lengua kallku
impostada lengua
vecina pústula que solo al abrirse
sana
Heme aquí
champurria lengua
Alfonsina lengua
Lucila lengua Juana Inés lengua Rut lengua Marina lengua
tocaya lengua
Safo lengua
mapuche lengua winka lengua muda lengua
insaciable lengua
Teresa Lengua
Juana de lenguas (p. 114).

COMENTARIOS FINALES

La lectura que hemos realizado es apenas un acercamiento a la complejidad de la poesía de Adriana Paredes Pinda. Intentamos una lectura atenta e intercultural crítica, reconociendo una permanente interpelación a comprender la existencia mapuche en los territorios desde una perspectiva champurria: la reverberancia ch'ixi de múltiples mundos, una polifonía de muchas lenguas o formas de hablar/pensar/sentir, pero con la profundidad que implica conocer un sistema de conocimiento que es situacional y atemporal, que se manifiesta en el momento de la lectura como proceso irreversible capaz de crear nuevos conocimientos. Esa es la interpelación principal que al menos a nosotras nos hizo sentir: el mapuche kimün, el conocimiento mapuche es parte de la poesía de Pinda, habita en sus imágenes, en el uso del mapuzugun, y para comprenderlo así, es necesario re-conocerlo, estudiarlo/vivirlo para poder comprender lo que la poeta-machi dice.

Se trata de un texto múltiple que asombra, impredecible, inconmensurable; un texto champurria que disloca tanto el español como el mapudungun; una morfogénesis producida por la tensión y la creación de los mundos del mapuche kimün en los que habita la poeta-machi junto con sus ancestras, a sus hijas y niñas, a sus múltiples lenguas. Si la soledad a la que nos ha confinado la pureza también nos habita, como nos recuerda el último poema de *Parias Zugun*, su poesía/palabra nos reconforta al admitir que podemos cortar la pureza cuando hablamos/leemos en lenguas en ese tiempo sin tiempo del trance morfogénico de la poeta-machi.

El uso de la lengua champurria que encontramos en la poesía mapuche, también existe en comunidades mapuche, donde el mapudungun ha sido negado de diversas

formas, pero que pervive en palabras, en conceptos, en imágenes que reflejan el mapuche kimiin, es decir, una forma diferente de comprender el mundo y la existencia.

El uso de la lengua champurria también está presente en muchas personas que nos reconocemos mestizas en tanto mezcla múltiple, con esa potencia creadora y transformadora que fundamentan Anzaldúa, Lugones y Rivera Cusicanqui. Reconocemos en nuestro interior una lengua que se nos ha hecho esquivo, el mapudungun, pero comprendemos que nos permite muchas veces decir, desde sentidos y significados que no encontramos en la lengua/cultura hegemónicas. Formas de comprensión que nos permite sentir/pensar/hablar como acto creativo. Tal vez esta nueva forma de comunicación puede contribuir al entendimiento, y a transformar “esta civilización de muerte y soledad”. Quizá esta podría configurarse como una función política y pedagógica de la poesía mapuche champurria. Son preguntas abiertas que podrían motivar nuevas lecturas que contribuyan al entendimiento, donde la autoridad de la cultura pura, de la lengua pura, se ponga a un costado, y el diálogo reconozca que lo que nos separa también nos une.

Es probable que las interrogantes acerca de la lengua, de cómo nombrar, en las palabras y el devenir de una existencia champurria continúen en la poética de Pinda; a riesgo de que “ya van a decir que somos feministas”, como dice la poeta-machi, la memoria y la experiencia de las mujeres son tejido de esta morfogénesis comunicativa que hemos intentado esbozar.

OBRAS CITADAS

- Ancalao, Liliana (2011). El idioma silenciado. En Bidaseca, Karina y Vázquez, Vanesa (comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Ediciones Godot.
- Anzaldúa, Gloria (2016 [1987]). *Borderlands / La Frontera. La nueva Mestiza*. Capitan Swing Libros, S.L.
- Catrileo, Daniela (2016). *Río Herido*. Edicola Editorial.
- Catrileo, María (2010). *La lengua mapuche en el siglo XXI*. Universidad Austral de Chile.
- (2005[1995]). *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Editorial Andrés Bello.
- Chiguailaf, Elicura (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Lom.
- Figueroa, Damsi (2017). *Poéticas Mapuche. Lecturas interculturales de la poesía mapuche actual*. Tesis para optar al grado de Doctora en Literatura Latinoamericana, Universidad de Concepción. Disponible en: <http://repositorio.udec.cl/jspui/handle/11594/2725>

- Figueroa, Damsi, y Figueroa, Noelia. (2018). Lecturas decoloniales de la poesía mapuche de María Teresa Panchillo, Chile. *Izquierdas*, (40), 120-138. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492018000300120>
- Futawillimapu (2008). *Sustantivos del Che Sügun*. Documento de trabajo disponible en <http://www.futawillimapu.org/pub/Agosto2008/Taller01.pdf>
- García Puelpán, Marila (2017). Colonialidad y epistemologías: el impacto de los modos coloniales en la invisibilización de los conocimientos indígenas. *Revista Anales*, Universidad de Chile; Séptima Serie, N°13, 115-132. DOI: 10.5354/0717-8883.2018.49000
- García, Mabel (2012). El proceso de retradicionalización cultural en la poesía mapuche actual: Úi de Adriana Paredes Pinda. *Revista Chilena de Literatura*, N°81, 51-68. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952012000100003>
- Huenún, Jaime (1999). *Ceremonias*. LOM.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa*, Colombia; Julio-diciembre 2008, N°9, 73-101. Recuperado de <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- (1994) Purity, Impurity and Separation. *Signs*, 19 (1994): 458-474. Traducción de Marta Marín Domine.
- Llamunao, Carla (2020). Lectura/escritura Champurria. Un posicionamiento metodológico para el estudio de poesía mapuche. *Documentos Lingüísticos y Literarios UACH* (39), 151-164. <http://www.revistadll.cl/index.php/revistadll/article/view/426>
- Loncón, Elisa (2017a). Políticas públicas de lengua y cultura aplicada al mapuzungun. En Aninat Figueroa y González (ed.), *El pueblo mapuche en el siglo XXI. Propuestas para un nuevo entendimiento entre culturas en Chile*. Centro de Estudios Públicos.
- (2017b). *El poder creativo de la lengua Mapudungun y la formación de neologismos*. Tesis para optar al grado de Doctora en Universidad de Leiden, Holanda. Disponible en: <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/26971>
- Matías Rendón, Ana (2019). *La discursividad indígena. Caminos de la Palabra escrita*. Kumay.
- Millanca Olivares, Javier (2015) *Xampurria. Somos del lof de los que no tienen lof*. Pehuen Editores.
- Moraga, Fernanda (2006). Adriana Pinda y el habla escrita de la ajenidad: Relámpago. *Revista Alpha*, N°23, 117-136. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-2201200600020 0007>
- Moraga, Fernanda (2016). Políticas de la vergüenza y la exclusión: el sujeto mestizo en *Pariás zugun* de Adriana Pinda. *Estudios Filológicos* N° 58, 161-186. <https://dx.doi.org/10.4067/S0071-17132016000200008>

- Pinda, Adriana (2014). *Parias zugun*. LOM.
- Paredes Pinda, Adriana (2012). *Epu rume zugu rakizuam: Desgarro y florecimiento. La poesía mapuche entre lenguas*. Tesis para optar al grado de Doctora en Ciencias Humanas. Universidad Austral de Valdivia.
- (2005). *Üi*. Lom.
- Prigogine, Ilya (1993 [1988]). *El nacimiento del tiempo*. (Trad. Josep Maria Pons). Tusquets Editores S.A.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2016). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón Ediciones.
- Rojas, Rodrigo (2009). Jaime Huenún: entre el champurria y la morrena. En *La Lengua escorada. La traducción como estrategia de resistencia en cuatro poetas mapuche*. Pehuén Editores.
- Stocco, Melissa Soledad (2019). *La autotraducción como práctica ch'ixi textualizadora de un tercer espacio en la actual literatura originaria latioamericana: el caso de los poetas mapuche es en Argentina y Chile*. Tesis para optar al grado de Doctora en Letras, Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina.
- (2016) Potencia visibilizadora e intensidad testimonial en la autotraducción. la poesía mapuche de Adriana Paredes Pinda. En *Kamchatka: revista de análisis cultural*, Valencia, N° 7: 307-320. Recuperado de <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/5053>

VIDEOS

- Martínez (2019). *Voces. Adriana Paredes Pinda poeta y machi Mapuche (Wallmapu - Chile)*. (EILA) Pontificia Universidad Javeriana, abril 25-29 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=C8vAOQT9Bso>
- Maca ByP (2016). *Entrevista Racismo y Violencia Epistémica Machi Adriana Paredes Pinda*. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?feature=share&v=ctlcjJCJn1I&app=desktop&fbclid=IwAR3MfAfBi2abKIqhu9hFQSF7kvPkIbz_uwzmB2gzYPI4WE70kA9prQgufAg
- Balmaceda Arte Joven (2020). Ciclo Pensamiento Crítico 2020, “Reflexiones y críticas al multiculturalismo: perspectiva antirracista”, con Daniela Catrileo. Zoom.