

Otras miradas

Desterrados de todas partes: procesos de gentrificación en *Chilco* de Daniela Catrileo

Banished from Everywhere: Gentrification Processes in *Chilco* by Daniela Catrileo

María Fernanda Libro

Instituto de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, CONICET

Córdoba, Argentina

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-3171-3497>

fernandalibro@gmail.com

Recibido: 12/07/2024

Aceptado: 06/11/2024

Resumen: En el presente artículo propongo un abordaje de la novela *Chilco* (2024), de la escritora mapuche Daniela Catrileo. Me interesa centrar la lectura de la obra en la representación del conflicto en torno a las crisis habitacionales de las grandes ciudades latinoamericanas, señalada en la novela en términos de *gentrificación*. La hipótesis que guía esta reflexión sostiene que las escrituras mapuche producidas desde las ciudades escenifican la conflictividad suscitada por el mercado de suelo como capítulo ulterior de la larga historia de despojo territorial y migración forzada. Si, con la consolidación del Estado liberal a partir de la expansión republicana —denominadas a uno y otro lado de la cordillera como Pacificación de la Araucanía y Conquista del desierto—, la ciudad significó

un salvoconducto para tantos indígenas reducidos en sus tierras, ahora, en la reconfiguración urbana neoliberal, se ven nuevamente expulsados y forzados al desplazamiento. En este sentido, el *suelo* constituye, para los mapuche urbanos y para otras identidades en las que se intersectan un origen étnico y una clase determinada, la actualización de aquello que José Carlos Mariátegui postulaba en términos del “problema del indio”, señalando con este sintagma la no tenencia de la tierra.

Palabras clave: Escritura mapuche, ciudad, gentrificación, comunidad.

Abstract: In this article I propose an approach to the novel *Chilco* (2024), by the Mapuche writer Daniela Catrileo. I am interested in focusing my reading of the work on the representation of the conflict surrounding the housing crisis in large Latin American cities, which is described in the novel in terms of gentrification. The hypothesis guiding this reflection is that Mapuche writings produced from the cities stage the conflict arising from the land market as a further chapter in the long history of territorial dispossession and forced migration. If, with the consolidation of the liberal state from the republican expansion —called on both sides of the mountain range the Pacification of Araucanía and the Conquest of the Desert— the city meant a safe-conduct for so many indigenous people reduced to their lands; now, in the neoliberal urban reconfiguration, they are once again expelled and forced into displacement. In this sense, the land constitutes, for the urban Mapuche and for other identities in which ethnicity and class intersect, the actualisation of what José Carlos Mariátegui postulated in terms of the ‘problem of the Indian’, pointing with this syntagma to the lack of land tenure.

Keywords: Mapuche Writing, City, Gentrification, Community.

Introducción

El propósito de este trabajo es generar una aproximación a la novela *Chilco* (2024), de Daniela Catrileo, a partir de la incitación a la que convoca el presente número: auscultar la vigencia de la tesis mariateguiana en relación al “problema del indio”, en este caso, a través de una de las producciones estéticas indígenas más relevantes, como lo es la literatura mapuche. El escenario sobre el que se despliega la trama de la novela es una ciudad latinoamericana -presumible pero no explícitamente, Santiago de Chile-, en una temporalidad que puede tanto aproximarse a los meses del estallido social de 2019 como a una atmósfera de *fin de mundo*, signada por la crisis habitacional de una urbe colapsada que implosiona. ¿Quiénes son los damnificados directos de este colapso? ¿Cómo se dirime, en esta especulación apocalíptica, la división entre salvados y condenados?

Los sucesivos procesos de des(re)territorialización a los que fue sometido el pueblo mapuche tras el ingreso de las repúblicas en sus territorios ancestrales, han ido desarticulando su estructura comunal primigenia -el *lof*-, desarticulación ante la que la ciudad se vuelve el destino forzado de estas comunidades reducidas. A partir de entonces se configuran, a la par de la identidad indígena tradicional, otros nuevos modos de identificación, a los que la literatura nombrará a partir de diversos neologismos que buscan dar cuenta de esta particular forma de ser mapuche en la ciudad: “mapurbe” (Aniñir: 2009); “xampurria” (Milanca Olivares: 2015); “warriache” (Catrileo: 2022). Sin embargo, la ciudad señala constantemente el carácter de extranjería de estas subjetividades, reactualizando el cuestionamiento a sus derechos territoriales. Es

en este sentido que encuentro preciso retomar aquí los postulados de Mariátegui, a la luz de un derrotero que ha derivado en profundas transformaciones en el sujeto/objeto de reflexión del intelectual peruano, el indio, pero cuyo trasfondo de problematicidad parece ratificar lo certero del diagnóstico. Cuando Mariátegui afirma que “La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra” (2009: 53), circunscribe el “problema del indio” a términos “fundamentalmente económicos” (2009: 67) buscando superar el punto de vista humanitario y filantrópico¹. Ese problema no ha sido resuelto a casi un siglo de su tesis. Si bien resulta innegable el señalamiento de Marisol de la Cadena y Orin Starn cuando afirman la necesidad de “desbaratar los estereotipos densamente sedimentados acerca de atemporales ‘culturas tribales’ materializadas en todo tipo de objetos” (2010: 11), y, en este sentido, lo inmediatamente antedicho respecto a las nuevas categorías de identificación de los mapuche urbanos, dan cuenta absoluta, resulta igualmente imperioso no desvincular estas subjetividades del reclamo por la restitución de tierras, en la medida en que este sigue siendo el horizonte político común al soporte nominativo “pueblos originarios” al que éstas suscriben. Las palabras de Ticio Escobar lo señalan con justeza:

1. “No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra” (2009: 67).

Se ha repetido mucho que las identidades ya no son definidas según sus emplazamientos fijos sino consideradas en sus muchos tránsitos; sin embargo, la transterritorialidad no implica el archivo de la problemática de los territorios. Hay cuestiones cuyo tratamiento exige la consideración de las figuras de suelo y frontera: las demandas de pueblos indígenas basadas en el derecho a las tierras tradicionales [...] no pueden alegremente ser “desterritorializadas” (2006: 69).

A esta observación cabe agregar que, a la par del reclamo por las tierras ancestrales, la reterritorialización urbana inaugura para estas subjetividades un capítulo en el que suelo y frontera reactualizan su capacidad de disociación entre propios y ajenos, en un territorio al que se ven forzosamente conducidos y en el que se les presentan constantes y renovadas aduanas que señalan su extranjería. No son, con todo, los únicos impropios en la ciudad. Reunidos con otras subjetividades señaladas igualmente como ajenas, conforman nuevos agrupamientos a partir de la historia compartida de vulneración y exclusión. Se trata de comunidades de la munidad (Nancy: 2000; Esposito: 2003), congregadas no en torno a una propiedad común sino a una carencia, a una falta compartida: la desterritorialización forzada, la extranjería, la ciudadanía de segunda. Estas comunidades, que exceden claramente el componente étnico y en las que confluyen otredades en las que se intersectan raza, etnia y clase (Libro: 2019), se insubordinan, en la novela que ocupa este análisis, ante el orden urbano, confrontándolo. Sin embargo, esta insubordinación hallará en *Chilco* una renovada forma de castigo, la gentrificación, de la mano de un aliado estratégico del poder: el empresarialismo urbano. Si, tal y como observa Mariátegui, “A las

reivindicaciones desesperadas del indio les ha sido dada siempre una respuesta marcial” (2009: 63), la gentrificación constituye la nueva estrategia que desde los sectores de poder se despliega para expulsar de allí a donde han sido conducidos a la fuerza a aquellos que continúan sin encontrar una respuesta al interrogante siempre abierto de sus derechos territoriales.

A continuación, propongo una aproximación analítica a la novela de Catrileo, que permitirá entablar sucesivos diálogos y contrapuntos con el pensamiento de José Carlos Mariátegui.

El derecho a la ciudad

La novela de Daniela Cartrileo, *Chilco* (2024), narra múltiples desplazamientos: el de la awicha Flor, abuela de Marina -o Mari, la narradora-, desde Perú a la ciudad Capital²; el de Pascale, desde su territorio lafkenche en la isla de Chilco, a la misma ciudad; el de la propia Mari, desde su casa materna al departamento en el centro capitalino junto a Pascale; el de Leila, desde Haití, también a la ciudad Capital; y, finalmente, el de Mari y Pascale, desde la ciudad Capital a la isla de Chilco. Sin embargo, en la narración de todos estos desplazamientos, hay un acontecimiento bisagra alrededor del cual se estructuran los capítulos de la novela, el orden en que está contada esta historia: el abandono

2- En ningún momento, a lo largo de la novela, esta ciudad Capital se designa con otro nombre, sin aludir a ninguna ciudad ni a ningún país en particular. Sin embargo, por otra serie de datos que se ofrecen en la obra, puede inferirse que se trata de Santiago de Chile. Es notable esta estrategia de generalizar –volver genérica– una ciudad tantas veces señalada por su nombre (y hasta explicitada en sus barrios y suburbios) en la obra de Catrileo. Quizás, esta forma de volverla genérica responda a que se representan conflictividades que se encuentran, pero a la vez exceden dicha capital, para contemplar también otras grandes ciudades latinoamericanas.

de la ciudad Capital por parte de Mari y Pascale para vivir en Chilco. El primer capítulo y el último son narrados desde la isla; lo que sucede entre medio, cómo es que llegaron a vivir allí, es lo que constituye el núcleo de la novela. Para Pascale este último desplazamiento significa volver a su tierra lafkenche y, de hecho, es él quien insta a Mari a acompañarlo de regreso a un territorio que lo llama y del que nunca logró desprenderse del todo³. Para Mari, esta mudanza constituye un desarraigo fulminante y, sin embargo, inevitable. La inevitabilidad está dada por el colapso de la ciudad a partir de una suerte de gran movimiento sísmico sostenido y con reiteraciones fatales, que va produciendo socavones en la tierra en los que se abisman edificios enteros. Esta vez, no es la periferia suburbana la que es ultimada a abandonar el territorio (pienso en la novela *Iluminación artificial* (2021), de Cristófer Vargas Cayul, sobre la que volveré más adelante), sino que es el viejo casco histórico de la ciudad el que sucumbe.

Mucho antes de mudarme a la isla, habitaba un piso alto de la ciudad Capital junto a Pascale, como casi toda la población obrera del país. Apretujada en un continente que nos daba de comer y, a cambio, nos devoraba la vida. [...] Vivíamos en una torre antigua, a un costado de la plaza principal de la ciudad, en pleno centro histórico. En calles de adoquines que todavía atesoraban una arquitectura colonial e inmuebles que siglos atrás habían sido mandados a construir por la élite criolla del país, desplazando a nuestros antepasados a sobrevivir en las reducciones de la periferia (Catrileo, 2024: 29).

3. Dice al respecto Marina: “No puedo evitar la conmoción ante el paisaje indócil que lleva adentro. Es que... ¿cómo no conmoverme ante alguien que lleva consigo todo un territorio?” (2014: 133).

En este párrafo se superponen múltiples capas de desplazamientos forzados: Mari es descendiente de una mujer indígena quechua, la awicha Flor; Pascale, de un mapuche lafkenche; ese movimiento –casi de pinzas– de la migración indígena desde el norte y desde el sur hacia la capital nacional, es posterior a aquel de la ciudad colonial, el que Catrileo retoma en *Piñen* y que consistió en la expulsión de los habitantes ancestrales del valle del Mapocho hacia las periferias urbanas o, directamente, su soterramiento: “No estamos inscritos en las calles, no estamos erguidos en las plazas. Nuestros cuerpos bajo los adoquines, bajo las iglesias, bajo aquella casa hermosa que hoy es un supermercado” (Catrileo, 2022: 89). Capas, entonces: la ciudad colonial se erige sobre los cuerpos de sus habitantes originarios; los suburbios de la ciudad moderna se vuelven destino forzado de las comunidades indígenas reducidos en sus territorios rurales; el casco histórico es abandonado por las élites auto-percibidas blancas tras las políticas residenciales que promueven la descentralización modernizante, habilitando esa zona para los sectores obreros. Se trata, en suma, de “la traslación de un orden social a la realidad física” (Rama, 1998: 20), es decir, de la renovación incesante de los modos en que la distribución espacial urbana trasunta, ratificando, las jerarquías sociales.

En la literatura mapuche urbana es posible rastrear el señalamiento que la ciudad hace de estos sujetos considerados improprios, intrusos. En el *epew*4 “Wilof zomo (mujer resplandeciente)” de Xampurria. Somos del lof de los que

4. El *epew* es uno de los géneros propios de la discursividad mapuche y es definido por Lucía Goluscio como “una narrativa de ficción —a diferencia de los *ngütram*, definidos por nuestros consultantes como relatos “verídicos”— que muchas veces plantea simbólicamente conflictos culturales o históricos paradigmáticos, pero cuya ejecución siempre tiene una finalidad explícita recreativa” (2006: 109).

no tienen lof, de Milanca Olivares, se dice de Marta Currillanka, mujer mapuche migrante en Santiago: “Se tienta de a poco en conocer a las personas [...] para apiadarse de la miseria de vivir en una ciudad que ella sabe tiene de prestado y donde a cada rato le dicen que no la han invitado” (2015: 88). La ciudad señala su intrusión, su extranjería. “La metrópoli es descrita como un lugar donde los sonidos corresponden a objetos que se cierran” (2013: 217), analiza Magda Sepúlveda Ériz en relación a un conjunto de poemas de Elicura Chihuailaf; y, más adelante, agrega: “lo que connota la discriminación en una ciudad que se piensa blanca” (218). Esa ciudad, que “no se la elige como destino” (Milanca, 2015: 88) sino que constituye “una posibilidad laboral y una posibilidad de estudio” (Ancalao, 2010: 51), el salvoconducto cuando la tierra reducida ya no contiene, percibe la presencia “anómica” (Romero: 1976) de los indígenas migrantes: ve sus rostros, oye sus lenguas, huele sus comidas callejeras, y acusa recibo. En el poema “Mapurbe”, de David Aníñir, puede leerse esa lengua —minorizada— esgrimida en el rostro de la urbe expulsiva: “Madre, vieja mapuche, exiliada de la historia/ hija de mi pueblo amable/ desde el sur llegaste a parirnos/ un circuito eléctrico rajó tu vientre/ y así nacimos gritándole a los miserables/ marri che weu!!!/ en lenguaje lactante” (2009: 71). En el poema “Tomé una mochila y partí”, de El territorio del viaje, de Daniela Catrileo, se lee: “En el bus escucho algunas rancheras/ y la voz de otros pasajeros/ mientras el auxiliar nos registra:/ Collihuin Catrileo Cayuman/ somos mayoría, pienso” (2021: 17). Esa tensión evidenciada entre la “sociedad normalizada” y el “conjunto agregado” (Romero, 1977: 323) es suscitada por la supuesta amenaza que los autopercebidos naturales de la ciudad cifran en los señalados como

foráneos: “A la gente de las casas grandes tampoco le gusta que vivamos acá. Se molestan por las cumbias y rancheras a todo chanco, por los olores. Prefieren que una laguna sintética ocupe este espacio [...] u otras formas de vida menos peligrosas” (Vargas Cayul, 2021: 26). Una lengua, una música, unos apellidos, unos rostros y una forma de habitar el espacio, de ocuparlo, que escinde a la ciudad disponiendo nuevas zonas-refugio para sus habitantes tradicionales, y abandonando otras para que se arracimen en guetos malsanos y anómicos los agregados.

La ciudad, con todo, no deja de ser un baluarte que se disputan unos y otros con estrategias y poder desiguales. *Chilco* escenifica, precisamente, la pugna por ese espacio “podrido” (Catrileo, 2024: 81), sobrepoblado a punta de migración y crecimiento vegetativo, de industrialización y empobrecimiento rural. En la novela de Catrileo, la explosión demográfica será seguida por la implosión territorial: la ciudad se hunde en inmensos socavones en los que caen, como castillos de naipes, los prismas de concreto que albergaron por centenas a familias de afuerinos. “Y todo comenzó con el derrumbe de los edificios uniformes, el espantoso accidente de la Gran Avenida. Un piño de torres se vinieron abajo y hubo muchísimos muertos” (Catrileo, 2024: 81). Desde luego, allí no sólo sucumben migrantes indígenas, sino esa enorme “masa” (Romero: 1977) o “plebe” (Rama: 1998) que es configurada desde la mirada del habitante urbano tradicional como una otredad y en la que confluyen vastos sectores populares de sub/desempleados, inmigrantes, migrantes rurales, y también aquella clase media caída en desgracia tras la implementación de las políticas neoliberales. La ciudad, ese bastión de la Modernidad, se encuentra transida

por esta “hidra de mil cabezas” (Romero, 1977: 339), la masa; y ese monstruo abigarrado que barroquiza el trazado uniforme del plano urbano, reclama para sí el “derecho a la ciudad” (Lefebvre: 1969)⁵ y se obstina en su defensa. O, en todo caso, más que el derecho a la ciudad, reclama el derecho a la ciudadanía, a alguna ciudadanía: expulsados de todas partes, venidos de países de miseria (Haití) a países de pobreza (Chile); arrancados de sus tierras ancestrales (quechua y lafkenche); caídos de una clase obrera a la cesantía crónica; estas subjetividades entienden que “el lema del derecho a la vivienda nos parecía una ficción de los años setenta, una utopía” (Catrileo, 2024: 31) y, en todo caso, se amalgaman en un cuerpo que resiste y hace de la exteriorización de la rabia una forma de sostenerse de pie, antes que un socavón termine por tragarlo.

Un micelio que expande sus hilos: gentrificación y resistencia

En *Chilco* hay una comunidad explícita, formada al calor de la resistencia a la expulsión. Ya no se trata, claro, de comunidades de datos positivos (etnia, nación, lengua, religión o clase), sino de todas aquellas subjetividades arrojadas a la intemperie de sus comunidades primigenias, tras los procesos sucesivos de colonialidad y desterritorialización forzada (Libro: 2019 y 2021): “Había tanta rabia acumulada que la gente no se esperó otra tragedia. La gran masa tomó sus propias herramientas y empezó a destruir los departamentos [...]. Todavía tengo

5. En su estudio *El derecho a la ciudad*, Henri Lefebvre se propone “pasar por el tamiz de la crítica las ideologías y actividades que conciernen al urbanismo” (16), contraponiendo las necesidades de la sociedad a la gestión y diseño de un espacio urbano en el que prima el “esteticismo” y “lo pintoresco” (125).

la sensación cálida de los demás en mi carne, como una fantasía, el sueño de formar un cuerpo, un solo cuerpo como un micelio que expande sus hilos para consolidar la simbiosis” (Catrileo, 2024: 83). Ese gran cuerpo que toma la calle y arremete contra los restos de ciudad —casi como en una competencia con la tierra en la que, antes de que un nuevo socavón se trague otro edificio, sus habitantes lo voltean a fuerza de maza y de masa—, está hecho de capas sedimentadas de vulneraciones: aquellos expulsados de todas partes que, en este apocalipsis inminente —que podría leerse o no en términos de distopía⁶—, se erigen como una verdadera hidra de mil cabezas para sacar del propio cuerpo lo acumulado por generaciones de violentados a los que la lógica neoliberal llevó a este extremo. Son una “señal de vida”, en los términos de Fermín Rodríguez: “Índices de poder tanto como de conflicto, las señales de vida se arremolinan sobre cuerpos y territorios invadidos por la precariedad inducida, de los que no dejan de surgir nuevos mundos ficcionales, nuevas posibilidades de vida y pragmáticas vitales que en nombre de lo común interrumpen los cálculos del capital” (2022: 20).

Estas comunidades de la precariedad inducida, que emergen en el envés de los elementos comunalizadores (nación, lengua, etnia, clase), van a contrapelo de ese individualismo flagrante que el neoliberalismo ostenta y que suscitara las

6. No es propósito de este trabajo realizar una aproximación a la novela de Catrileo desde la noción de distopía, principalmente atendiendo a que en la narrativa distópica se encuentran una serie de reglas del género a las que *Chilco* no necesariamente asiste. Sin embargo, en esa especulación apocalíptica propia de las ficciones distópicas ingresan representaciones de una realidad que forma parte del escenario de colapso que la obra de Catrileo presenta. Es decir que, y dejo aquí una inquietud para recoger y desarrollar en futuros trabajos, en esta obra (y también en *Iluminación artificial*, novela de Vargas Cayul a la que ya se aludió en el presente estudio) hay una desintegración de las fronteras entre realidad y especulación apocalíptica porque, advierto, nuestro tiempo ha contribuido enormemente a que aquellas fantasías de fin de mundo con las que se comenzó a especular en la segunda mitad del siglo pasado parezcan cada vez más palpables.

reflexiones de Nancy (2000) y Esposito (2003, 2009). Radicada en la carencia, en la falta más que en una propiedad común, la comunidad de *Chilco* se entrama en la resistencia a una crisis habitacional que los cuantifica como el daño colateral de un proceso del que otros, los “propios” de la ciudad, saldrán inmunes. Se trata de una comunidad de expulsados, soliviantados por el derrumbe del baluarte ciudad: “Estábamos contagiados por el fervor, la fiebre, una fuerza inexplicable que nos brindaba regocijo. Supongo que así se siente el entusiasmo de pertenecer a una idea común, de querer olas más allá de los edificios” (Catrileo, 2024: 85). Este cuerpo simbiótico que reacciona ataca precisamente eso que hace a las ciudades: sus edificios.

Los socavones son la expresión más ostensible de la presión que sobre el territorio genera el capitalismo tardío: habiendo ponderado a la ciudad como el hábitat natural de “propios” y como el salvoconducto de “ajenos”, se halla, ahora, frente un cataclismo en el que los cimientos del constructo urbe ceden provocando la implosión. La ciudad se desfonda y se hunde. Y, sin embargo, el mecanismo que el empresarialismo inmobiliario encuentra para gestionar este colapso consiste, una vez más, en incrementar la renta y la usura, esta vez, a través de un proceso expulsivo: la gentrificación (Casgrain y Janoschka, 2013). Si la gentrificación se caracteriza por privilegiar “la obtención de beneficios financieros sobre la dimensión social” (Hernández Cordero, 2016: 91), para que unos puedan permanecer, otros deben desaparecer. Los socavones realizan parte de esta tarea, que es completada por la represión que las fuerzas de seguridad estatal despliegan en la custodia de los intereses de los “propios”.

Cuando la masa reacciona, efervescente, frente a la mercantilización extremada del suelo que profundiza y vuelve insalvables las diferencias sociales entre “normalizados” y “agregados”, el empresarialismo inmobiliario redobla la apuesta: EcoMahuida, el condominio que los agentes inmobiliarios inician en las afueras de la ciudad y promocionan tras el derrumbe del centro histórico, es “la nueva estocada del imperio” (Catrileo, 2024: 165), su nueva carita burlona que reitera, ante el desahucio de los resistentes, quién es el que gana. Las frases breves y encantadoras que la avioneta que promociona el condominio traza en el cielo gris de la ciudad, son precisamente aquello de lo que ha sido y será vedada la masa, la plebe: “Hogar”, “Libertad y calidez”, “Confianza para tu futuro”, “Una nueva tierra te espera”, “Somos la tierra prometida en plena montaña”, “*Best place to live in Patria*” (Catrileo, 2024: 165). Son parias sin derecho a los derechos, sin Patria, sin tierra, sin futuro prometido. De ellos está hecha la comunidad que se representa en *Chilco*. Lejos de ser configurados como destinatarios de esa publicidad, se saben “espectadores de su revancha, de su triunfo, de su lujo” (2024: 166). Y esta representación de la futura tierra prometida no deja de ser, con todo, un capítulo más de una larga historia en la que *parias* y *patrias* se miran a la cara y se reconocen, la reactualización de un pasado, enmascarado de futuro inédito:

Durante siglos habían incendiado bosques nativos, comunidades indígenas, parques naturales, santuarios de la naturaleza. [...] Entonces, no es que estos empresarios tuvieran una historia muy honesta, pues. Ya habían cimentado ese modelo de destrucción en los tiempos mansos. Y un poquito antes sus antepasados habían hecho lo suyo con las estrategias de las “pacificaciones” y los “desiertos” (2024: 167).

En la novela hay una intertextualidad, introducida a modo de cita explícita, que interesa recuperar aquí, pues se cifra allí una coordinada clave de esta representación de la comunidad de expulsados: me refiero a la cita del fragmento de *Parias zugun*, de Adriana Paredes Pinda. Se trata de un extracto que Pascale escribe en el dorso de una postal ilustrada con un grabado de Santos Chávez, en el que se lee: “Me brotan mis muertos en el cuerpo/ con dulzor de borraja y palqui tierno/ levantada/ en el arco de la muerte soy ahora” (Catrileo, 2024: 111). Estos cuatro versos son anteceditos, en el largo y recursivo poema de Paredes Pinda, por la introducción de un nombre propio: “Te soñé Alex de los bosques/ encendido” (2014: 28), al que, seis versos debajo de la cita que incorpora la novela, Pinda agrega: “Alex Lemun Matías Catrileo Mendoza Collio” (2014: 28). Se trata de tres jóvenes asesinados por Carabineros de Chile en procesos de recuperación de tierras, en la Araucanía. Marina, la narradora de *Chilco*, recuerda estos versos de Paredes Pinda a modo de oración, “recé en voz alta el único poema que me sé de memoria” (Catrileo, 2024: 111), mientras recorre las animitas, esos altares minúsculos levantados en nombre de los muertos tragados por los socavones

acompañados por pequeñas esquelas. Tras transcribir tres de estas esquelas, en las que no casualmente dos están dedicadas a personas de origen mapuche⁷, Mari narra:

Ese amor tampoco es parte del relato oficial de las naciones, imposible. Se arranca en su desborde. Queremos escribir los nombres de nuestros muertos, registrar su paso por esta tierra. Pronunciar cada letra hasta que el sonido deje de ser un eco al interior del cuerpo y se propague a otros. No importa su fugacidad, importa su insistencia. Ella estuvo aquí, ella tomó mi mano. Una animita es la invocación de su calor (111).

Los versos transcriptos de *Parías zugun* funcionan a modo de animitas: los tres nombres propios a los que remiten —igualmente evocados en poemas de Jaime Huenún (2012), como lo son, de este lado de la cordillera, los de Rafael Nahuel y Camilo Catrillanca en la obra de Liliana Ancalao (2020)— están allí para insistir en el registro de su paso por esta tierra. Insistir y resistir. Y, a su vez, insertada en esta instancia de la narración, la cita habilita al menos dos líneas de lectura: la primera, la extrapolación de la represión estatal que la novela narra en la ciudad en este proceso de gentrificación, reenvía a aquella otra represión, extra textual, en el enclave ancestral mapuche como territorio aún en disputa. Aquí la comunidad se recentra en el componente étnico, recolocando lo mapuche tanto en la ciudad como en la ruralidad, pero en una

7. En estas animitas, se lee: “Para mi mamita Olivia Silva Cayumil: su memoria vivirá para siempre en la lucha. De sus hijas y nietos con infinito amor”, y en otra: “Lautaro Rodríguez Campillay, hijito nuestro: para siempre recordaremos el palpitante de tu corazón, el sonido de tu risa y tus primeras palabras. Te adoramos, mamá y papá” (2024: 110).

misma posición de destinatario de la violencia represiva. La segunda línea de lectura que habilita amplifica estos nombres en un más allá de la pertenencia étnica común, alcanzando a otros y otras igualmente expulsados de todas partes. Y la sintonía entre *Parias zugun* y *Chilco* se vuelve más explícita: la tercera animita que Mari lee en su recorrido está dedicada a una pareja homosexual: “A mi querida esposa, Luciana Guzmán: nunca olvidaré la primera vez que me sonreíste. Te amaré, más allá de la muerte. Tuya, Inés” (2024: 110). En esta comunidad se intersecta, entonces, etnia y género: aquellas subjetividades forjadas en el envés de la oficialidad nacional, las ciudadanías bajo sospecha. Raza, etnia y género son los tres componentes alrededor de los que *Parias zugun* configura su comunidad de condenadas (Libro: 2021) en las que, como en las animitas, lo que importa es insistir, rescatar nombres del olvido, para resistir junto a ellos, para sentir, al nombrarlos, el calor de su presencia.

En la novela se amasa, así, una configuración de la comunidad que por momentos reúne a todas aquellas subjetividades arrojadas a la intemperie, reunidos a partir de una común munidad; y, por momentos, se solapa con las comunidades indígenas expropiadas de sus tierras ancestrales, de las que el pueblo mapuche funciona como sinécdoque. En ambos casos, sin embargo, ese “afuera constitutivo” (Hall: 1996), la otredad contra o frente a la cual se abroquelan un “nosotros”, va siendo dotado a lo largo de la narración de una serie de atributos que delinean su trayectoria, sus múltiples facetas y su mascarada actual. Así, aquellos antepasados de historias no muy honestas señalados en el párrafo citado con anterioridad, engendran en el presente de la enunciación en un conjunto de personajes en los que la novela recalca y ante los que detiene

el avance de la narración: en ellos es preciso demorarse para entender si no “la nueva estocada del imperio” (Catrileo, 2024: 165), al menos sí los agentes promotores de sus condiciones de posibilidad. A ellos estará destinado el último apartado de este trabajo.

Los *q'aras* del progresismo

Ser artista no te quita lo blanca, amor
(Catrileo, 2024: 38)

Hay dos personajes, claramente descriptos a través de sus rasgos de clase (capas medias, urbanas, letradas y en relación estrecha con la cultura), que desatan en la narradora y en los personajes con los que entabla complicidad, Leila y Pascale, comentarios irónicos cargados de un resentimiento que expone descarnadamente las paradojas posmodernas.

Uno de estos personajes es Laura, una artista plástica que subarrienda una habitación del departamento céntrico que alquilan Marina y Pascale. Supuestamente inmersa en un proyecto artístico que consiste en el registro sonoro de los desagües cloacales del casco histórico, es encontrada por Mari registrando con su Tascam —“como si fueran un solo artefacto, un *cyborg* antropólogo del presente” (2024: 33)— un diálogo entre Pascale y su padre, León, en el que “mudaba sus lenguas entre el mapudungun y el chilqueño” (2024: 33). La reacción de Marina es inmediata y terminante: descolocada ante esta impertinente intromisión⁸, termina por echar a

8. En un momento, acota Marina: “Nunca he entendido por qué a la gente como ella le cuesta tanto

Laura del departamento, sin dar lugar a las justificaciones artísticas que motivaron el registro. La rabia que suscita el episodio despierta en Mari y en Pascale “memorias largas” (Da Silva Catela: 2019) de los despojos históricos, enmascarados ahora tras estos “valores progresistas” (Hernández Cordero, 2016: 101): “Ahora me dan ganas de decirle: ‘Mira Laurita, todo bien con tu arte, pero al final igual se trata de que tus abuelos mandaron a matar a nuestros abuelos, pues. Sí, sé que no fuiste directamente tú, pero ¿acaso no te beneficiaste de esas muertes, de esos robos? Entonces, devuelve las tierras, Laurita’” (Catrileo, 2024: 36). Es precisamente en ese sintagma posterior a la proposición adversativa, “pero al final igual”, donde se cifra la rabia y el rechazo a un *ethos* histórico que reactualiza un ellos y un nosotros: ahora como entonces, se trata de este final que es igual a aquel principio, más allá de sus variantes cosméticas. Y aquí, una vez más, como con la masa movida por el fervor y la fiebre, se da la insubordinación del orden impuesto: en la negativa de Marina a ser consumidos como un reservorio de “fantasías ancestrales” (34) se interrumpen, quizás como un socavón en el plano de la recursividad histórica, las siempre renovadas formas de usufructo y consumo de la alteridad interna, de los *parias* que nunca serán *patria*. La alteridad, vuelta ahora fetiche, se niega a ocupar la parcela reducida de consumo a la que lo confina este reverso de la trama: la captura subrepticia de una lengua proscripta que se busca ahora rescatar⁹ para el deleite intelectual.

preguntar, dialogar o pedir permiso. Se supone que estudian, leen teorías subalternas y cuántas cosas más, pero es como si nunca pudieran comprender un mínimo trato. En el fondo, nos siguen viendo como una pieza de museo, como una anécdota turística o, peor aún, como su salvación espiritual. Tenemos que estar a la altura de sus fantasías ancestrales, como si el pensamiento y las transformaciones estuvieran por fuera de nuestro pueblo” (2024: 34).

9. En el poema “Testimonio”, de Jaime Huenún, se lee: “las abuelas tienen carne agazapada, Salazar,/ epitelios ocultos nunca dados al placer/ una lengua en el fondo de la lengua/ que ahora todos les quieren afanar./ el amor por los dialectos, dime tú,/ ¿no se transa hoy por hoy/

El segundo personaje en el que la novela recalca para señalar esta misma palmaria contradicción es el presidente del Museo de Historia Natural y Social, donde trabajan Marina y Leila. Sin adjudicársele un nombre de pila, sabemos de él que ha operado como benefactor de Marina al concederle un puesto administrativo en el Museo, empleo al que no pueden aspirar quienes descienden de migrantes campesino-indígenas, transidos por la distribución racial del trabajo (Wallerstein y Balibar: 1988)¹⁰. El trato entre Marina y este personaje, con todo, no es frecuente. Sin embargo, ella y Leila quedan integradas a ciertos diálogos en los que él, en nombre de la institución que preside, busca enrostrar el carácter filantrópico de su fundación:

Cada vez que orgullosamente comentaba esa anécdota y su linaje europeo con los visitantes famosos, Leila y yo nos mirábamos incómodas y cómplices, pues sospechábamos de tanto amor desinteresado, especialmente proveniente del mayor coleccionista de piezas precolombinas del continente. En esos momentos, mi zanmi susurraba en mi oído: “Mejor devuelve el oro”. Y nos reíamos para nuestros adentros. [...] Así se revelaba el mundo liberal de la élite, los q´aras del progresismo. Tenían genealogías aristocráticas, rostros blancos, ropas carísimas y un montón de fundaciones para disciplinas artísticas (Catrileo, 2024: 139).

cual divisa intangible en la bolsa de valores?” (2012: 164).

10. El sentido meritocrático que subyace al puesto de trabajo de Marina se evidencia en las palabras del director del liceo en que estudió, quien le señala: “‘Señorita Mari, no todas las estudiantes que provienen de sus barrios, digamos... de su origen, se empeñan demasiado por surgir. Pero usted, con todas las condiciones en contra, es un ejemplo a seguir para el resto del liceo’. [...] Y bueno, la sorpresa de la que tanto se enorgullecían el director y la profesora era que en secreto me recomendaron para el puesto de secretaria del Museo de Historia Natural y Social” (2024: 182-183).

Este “Mejor devuelve el oro” replica aquel “Entonces, devuelve las tierras, Laurita” de la cita anterior. La recurrencia de la tesis mariateguiana en estos pasajes resulta insoslayable: cuando Mariátegui afirma “La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico y cultural. Para adquirirla —esto es para adquirir realidad, corporeidad— necesita convertirse en reivindicación económica y política” (2009: 54), señala, precisamente, que no es ni en la portación de ciertos valores progresistas ni en el enarbolado de una filantropía bien vestida donde logran dirimirse los deslindes históricos de *winkas* o *q’aras* del progresismo y este *nosotros* que la novela configura. Este *nosotros*, en ocasiones, trasciende la comunidad indígena específica (mapuche o quechua) para entramarse en una urdimbre mayor que remite al origen de la fractura, hundiendo sus raíces en los largos procesos de colonialidad. Porque, una vez más, “al final igual”, es la tierra y su tenencia la que termina por zanjar (y la remisión a la zanja de Alsina como intentona de secesión resulta inevitable) un ellos y un nosotros. La paradoja posmoderna que la novela acusa queda palmariamente graficada en los banners del Museo: “Aunque ellos apoyaban el movimiento político, condenaban la violencia. Sin embargo, en la parte inferior de cada afiche de sus eventos se veían logos en miniatura de mineras, forestales o hidroeléctricas, junto a palabras como ‘auspicia’, ‘produce’ o ‘presenta’” (Catrileo, 2024: 140).

La novela apela así a dos términos indígenas —*winka*, blanco en mapudungun; y *q’aras*, cuya traducción literal del quechua cuzqueño significa ‘pelado’, pero que se emplea para designar peyorativamente a la población autopercebida blanca— para reconstruir una crítica que no apunta aquí estrictamente a un sujeto no-indígena, sino a aquellas elites republicanas

corresponsables y partícipes necesarias en “una estructura de poder levantada sobre la exclusión y exterminio del indígena” (García Linera: 2007). Es decir, no propugna por una concepción esencialista y cristalizada de las identidades, en la que fuera dable explicar/entender la composición social a partir de un esquema dualista de opresores y oprimidos, en la línea del indigenismo clásico; en todo caso, rastrea y pone en evidencia esas micro políticas que, desde la institucionalidad sostenida por la sociedad civil, mantienen y actualizan viejas formas de colonialidad en las que se renuevan prácticas históricas de extractivismo (territorial, cultural, lingüístico), y en las que la Academia tampoco queda indemne del todo.

En la escritura mapuche actual (y, aquí, incluyo dentro del término escritura a un conjunto de textualidades que exceden a la literaria), la definición del término *winka* no está exenta de contradicciones. En *Redado confidencial a los chilenos*, texto señero en la apelación a una interculturalidad más allá de los eslóganes, Elicura Chihuailaf anticipa que “no todos los chilenos son *winka* —ladrón, usurpador— ni son el Estado chileno” (1999: 41), y retoma las palabras de una autoridad espiritual comunal para circunscribir el antagonismo:

La *machi* María Ancamilla nos dice: “*Pu winka rumel azkaeñ mew taiñ mapu mew*”. Los *winka* han roto la armonía aquí, han violentado el equilibrio entre nuestra Tierra de Arriba y la Tierra que Andamos. Ellos trabajan con las energías negativas, las de la Tierra de Abajo. Por eso aquí se ha secado el agua y han desaparecido las plantas y hierbas medicinales. Nos han quitado nuestros remedios; tenemos que salir lejos para recogerlos. Los pinos de los *winka* han secado el agua y han

desaparecido las plantas y hierbas medicinales, por eso nos hemos enfermado nosotros y también nuestros animales. Los *winka* están enfermando a nuestra madre tierra (1999: 140).

En *¡Escucha, winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (Miriman *et. al.*) los autores toman distancia de esta circunscripción diplomática para extender la responsabilidad a una sociedad que, entienden, no puede ser espectadora pasiva de una conflictividad en la que está implicada:

En este sentido, lo *winka* deja de ser el Estado Nación para extender la responsabilidad a los individuos (la sociedad civil), esperando que de manera colectiva puedan expresar sus sentimientos y propuestas políticas. El Estado bajo lo *winka* debe sufrir una transformación que dé cuenta de los tipos de sociedades y personas que queremos que se desarrollen a futuro (2006: 8).

Esta ampliación de la acepción del término remite a otras formas de colonialidad, que definitivamente incluye el aspecto territorial (en gran medida, los cuatro ensayos se centran en los sucesivos procesos de saqueo de las tierras ancestrales), pero que apela también a generar una reflexión en relación a un abanico de derechos que contemplen también la convivencia en los centros urbanos, es decir, a aquellos “aspectos éticos de respeto y tolerancia, así como con justicia y reparo de lo que se nos adeuda” (Mariman *et. al.*, 2006: 8). Estas construcciones no son esencialistas, sino que, al igual que en la comunidad de la munidad, amalgaman una serie de identidades que comparten privilegios de clase, de raza y de etnia, resumidos en ciudadanías de primera frente a las

ciudadanías siempre bajo sospecha de la comunidad de la munidad que analicé en el apartado anterior.

Estos *q'aras* del progresismo son igualmente señalados en “Warriache”, el último cuento de *Piñen*. La narradora de este relato, Carolina Calfuqueo, se refugia, durante los años más difíciles de su adolescencia, al resguardo de su tía paterna, la Coté. Los amigos de Coté habitan ambientes culturales generalmente ajenos a una niña de los suburbios: el jazz, el punk, la *new wave*. Y, en esa misma búsqueda de lo alternativo, lo mapuche queda igualmente cooptado, casi equiparado a un consumo cultural más: “Sus amigos eran una mezcla de chicos *new wave* y punks. Me sentía bien entre ellos, podía hablar cosas que me interesaban. Ellos también admiraban mucho a la Coté, les encantaba que fuera mapuche. Sentían que eso era algo especial” (Catrileo, 2022: 111). Ambos relatos confluyen en el mismo señalamiento: esa actitud semi paternalista, semi exotizante de la otredad indígena no deja de refrendar una posición de subalternidad ante la que estas subjetividades continúan devaluando sus posibilidades de acceso a alguna ciudadanía en carácter de igualdad. Y no se trata de que éstas estén reclamando una pertenencia irrestricta a la oficialidad nacional, sino de que en esas formas bienpesantes, estos *q'aras* del progresismo vuelven a asistir al gesto multicultural que distribuye en lo simbólico aquello que jamás llega traducido en lo que verdaderamente reclaman: la tierra.

Consideraciones finales

A lo largo de este artículo he intentado entablar un diálogo analítico entre la tesis postulada por José Carlos Mariátegui en torno a lo que denomina “el problema del indio”, entendiendo por esto la no tenencia de la tierra, y la novela más reciente de la escritora mapuche Daniela Catrileo, *Chilco*. La distancia temporal entre los *Siente ensayos de interpretación de la realidad peruana* (en apenas cuatro años se cumplirá el centenario de la publicación de los ensayos de Mariátegui) y la novela, vuelve aún más interpelante la constatación de su vigencia: si bien el sujeto indígena no ha sido ajeno al tiempo y sus transformaciones, la conflictividad en torno a la tenencia de la tierra sigue constituyendo el eje central de sus reclamos. Y, en este sentido, la gentrificación constituye un nuevo capítulo de la larga historia de alienación de sus derechos territoriales. Con todo, la comunidad que la obra de Catrileo conforma nos convoca a pensar ya no en las distancias identitarias entre sujetos indígenas y no-indígenas, sino en la exposición a las mismas formas de precariedad inducida, de munidad, a las que “la nueva estocada del imperio” (Catrileo, 2024: 165) nos somete. ¿Podemos, realmente, sentirnos exentos e inmunes del problema de la tierra, en un tiempo en el que la finitud de sus recursos pone nuestras vidas en vilo?

Bibliografía

- Ancalao, Liliana (2010). “El idioma silenciado”. *Boca de sapo: Revista de arte, literatura y pensamiento*, año XI, no. 6, 2010. 48-53.
- (2020). *Rokiñ. Provisiones para el viaje*. Rada Tilly: Espacio Hudson
- Aniñir, David (2009). *Mapurbe: Venganza a raíz*. Santiago: Pehuén Ediciones.
- Wallerstein, Immanuel y Etienne Balibar (1988). *Raza, nación y clase*. Madrid: Editorial Iepala.
- Casgrain, Antoine y Janoschka, Michael (2013). “Gentrificación y resistencia en las ciudades latinoamericanas. El ejemplo de Santiago de Chile”. *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 10, núm. 22, mayo-agosto. 19-44. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62828837002>
- Catrileo, Daniela (2021). *El territorio del viaje*. Santiago: Edicola Ediciones.
- (2022). *Piñen*. Barcelona: Editorial Las afueras.
- (2024). *Chilco*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Chihuaílaf, Elicura ([1999] 2016). *Recado confidencial a los chilenos (segunda edición ampliada)*. Santiago: LOM Ediciones.
- Da Silva Catela, Ludmila (2019). “Mirar, desaparecer, morir. Reflexiones en torno al uso de la fotografía y los cuerpos como espacios de inscripción de la violencia”. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, vol 6, n° 11. 36-51.
- De la Cadena, Marisol (2010). *Indigenidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Escobar, Ticio (2006). “La identidad en los tiempos globales”. Ponencia del autor facilitada para el Programa Estudios de Contingencia, Seminario Espacio/ Crítica. Disponible en es.scribd.com/document/210097079/Escobar-La-Identidad-en-Los-Tiempos-Globales
- Esposito, Roberto (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Madrid: Amorrortus.
- García Linera, Álvaro (2007). “El desencuentro de dos razones revolucionarias. Indianismo y Marxismo”. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* N°3. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/garcia/garcia.pdf>
- Golluscio, Lucía (2006). *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- Hall, Stuart y Paul du Gay (comps.) ([1996] 2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Amorrortu.
- Hernández Cordero, Adrián (2016). “Gentrificación: orígenes y perspectivas”. *Revista del Departamento de Geografía. FFyH – UNC – Argentina*. Año 4. N° 6 -1° semestre 2016. 91–113. Disponible en <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/cardi/index>
- Huenún, Jaime (2012). *Reducciones*. Santiago: LOM.

- Lefebvre, Henri (1969). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península.
- Libro, María Fernanda (2019). "Comunidades desenclaustradas en cuatro poetas mapuche: Adriana Paredes Pinda, Jaime Huenún, David Aníñir y Roxana Miranda Rupailaf". *Chuy. Revista de Estudios Literarios Latinoamericanos*, vol 6, n° 6. 168-200.
- (2021). *Poesía mapuche contemporánea. Identidad, comunidad y cuerpo*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Marimán, Pablo (2006). *Escucha winka. Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM Ediciones.
- Mariátegui, José Carlos ([1928] 2009). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Milanca Olivares, Javier (2015). *Xampurria. Somos del lof de los que no tienen lof*. Santiago: Pehuén.
- Nancy, Jean Luc (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago: Escuela de Filosofía de la Univerdidad de ARCIS.
- Paredes Pinda, Adriana (2014). *Parias zungun*. Santiago: LOM Ediciones.
- Rama, Ángel (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Rodríguez, Fermín (2022). *Señales de vida. Literatura y neoliberalismo*. Villa María: Eduvim.
- Romero, José Luis ([1977] 2001). *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sepúlveda Ériz, Magda (2013). *Ciudad Quiltra: Poesía chilena (1973-2013)*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- Vargas Cayul, Cristofer (2021). *Iluminación artificial*. Limache: Provincianos Editores.