

**ENUNCIACIONES DE LA MULTIPLICIDAD *CHAMPURIA* Y *CHIÑURA*  
EN LA ESCRITURA DE MANUEL MANQUILEF (1887-1950) E  
ISOLDE MANQUILEF (1918-2020)<sup>1</sup>**

*CHAMPURIA* AND *CHIÑURA* ENUNCIATIONS OF MULTIPLICITY IN  
THE WRITINGS OF MANUEL MANQUILEF (1887-1950) AND  
ISOLDE MANQUILEF (1918-2020)

**Allison Ramay**

Pontificia Universidad Católica de Chile

[aramaya@uc.cl](mailto:aramaya@uc.cl)

<https://orcid.org/0000-0003-3968-7092>

**Cristian Vargas Paillahueque**

Universidad de Chile

[cristianvp07@gmail.com](mailto:cristianvp07@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-3351-1010>

---

<sup>1</sup> Este estudio forma parte del proyecto “Soberanía intelectual en el trabajo de mujeres líderes mapuche (1930-1950)”, apoyado por el fondo “Creación y Cultura Artística (2022)” de la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Chile y el Centro Cultural de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR).

**RESUMEN:** En este artículo nos interesa demostrar que la identidad *champuría* puede ser percibida y problematizada en un corpus específico de escritura de dos dirigentes mapuche de la primera mitad del siglo XX, Manuel Manquilef (1887-1950) y su sobrina, Isolde Manquilef (1918-2020). Más que identificarse explícitamente como *champuría* o centrarse en un análisis específico de este concepto, ambos sujetos lo despliegan como temprano marcador identitario que opera al interior de la sociedad mapuche. Siguiendo las propuestas de “intelectual indígena” (Zapata), nuestro artículo sostiene la relevancia de ambos intelectuales para la discusión actual sobre el concepto *champuría* que está siendo llevada a cabo por académicos, poetas y artistas en Chile y lo lleva a un periodo histórico poco explorado desde este mismo concepto. Además, nuestro estudio considera el concepto de *chiñura* y cómo se manifiesta en el corpus de textos, lo que nos permite poner el valor el trabajo intelectual de Isolde Manquilef al incorporar esta dimensión que funciona de manera distinta para las mujeres mapuche. A través de su historia en particular, aportamos una nueva mirada a la multiplicidad de las trayectorias *champuría* de mujeres mapuche en el campo intelectual y político histórico.

**PALABRAS CLAVES:** *champuría*, *chiñura*, Manuel Manquilef, Isolde Manquilef, intelectuales mapuche.

**ABSTRACT:** In this article we demonstrate how *champuría* identity can be perceived and problematized in a specific corpus of writings by two Mapuche leaders from the first half of the 20<sup>th</sup> century: Manuel Manquilef (1887-1950) and his niece, Isolde Manquilef (1918-2020). Rather than explicitly identify as *champuría* or analyze this term, it manifests in their self-representations of identity and positionality, and as an early marker of identity operating within Mapuche society. Our article proposes that both “indigenous intellectuals” (Zapata) writings are relevant to current discussions regarding the concept of *champuría* carried out by academics, poets, and artists in Chile, which are usually focused on contemporary works. Our study demonstrates its relevance to research about the past. Additionally, we consider the concept of *chiñura* and how it manifests in

the same corpus to contextualize the importance of Isolde's work as well as to demonstrate how the notion of *chiñura* worked differently for Mapuche women than for Mapuche men. Through Isolde Manquilef's story and writing, we contribute a new perspective to the multiplicity of *champuría* trajectories for Mapuche women in the political and intellectual realms of the past.

**KEYWORDS:** *champuría*, *chiñura*, Manuel Manquilef, Isolde Manquilef, Mapuche intellectuals.

**Recibido:** 3 de agosto de 2023

**Aceptado:** 2 de enero de 2024

## INTRODUCCIÓN

Durante la primera mitad del siglo XX, el movimiento mapuche articula la demanda por la tierra, y junto con ella logra posicionar con igual relevancia una demanda por el acceso a la educación, lo que marcará, sin duda, el tono y las características de las dirigencias protagónicas del movimiento mapuche de la época. Esta peculiaridad logra un asidero importante en el cambio de siglo, pues, de los liderazgos tradicionales, por ejemplo, las figuras del *ñidol longko*, *longko*, *ngepin*, *werken*, y escribanos, vendrán nuevas dirigencias marcadas por los procesos de escolarización y por la forma en que utilizan las herramientas del estudio a su favor para así reinstalar las demandas mapuches en el espacio público. De esta manera, los nombres de Manuel Antonio Neculman, Felipe Reyes, Onofre Colima, Manuel Manquilef, Manuel Aburto Panguilef y Antonio Chihuailaf, constituyen un nuevo umbral de dirigencias marcadas por su interacción con espacios políticos de la sociedad *wingka*. Desde la perspectiva de la hegemonía chilena de la clase dirigente de la época, estos sujetos constituyen una parte “ilustrada” de la

sociedad mapuche que conoce las dinámicas de desenvolvimiento político de las élites locales y regionales (Foerster y Montecino; Ancan; Crow; Pavez).

Existen dos peculiaridades que atraviesan una parte de estas dirigencias mapuche y que dan cuenta de una característica no suficientemente atendida en publicaciones anteriores sobre algunos de los líderes letrados que acceden a la educación formal: la primera, su condición de ser sujetos *champuría*, es decir, personas cuyas raíces culturales y de linaje son heterogéneas, y, segundo, que ocupan espacios urbanos como lugares de enunciación y de organización política. Los académicos Claudio Alvarado y Enrique Antileo<sup>2</sup> demuestran que la urbe se configuró como un espacio de múltiples disputas y agenciamientos mapuche, cuyo origen proviene de la migración forzada de miembros de las comunidades hacia centros metropolitanos. Estas personas generaron redes de asociatividad mapuche fuera de las comunidades rurales, razón por la cual transformaron los espacios urbanos, también, en espacios mapuche. Por supuesto, estas dinámicas no parten ni finalizan en el siglo XX, pues desde antaño existe el registro de distintos *longko* acudiendo a Santiago para parlamentar. Sin embargo, como indicamos, lo que caracteriza este nuevo perfil de dirigencia mapuche de la primera mitad del siglo XX es que se emplaza desde dos dimensiones articuladoras: su carácter urbano y, en algunos casos, su carácter de *champuría*.

En la actualidad, el concepto de *champuría* ha generado una discusión bastante prolífica plasmada en un abanico de textos académicos, literarios y ensayísticos que lo contextualizan y problematizan. Como explica Carla Llamunao, el concepto puede tener y tuvo durante mucho tiempo una “carga negativa” (156), porque fue utilizado dentro de lógicas culturales puristas y esencialistas donde la mezcla era señal de asimilación y develaría una supuesta impureza. *Champuría* en mapudungun<sup>3</sup> se ha utilizado para aludir

---

<sup>2</sup> Véanse los textos *Santiago waria mew* (2017) o *Fütra waria. La Capital del Reyno* (2018), así como su “Presentación de Compiladores”, en *Diarios Mapuche (1935-1966)* (2019).

<sup>3</sup> Para este texto empleamos las normas ortográficas dispuestas en el Grafemario Mapuche Unificado. Si bien el término se ha escrito como “champurria”, “xampurria” o “xampuría”, al seguir la norma anterior señalada en este grafemario, su respectiva escritura es “champuría” (solo con una “r”). Para el caso de cita directa, mantendremos la decisión de escritura que cada autor/a ha desplegado en sus textos.

a la “mezcla” y solo con la colonización se empezó a usar para referirse a la mezcla sanguínea o el mestizaje racial (Alvarado 189). Precizando sobre la historicidad del concepto, Ange Valderrama (2021) ofrece una genealogía que demuestra que hoy en día la palabra ha arrastrado consigo significados muy variados. Esto refleja la noción de que las historias mapuche se han desarrollado en el espacio de vaivenes no presunta o únicamente tradicionales y que sus dinámicas obedecen a hacer frente a diversos contextos. Al parecer, en las historias de las complejidades mapuche, proceder o no de linajes no ha sido una condición única para afianzar formas de asociatividad o reivindicaciones de lo mapuche.

En una línea similar, Daniela Catrileo ha señalado la emergencia de la palabra *champurria* como un acto político. En tal sentido, para la autora la condición *champurria* se desenvuelve en dos dimensiones que se articulan: la de la mezcla y el desplazamiento. Ambos son aspectos que determinan una identidad múltiple y dislocada, de modo tal que las experiencias *champurria* se despliegan desde la óptica de una acumulación disgregada de experiencias. En un ensayo, la autora indica:

La idea de comunidad es posicionarse en diversas trincheras, a través de la producción y alteración de la lengua, de las formas y su pensamiento. Erradicando el enfoque estereotipado de lo mapuche. Emerger como mezcla y fuerza de aquella cadencia, una potencia champurria que arrastre todo consigo para volver a ser cuerpos en movimiento, en lucha. Sin un sentido propio de pureza, sino al contrario, contener aquella hibridez, el nudo que nos otorgó la diáspora. (párr. 5)

De esta forma, Catrileo caracteriza principalmente lo *champurria* como una potencia que discute el relato estereotipado de la pureza mapuche, proponiendo un relato de hibridez múltiple frente a ese imaginario y recalando la importancia de la experiencia de la diáspora como una de sus principales características.

A nivel de las reivindicaciones en Abya Yala, y como plantea Claudio Alvarado (2021), lo *champurria* puede ser equiparable a experiencias o dimensiones que se hallan en otros contextos indígenas. Al igual que el concepto de *chi'ixi* elaborado teóricamente por Silvia Rivera Cusicanqui y, por otra parte, el concepto de “la nueva mestiza” por Gloria Anzaldúa, ambas reconocen las contradicciones que una persona encarna cuando es parte de una sociedad indígena y a su vez habita otra. Dicho aspecto implica una potencia discursiva para hablar sobre esta experiencia múltiple y cuestionar los esencialismos. Actualmente en Chile, gracias a las obras de poetas, artistas visuales y escritores mapuche como Javier Millanca, Daniela Catrileo, Seba Calfuqueo, Roxana Miranda Rupailaf, Maribel Mora Curriao, Adriana Paredes Pinda y muchos/as más, vemos la diversidad de personas que ponen en valor lo *champurria* como una identidad y también una forma de escribir y expresarse<sup>4</sup>. Todos estos estudios y acercamientos a los que nos referiremos parecieran comprender la categoría de *champurria* desde una óptica contemporánea y como dispositivo estratégico contra el esencialismo étnico. Así, lo *champurria* deviene como una acumulación histórica de experiencias que van en contra de esa visión. Sin embargo, a este componente actual con que se le mira, creemos que es necesario comprender el carácter y operatividad que la misma categoría tuvo a la luz de materiales inéditos, sobre todo, en épocas anteriores.

A pesar de la prominencia en el presente del concepto de *champurria* en las discusiones sobre las identidades, los discursos y la producción cultural mapuche, son pocos los estudios que relevan o analizan la dimensión *champurria* de sujetos protagónicos de la historia mapuche, tales como los dirigentes de la primera mitad del siglo XX<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> En el mundo académico de la literatura, hay numerosos artículos académicos que exploran el significado y la manifestación de la identidad *champurria* en la poesía mapuche. Algunos de los trabajos más recientes son: Moraga, Fernanda, “Nosotras champurrias/nosotras mapuche”, en *Revista Chilena de Literatura*, núm. 104, 2021, pp. 73–98; y Barros, María José, “Recados descolonizadores desde la Mapurbe: Daniela Catrileo, Camila Huenchumil y Daniela Millaleo”, en *Estudios filológicos*, núm. 67, 2021, pp. 43-62..

<sup>5</sup> Véase Ancan, José, “De küme mollfüñche a “civilizados a medias”: liderazgos étnicos e intelectuales mapuche en la Araucanía fronteriza (1883-1930)”, en *Polis, Revista Latinoamericana*, vol. 13, núm. 38, 2014, pp. 19-44; y Valderrama, Ange, “Movimiento en las fronteras: lo champurria como estrategia política mapuche”, en *Nación, otredad, deseo: producción de la diferencia en tiempos multiculturales*, 2021, pp. 327-360.

Menos aún, han advertido la potencialidad de este concepto para analizar cómo funcionaba para las mujeres líderes mapuche durante este mismo momento histórico.

En este artículo, nos interesa demostrar que en la escritura de ciertos dirigentes es posible percibir y problematizar la presencia de la identidad *champuría* en sus respectivos discursos que remiten al plano de las mixturas. Más que identificarse explícitamente como *champuría* o centrarse en un análisis específico de este concepto, despliegan dicha condición reconociéndola como tempranos marcadores identitarios en la primera mitad del siglo XX que operaban al interior de la sociedad mapuche. Tal nos parece que es el caso de Manuel Manquilef González (1888-1950) y los influjos que heredó a su sobrina, Isolde Manquilef Quezada (1919-2020). Para ello, realizaremos un análisis que surge desde la identificación de características *champuría* en los siguientes textos específicos: un texto escrito por Manuel Manquilef para el diario *La Época* de Temuco y, además, su primer ensayo titulado *Comentarios del Pueblo Araucano I. Faz social* (1911). Para el caso de Isolde Manquilef, revisaremos tres textos: un relato titulado “Promesa” (1935), un ensayo académico llamado “Notas para el estudio del derecho penal araucano” (1941) y una entrevista inédita realizada con Isolde Manquilef en 2016. Mediante estos materiales pretendemos demostrar que en la escritura de ambos autores se manifiesta la identidad *champuría* de forma diferente y complementaria.

Nuestro acercamiento teórico a estos intelectuales y sus escritos será a través de un análisis que da cuenta de cómo cada figura expresa, desde su auto representación, una lectura de la sociedad mapuche donde estas marcas identitarias estaban operando, y cuyo ejercicio puede ser comprendido desde la noción de “intelectual indígena” de Claudia Zapata. Según Zapata, este concepto se refiere al “producto de un complejo entramado cultural, histórico y político, cuya principal característica es la de ser, precisamente, un intelectual situado que reconoce su contexto, define intereses y toma posición frente al objeto analizado” (116). Como explica Zapata, un/a “intelectual indígena” se encuentra en una posición que no está libre de tensiones, sobre todo en el caso de aquellos que formulan sus discursos desde disciplinas que apelan –velada o

abiertamente— a la objetividad y al rigor científico. En el caso de Isolde Manquilef, abogada y socióloga, este segundo elemento es particularmente relevante.

Además de estudiar la aplicabilidad del concepto *champuría* a las formas en que estas figuras históricas plasmaron dicha categoría, también buscamos aportar, desde esa misma operación, a la cada vez más amplia genealogía de estudios sobre mujeres mapuche líderes e intelectuales públicas (Calfío)<sup>6</sup>. Nos parece fundamental que una parte de la historia de vida y la escritura de Isolde Manquilef Quezada —mujer mapuche, *champuría*, académica y articuladora de iniciativas de participación de mujeres durante la primera mitad del siglo XX— sean incluidas como parte de estas trayectorias políticas enmarcadas en estas identidades y subjetividades mixtas que desempeñaron importantes avances en espacios públicos en Chile. Desde nuestra posición, incorporar y problematizar la categoría de *champuría* nos permite comprender de una manera más amplia la relevancia de este concepto en la identidad y el trabajo de Isolde Manquilef y su vínculo con su tío paterno, Manuel Manquilef.

## 1. DIMENSIONES *CHAMPURIA* EN LA ESCRITURA DE MANUEL MANQUILEF

Como hemos señalado, hacia principios del siglo XX la política mapuche y sus autoridades tradicionales experimentan una transformación que obedece a las formas de

---

<sup>6</sup> En los últimos diez años han aumentado las publicaciones sobre la escritura de mujeres mapuche contemporáneas, por ejemplo, *Zomo newen: Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas* (García 2017), *Mujeres y pueblos originarios: Luchas y resistencias hacia la descolonización* (Painemal y Álvarez 2016) y “Voces y experiencias de mujeres mapuche en tiempos de revoluciones feministas” (Richards, et al. 2022). También ha habido un surgimiento de publicaciones sobre la escritura y el liderazgo de mujeres mapuche de la primera mitad del siglo XX. Margarita Calfío ha escrito varios textos sobre Herminia Aburto Colihueque; Alvarado y Antileo han publicado *Diarios Mapuche 1935-1966: Escrituras y pensamientos bajo el colonialismo chilenos del siglo XX* (2019), y el muy reciente *Zomo Wirin. Mujeres Mapuche que escriben en prensa 1935-1968* (2023) fue compilado por Marilen Llancaqueo. Todo estos son valiosos aportes para considerar la participación de mujeres mapuche en la escritura pública. Pensamos que el contexto familiar de cada mujer influye mucho en su propia relación con la cultura mapuche y la escritura. Nuestro estudio aborda, más bien, la escritura de una mujer que habitaba los intersticios entre culturas y que pocas veces se autorrepresentaba, al menos en su escritura, como mujer mapuche. En este sentido, queda por hacer una yuxtaposición de contextos y escrituras en los cuales escriben mujeres que se autoidentifican como mapuche de manera consistente y mujeres mapuche que no.



recambio que tienen las figuras de poder dirigenal al interior de esta sociedad y que conformará un nuevo perfil inédito de dirigencia representativa de las demandas mapuche. En este contexto, un nombre irrecusable de la discusión es Manuel Segundo Manquilef González (1887-1950). Como profesor, intelectual y político, Manquilef gozó de una importante trayectoria al interior del movimiento, como articulador cultural y figura política en el cargo de diputado y gobernador. Además, fue considerado el “primer autor” mapuche al publicar, “puño y letra” en la revista de los *Anales de la Universidad de Chile* (Huenún 18). En su primer texto, *Faz social*, después de la introducción de Rodolfo Lenz, encontramos su presentación en la cual, luego de referirse a su *tuwun* (lugar de origen), presenta su *kupalme*, es decir, el linaje de su familia: “Yo, Manuel Segundo Manquilef, nací en la revoltosa comarca de *Makewa*, en el lugar denominado *Mütrenko*, el 31 de mayo de 1887. Mi padre el cacique Fermin Trekamañ Manquilef I mi madre la cautiva chilena, Trinidad González, criáronme como hasta la edad de un año, época en que se me entregó a mi abuela paterna” (5). En este gesto, y a pesar de no denotarlo, creemos que Manquilef refleja inmediatamente una puesta en valor de su identidad *champuría*, entendiendo que esta no será un obstáculo para hablar de la cultura mapuche. Esto es importante, considerando el sentido emancipatorio que tiene esta palabra hoy en día al hacer frente a la distinción entre los mapuche con dos linajes en línea ascendente respecto de los que no tienen. En este caso, notamos que, justamente, quien se le considera el “primer autor mapuche”, también nos presenta su identidad mixta.

Esta temprana reivindicación de este origen mixto que señala el autor, la cual entendemos mediante la decisión de señalarlo en las primeras letras de su primer ensayo, resulta ser un gesto que Manquilef ya había esbozado previamente en otros escritos que, salvo preliminares menciones (Cárdenas), no han sido suficientemente estudiados. Uno de estos escritos se titula “El Araucano”, publicado en *La Época*, diario de la ciudad de Temuco fundado en 1908 y con mayor notoriedad previo a *El Diario Austral* de Temuco, fundado en 1916. Este breve artículo comienza con un epígrafe en mapudungun: “*Kimün*

*ta fali kom mapu mew; itrokom piile yeafñ feymew* [El conocimiento mapuche es valioso por todo el territorio, por eso, por todas partes lo difundiré]<sup>7</sup> y luego sigue:

Así, parece, quisiera hacerlo comprender un **araucano moderno** que hoy se ha levantado en favor de su raza, **araucano que no es salvaje ni instruido, ni español ni españolizado. Aunque soy araucano a medias**, he de recoger el guante en esta ocasión, estudiaré con interés no solo la religión, las costumbres, sino que especialmente su lengua para no incurrir en errores y para, cuando sea ayudado por este pueblo entero y su gobierno, la magua idea lanzada por nuestra Asociación de Educación Cautín: de levantar el casi ya degenerado araucano por la civilización. (*énfasis nuestro*)

Esta nota es importante ya que en ella Manquilef señala su vocación que lo distinguiría por el resto de su vida, como un intelectual que tomaba posición y que ponía en valor a la cultura mapuche, y la importancia de la educación. Para efectos de nuestra propuesta, en este escrito nos enfocamos en las características que distinguen su prosa y en la que su posición discursiva transita a menudo entre dos espacios: entre “la raza” y la modernidad, y desde el lugar de ser un “araucano a medias” señalando la mezcla, y en ningún caso, siendo esta (la mezcla) un obstáculo para difundir la cultura mapuche.

Esta característica y vocación de Manquilef es destacada por Ancan, cuando enfatiza la fascinación que el autor tendría por las letras y por la metodología de escribir sus reflexiones en formato bilingüe (mapudungun y español) como parte de un ejercicio de autonomía intelectual mapuche: “Es en la apropiación política de la escritura bilingüe –el “hechizo de la pluma” como él mismo le llamó– donde mejor se expresa en Mañkelef

---

<sup>7</sup> Esta cita ha sido traducida por Cristian Vargas Paillahueque. Para la fecha, este gesto de escribir en mapudungun y no traducirlo, refleja un gesto vanguardista que permite comprender a Manquilef no únicamente como un intermediario entre otros intelectuales a modo de “gabinete etnográfico” (Pavez), sino que como un acto de autonomía intelectual mapuche. Este tipo de acto, creemos, es necesario incorporarlo a las amplias discusiones sobre el control del discurso en estrategias traductológicas (Foote; Payás) para los autores mapuche de la primera mitad del siglo XX.

la emergencia de un particular sentido autonómico del quehacer intelectual” (31). Tanto Ancan, Menard, Pavez y Payás han esbozado distintos análisis que versan sobre los textos de Manquilef y las pugnas por el control del discurso, y en ellos, es central también la relación de este último con el filólogo Rodolfo Lenz, un destacado “araucanista” del periodo y que, en dos ocasiones, prologaría los textos de Manquilef en sus *Comentarios*. Clave es para nuestra investigación la lectura de Ancan que problematiza lo que, para Lenz, significaba estudiar y presentar a un “hijo de Arauco”, con vocación de escribir y que, por su condición “mestiza”, presentaba otros desafíos para la etnografía y lingüística del periodo. Dice Ancan: “El filólogo asume la obra del profesor normalista como un buen producto lingüístico filológico, para lo cual la condición champurria o mestiza de Mañkelef ofrece una excelente perspectiva de análisis: "(...) comparar cómo el mestizo bilingüe espresa los mismos pensamientos en sus dos idiomas patrios, partiendo ya del uno, ya del otro" (Lenz cit. en Ancan 31). Tal como observamos, tanto la noticia como los análisis a partir de los prólogos de los *Comentarios* de Manquilef, señalan la importancia de este autor como un intelectual y defensor de la cultura mapuche. Además, recalcan una peculiaridad doble, la que se imprime tanto por la condición de distinción y mezcla que Manquilef perfila y asume, como también, el supuesto “privilegio” de que un mestizo (como lo lee Lenz), pueda verter desde su pensamiento doble, las contribuciones y análisis de su propia cultura.

Ahora bien, centrándonos nuevamente en los *Comentarios del Pueblo Araucano I. La faz social*, en este mismo texto, además de su origen mixto, encontramos que su posición en el discurso opera bajo la misma lógica. Al relatar cómo llegó a leer y escribir, cuenta que fue criado principalmente por su abuela paterna, la que le traspasó el conocimiento de muchos juegos tradicionales. En sus palabras, “Tal fué, pues, mi primera educación y crianza” (6). De esta etapa, un aspecto primordial resalta, cuando Manquilef señala la percepción que generaba en sus compañeros su procedencia de mestizo como una marca clara de diferencia cultural. Según indica el autor, “al ser hijo de una chilena”, y a su vez, estar inmerso en las prácticas culturales tradicionales mapuche, se le conoce bajo el nombre de “Cheuntu”, traducido por él mismo como “el que se vuelve jente”. A nuestro

parecer, este término requiere una reflexión precisa para indicar estos espacios por los que transita esta identidad “mixta” como un aspecto clave de cierto repertorio de dirigencias mapuche. Probablemente, el apodo provendría de “Chewüntu”, que es “convertirse en gente”. Ahora bien ¿qué habrá significado “volverse gente” a principios del siglo XX en la sociedad mapuche de la etapa reduccional?

Para comprender esta característica, un ejercicio necesario consiste en abordarlo desde una mirada polisémica. Una primera interpretación implicaría reunir determinadas condiciones morales para “ser gente” en el marco de una rectitud o en el manejo de conocimientos que se buscan alcanzar. Manquilef recuerda el apodo de “cheuntu” a propósito de la relación con sus compañeros mapuche de colegio y que estos, al observar que él conocía la cultura mapuche y sus juegos “a veces, mejor que ellos” (6). Nuestra interpretación es que dicho atributo conlleva una mirada positiva de sí mismo y que, por eso, “se vuelve gente” (6) y le dieron el apodo de “cheuntu”.

La segunda mirada, y siguiendo una perspectiva de oposición entre lo humano y lo animal, tal como ha señalado Gabriel Pozo (123) respecto del perro como figura de pobreza en el mundo mapuche luego del despojo –el volverse perro, o “quedar como perro”– permite comprender que el hecho de que “volverse gente” o “ser gente” es una característica relacionada a contar con los medios materiales y económicos para vivir con la “dignidad” de ser gente. En este caso, creemos que Manquilef asocia esa condición a su origen, en el sentido de que contaba con los medios para “vivir como gente”, al provenir de unos de los linajes mapuche más “nobles” de la región<sup>8</sup>.

La última es que, en las comunidades mapuche hasta la actualidad, ciertos nombres españoles al ser “mapuchizados”, es decir, al adquirir características fonéticas y gramaticales desde el mapudungun, cambian de forma y denominación, pasando de “Segundo” a “Cheuntu”, o de “Isabel” a “Safel”. Sea como fuese, lo importante es que, en esta etapa de crianza, a pesar de conocer los aspectos tradicionales que se aprenden

---

<sup>8</sup> En el *Álbum-guía del cincuentenario de Temuco: 1881-1931* de Pinto Sepúlveda, Fernando y Eduardo Solano Illanes, la familia Manquilef es situada como una de las familias mapuche más poderosas.

en la niñez mapuche, él rememora haber sido identificado como un niño distinto dentro de su relación con otros niños mapuches al proceder, también, desde una mujer española.

Sostenemos que este posicionamiento en su primer ensayo se hace desde una óptica mapuche y *champuría*, según como Manuel Manquilef comprende su identidad, sobre todo por el valor que él mismo asocia a la mixtura de dos culturas y lenguajes que maneja al momento de escribir el texto, reivindicando lo mapuche, pero no desconociendo su otro origen, ni tampoco que esto implique una limitación.

Siguiendo a Alvarado, la identidad *champuría* se asocia con experiencias de gran dolor típicamente silenciadas, pues la combinación abigarrada de culturas y lenguas es resultado de diásporas forzadas y de procesos de colonización, y en el marco de experiencias de reetnificación y de relatos de lo mapuche hace décadas, estas parecieran no ser del todo incluidas (94). Siguiendo esta lectura, Manquilef alude a una experiencia de este tipo cuando describe la segunda educación que recibió en el colegio. Si bien logró aprender sus “primeras palabritas chilenas” (*Comentarios I* 7), Manquilef niño huye del colegio para volver donde su familia. Y, similar a otros casos de niños indígenas raptados para ser “educados”, la familia manda a Manquilef de vuelta, pero, aún más lejos, a Temuco<sup>9</sup>. En vez de ser un proceso paulatino, Manquilef detalla su experiencia como un antes y después. Se acuerda del momento en el que vino una mujer en representación del colegio de Temuco: “La señora me habló i yo corrí a las rodillas de mi abuela sin entender ni una palabra del idioma que la *chiñura* hablaba” (6-7).

Tal como indicamos, la presencia de identidades mixtas en el desenvolvimiento de la sociedad mapuche es una constante que, en distintos niveles, también queda registrada como categoría en los escritos de autores mapuche durante la primera mitad del XX, siendo Manuel Manquilef, uno de los más conocidos. Al recordarse de este momento, Manquilef reporta haber usado la palabra *chiñura*, cuya definición más común

---

<sup>9</sup> Un estudio importante sobre el proceso educativo de Manquilef y muchos otros niños mapuche se encuentra en el libro de Andrés Donoso Romo *Educación y nación al sur de la frontera. Organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880-1930*.

sería “mujer huinca o no-mapuche”<sup>10</sup>. En la infancia que el autor rememora están presentes distintas categorías que operan como marcadores de otredad que, en ocasiones, pueden interactuar o estar en conflicto –él como *cheuntu* y ella como *chiñura*.

La figura de la *chiñura* manifestada explícitamente en su ensayo sería una identidad desvinculada e, incluso, percibida por Manquilef en oposición a la suya. Sin embargo, es también necesario caracterizar a las *chiñura* como parte de la sociedad mapuche en la medida que su presencia queda atestiguada en distintos registros históricos, que van desde las figuras de mujeres raptadas en malones, como Elisa Bravo o Trinidad Salcedo, y que alimentaron el imaginario de la barbarie sobre la sociedad indígena a mediados del siglo XIX<sup>11</sup>. Y, por otro lado, cabe señalar el protagonismo que una parte de estas mujeres realizaron dejando huella desde diversas aristas como parte integrada de la sociedad mapuche, como el caso de Rosario Burgos, esposa de Manuel Namuncura y madre de Ceferino Namuncura (declarado beato por la Iglesia Católica), o también, la misma Trinidad González, bisabuela de Isolde Manquilef.

Dicho todo esto, es importante situar las distintas categorías o representaciones al interior de la sociedad mapuche que dan cuenta de una serie de dinámicas interétnicas y que, bajo nuestra propuesta, edifican la emergencia de una subjetividad y una posición discursiva marcada por la socialización de estos actores *champuría* y *chiñura* tal como Manquilef la percibe, como parte de la continuidad de identidades mixtas que históricamente han tenido lugar al interior de la sociedad mapuche. Asimismo, tal como el “awincamiento” da cuenta del “mapuche que ha asumido comportamientos de la

---

<sup>10</sup> Ver algunos ejemplos en “Los nudos de significado y la organización de los espacios de la infancia y la juventud en *Lonco Pascual Coña*, ñi Tuculpazugun: Testimonio de un cacique mapuche” de Susan Foote.

<sup>11</sup> El imaginario de las cautivas en territorio mapuche fue discutido en distintos registros. Prueba de ello es el texto de Benjamín Vicuña Mackenna, *Elisa Bravo, o sea, el misterio de su vida, de su cautividad y de su muerte: con las consecuencias políticas i públicas que la última tuvo para Chile* (1884) que abarca el episodio de una cautiva tras el naufragio del buque “Joven Daniel” en 1849. Este mismo suceso también es retratado en 1858 por el pintor Raymond Monvoisin, con la pintura *Elisa Bravo Jaramillo de Bañados, mujer del cacique*, actualmente ubicada en el Museo O'Higginiano y de Bellas Artes de Talca. Ver el relato histórico de Pedro Nolasco Préndez en *Una excursión de verano de Angol a Villarrica y Valdivia en los primeros meses de 1883* (1884) y el estudio académico de Susana Rotker *Cautivas: olvidos y memoria en la Argentina* (1999).

alteridad colonial” (189), como afirma Alvarado, sostenido sobre la base de una idea esencialista que “edifica una forma ideal de ser mapuche” (189), de igual manera podría pensarse el caso del “achiñuramiento”. Según nuestro modo de ver, podría ser entendido como una forma en que las mujeres mapuche también adoptaron o representaron características, comportamientos y representaciones de las mujeres chilenas de manera estratégica para desenvolverse en ciertos marcos de acción.

En lo que sigue, consideraremos la historia de vida y dos textos de Isolde Manquilef Quezada para analizar estas estrategias de desenvoltura y posición discursiva que ella adopta, de cara a la reflexión de dos categorías que, como señalamos, nos resultan operativas: la de *champurria* y *chiñura* como marcadores de identidad al interior de la sociedad mapuche que permiten comprender dinámicas de desenvoltura en determinados contextos y que percibimos en su vida y su escritura. Ambos conceptos nos resultan operativos ya que nos permiten abordar, desde la agencia de Isolde Manquilef, la heterogeneidad de la historia política de las mujeres mapuche en el espacio de la chilenidad, y que invita a reflexionar acerca de las diferencias y similitudes con las experiencias y estrategias de líderes hombres mapuche durante el siglo XX en tanto buscaron agenciar o incidir en el espacio público.

En el caso particular de Isolde, además, esta propuesta permite vincular un influjo intelectual, para nada antojadizo, entre estos actores que presentan características similares por compartir orígenes mixtos, por atravesar procesos de escolarización y que se posicionan en el espacio público a través de la escritura. Esta influencia plausible entre Manuel Manquilef (tío) e Isolde Manquilef (su sobrina) queda manifiesta cuando esta última afirma que una parte de las estrategias políticas de desenvolvimiento de su tío probablemente incidió en la ruta intelectual que siguió ella: “Él quería que los mapuches nos educáramos, nos educáramos para tener el mismo nivel de educación que los españoles, y nos integráramos. El concepto de él era integracionista, muy crítico, crítico a muchas acciones de gobierno, pero esa era su idea fundamental” (Entrevista). Es más, desde una perspectiva mucho más biográfica que devela el trato de cordialidad y confianza entre ambos, Isolde reitera ese propósito de Manquilef con respecto al ámbito

de la educación, esta vez, dirigido específicamente a ella: “Claro. Cuando tenía que concentrarse, se venía a mi casa [Manuel Manquilef]. Y yo me ponía a hacer tareas, o a leer frente a él. Y él veía mi interés y me lo estimulaba”. De esta manera, retomando lo dicho anteriormente, la posición mixta que ambos reconocen como marcadores de identidad en la sociedad mapuche no son un obstáculo para dar cuenta de la potencialidad de estos mismos en el espacio público, sea como *cheuntu* o como *chiñura*.

## 2. “PROMESA”: ADOPCIONES Y LECTURAS DE UNA MAPUCHE *CHIÑURA*

Isolde Manquilef Quezada fue hija única y provenía de una madre chilena que también lo era; su padre fue el *longko* Manuel Antonio Manquilef, hermano mayor de Manuel Segundo Manquilef. Nació en Quepe, al igual que su tío y después del fallecimiento de su mamá, cuando cursaba la educación básica, Isolde Manquilef pasó más tiempo en Temuco en un internado de niñas<sup>12</sup>. En 1935, cuando Isolde Manquilef tenía 15 años, estudiaba en el Liceo Gabriela Mistral en Temuco (también conocido como el Liceo de Niñas de Temuco). El colegio contaba con una revista donde las alumnas podían publicar una variedad de textos (ensayos, poesía, artículos de opinión, y más) y se publicaba quincenalmente. La revista era *Simiente: Órgano del Liceo de Niñas* y duró entre 1933 y 1962. El número 2, publicado en 1935, documentó un evento que se celebró en el Liceo para conmemorar la obra y vida del historiador decimonónico Diego Barros Arana. El evento fue organizado por el Centro de Castellano, conformado por 20 alumnas, incluyendo a Isolde Manquilef. El programa y el detalle de la celebración reflejaron que Isolde tuvo un papel protagónico; uno de los momentos destacados es una declamación por parte de ella ante la estatua de Barros Arana del poema “A Don Diego Barros Arana” escrito por Raquel Corral de Salazar, una de las miembros honorarias del Centro. Después del evento, hubo un almuerzo entre todas las alumnas del Centro junto con invitadas especiales, incluyendo a la Directora de otro colegio (Colegio Bautista),

---

<sup>12</sup> Esta información viene de una entrevista personal con el hijo de Isolde Manquilef, Gustavo Villagrán, realizada por los autores de este artículo.



las miembros honorarias (Raquel Corral de Salazar e Isabel Zamorano) y las profesoras del Liceo, Sara González y Celia Leyton.

El contenido de este mismo número de la revista *Simiente* reflejó, por una parte, cómo la colonialidad (Quijano) operaba en el colegio con respecto de la historia mapuche. Diego Barros Arana, sabemos, fue una de las figuras que tempranamente desmintió la violencia de la Ocupación de la Araucanía y fue uno de los impulsores de los estereotipos que persisten en el tiempo acerca de los mapuche en Chile<sup>13</sup>. Por supuesto el Liceo no celebraba esas imágenes, legadas del colonialismo, pero sí asumían su importancia como historiador. Según la alumna Hilda Theirs, “nadie lo ha superado y continúa siendo el más alto historiador americano” (7). Por otra parte, la celebración coincide con la misión del Centro de Castellano, como indica la Presidenta del Centro, Eva Quiroz, de estudiar “nuestra lengua materna; de esa lengua en que rezaron nuestros abuelos y que hoy día se extiende desde las tierras Mejicanas hasta los más apartados archipiélagos australes y constituyen, además, el lazo de unión de dos mundos” (9-10).

Imaginar a Isolde en ese espacio, una niña criada con conocimientos de un contexto mapuche tradicional, es invitar a reflexionar la categoría de *champurria* no solamente desde el marco de la procedencia del linaje familiar, sino que a partir de las dinámicas de interacción que tuvo viviendo entre culturas y lenguas siendo niña. Tuvo la oportunidad, como pocos en la época, más aun siendo mujeres, de asistir a ese colegio donde pudo entrar profundamente en la educación formal, el mundo del castellano, y conocer los relatos de la historia y nación chilena. Al mismo tiempo, le obligaba a “habitar la contradicción”; recordemos que, para Gloria Anzaldúa, esto significa ser comprendida por otros a través de categorías estáticas que la encajan en una sola identidad cuando, en realidad, se identifica como múltiple (indígena, mexicana, anglo, chicana, queer). En el caso de Isolde, ella tuvo que lidiar con la poca o nula presencia o reconocimiento de la cultura y la lengua mapuche en su colegio. En este número de la

---

<sup>13</sup> Ver su *Historia general de Chile* (Vol. 1): “Estas grandes dotes guerreras han hecho olvidar, en cierto modo, su ignorancia y sus vicios les han conquistado una brillante página en la historia y los han convertido en héroes de una epopeya” (111).

revista *Simiente* no hay más detalles que aluden a la existencia del pueblo mapuche; solo Isolde, su apellido y su relato, el que veremos abajo.

Esta característica de la escasa presencia de la historia mapuche en el contexto educativo es un elemento clave a destacar, puesto que señala la motivación intelectual que despertó esta carencia en distintos intelectuales mapuche que, precisamente, desde su trabajo como educadores, se empeñaron en contrarrestar. Manuel Antonio Neculman, Manuel Manquilef y tantos otros dan cuenta de la preocupación y de los aportes que hicieron en la educación para revertir dicha situación. En este sentido, no resulta casual que el primer texto que conocemos de Isolde, posteriormente profesora, alude a dicha dimensión de registrar, a su corta edad, un pasaje de lo mapuche en la escuela. Al mismo tiempo, a pesar de ser un ambiente donde la colonialidad de poder se transmitía de manera tajante, también vemos luces de un conocimiento o conciencia por el pasado y presente mapuche en ese mismo espacio, por ejemplo, en la persona de Celia Leyton como profesora del Liceo, quien fue una gran artista y escritora cuya producción visual incluía escenas mapuche de costumbres, de alguna manera, visibilizando la existencia de esta población en el presente.

Este texto de Isolde Manquilef es un breve relato, de tres párrafos, con el título “Promesa”. El primer párrafo comienza con una narradora en tercera persona que nos presenta a la protagonista; una “pálida e infatigable viajera” quien está pasando por una “selva tupida aborígen” (19). Esa narradora escucha a lo lejos “los gemidos lastimeros de un ser humano, entre el canto de los búhos y otros pajaritos” (19). Luego, en el segundo párrafo, la narración cambia abruptamente a primera persona: “Movidada por la curiosidad y la compasión, me dirijo hacia el sitio de donde proceden tan extraños lamentos” (19). Esta narradora encuentra a un “niño araucano” (19), quien ha sido herido por un “patrón” quien lo había acusado de haber robado la flauta de su hijo. La narradora recuerda su conversación con el niño: “Tiemblo al recordar la voz velada por la angustia –del muchachito, implorándome: ‘Chiñurrita, hace justicia, tené compasión a este pobre... Yo no tener madre, ni padre, chiñurrita, quien me dar comida, yo no ladrón! ¡Por favor, piedad!’” (19). Inmediatamente después, la narradora toma al niño de

la mano y lo lleva a su casa. Luego, se hace una promesa a sí misma: “Al mismo tiempo hice la promesa de hacer cuanto me fuera posible por conseguir la más completa libertad de esta raza aún oprimida y rebajada moralmente” (19).

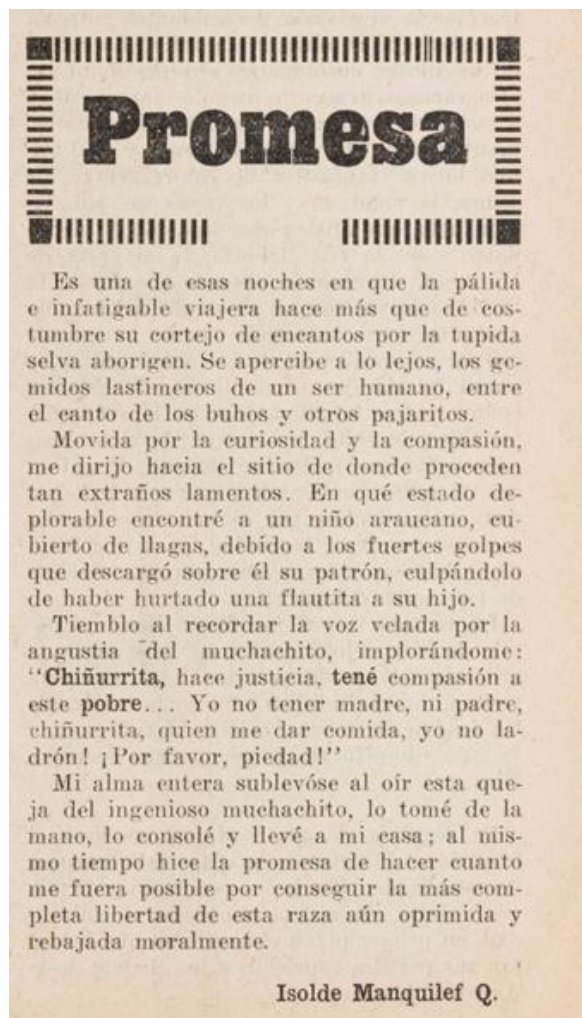


Imagen 1. “Promesa” en *Simiente*. Órgano del Liceo de Niñas

El relato expone un momento de despertar o llegada de conciencia de una niña acerca de un problema particular: el maltrato del niño mapuche por parte de un patrón, lo que hace que la niña llegue a una epifanía vinculada a su propio poder de hacer algo

al respecto. Esta “llegada a conciencia” tiene eco en el género del *bildungsroman* encontrado en lecturas canónicas en el mundo hispanohablante. Típicamente la llegada a conciencia ocurre después de un periodo de sufrimiento del/la protagonista. En el relato de Isolde, sin embargo, el personaje que parece más sufrir es el niño mapuche. Si bien el niño pide ayuda, la narradora es la que reflexiona acerca de su propia conciencia, específicamente en cuanto a su papel de aminorar de alguna manera el sufrimiento en la sociedad mapuche.

El primer aspecto que queremos destacar es el significado de la promesa que hace la narradora al final. Se sabe que típicamente los/las niños/as y adolescentes hacen promesas a sí mismas, como parte de su proceso de individuación. Sabemos de la entrevista realizada con Isolde Manquilef que los hechos del cuento se relacionaron con una situación que vivió de niña: “llegó a mi casa [un niño] y mi mamá lo acogió. Llegó una noche llorando y todo herido, porque habían muerto sus padres, y lo habían acogido en otra parte, y a él no sé qué le habían hecho que lo castigaron, y él se crio en la casa de mi mamá después”. Además de este hecho concreto, Isolde comentó que esta y otras situaciones le motivaron a proseguir el estudio de derecho. Dijo, “ahí partió mi idea de los abusos que se cometían contra el pueblo, partió mi idea de estudiar leyes” (Entrevista).

Este carácter de compromiso que refleja tempranamente Isolde, esa “promesa”, es importante de señalar en la medida que permite identificar las distintas trayectorias y rumbos que caracterizan a las dirigencias mapuche posteriores y a los espacios de agenciamientos que, desde estas experiencias, se proponen incidir. Isolde es también un reflejo claro de la “abogacía” mapuche que caracterizó las décadas posteriores, como José Inalaf, por ejemplo, y que, en el plano y marco del derecho, buscó revertir la situación mapuche a principios del siglo XX<sup>14</sup>. En ese contexto, y sea como fuese su posterior giro al espacio político y público chileno, es notorio su ejemplo en que esa “promesa” cobra

---

<sup>14</sup> Para leer más sobre José Inalaf ver Foerster, Rolf, y Sonia Montecino, *Contiendas, líderes y organizaciones mapuches, 1900–1970* (1988); Alvarado, Claudio, y Enrique Antileo (eds.), *Diarios Mapuche 1935–1966: Escrituras y pensamientos bajo el colonialismo chilenos del siglo XX* (2019); y Crow, Joanna, *Itinerant Ideas: Race, Indigeneity and Cross-Border Encounters in Latin America (1900-1950)* (2023).

sentido en la medida que también define su trayectoria intelectual posterior, como académica quien tuvo una presencia muy activa, facilitando el acceso a la universidad a mujeres. Como sostienen Antileo y Alvarado, a pesar de que no existen en las escrituras tempranas mapuche términos como “racismo” o “colonialismo”, es clara la identificación y diagnóstico de esa condición y que, para el caso del relato de Isolde, deja ver un caso notorio de desigualdad estructural.

El segundo aspecto que nos parece fundamental es la posición de otra que asume en la narración cuando el niño la percibe a ella, “la viajera”, como un otro, lo que se señala explícitamente a través de la palabra *chiñura*. Históricamente, este término se usaba para referirse a cautivas españolas que fueron obligadas a vivir dentro de familias mapuche<sup>15</sup>. Como explica Sonia Montecino, “a diferencia de las cautivas indígenas, [las cautivas españolas] eran incorporadas a la sociedad mapuche con el estatus de esposas casi siempre de un polígamo [...] la posicionaron dentro de su comunidad y linaje como lo hacían con sus propias mujeres” (50-51). Siguiendo a Montecino, no fue así para las mujeres indígenas porque el rapto y el cautiverio no implicaron una incorporación en las mismas condiciones de estatus en relación a familias españolas o chilenas. La misma académica explica que el cautiverio de mujeres indígenas y el mestizaje de los niños llevaba la palabra al “derecho”, es decir, como la forma común, en contraste con el cautiverio de las mujeres españolas y esta experiencia de mestizaje al “revés”. El “derecho” sobre el cuerpo de las cautivas indígenas ocurre junto con el supuesto derecho de la conquista, el extractivismo, la aniquilación del territorio; sabemos muy poco de cómo fueron estos procesos para cautivas indígenas. De las cautivas no-indígenas tampoco tenemos testimonios directos, pero su existencia nos dejó la palabra *chiñura*.

Como hemos venido complejizando, si bien este término se utiliza como marcador de otredad en el origen, es decir, ser mujer no mapuche y estar casada con un mapuche, eso no significa, necesariamente, que para el contexto en que escriben Manuel Manquilef

---

<sup>15</sup> En *Las últimas familias i costumbres araucanas* (1913) de Tomás Guevara, Manuel Manquilef y otros, todas las referencias a *chiñura* remiten a cautivas españolas en familias mapuche. Ver pp. 12, 76, y 107.

e Isolde Manquilef, la *chiñura* fuera exenta de las costumbres y tradiciones mapuche. Es más, en el caso de Isolde y su relato “Promesa”, asumimos que el uso de la palabra *chiñura* por parte del niño, recordando que es la misma voz de Isolde como autora del relato, se relaciona más bien como marcadores socioculturales de la época (educación, vestimenta, lengua, y/o fenotipo) que hicieron posible que Isolde pudiera ser percibida por otros y por sí misma como tal. Es decir, es la autopercepción como portadora de ciertos marcadores externos que la sociedad mapuche reconoce en los no-mapuche, y en particular en las mujeres, la que hace que ella por sí sola se ubique en estas dos fronteras, o más bien, en el abigarramiento de identidades múltiples en las que se reconoce y que nos trasmite, en tercera persona, a través del relato y la voz de este niño.

Entonces, a diferencia de su tío *champuría* que vio en la *chiñura* (representante del colegio) una amenaza porque representaba un poder *winka* que lo obligaría a dejar sus raíces, para Isolde, en cambio, la posición de *chiñura* le permite aprovechar ciertos espacios para insertar el conocimiento mapuche donde seguramente no hubiera estado si no fuera por ella. Por lo demás, es esta maleabilidad de enunciaciones, tanto desde las que ella misma adopta, como la que otros confieren sobre sí, lo que, a nuestro juicio, permite volver a sus aportes y legados que realizó posteriormente como una intelectual pública que, desde estas mixturas identitarias, tiene cabida en la genealogía de mujeres mapuche en política, independiente que su militancia se haya hecho de manera estricta al alero de las organizaciones dirigenciales mapuche durante la primera mitad del siglo XX.

Para finalizar, sobre “Promesa”, es un texto que, desde nuestra perspectiva, se dirige a instalar una reflexión general sobre lo mapuche en el espacio educativo y social. A través de la representación de una experiencia individual y peculiar, la del niño, el relato permite extrapolar una serie de hechos y el “estado de la cuestión” de la sociedad mapuche con relación a ciertas injusticias sin actos reparatorios. En este breve texto, se logran percibir las complejidades y violencias que atraviesan las relaciones interétnicas en el contexto de la sociedad post-reduccional, y ese niño, frente al cual Isolde realiza su promesa, podría ser cualquiera que pertenezca a este colectivo. Considerando que, en la revista *Simiente*, este es el único texto que habla específicamente de la cuestión mapuche,

la decisión de escribir de este tema puede concebirse como un impulso por parte de Isolde a concientizar el “estado de la raza” como colectivo oprimido, y su voluntad de extender esa promesa individual, hacia un carácter colectivo. En este mismo sentido, ese “impulso” a actuar por la “más completa libertad” (9) de la población mapuche, no solamente recaería en lo que los propios mapuche podrían hacer por sí mismos sino que otros, como ella, como *chiñura*, podrían contribuir.

Se convierte también en una intención de “promesa” colectiva que permite complejizar, desde la adopción de esa identidad, en algo que compete transversalmente a la sociedad local en su conjunto, sean mapuche, *chamपुरia*, *chiñura*, y/o chilenos. Es decir, todas aquellas categorías entramadas en el contexto de relaciones interétnicas que caracterizan las dinámicas de relación y que son testigos de las violencias coloniales que tiene lugar en el momento. De esta manera, y como ejercicio de interpretación, es Isolde Manquilef Quezada *chiñura* (teniendo un origen mapuche y chileno), quien justamente hace un llamado, desde lo personal, a colectivizar otras “promesas” posibles de cara a enfrentar la cuestión colonial.

### 3. INTELECTUAL PÚBLICA

Hace una década, la Comunidad de Historia Mapuche, en la “Introducción” del libro *Ta ññ fijke xipa rakizuamelwün / Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*, criticó la noción convencional de intelectual y en, específico, la de “intelectual indígena”, estableciendo que el acto de pensar, en el caso mapuche, se transmite a través de distintos papeles y espacios (rural y urbano), no exclusivamente académicos, y que se produce a través de la dimensión de lo oral y lo escrito, y se plasma a través de “distintas formas de lenguaje, comunicación y de acciones, para expresar su pensamiento” (Nahuelpan, et. al 18). Junto con ello, generan una apertura hacia miradas sobre la heterogeneidad del conocimiento (Zapata 115), el que viene de personas reconocidas por su saber, como también, el que viene de “quienes reflexionamos sobre nuestras experiencias y modos

de sentir/vivir nuestro *mapuchegen* (ser mapuche), a pesar de lo complejo o problemático que se torne ante el racismo y colonialismo” (Nahuelpan, et. al 18).

En este sentido, a nuestro parecer, la historia de Isolde Manquilef permite hilvanar miradas igualmente complejas que exploran un momento concreto de “cómo se vive” ese *mapuche ngen*, en un contexto de apertura de las mujeres mapuche en campos institucionales y educativos chilenos<sup>16</sup>. El caso de Isolde permite permear la visión que pesa en la actualidad sobre la figura de intelectual, por encarnar ella una experiencia concreta de inserción en el campo académico y público, reconociendo que proviene de un sector de la sociedad históricamente desplazado. Como indicamos, en su primer escrito, “Promesa”, habla sobre y desde esa experiencia colectiva de marginación. Por otra parte, su modo de reflexionar sobre lo mapuche, desde su experiencia personal, le permitió reconocer tempranamente que sobre sí pesaba otra posición –la de *chiñura*– y que, desde esta estrategia de adopción, generaría alcances en distintos espacios no tradicionales mapuche. Así contribuyó, en el espacio *chiñura*, a generar avances transversales en materia de educación y el acceso a ella por parte de las mujeres.

Precisamente notamos que, a través de la trayectoria de Isolde Manquilef, su historia y lo que hemos investigado de su vida, usó ciertas estrategias que le permitieron agenciar el espacio *chiñura*, pasando barreras y lograr hitos que pocas mujeres lograban en su época. Una de las publicaciones que recoge su amplio legado público y educativo se encuentra en *Mujeres en el tiempo*, de Loreto Sepúlveda, que elabora una serie de biografías de mujeres importantes de la ciudad de Concepción y que aporta detalles específicos de Isolde que nos permiten dar cuenta de la relevancia que tuvo.

Un primer hito lo constituye completar sus estudios de Derecho en la Universidad de Concepción, en 1948, con su tesis “De la renuncia de los gananciales”. Hacia 1955, en representación de su casa de estudios, y como uno de los hitos en su carrera como socióloga, acude al Congreso Latinoamericano de Sociología con una ponencia titulada

---

<sup>16</sup> Sobre la inserción de mujeres mapuche en instituciones educativas en Chile ver Cano, Daniel, “El rol de la mujer en la educación mapuche”, *Historia de la educación en Chile (1810-2010)*, vol. 3, editado por Sol Serrano et.al., 2018.



“Realidad Indígena de Chile”, al cual aún no hemos podido acceder. Dos años más tarde, otro hito que realza su quehacer en el ámbito de la sociología será su trabajo con el destacado representante de la disciplina Alan Touraine en el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad de Chile<sup>17</sup>. Posteriormente, otro hito constitutivo en su carrera como socióloga y académica será acudir en 1965, en calidad de becada, a la Universidad de Minnesota a estudios de postgrado. Sin desligar la docencia, diez años más tarde, obtendrá el cargo de Profesora Titular, jornada completa, en el Departamento de Historia de la Universidad de Concepción. Tal como señalamos, desde la década del 50, y prueba de su amplio trayecto en el ámbito de la sociología, le valdrá recibirse como Profesora Emérita de la Facultad de Educación, Humanidades y Arte de la Universidad de Concepción, escribiendo la última publicación que encontramos y que constituye un ensayo escrito con ocasión de esta distinción, el 1 de mayo de 1983, con el título “Las ciencias sociales (algunas consideraciones)”. Durante su vida, publicó varios otros artículos, con colegas hombres<sup>18</sup>. Estos hechos nos hablan de una carrera interdisciplinaria que, si bien parte desde el ámbito del derecho tempranamente, logra converger con una disciplina poco consolidada en la época como lo era la sociología.

Ahora bien, estos antecedentes remiten más bien a su desempeño académico, pero su importante labor como intelectual pública logra también plasmarse en iniciativas a favor de los avances de las mujeres en espacios educativos y de la institucionalidad política chilena. Una nota publicada recientemente, escrita por las socias de la Asociación de Mujeres Universitarias de Concepción (AMUC), da cuenta de ello tras su muerte: “quien falleció silenciosamente el 20 de septiembre del año 2020, sin que hayan sido reconocidos los enormes aportes que ella hizo a nuestra sociedad durante toda su larga vida” (Gajardo). La nota indica que: “Junto a otras mujeres brillantes profesionales de

---

<sup>17</sup> Según Sepúlveda, esta relación intelectual se materializará en una publicación, casi diez años más tarde: “Su accionar académico cruza las fronteras universitarias y llega a Francia, lugar en el cual se publica en 1966 la investigación realizada sobre Sociología Industrial en Huachipato y Lota, la cual se lleva a cabo junto al profesor Alain Touraine de la Universidad de la Sorbonne de París, Francia” (170).

<sup>18</sup> Véase “Decadencia y eclipse de la organización política conservadora en Chile (1938-1966)” de Etchepare Jensen, Jaime, et. al., en *Política. Revista De Ciencia Política*, núm. 14, 2019, pp. 115–186.

Concepción, fundó la Asociación de Mujeres Universitarias de Concepción (AMUC), en 1955, siendo autora de los estatutos que hasta ahora la rigen, a fin de “elevar la condición de la mujer en sus aspectos culturales, económicos y cívicos”. Esta Asociación administró los Hogares Femeninos de la Universidad de Concepción en los años 60, luego contó con un Hogar propio, becó a alumnas de pregrado y hoy, 67 años después, entrega becas a alumnas que cursan estudios de magister en esa Universidad (Gajardo).

Otro de los textos que da cuenta del despliegue público de Isolde Manquilef en iniciativas ligadas a la inserción de la mujer en el ámbito institucional político se encuentra en el *Diccionario Biográfico de Chile*, que detalla:

Ha sido dirigente de la Asamblea Radical de Concepción. Secretaria de Cultura y Capacitación de la Asamblea General del Partido Radical de Concepción y Vice-Pdta. de la Asamblea o Centro Femenino. Es Delegada de la Asociación de Mujeres Universitarias ante la Fechif (Federación Chilena de Instituciones Femeninas) [...] Miembro de la Asociación de Mujeres Universitarias. Federación Chilena de Instituciones Femeninas. Soc. Ex Alumnos de la Universidad de Concepción. Escaleras Country Club, Partido Radical, Centro Radical Femenino, Soc. Amigas del Hogar Valentín Letelier, etc. (760)

Estas instancias en las cuales Isolde Manquilef participó permiten comprender su labor más allá del ámbito académico en el cual se desempeñó, y son prueba de una intención por estar presente en distintas dinámicas que, de manera más transversal y amplia, permitieron canalizar sus inquietudes por el avance de las mujeres, sean chilenas, *champuria*, *chiñura* o mapuche, en el espacio público. Ahora bien, todo este periplo en que se aúna su labor académica y su despliegue participativo en el mundo político asociativo, no dan claras luces de su vínculo con la dimensión indígena o mapuche, salvo, quizás, la ponencia presentada en el Congreso de Sociología de 1956, en Ecuador. A nuestro parecer, es justamente el periodo en que Isolde comienza a dar mayores

avances en su formalidad como académica, como también en la vida pública, la que permitirá dar cuenta de ese giro y de cómo, una mujer *champuría*, percibida por otros y por ella misma en su juventud como *chiñura*, se inserta en este espacio. Sin embargo, previo a este periodo, tenemos por frente uno de los dos primeros escritos que publica, que logra dar cuenta de esta producción mapuche de las letras, y que la autora realiza previo a su titulación como abogada, el cual busca vincular el discurso del derecho con la cuestión cultural mapuche ligada a este plano.

#### 4. “NOTAS”: LA POSTURA DISCURSIVA *CHAMPURIA* Y *CHIÑURA*

En la prestigiosa revista académica *Boletín de seminario de derecho público* (1935-1951), Isolde Manquilef publica lo que parece ser su primer texto académico con el título “Notas para el estudio del derecho penal araucano”. En lo que sigue, nos interesa demostrar las diferentes posiciones que ella ocupa con relación al pueblo mapuche en este escrito. La publicación se basa en un trabajo que realiza en el curso “Derecho Penal” en 1938, del profesor Tomás Mora Pineda, como se indica en la primera nota al pie. En la misma nota, escrita por los editores, se explica que, en vez de publicar su texto como un “Trabajo de Seminario”, prefirieron incluirlo dentro de la sección “Fuentes histórico-jurídicos”. Lo justifican al decir que ella detalla aspectos que observó “directamente de la vida araucana” (32), aludiendo al acceso privilegiado que Isolde tenía a la cultura mapuche sin especificar cómo ni de qué tipo era esta relación. Esta nota antecede y, de alguna manera, condiciona el contenido del texto dado que expone un nivel y “tipo de fuente” que implicará movilizar discursos desde lo oral y lo escrito en el plano del derecho. Desde el punto de vista de la introducción al texto, este aspecto resulta del todo relevante ya que, a nuestro juicio, conlleva situar una voz indígena, de una mujer mapuche (“araucana”, según el lenguaje de la época), como una fuente válida para desplazar un discurso desde una experiencia etnográfica hacia otra de carácter académica. Asimismo, este ejercicio no solo implicaba dar cuenta de los aspectos de la “justicia mapuche”, sino que implicaba comprenderla desde la óptica de quien observa ese fenómeno “directamente”, es decir, Isolde Manquilef.

Ahora bien, con respecto al contenido del texto, el propósito que lo alienta es yuxtaponer el sistema penal chileno con lo que sería comparable o equivalente en la cultura mapuche. Gran parte del texto de Isolde Manquilef coincide con la descripción de justicia realizada por el etnógrafo Tomás Guevara en *Historia de la justicia araucana y Costumbres judiciales i enseñanza de los araucanos*. Es probable que, para poder realizar el texto para el curso y situar “fuentes mapuche” que se inserten a modo de una monografía especializada, Isolde recurriera a los textos y pasajes de ambos escritos de Guevara, dado que eran los materiales y recursos especializados con que contaba, puesto que era muy probable que en el ambiente disciplinar de Isolde, hubiera pocas referencias adicionales. Además, al leer pasajes claves del texto, notamos no solo una reminiscencia a la figura de Tomás Guevara como alguien que para la fecha se le consideraba como autorizado en el tema, sino también que Isolde realiza comentarios críticos que ubican su perspectiva en un constante desplazamiento que refiere a experiencias de proceder y ser parte de la realidad que narra (la mapuche), y por otro, al alejarse por completo de ellos.

Una propuesta que permite comprender este juego, entre el adentro y el afuera, se vincula con una identidad *champuría* de habitar las contradicciones: esta identidad da cuenta en la posición de acomodo y resistencia que ocupa a lo largo del texto, empleando a veces un paradigma peyorativo hacia el pueblo mapuche cuando escribe a modo general y también, quizás en una aparente contradicción, articulando una cercanía más directa cuando remite a la participación de las mujeres en instancias o tópicos relacionados con la justicia. Con relación a la primera de estas características, su texto parte con una referencia a la “civilización rudimentaria” que es el pueblo mapuche y lo describe como no abierto a la “lógica evolucionada” (32). En este sentido, al igual que Guevara, pone en práctica “la lógica propia del antropólogo colonial, absorbido por el rescate de las ‘últimas costumbres’ de la ‘civilización’ de un ‘pueblo inferior’” (Pavez 14). A su vez, otra de las lecturas que Isolde Manquilef realiza es la siguiente:

Existía el régimen patriarcal y el Jefe de la familia concentraba la totalidad de las facultades. Disponía de las vidas y bienes de los consanguíneos, decidía los ataques, contratava las alianzas y desterraba. Posiblemente, en

este cúmulo de poderes entraría el de hacer justicia a los grupos emparentados. La investigación de los hechos no era materia difícil, ni que les preocupara. Para ellos, lo más interesante era la valorización del daño causado” (“Notas para el estudio” 33).

Este fragmento evidencia un margen crítico de ese panorama, como un modo de cesura, cuando demarca la distinción clara para referirse al mundo mapuche como “ellos”, sin incorporarse en ese colectivo.

Por otra parte, Isolde plantea su propia cercanía con lo mapuche en otro pasaje clave en que reivindica el protagonismo silenciado de mujeres mapuche en el ámbito de la justicia: “El cacique encargado de estos asuntos, a veces por las preocupaciones de la guerra, se vio obligado a delegar el poder judicial en las mujeres. Así, tenemos a la mujer araucana desempeñando su puesto, oyendo las contiendas litigiosas y administrando justicia con la misma seguridad que un hombre” (36). En esta cita es importante el énfasis puesto en la igualdad de hombres y mujeres en el papel de administrar la justicia, y la preparación de esas mujeres para asumir el cargo (“con la misma confianza”). Al equipararlos, Isolde Manquilef identifica un antecedente de justicia mapuche en que las mujeres son protagonistas, lo que está directamente relacionado con la trayectoria que, en materia de leyes, ella siguió como estudiante y luego, como profesional.

Por último, en este escrito expresa familiaridad con respecto a relatos e historias orales, por ejemplo, cuando comparte un relato que ella recibió de un cacique: “Algunas veces se hacían malones por el robo del yuyo. Recordaré al respecto un relato que me hizo a propósito de esto un cacique del Sur” (34). En la misma página dice “Se cuenta que cierta vez, en una ceremonia llamada Guillatún, surgió de pronto una disputa entre dos ancianos” (34). Ella ocupa la construcción “se cuenta”, que en mapudungun es *piam* (para relatos muy antiguos) y *nütram* (para relatos más recientes), para referirse a algo recordado que ha sido transmitido y traspasado por la palabra hablada. Como es una palabra que ella misma escuchó, no menciona al/la sujeto; esta ausencia refleja su propia

experiencia como persona que escucha y transmite, razón por la cual presumimos que justifica la nota al pie de página del texto, es decir, como una persona que “capta directamente” el conocimiento acerca del sentido de justicia mapuche.

Ahora bien, lo que hemos demostrado en esta última sección es que, similar a su tío Manuel Manquilef, Isolde Manquief expone su posicionamiento como “adentro” y “afuera” del pueblo mapuche. Si bien se posiciona de una manera crítica frente ciertas características del pueblo mapuche (alineándose con Guevara en muchos momentos), también se basa en fuentes orales que ella misma pareciera haber escuchado. Esto mismo, nos parece, señala un posicionamiento y estrategia de extrapolación *champuría*. Por otra parte, a diferencia de su tío, ella tiene un marcado interés por el papel de la mujer dentro de la sociedad mapuche. Entonces, desde nuestra perspectiva, esto indica una posición única que ella puede asumir por ser una mujer con conocimientos de la cultura mapuche –que se le reconoce como tal– y por poseer conocimientos de la “cultura letrada” desplegadas en sus primeras escrituras.

Este conjunto de saberes, movilidad y dinamismo expresado en sus escritos y articulaciones políticas, a través de la proyección de alianzas con el movimiento feminista de la época en la ciudad de Concepción, conlleva situar “su voz” desde una agencia e identidad diversa, la cual actúa en pro de la igualdad de derechos de las mujeres en distintos ámbitos. De cierto modo, tal como hemos trabajado, Isolde Manquilef plasma estrategias de adopción discursiva que transitan desde su identidad *champuría* y desde su inserción política en el espacio de las *chiñura*.

## CONCLUSIONES

En este artículo, hemos demostrado que el gesto de ocupar las categorías de *champuría* y *chiñura* para estudiar un corpus de textos de la primera mitad del siglo XX, entendiendo sus etimologías y los cambios en sus significados, permiten complejizar la forma en que nos acercamos a las historias y a las enunciaciones discursivas mapuche para un periodo poco comprendido desde estos enfoques. Sostenemos que es necesario

analizar dichas categorías porque nos ayudan a complejizar el lugar de enunciación, los acomodados y resistencias que tuvieron dirigentes e intelectuales públicos mapuche con miras a una interpretación novedosa de sus escritos. Como dijimos, Manuel Manquilef sin usar de modo literal la categoría *champurua* en sus textos, efectivamente es una posición perceptible que atraviesa su despliegue escritural. Esta movilidad que se inaugura en sus primeros escritos da cuenta de una forma novedosa de comprender su trabajo intelectual y político.

Por otra parte, a través del legado de Isolde Manquilef Quezada, en lo intelectual y educacional, podemos también notar el dinamismo de sus posturas discursivas, teniendo acceso a una mirada más amplia en cuanto a la diversidad de categorías identitarias y posicionamientos mapuche que existieron. De algún modo, esta movilidad influye en la trayectoria política que siguió y da cuenta de una posición más crítica que realizó como mujer, como mujer *champurua* y como, según ella misma lo indica desde un comienzo, como *chiñura*. En tal sentido, este escrito contribuye a seguir indagando en sus aportes que, en función de nuevas fuentes que refieran a su vida pública y militante de un partido político (el Partido Radical), puedan seguir ampliando el radio con que se analiza la impronta y relevancia de las mujeres mapuche en el campo amplio de la política.

Finalmente, todas estas características nos permiten concluir que para comprender de una manera expandida los cruces entre política e identidad en las distintas posiciones discursivas de dirigentes mapuche, es preciso complejizar distintas categorías (*champurua*, *chiñura*, *cheuntu*). Tal como demostramos, sí es posible dar cuenta de su presencia en el periodo en un corpus específico de textos y que representan también una trayectoria política de enunciación que perdura hasta la fecha. Este ejercicio supone una invitación a considerar estas categorías desde un giro fundamental que no se agota en la noción de una identidad mapuche única o pura, sino que también se despliegan, resignifican e inciden en otro corpus de textos históricos, tal como hemos demostrado en este artículo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvarado, Claudio. *Mapurbekistán: ciudad, cuerpo y racismo diáspora mapuche en Santiago, siglo XX*. Pehuén, 2021.
- Alvarado, Claudio, y Enrique Antileo, compiladores. *Diarios Mapuche 1935-1966: Escrituras y pensamientos bajo el colonialismo chilenos del siglo XX*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Santiago waria mew*. Ediciones Comunidad de Historia mapuche, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Fütra waria. La Capital del Reyno*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2018.
- Ancan, José. “De küme mollfüñche a “civilizados a medias”: liderazgos étnicos e intelectuales mapuches en la Araucanía fronteriza (1883-1930)”. *Polis, Revista Latinoamericana*, núm. 38, 2014, pp. 19-44.
- Anzaldúa, Gloria. “La Conciencia de la Mestiza: Towards a New Consciousness”. *Borderlands: The New Mestiza = La Frontera*. Aunt Lute Books, 2012.
- Calfio, Margarita. “*Weychafe Zomo* Mujeres Mapuche: Resistencias, Liderazgos y Vocerías en Dictadura”. *Revista Anales*, vol. 7, núm.13, 2017, pp. 263-281.
- Cárdenas, Mauricio. “Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía. Demandas y Conflictos relacionados al problema indígena (1910-1938)”. Universidad Andrés Bello, Tesis de Magíster, 2010.
- Catrileo, Daniela. “Merodeos en torno a la potencia champurria”. 26 sept. 2019, <https://mediorural.cl/merodeos-en-torno-a-la-potencia-champurria/>
- Crow, Joanna. *The Mapuche in Modern Chile*. UP Florida, 2014.
- Diccionario biográfico de Chile: 1953-1955*. Empresa Periodística Chile, 1953, <https://diccionariobiograficodechile.blogspot.com/search?q=manquilef>
- Foerster, Rolf, y Sonia Montecino, *Contiendas, líderes y organizaciones mapuches, 1900–1970*. Ediciones CEM, 1988.
- Gajardo, Raquel. “Carta a la directora”. *Diario de Concepción*, 16 dic. 2020, <https://www.diarioconcepcion.cl/carta-al-director/2022/12/16/isolde-manquilef.html>
- Guevara, Tomás. *Costumbres judiciales i enseñanza de los araucanos*. Imprenta Cervantes, 1904.
- . *La historia de la justicia araucana*. Sociedad Imprenta I Litografía Universo, 1920.
- . *Las últimas familias i costumbres araucanas*. Imprenta Barcelona, 1913.



- Huenún, Jaime Luis. “Manuel Manquilef González o el milagro de la pluma”. *Ulmapu, literatura y arte indígena*, núm. 2, 2007, pp. 15-18.
- Llamunao, Carla. “Lectura/escritura champurria. Un posicionamiento metodológico para el estudio de la poesía mapuche”. *Documentos lingüísticos y literarios*, núm. 39, 2020, pp. 151-164.
- Manquilef, Isolde. “Promesa”. *Simiente: Órgano del Liceo de Niñas*, núm. 2, 1935, p. 19.
- \_\_\_\_\_. Entrevista inédita con Allison Ramay. 26 nov. 2016.
- \_\_\_\_\_. “Notas para el estudio del derecho penal araucano”, *Boletín del seminario de derecho público en la Escuela de Ciencias Jurídicas y Sociales de Santiago*, núm. 16, 1941, pp. 32-41.
- \_\_\_\_\_. “Las ciencias sociales (algunas consideraciones)”. *Atenea*, núm. 447, 1983, pp. 79-83.
- Manquilef, Manuel. *Comentarios del pueblo araucano I: (La Faz Social)*. Anales de la Universidad de Chile, 1911.
- \_\_\_\_\_. “El Araucano, Kimüm ta falí kom mapu meu”, *La Época*, 25 jun. 1909.
- Menard, André. “Emergencia de la tercera columna en un texto de Manuel Manquilef. Emergencia de la tercera columna en el texto: “La faz social” fragmento de los Comentarios del pueblo araucano de Manuel Manquilef. Presentación y comentario”. *Anales de Desclasificación*, vol. 1, núm. 2, 2006, pp. 927-947.
- Montecino, Sonia. *Sangres cruzadas: mujeres chilenas y mestizaje*. SERNAM, 1993.
- Nahuelpan, Héctor et. al. *Ta ññ fijke xipa rakizuameluwun. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Ediciones Comunidad Historia Mapuche, 2011.
- Pavez Ojeda, Jorge. “Mapuche ñi nütram chilkatun / Escribir la historia mapuche: Estudio posliminar de Trokinche Müfu ñi Piel. Historias de familias del siglo XIX”. *Revista de Historia Indígena*, núm. 7, 2016, pp. 7-53.
- Payàs, Gertrudis. “Tan verídica como patriota: La pugna sobre traducción entre Rodolfo Lenz y Manuel Manquilef”. *CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad*, vol. 25, núm. 2, 2015, pp. 83-114.
- Pinto Sepúlveda, Fernando y Eduardo Solano Illanes. *Álbum-guía del cincuentenario de Temuco: 1881-1931*. Temuco: Imprenta Letelier, 1931.
- Pozo, Gabriel. “Ocupación del Territorio Mapuche: Testimonios en mapudungun, sus “autores intelectuales” y el registro de araucanistas alemanes en Chile (1895-1930)”. *El pueblo mapuche en la pluma de los araucanistas. Seis estudios sobre*

- construcción de alteridad*, editado Héctor Mora-Nawrath y Mario Samaniego-Sastre, Ocho Libros Editores, 2018, 88-130.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder”. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, 4 sept. 2009, Buenos Aires. Conferencia, pp. 1-15.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, 2010.
- Sepúlveda, Loreto. *Mujeres en el tiempo*. Universidad de Concepción, 2010.
- Valderrama, Ange. “Movimiento en las fronteras: lo champurria como estrategia política mapuche”. *Nación, otredad, deseo: producción de la diferencia en tiempos multiculturales*, editado por Antonieta Vera, et al., Ariadna Ediciones, 2021, pp. 327-360.
- Villagrán, Gustavo. Entrevista con Allison Ramay y Cristian Vargas. 20 mar. 2023.
- Zapata, Claudia. “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista.” *Discursos/prácticas*, núm. 2, 2008, pp. 113-140.