



Universidad de Chile
Facultad de filosofía y Humanidades
Departamento de Literatura
Licenciatura en Lengua y Literatura Hispánica

**Otredad violentada: identidad marcada por el miedo, la
resistencia- resignación y memoria en *Piñen* (2019) de Daniela
Catrileo**

Informe de seminario para optar al grado de Licenciado en Lengua y
Literatura Hispánica

Belén Ugarte Muñoz

Profesoras: Alejandra Bottinelli y Darcie Doll

Santiago, Chile

Diciembre 2022

Índice

Agradecimientos	5
Introducción	6
Marco teórico	12
Capítulo I. El Afecto del miedo de ser “otro” en los relatos de la infancia.	18
1.1 El miedo a partir de figuras institucionales como la religión, la familia y la educación.....	18
1.2 La imposición de la religión cristiana: un conocimiento limitado.....	19
1.3 El machismo que sigue y espera ansioso la llegada de una mujer.....	24
1.4 La sospecha de lo oculto.....	28
1.5 La interseccionalidad en los relatos de Piñen.....	31
Capítulo II. Entre lo oscuro y lo claro: resistencia y resignación	35
2.1 En el juego de violencia se entrecruzan las miradas.....	36
2.1.1 El fuego insurgente: ante la ausencia de luz la forjamos.....	38
2.1.2 “Y se hizo la luz”: la superficialidad de la religión.....	40
2.2 Actuamos o nos retraemos: la visibilidad de los hechos desde un adentro o afuera	42
2.3 No estamos inscritos en estas calles: Un paisaje diseñado para no ver el sol.....	46
2.3.1 Un viaje al secreto del origen: la toma de conciencia como un acto de resistencia.....	48
2.4 “¿Han visto cómo brota la maleza de la tierra seca?”	51
2.4.1 Mapuzungun: la lengua se quedó.....	53
2.5 Guñelve: la claridad de la estrella solitaria.....	54
Capítulo III. Narramos por los otros: la adherencia denota colectividad.	56

3.1 “Como una sola mujer con toda la historia sobre sus hombros”	58
3.2 Elementos visuales de la memoria.....	61
Conclusión.....	65
Referencias bibliográficas	69

Agradecimientos

Crecí y viví en sectores periféricos durante toda mi vida, asistí a colegios municipales en los que muchas veces faltaba el pan para apalear las largas jornadas escolares. No fue fácil, me tropecé muchas veces, en momentos creía que nunca llegaría donde estoy. Me esforcé mucho, traté de confiar en mí y seguir adelante, pero la confianza no vino sola, pues sin mi pareja, mi madre, hermano y tíos, sin su amor genuino y sincero esas ganas y ansias de cumplir mis sueños no hubieran sido posibles. E igualmente, a todos mis amigos, quienes siempre me han apoyado.

Desde luego, muchas gracias a la profesora Alejandra Bottinelli y a la profesora Darcie Doll, quienes con un tremendo respeto y dedicación me enseñaron gran parte de lo hoy se ve reflejado en mi trabajo de investigación. Agradezco todo el apoyo que ellas me han dado en cada reunión, revisión de escritura y presentación, dado que cada palabra fue un motor para seguir entregando lo mejor de mí. A cada profesora y profesor que tuve el placer de conocer en mis cuatro años de carrera, por sus clases, por permitirme conocer aquello me era tan desconocido.

Sin dudar agradezco a quien no pudo estar aquí, mi mami. A ella, porque con las pocas cositas que teníamos me dio la mejor educación, esa que se cosecha entre el comedor de la casa y las tardes sentadas en su sillón. A ella que labro la tierra para verme volar. Por todo esto y más le agradezco y dedico este logro.

Mis más sinceras gracias a todos.

Introducción

La violencia ha sido un tema recurrente en la literatura de América Latina, ejemplo de ello, los grandes escritores del boom como Mario Benedetti, Julio Cortázar, Eduardo Galeano y Gabriel García Márquez (por nombrar algunos), y que con el paso del tiempo siguió presente en las narrativas de la postdictaduras, con autores como Fátima Sime, Germán Marín, Bolaño, entre otros. Los motivos de este panorama literario se deben principalmente a los contextos históricos violentos que han marcado nuestra realidad, como lo son las crisis sociales, la dictadura militar y la entrada del neoliberalismo con su respectiva desigualdad social, lo que afectó, directamente, al imaginario de nuestra literatura (Caballero 315-314). Es por esto que, la violencia se vuelve un obstáculo difícilmente superable para el desarrollo de la convivencia, puesto que siempre aparece entre nuestras acciones individuales y sociales (Sainz 315).

Su presencia obliga a que los escritores tomen una posición, en la que muchos de ellos optan por no marginarse de los eventos que los rodean, por tanto, la labor en la escritura es mostrar, concientizar o “contribuir a la humanización del mundo” (Kohut 201). Básicamente, la literatura de la violencia genera un espacio en el que a través de la ficción se conecta lo que vimos, vivimos y seguimos viviendo.

En algunos casos se ha hablado de que la representación de la violencia en la narrativa y diversas escrituras viene a dar un espacio y voz a las experiencias negadas dentro de nuestra cotidianidad, una manera de hacer visible al otro:

“el tratamiento de un tema presente en la convivencia humana responde a una voluntad de compromiso, a un concepto de literatura que va más allá de las necesidades expresivas individuales de su autor y que se centra en la convicción de que la literatura todavía puede y debe denunciar y concienciar sobre las lacras individuales y sociales que nos asolan” (Sainz 316)

Otros proponen que escribir la violencia tiene como propósito “lidiar con aquello [violencia]” (Valencia 175), dado que de esta forma somos capaces de acercarnos a una realidad que parece distante, visibilizando que “los otros no son tan aquellos” (Valencia 175-176), sino más nosotros, nosotros porque forman parte de nuestras vidas. Al mismo

tiempo, este tipo de escritura se ha de pensar como una manera en la que se cuestiona “¿cómo fue posible seguir viviendo después de lo tremendo?” (Rojas 23), en otras palabras, la literatura de la violencia resulta ser un medio por el cual también se hace un llamado a detenernos, y así pensar en que aquello que hemos vivido no se debe normalizar, pues de este modo la herida no se cierra, más bien se sepulta en una especie de costumbre que no deja expresar, al menos literariamente, nuestro propio pasado.

Mediante la escritura de la violencia se observa “nuestras voces tejiendo” (Rojas 23), sobre el daño del pasado y el actual, en donde esa mancha que muchos creyeron ausente sigue estando “más presente que nunca”. Así también, se testimonia “la realidad, para impedir que nadie pueda disculparse aduciendo ignorancia, declarándose inocente” (Kohut 221). Se abre un camino en que el tiempo se detiene para pensar en los “nunca más” que han hecho eco en nuestra historia.

Ahora bien, quisiera detenerme en Daniela Catrileo (Santiago de Chile, 1978), escritora y profesora de Filosofía, e integrante de la Editorial y Colectivo Mapuche Rangiñtulewfü. Desde muy pequeña demostró un gran interés por la escritura, partió escribiendo diarios de vida, y en el colegio se inscribía en diferentes talleres de literatura, lo que repercutiría más tarde en su carrera.

Sus obras se concentran en un gran repertorio de poemarios tales como: *Río Herido* (2016), *Invertebrada* (2017), *Niñas con palillos* (2014), y *Guerra Florida* (2018) y, su última y única obra narrativa- hasta el momento- *Piñen* (2019), con la cual recibió el premio a la Mejor Obra Literaria en la categoría de Cuento de los Premios Literarios 2020 del Ministerio de la Cultura y las Artes (Mujeres Bacanas)

La obra que nos convoca en esta ocasión es *Piñen* (2019), en la que a partir de narradoras testigos se van presentando tres relatos. El primero “¿Han visto cómo brota la maleza de la tierra seca?”, el segundo “Pornomiseria” y el tercero “Warriache”, da la impresión de que fueran narraciones muy distintas entre sí, sin embargo, convergen en varios aspectos. Es por esta razón, que desde mi perspectiva la narrativa de Catrileo podría leerse como una novela corta, aunque muchos la han tildado de un “compilado de relatos”, estos, a mi parecer, no dejan de interactuar a fin de ir completando nuestra lectura

Piñen (2019) es una novela que se narra por personajes mujeres, quienes van hilando sus experiencias de vida a partir del retrato que hacen de sus infancias. Es un pasado que no se puede concebir sin los relatos y vida sobre de quienes comparten el mismo entorno de las narradoras, entre ellos vecinos, madres, amigas y familiares. Como consecuencia, la novela va demostrando que la *adherencia* de los relatos forja una memoria colectiva caracterizada por la identidad mapuche, los hechos de violencia, el narcotráfico, la discriminación, desigualdad y marginalidad. En síntesis, Daniela Catrileo nos representa lo que para muchos responde a una vida poblacional.

La novela, al igual que muchas otras, tiene una parte del contexto de Daniela Catrileo, el cual se sitúa en la migración campo-ciudad de los años 90 en Chile, en que la mayoría de la población que se movilizaba a los grandes centros urbanos era perteneciente al pueblo mapuche. Tema de interés para Catrileo, puesto que es una historia que también marca su identidad como mujer mapuche, fundamentalmente, porque su abuelo fue parte de quienes migraron- en esa década – a la gran capital, asumiendo las consecuencias que trajo consigo, es decir, la discriminación y desigualdad perpetuada por el Estado chileno en contra de este pueblo. Al respecto, la novela nos cuenta acerca de estas problemáticas y las formas en que estas afectan a las generaciones que vinieron más tarde.

Piñen (2019) es una obra reciente, por lo tanto, la crítica es muy breve y escasa, no obstante, es posible encontrar notables comentarios o reseñas acerca de este libro, las cuales suelen resaltar el carácter social de la obra, la violencia e igualmente lo punzante que se vuelve para el lector:

“*Piñen* de Daniela Catrileo, probablemente como una política estética de su narrativa, con un relato chocantes – “como un chicotazo”, dice Selva Almada”- y, al mismo tiempo, bellamente trabajado aferra la mugre y los golpes a nuestra sensibilidad: es la violencia lo que nos importa” (Pinto)

Es una novela que no deja de ser un volcán de emociones para quienes de alguna manera hemos sido parte de esa realidad retratada en manos de Daniela Catrileo, y también para quienes tienen una visión crítica de nuestra sociedad. Nos sensibiliza porque es un libro en que “La lectura toma texturas tan duras como la tierra sobre la que caemos y obliga a mancharse con palabras de las que difícilmente podemos salir intactos” (Pinto).

Comentarios como estos se destacan a lo largo de cada revista o medio independiente. Y en parte, los relatos llaman la atención de críticos y estudiantes porque es escritura que “escapa de los lugares cómodos, de los relatos generacionales, de los asuntos literarios” (Soto). Es más, ha sido tan notable su trabajo que hay quienes llegan a compararla con Lemebel:

“No significa esto que intente hacer recaer en Daniela Catrileo el peso de la representatividad del mundo popular contemporáneo, pero son reflexiones que me producen el hecho de haber reconocido como propias tanta imágenes, paisajes y situaciones en las páginas de *Piñen* y de caer en la cuenta que eso no me pasaba por lo menos desde Lemebel” (Zapata)

Comparto plenamente lo expresado por Zapata, creo que las emociones que evoca no me calaban en lo más profundo desde lecturas como *Tengo miedo torero* o las crónicas *Zanjón de la Aguada*.

Entrecruzada con nuestra realidad y su escritura se señala que es una clara crítica e interpelación a la “ciudad neoliberal, la megalópolis que es Santiago y la historia colonial de Chile, ese peso colonial que se erige como uno de los pilares del neoliberalismo pero que ha sido escasamente mencionado en los análisis especializados sobre la crisis actual” (Zapata), este es el punto clave de la obra, dado que es situada como una escritura que no se desmarcan de nuestros contextos, capaz de representar una versión del Gran Santiago que aunque sea cruda, se puede hacer literatura de ella.

En esencia *Piñen* (2019), como muchos reconocen, se forma para “Decir que ahí están, ahí siguen, a pesar de toda la violencia que han tolerado. La fuerza de estos relatos es justamente esa, darles la importancia y dignidad que les debemos” (Soto), y es que no podría ser diferente, pues la escritora mapuche se reconoce en quienes no hemos sido parte de la hegemonía, casi como con un rol de responsabilidad- tal como se señalaba más arriba-, en que Catrileo nos dibuja esa realidad que encarna ella, mapuches y marginales de nuestra sociedad actual.

La crítica de *Piñen* es corta, más no así la que respecta a sus poemarios, en ella se reconocen las diferentes líneas temáticas que también se aprecian en su narrativa, entre las

cuales se halla “la voz de una mujer warriache, quien busca construir, a través de una escritura *performativa*, un territorio propio desde el cual elaborar su exilio e historia de pérdida, pertenencia y despojos” (Barros), tópicos que se irán evidenciando en el análisis que se ha hecho de los diferentes relatos.

En síntesis, la crítica se ha posicionado desde diversas perspectivas, pero por sobre todo pone énfasis en reconocer el puente entre la escritura y la realidad marginal.

Mi trabajo de investigación lo formulé conforme a un objetivo general y tres específicos. El objetivo general se enfoca en estudiar y analizar la representación de la otredad violentada en las voces y memorias de la infancia, para lo cual me centré en el miedo, la resistencia y resignación, y por último en la memoria. En tanto mis análisis más específicos se ocupan de tres aristas que, conjuntamente, develarán cómo se presenta la violencia al interior de la novela. Para ello, primero me ocupé de dilucidar el modo en que se articuló el miedo a partir de figuras como el *desconocimiento*, la *preparación a ser mujer* y la *identidad tachada* de las narradoras y los personajes que la rodean. Esto se desarrollará acabadamente en el primer capítulo, en que las instituciones como la *religión*, la *familia*, la *educación* y el *patriarcado* serán esenciales para mi interpretación. Mi segundo objetivo, elaborado en el segundo capítulo, fue examinar la compleja configuración que se establece de la oscuridad- claridad y la resistencia- resignación, complejidad que se debe a que no siempre se resiste en lugares claros, como tampoco la resignación se ubica en la oscuridad. En esta misma línea investigativa, propuse al atardecer (representado con la estrella Guñelve) como punto intermedio entre los dos polos mencionados, en el que a su vez se abre paso a la resistencia y el fortalecimiento de la colectividad. Con mi último objetivo me dediqué a analizar y demostrar cómo los relatos de los “otros” (vecinos, amigos y familiares) se adhieren a la identidad de la narradora, siendo un acto en el que ella carga con el peso de la historia, y que a su vez da cabida a la construcción de una *memoria colectiva*.

Finalmente, con mi hipótesis expresé que en *Piñen* (2019) es una narrativa que se constituye desde la otredad violentada, otredad que se representa en la novela con la marginalidad, las mujeres, los pobres, las niñas y niños, y el pueblo Mapuche. Es una lectura que sugiere que la violencia viene de años, en la que la iglesia, la educación y el

patriarcado han sido los principales responsables del establecimiento de diferencias que violentan y marginan a los “otros”. La vulneración que los caracteriza no está exenta de miedo, el miedo a ser visto y entendido desde la otredad, puesto que esto- en muchas oportunidades- agudiza sus múltiples condiciones de vida. Aunque el miedo pareciera paralizar a los personajes se ha evidenciado que, así como se pueden resignar hay quienes desde lo más profundo de su conciencia resiste por y para su territorio. Estando todo en su contra, aparece la voz de una narradora que con suma valentía carga con el peso de la historia, haciéndose responsable de los relatos que también forman parte de su propia identidad. Una cabra *pilla* y *copuchenta* combate contra las corrientes del olvido. Ello, se demuestra a través de las distintas figuras que se desarrollan en los tres capítulos mencionados.

Marco teórico

Los principales conceptos aplicados a la lectura de *Piñen* (2019) se tejen a partir de mi eje temático, la violencia, para lo cual utilice las perspectivas y enfoques de autores como Sara Ahmed, Judith Butler, Hélène Cixous y Monsiváis. Muchos de ellos no trabajan directamente con la literatura, en el caso de Ahmed sus propuestas responden a nociones culturales y sociales, Judith Butler a una perspectiva feminista y filosófica, en cambio los estudios Hélène Cixous y Monsiváis entablan un dialogo entre lo social y literario. Asimismo, emplee a otras teorías que fueron complementando las perspectivas principales, entre ellas, la teoría de la interseccionalidad (perspectiva feminista y sociológica), la teoría del reconocimiento (sociológica), las ideas y conceptos de Foucault (filosofía); las nociones del cuerpo por Le Breton (antropología), como también visiones sociológicas para explicar el fenómeno mapurbano presente en los relatos; y por último, acudí a autoras que trabajan la memoria desde la literatura. Si bien, son pocos los teóricos y críticos que trabajan desde lo literario, el enfoque interdisciplinario se justifica cuando se comprende que *Piñen* (2019), así como muchas obras contemporáneas, no se separan de los contextos que nos permean, es más desde “Bourdieu (1982) los escritores y sus prácticas artísticas son el resultado de la relación – en parte- de sus posiciones sociales” (Bloomfield 162), su historia y contingencia. Por este motivo, atender a visiones filosóficas, culturales, sociológicas y antropológicas, nos abre la posibilidad de analizar, en primer lugar, cómo se entiende la sociedad, y al mismo tiempo, cómo esta se ve reflejada en la obra de Daniela Catrileo.

Violencia en contra de otros

Decidí formular este concepto en razón que de que era muy general hablar de la violencia, por ende, encontré pertinente definir que la violencia presente en la obra era en contra de aquellos se definen como “otros”, ya que la lectura daba cuenta que hay una necesidad por parte de instituciones como la *iglesia*, la *familia*, la *educación* y el *patriarcado* de delimitar a su objeto, frente al que pueden aplicar cualquier tipo de violencia.

La violencia en contra de “otros” la fui elaborando a partir de las propuestas de Sara Ahmed, específicamente, con lo que plantea en su texto *La política cultural de las emociones*, y Judith Butler con su escrito *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. En el caso de Ahmed, ella señala que el “otro” está obligado a cargar con las características que los definen. Asimismo, este tipo de violencia pueden involucrarse cualquiera de las “Formas de poder que son viscerales y corporales, así como sociales y estructurales” (Ahmed 98) y en el caso de la novela de Catrileo se evidenciaría una violencia estructural, dado que quienes se encuentran en posiciones sociales, culturales y económicas privilegiadas atentan estratos sociales carentes o precarios.

Por su parte, Judith Butler propone que la violencia en contra de los otros surge como un temor de la propia vida, aunque con una clara angustia de tener que matar para poder sobrevivir: “de una tensión constante entre el temor de sufrir violencia y el temor de infringirla. Podría ponerle fin al temor de mi propia muerte eliminando al otro” (*Vidas precarias* 172). Si bien en la obra no hay un deseo de matar explícito, comprendemos que las instituciones que concentran el poder llevan a cabo todo lo necesario para que ni su orden y hegemonía se vea violentado por quienes no responden a estas dimensiones.

Otredad/ otros

¿Quiénes son esos otros dentro de la novela? Para responder a esta pregunta fue útil las visiones y definiciones de autores como Sara Ahmed, Judith Butler, Hélène Cixous, y una breve descripción de Carlos Monsiváis, con quienes establecí un diálogo a fin de ir especificando la idea de la *otredad*.

Sara Ahmed trabaja el concepto de *otredad* en su texto *La política cultural de las emociones*. En su texto señala que los “otros” son producto de ciertas características construidas y alienada en razón de una comunidad, organización o colectivo, quienes ven imprescindible delimitar a un “otro”, pues así fijan una amenaza en común que potencia el poder, y hace más fácil justificar cualquier emoción/afecto en contra de los “otros”. Para ellos, el “otro” es quien daña, atenta su colectividad, y entre más próximo se encuentre más sencillo será identificar los motivos por los que debe ser marginado u objeto de afectos

negativos. Esto se puede explicar con el siguiente ejemplo: “Mis ejemplos se refieren de manera específica al racismo como política de odio e incluyen un análisis de la noción de crimen de odio como una respuesta legal al racismo” (Ahmed 80), el otro es quien muestra una diferencia, y como diferente es potencialmente, víctima de cualquier tipo de violencia.

A modo de complementar la visión de Ahmed, es preciso rescatar lo expuesto por Judith Butler, quien dice que la otredad pertenece a un acto performativo: “La performatividad no como el acto mediante el cual un sujeto da vida a los que nombra, sino más bien, como ese poder reiterativo del discurso de producir fenómenos que regulan e imponen (*Cuerpos que importan* 19), es una definición en que la otredad no tiene un carácter arbitrario, por el contrario, se surge en virtud de quienes pueden insistir y repetir un discurso que delimita la otredad, casi como si esto, también, fuese de una índole histórica, ya que, solo el paso del tiempo otorga el poder y estabilidad indispensable para hacer creíble este tipo de declaraciones.

En la misma línea, Hélène Cixous propone:

“El otro escapa de mi entendimiento. Está en otra parte, fuera: otro absolutamente. No se afirma. Pero, por supuesto, en la historia, eso que llamamos “otros” es una alteridad que se afirma, que entra en el círculo dialéctico, que es el otro en relación jerarquizada en la que él es el mismo que reina, nombra, define atribuye, «su» otro”. (...) la sociedad se propulsa a mis ojos reproduciendo a la perfección el mecanismo de lucha a muerte: reducción de una «persona» a la posición de “otro”, maquinación inexorable de racismo. Es necesario que exista el “otro”, no hay amo sin esclavo, no hay poder económico- político sin explotación, no hay clase dominante sin rebaño subyugado (...), no hay Propiedad sin exclusión, una exclusión que tiene su límite” (25)

Cixous viene a insistir en los aportes de Butler, no obstante, su relevancia radica en que ella habla hace explícito el carácter histórico, puesto que se dice que desde la esclavitud ha sido necesario la existencia del “otro”, tal como sucede en la novela, en donde a partir de la colonia los mapuches han tenido que ser ese “otro”.

Por otra parte, de lo citado, podemos intuir que la *otredad* se compone por una comunidad negra, explotados, y todos aquellos que se han subyugado a la clase dominante, y si bien sigue siendo muy general la definición, Monsiváis contribuye en su respectiva especificación: “¿Quiénes son los otros? Desde luego, los indígenas, las mujeres pobres (y los pobres en general), las prostitutas, los protestantes. los ateos, los socialistas, los criminales, los homosexuales, las adúlteras, los enfermos, los inmigrantes campesinos” (209). Pese a que este autor propone al “otro” en vista de la modernidad, he decidido recoger su visión, dado que – como he mencionado anteriormente- son definiciones que siguen presentes en nuestros contextos y literatura.

En definitiva, los otros en *Piñen* (2019) son todo ellos descritos por Hélène Cixous y Monsiváis, particularmente, las mujeres, los pobres, los indígenas y migrantes, que han de ser entendidos de esta forma, debido a que quienes concentran el poder cimentaron sus condiciones de manera discursiva e histórica.

Vulnerabilidad

La otredad no podría leerse sin atender a un concepto de suma importancia, y es la *vulnerabilidad*, término que trabajé principalmente, con la perspectiva crítica y teórica de Judith Butler.

La *vulnerabilidad* “en términos físicos y corpóreos, configura una condición humana donde lo que cuenta es la relación el otro, es decir, deja pasar a un primer plano una ontología del vínculo y de la dependencia” (*Vidas precarias* 44), es una vida determinada por quienes la rodean, por quienes tienen la capacidad para elaborar “formas diferenciales de repartos que hace que algunas poblaciones estén más expuestas que otra a una violencia arbitraria” (Butler 14). Asimismo, Butler señala que “esta vulnerabilidad se exagera bajo ciertas condiciones sociales y políticas” (*Vidas precarias* 55), condiciones representadas al interior de los relatos a través de diferentes perspectivas, siendo la primera de ellas el hecho de ser mapuche con escasos recursos y ubicado en la periferia de Santiago.

A su vez, la *vulnerabilidad* dialoga [desde mi punto de vista] con conceptos como la *precariedad* y *marginalidad*, en donde este último lo trabajé como una condición social

(que por lo demás es un acto de violencia) en la que una sujeto o comunidad es marginada de la hegemonía, puesto que no responde a los valores universales o no corresponde a los formatos de la cultura oficial. En el caso de la *precariedad*, la comprendo como una vida precaria “en tanto ha sido abandonada, en tanto no cuenta como vida” (Rotger 4), y que por lo demás se halla determinada por una red de manos que actúan brindando o no la capacidad de sostén de condiciones sociales que aseguren la salud, la educación, la alimentación. Con referencia a esto, es crucial para mi investigación la definición de *precariedad*, ya que en *Piñen* las condiciones sociales muchas veces parecieran cumplirse, pero estas no aseguran un bienestar, tan solo es una máscara que pretende demostrar que las cosas marchan como corresponde. Por consiguiente, en la novela los personajes estarían constituidos en razón de “una forma políticamente inducida de exposición exacerbada al daño” (Canseco 132), pues los personajes no han decidido vivir de esta forma.

Afectos

El último concepto que consideré fue el de *afectos*, para el que decidí tomar lo expuesto por Sara Ahmed. Sé muy bien que hay diferentes autores que han de dedicar diversos estudios entorno a esta temática, pese aquello, preferí quedarme con esta teórica ya que su estudio establece una relación entre las emociones y los afectos, más bien los trabaja como una misma unidad, puesto que Ahmed cree que, así como las emociones se sienten, al mismo tiempo el cuerpo se ve afectado, generando afectos que se entrecruzan con las emociones.

En cambio, la teoría de autores como Deleuz y Guattari, pese a que ha reconocer su gran contribución, ellos establecen que los afectos son algo apersonal, dicho sea, en otras palabras, se separa al sujeto de sus propios afectos, y, por tanto, estos surgirían de manera autónoma. En esencia estos teóricos no se preocupan del modo en que impacta el afecto en la conciencia, el lenguaje o la representación de los sentimientos. A su vez, autores como Spinoza y Massumi separan las emociones de los afectos, lo que causaría un problema, dado que “esta separación entre emociones y afectividad es una reinstalación de la falacia opositiva entre cultura/naturaleza, que ignora el carácter sobre los procesos corporales determinados” (Ahmed 12).

Me centré en el afecto del *miedo*, pues que en mi trabajo investigativo formulo que la situación en la que viven los personajes, que vendría a ser vistos como “otros” (vulnerados y marginados”, genera en ellos un miedo, ya que como hemos visto la otredad implica una violencia que exagera sus propias condiciones.

El miedo que sienten es aquel que “aprieta y [los obliga a] ocupa[r] menos espacio. En otras palabras, el miedo funciona para restringir a ciertos cuerpos a través del movimiento o expansión de otros” (Ahmed 115). El cuerpo se termina encogiendo, retirándose del mundo con el deseo de evitar ser objeto de la violencia, restringiendo su movilidad (Ahmed 115). Personajes marcados por el miedo a la otredad, miedo que muchas veces los lleva a normalizar y aceptar aquel estado al que han sido arrastrados. Y es que, dentro de todo, son personajes que se ubican en un política y violencia estructural que “busca que cada uno esté en su lugar, de que en él se ocupe de sus propios asuntos y tenga una opinión que corresponde exactamente al hecho de estar en ese lugar y no hace en éste sino lo que corresponde que haga” (Rancièrè 134), sentenciándolos a un modo de vida en que muchas veces dibujar la resistencia se ve restringida por este tipo de constructos.

Capítulo I: El Afecto del miedo de ser “otro” en los relatos de la infancia.

1.1 El miedo a partir de figuras institucionales como la religión, la familia y la educación

Piñen desarrolla tres capítulos con narraciones marcadas por una fuerte presencia de las instituciones como la *religión*, la *familia* y la *educación*, su relevancia se debe, principalmente, a que estos organismos institucionales se imponen a los sujetos marginales sobre la base de una perspectiva racista, patriarcal y colonialista. Analizamos a estas figuras por el gran impacto que tienen tanto en la obra, como también, en los relatos que se elaboran desde el pasado, puntualmente, el pasado de la infancia. Los motivos de este enfoque se deben a que las niñas(os) al tener pocas herramientas para reflexionar acerca de lo que están viviendo y sintiendo, se ven obligadas a asumir, responder y subordinarse a lo que estas instituciones imponen hacia su persona, lo que repercutirá tanto en las narradoras como en los otros personajes, quienes muchas veces dejan de lado su identidad para no ser identificados como diferentes.

Desde una mirada global leemos el *miedo* como *afecto* central en cada uno de los relatos, el cual se interpreta en función de que el contexto que rodea la narración está marcado por una fuerte presencia de la *violencia en contra de otros*. ¿Quiénes son estos *otros*?: “[los otros son] Desde luego, los indígenas, las mujeres pobres (y los pobres en general), las prostitutas, los protestantes, los ateos, los socialistas, los criminales, los homosexuales, las adúlteras, los enfermos, los inmigrantes, campesinos” (Monsiváis 209). En *Piñen* tales características también son posibles de evidenciar, dado que en la novela encontramos a las mujeres, migrantes, pobres e indígenas.

Sin embargo, cabe preguntarnos ¿por qué los marginales temerían a su otredad?, la justificación a esta pregunta recae en que esta condición deja en evidencia un estado de vulnerabilidad, es decir, se encuentran - aún más- expuestos a la violencia arbitraria (*Vida Precaria Butler* 14). Al respecto, Judith Butler dice que: “además del hecho de que las mujeres y las minorías, incluidas las minorías sexuales, están como comunidad, sujetas a la

violencia, expuestas a su posibilidad o a su realización” (Vidas precarias 46), ella se centra en las mujeres y las minorías sexuales, pero también se pueden incluir en la acepción de “minorías” a los pueblos originarios, grupo social y étnico que se halla en la misma condición de ser objeto de violencia. En simples palabras, el *miedo* que sienten los marginales a su propia *otredad* es porque su condición de vida tiende a agudizar aún más cuando se les reconoce como diferentes, pues son instalados como grupos que atentan contra la hegemonía, y, por consiguiente, sería necesario reducirles a partir de diferentes mecanismos de poder que los controlen en función de una “violencia [que] puede resultar más aceptada y menos cuestionada” (Navarrete) Al mismo tiempo, el *temor* se produce desde las instituciones, ya que temen que su hegemonía se vea atentada por los marginales, quienes escapan de los parámetros del orden institucional de la *religión*, la *familia*, el *patriarcado* y la *educación*.

1.2 La imposición de la religión cristiana: un conocimiento limitado

Iniciaremos nuestro análisis con el primer relato titulado “¿Han visto cómo brota la maleza de la tierra seca?”, aquí la figura del *conocimiento* o el *saber* es sumamente importante para entender los motivos del miedo. Como observaremos, en las citas más relevantes aparecerán las palabras como “no lo sabía” (Catrileo 22), “No sabíamos” (Catrileo 22) y “Sabíamos más” (Catrileo 27), conceptos claves en la medida en que observamos que este no saber o saber se posiciona, justamente, cuando la narradora vuelve a su infancia, al momento del inicio, de la inocencia. El miedo a ser “otro” es infundido por la religión católica hacia las niñas y niños, quienes sin medios para posicionarse ante la vida aceptan las creencias y la palabra divina, la misma que entrega claridades y guía en pos de una vida que se estima “digna” y “pura”. Sin embargo, este miedo a ser “otro” no es solo porque sean niñas(os), es igualmente, por lo que se decía anteriormente, es decir, por su condición de *vulnerabilidad* potencia su exposición al daño, y que en esta oportunidad es el daño a la propia identidad, a saber quiénes son realmente frente a un sistema religioso que no les da su respectivo reconocimiento.

“Nos iniciaban en el credo o en las confesiones con un sacerdote rumano o algo parecido. Un cura con una sonrisa del sureste de Europa. Nos purificaban una vez

más por nuestras faltas, pero en esos tiempos no lo sabía. No sabíamos qué era América ni qué era Europa. En realidad, no sabíamos nada, salvo rezar y tener hambre” (Catrileo 22)

Entre líneas aquí vemos como el colonialismo proveniente del viejo continente aún sigue predominante en América, o sea, vemos una imagen cristiana imponente, posando su sombra y sonrisa en esos ojos que solo conocen los pies de barro; casi dulcemente conquista la identidad de los menores, aunque en el fondo es una sonrisa que oculta una doble intención, puesto que nada es tan puro ni siquiera la religión, ni siquiera el amor a Dios o amor al prójimo. Tal situación nos evoca a las palabras emitidas por Aimé Cesaire, en su *Discurso sobre el colonialismo*:

“que los impostores vinieron después; que el máximo responsable de esto es el pedantismo cristiano, por haber planteado las deshonestas ecuaciones de cristianismo-civilización, paganismo-salvajismo, de las que no podían menos que desprender abominables consecuencias colonialistas y racistas cuyas víctimas serían los indios, los amarillos y los negros” (6)

La cita refleja exactamente lo que vemos cuando se menciona la oposición entre Europa y América, no es una mención azarosa, por el contrario, se tiñe de este contexto histórico que ha marcado la historia de los pueblos originarios. Ellos llegaron en sus barcos, llegaron con un rol paternalista, educativo, y en el caso del primer capítulo de *Piñen* esto sigue evidenciando, no obstante, esta vez no llegaron en sus barcos, sino que ya se encontraban instalados, socavando cualquier intento de identidad indígena.

Estos religiosos venidos con su ideología europea les hablan de la purificación como si fuera algo normal y cotidiano, como si por el mero hecho de haber nacido mapuche es sinónimo de pecado. De esta misma manera, sucedía con los indígenas y esclavos negros durante el periodo colonial, en que las figuras eclesíásticas hablaban del pecado original, del pecado que habitaba en los indígenas, quienes no sabían o no conocían los males, precisamente, dado que la verdad de todo ello radicaba en haber nacido negro e indígena, tal como lo dejó testimoniado Úrsula de Jesús – conocida como la “monja negra” – en su diario de vida, en el cual devela el racismo que operaba a la hora entender quiénes eran más pecaminosos y quiénes no.

Siguiendo en la misma línea, pausemos en la concepción de la *purificación*, que en la obra de Daniela Catrileo se presenta a partir de la confesión, operación en la que el niño o niña entrega parte de sus vivencias en pos de hallar la pureza prometida a través de este acto: “Antes de contarle que nunca más nunca le respondería a madre (...). pensaba en (...). Otros nunca-nunca que teníamos miedo de la furia del dios y de su hijo” (24-26). En primera instancia, hagamos una pausa en el “nunca- nunca”, ya que esto correspondería a un juego de niños y adolescentes en los que se termina confesando ciertas intimidades, por consiguiente, este juego se traslada a la propia imagen cristiana, con la que se cancela el deseo de querer contar “los nunca” voluntariamente, pasando a confesiones mediadas por el miedo.

Leemos el miedo, el miedo a la religión, pero ¿por qué? Para responder a la pregunta hay que tener en cuenta que la religión “concede particular relevancia a las formas de saber características del poder disciplinario: la confesión, el examen” (Castro 354), en el que “el cuerpo es objeto de examen” (Castro 354), por esta razón, el *temor* que atraviesa la narradora es justamente porque su cuerpo, su “yo” será puesto a la mirada juiciosa de la religión, su confesión la hará más o menos diferente, y esa diferencia puede declinar inclusive en el modo en que puede llegar a *reconocerse* ¹.

En definitiva, este no es cualquier *miedo*, es un miedo que tiene un mecanismo impartido sobre la base de un pasado colonialista que se hace presente en el relato de la narradora; es un mecanismo de imposición a través de la confesión, que conlleva a la purificación, lo que le permite en cierto grado hacerlo parte de esa hegemonía “pura” de la religión: “Nosotros éramos migajas intentando ser unidos a la sustancia madre, al núcleo del régimen. Sin embargo, una miga es una miga y pocas veces sirve más que para comida de pájaros desahuciados” (23). La última oración del fragmento citado se puede interpretar como ese deseo de “inclusión” por parte de la institución religiosa, de todos modos, cuando se dice es *una miga y pocas veces sirve más que para comida de pájaros desahuciados* no es porque las niñas y niños no puedan ser incluidos, por el contrario, tal acto de querer incluir se analiza no como un gesto de querer dar una mejor oportunidad, no los saca de su

¹ “puesto que la emergencia y constitución psíquica y moral del “sujeto social” depende del reconocimiento y/o el menosprecio de otro. Somos en cuanto somos reconocidos, podría decirse” (Bazurro Gambi 4).

condición, los mantiene, la cual se viene perpetuando –como dicho anteriormente- desde la colonia.

De acuerdo con lo referido, la religión al postular la pecaminosidad demuestra sus propios *miedos*, sus *temores* a lo diferente. Por consiguiente, la niñas y niños se ven obligados a deshargar su identidad mapuche y marginal para seguir el camino divino, y es así como se devela las primeras consecuencias del afecto del miedo en los “otros”, del que Sara Ahmed en su texto *La Política cultural de las emociones* indica: “el cuerpo negro mismo se ve rodeado por el miedo, y llega a sentirlo como propio, de manera que el cuerpo se siente imposible e inhabitable” (105-106). En consecuencia, el temor se traslada a quien es objeto de tal emoción, al entender y sentir su diferencia de raíces sociales y culturales (Le Breton 36), reacciona, ve que puede ser una amenaza, observa los peligros que su cuerpo representa al ser proclive al pecado, y ante ello deviene el sometimiento.

En correspondencia con lo dicho, lo religioso se aprovecha de la incompreensión y/o falta de conocimiento e instaura el pecado como un rechazo a ser un sujeto mapuche y marginado: “La mayoría de mis amigas y amigos se reventaban por dentro con mucho miedo, intentando obedecer. De vez en cuando nos robábamos las monedas de los abuelos o de la cajita de cuaresma que nos entregaban en misa” (Catrileo 26), en el interior cada uno de esos niñas y niños habita un “yo”, siendo una identidad que se vincula con las raíces, con lo que han visto, con lo que se vuelve cotidiano en su diario vivir; un cotidiano entre mapuches ladrones, drogas y traficantes. A lo que vamos con esto es que, la religión instaura un *temor* que lleva a estos niños a querer ser un “otro”, atentando contra sus propias realidades. Inclusive, es posible afirmar que ellos no son distintos a la misma religión, quizás, en su inconsciente opera lo vivido, opera haber sido objetos de usurpaciones de sus tierras, cultura y lengua.

Al mismo tiempo, en ese intento por obedecer desobedecen, empujados por los impulsos que surge de acuerdo a sus raíces territoriales, y que se pueden leer como símbolo de rebeldía e igualmente de lucha “contra las formas de dominación étnica, social o religiosa (Castro 263), en la que se debate la pregunta ¿quiénes somos? El robar brota como un rechazo a la violencia ejercida del estado ideológico del cristianismo, quien ignora quienes son individualmente, y también es un rechazo a la inquisición que determina su

identidad (Castro 264). Por más que intente seguir el camino del Señor, su propia identidad ejerce precio para dejar ver quiénes son realmente y qué historias los componen. Pese a esto, es necesario que dejemos este tema aquí, pues en el capítulo dos y tres de este trabajo de investigación se pretende profundizar al respecto.

Encontramos una última cita en torno al tema del temor de ser “otro” en correspondencia con la religión, la cual devela los choques que se generan en el entorno social de la narradora cuando esta trata de adoptar y/o subordinar a las obligaciones religiosas:

“Además teníamos que ir al curso de catequesis que hacían tras la capilla de los blocks azules. Mientras todos los cabros del barrio nos miraban como si fuéramos un grupo de cobardes intentando ser lo que no éramos; y de alguna forma era verdad. Era como mentirle a la raza. Sabíamos más de la Santísima Trinidad que Ngünechen” (Catrileo 27)

De este fragmento analizamos en primer lugar que se presenta con bastante claridad el tema de la identidad mapuche de la narradora. Ella pareciera que por la imposición de la religión se vio sumida a tratar de habitar en “otra”, algo que no era, negando su propio *ser mapuche*.² En esta oportunidad, el acto de rechazar su propia cultura se conecta con la idea cristiana de la experiencia antiparresiática, que en palabras de Foucault es “la desconfianza de sí mismo y del miedo Dios” (Castro 82) y que funda “el ascetismo” (Castro 82), ante el cual el sujeto busca la perfección moral y espiritual; el miedo al que se refiere Foucault aparece explícitamente en *Piñen*: “Otro nunca- nunca que teníamos miedo de la furia del dios y de su hijo” (25). Así pues, podemos decir que el control que ejerce el cristianismo no solo se debe a la mirada colonialista de ésta, dado que nos hallamos frente a una religión mucho más específica, una que busca la creencia mediante el miedo.

Continuando con la línea argumentativa, se identifica un cierto grado vergüenza, que se bifurca en dos aspectos, primero, se halla la vergüenza de “ser mapuche” que se representa con la negación de su cultura, conllevando a la aceptación de la religión

² El ser mapuche está constituido por un entramado de elementos que forjan la identidad de cada quien, se llama *tüwün*, asociado al lugar de procedencia o sea el territorio y *küpalme*, relacionado con los lazos sanguíneos, o sea el linaje” (Llamunao 157)

cristiana, pero esto sin antes olvidar que se encuentra mediado por el no saber, es más la misma narración señala que sabía más de la religión cristiana que de la suya. En segundo lugar, se observa la vergüenza ocasionada por la mirada interpeladora de *los cabros del barrio*, sus miradas delatan “desconocimiento” porque los cabros no como ellos, no niegan su identidad, por el contrario, ellos representan al barrio.

Pese a lo anterior, los niños observados no tienen la culpa, más bien el peso recae en las condiciones que los obliga a subordinarse, pues no es sólo la religión culpable de esa imposición, es al mismo tiempo el entorno violento, en que los padres se ven forzados a buscar mejores oportunidades al interior de la oscuridad que los rodea. En términos de Foucault buscan salvarse, en una dinámica de salvación “que alcanza a todos, pero que sólo algunos pueden realizarla” (Castro 367). Por ende, la institución religiosa, en este caso, resulta ser un medio con el que al menos pueden conseguir una salvación pincelada de aquella marginalidad que los rodea. No obstante, en ese afán de conseguir algo mejor, se encuentran en un juego disparado, ya que ganan un espacio seguro, y simultáneamente, pierden su identidad, su lengua y sus costumbres por el temor que ejercen esos seres divinos dotados de la palabra del señor.

1.3 El machismo que sigue y espera ansioso la llegada de una mujer

Más arriba ya se ha mencionado que en cada relato se hacen presente las voces narrativas de mujeres, aun así, en “Pornomiseria” esta cualidad cobra relevancia al ser una historia marcada por el abuso de hombres en contra de mujeres. En este sentido, lo que iremos leyendo será en consideración a palabras claves como el *avance*, *proceso*, o una *preparación* que se vincula con el paso de ser niña a ser “mujer”.

En virtud de lo desarrollado, el *miedo* a ser “otro” se debe a las ideas que se tienen respecto a ser mujer, y al modo en el que su cuerpo deja de ser parte de su propio dominio, para ser controlado por una sociedad fuertemente machista y misógina que las fija como objeto de violencia. Es así como la primera marca textual que nos muestra que el temor que atraviesa la figura femenina inicia con su cuerpo:

“Me seguía aterrando la magnitud de mis carnes, sobre todo después de una clase de Educación Física. La profesora, en una charla improvisada sobre la sexualidad, nos propagaba el miedo con la menstruación. Bueno, no sólo con eso, sino también con la bestia que nos habitaba bajo la falda. Esa vez dijo: «Las mujeres enfermas, a las que llaman lesbiana, tiene una especie de pene que meten en las vaginas de otras mujeres»” (Catrileo 41)

En este relato no queda muy claro si las niñas asisten a un colegio católico como en el primer capítulo de la obra, sin embargo, puede que sea así por la forma en que educan. Tal como se lee la menstruación es enseñada por medio del miedo, en un pensamiento que sigue, que puede llegar a atormentar reiteradas veces, afectando el pasado y volviendo al presente de la narradora. En sucesión, la pregunta que surge es ¿a qué se le teme?, pareciera que ese temor se traslada a que esa niña que es educada por su maestra pasaría “a ser una mujer joven (...), transformándose gradualmente en un sujeto apto para el sexo, la reproducción y la materialidad” (Gómez 293). Por lo que, la sexualidad es el temor de la propia profesora, que se quiere imponer a la narradora, y los motivos recaen en que esa sexualidad está dominada por un carácter bestial, que a su vez es monstruosidad, ¿qué significa esto?, es lo incontrolable; en otras palabras, la institucionalidad educacional, representada por la maestra, análogamente funciona como un mecanismo de control para domar el cuerpo del “otro” y así se “define cómo se puede hacer presente en el cuerpo de los demás” (ctdo en Kubissa 111), perpetuando comportamientos “femeninos” como el “ser señorita, educada, fina, controlada” y de “piernas cerradas”, condenando a la narradora a experimentar, constantemente, una distancia entre el cuerpo real al que está encadenada (ctdo en Kubissa 115).

La cita anterior de la novela, de igual manera, toca el tema de la masturbación (ejemplificado a través de las lesbianas). La masturbación es un espacio privado, íntimo, un lugar que no solo sucede como un acto superficial de acto y contacto, es no menos, un momento de reconocimiento con el cuerpo, con lo propio. No obstante, este lugar de llegar a ser tocado se ve interrumpido, inmediatamente, por aquellos pensamientos y “recuerdos ruminantes” de las palabras emitidas por la profesora. Su discurso adquiere valor por los significados que concentra la maestra, es decir, ser una figura que en muchas ocasiones se

asocia con otras representaciones de autoridad dentro de la familia como la madre o la tía, y/o ser vista como igual debido al “sexo” que comparten.

En añadidura, este acto sexual y su respectiva censura, se conectan con el concepto de educación propuesto por Foucault, quien en *Les Anormaux* “se ocupa de la educación en el contexto de la gran crudeza contra la masturbación y la sexualización de las conductas infantiles” (Castro 127). Recordemos que este miedo se instaura cuando la voz narrativa se dirige a su pasado en la infancia, de ahí que sea interesante pensar que el modelo de educación de Foucault se dirige a las conductas infantiles, puesto que pareciera que los mecanismos de represión que se originan en los inicios de la vida, generan conscientemente [a mi parecer] un daño psicológico a los sujetos, con el claro propósito de sustentar un sujeto que reprima la sexualidad.

En el marco de entrar “al mundo de ser mujer” sucede algo particular con la narradora, y es que ella se reniega esa posición o condición que supone ser tan normal para su círculo familiar, aunque es más distante de lo que ellos pensaban:

“y que todos los chicos del pasaje se enteraran de que ya comenzaban a ser lo que temíamos: una mujer. Por ahí, ya no era apropiado subirme a los árboles ni jugar a las bolitas. Pues tenía que prepararme para la menarquía y ahí las cosas se ponían peligrosas (...). Sin embargo, nunca nos explicaron el porqué ni tampoco me preguntaron si yo quería serlo” (Catrileo 55)

Para analizar este fragmento prestemos atención a la palabra *comenzaba*, todos esperaban su ingreso a ser mujer, expectante del nuevo objeto, dado que “A las mujeres se les enseña, no a vivir atadas a su cuerpo, sino más bien a ser cuerpo” (Kubissa 119- 120), un cuerpo que es igualmente una presencia cosificada.

Asimismo, el fragmento anterior puede ser leído en base a un aspecto de la diferencia sexual propuesta a partir de la *teoría de género cuerpo*, en la que se señala que la diferencia se ejerce en tres dimensiones, tales como: corporificación, especialización y la representación y símbolo (Gómez 289), la última categoría se estaría cumpliendo en el caso anteriormente expuesto, pues “a través de discursos y representaciones sobre los femeninos y lo masculino, manifiesta en el lenguaje, las ideologías y las identidades” (Gómez 289),

que conforman ciertos comportamiento o, como diría Bourdieu, *habitus*, los cuales vendrían a ser

“las posiciones corporales, las técnicas del cuerpo, la estructuración social del espacio y la forma de habitar y moverse por el mismo que se desenvuelven los cuerpos femeninos y masculinos, las maneras de caminar, de sentarse, de mirar, de usar, vestir y presentarse el cuerpo ante otro, etc.” (Gómez 292).

Por ende, la narradora entiende que ese paso a ser mujer implica diferencias, obligada a dejar todos los *habitus* que, presuntamente, competen a los hombres (niños), provocando rabia, y disgusto de reconocerse en ese lugar que no tiene cercanía con su modo de actuar y de ser; y teme, porque esa pertenencia “natural” es habitar a “otra”; es dejar atrás las conquistas de esos “espacios masculinos”, que es al mismo tiempo su propio cotidiano, ya que entre sus pares también estaban los niños. En consecuencia, ese abandonar implica ya no ser como el resto, dando la impresión de que ella es “todos”: su población, sus vecinos, sus amigos, madres y ahora debe dejar ir una de esas tantas partes que la componen.

Por otra parte, se visualiza que el temor es en un sentido plural debido a que se señala “temíamos”, esas otras personas que temen es el padre y la madre, puesto que “tenían horror que fuese una mujer y con ello sus adjetivos del momento: indefensa, frágil” (Catrileo 56). El temor es que la mujer nunca estaría libre de otras subjetividades, dado que ellas estaban encasilladas en descripciones que no eran por su voluntad. Esto nos conduce a los planteamientos de las perspectivas feministas, entre ellas Hélène Cixous: “Cuando ella tiene los ojos cerrados; cuando él la comprende por completo, y ella es sólo esta forma hecha para él: cuerpo prisionero en su mirada” (19), súmese el siguiente fragmento: “Hay muchas respuestas, las conocemos: ella está en la sombra. En la sombra que él proyecta en ella, que ella es” (20). Con esto queremos llegar a que, esa idea de la *indefensión* y *fragilidad* son los límites que fundan el sistema patriarcal, y que la sociedad termina por adoptar, son “narrativas sobre la vulnerabilidad femenina” (Ahmed 116), con las cuales marcan una diferencia que dota de poder para restringir el movimiento de estos cuerpos (Ahmed 115), de esta manera justificar cualquier ejercicio de violencia sobre las “otras”.

Hay una cita que prueba la vulnerabilidad a la cual puede estar sujeta la narradora por ser una figura femenina:

“En una de esas idas, desde el colegio hasta la casa de mi abuela, observé que un hombre me seguía de cerca en una bicicleta. La escena era esta: una niña de doce años caminando después del colegio y un hombre cualquiera sin rostro, de una edad parecida a mi padre. En ese momento algo intuí y me aterró” (58).

Este era el miedo de los padres, ellos saben lo que significaba dejar de ser niña, y conocen que hay quienes tienen muy enraizadas las concepciones que hemos dicho, ya sea porque uno es un hombre y entiende el sistema patriarcal, o porque la otra es mujer (madre) y ha vivido las vejaciones de ese sistema que tiene “voz, ojos, manos y pies de hombre”.

1.4 La sospecha de lo oculto

“Warriache” así se titula el último capítulo, palabra que proviene de lo que conocemos como mapuche-urbano, lo cual ya nos da una idea de lo que se irá narrando. A diferencia de las otras historias aquí lo mapuche se hace más presente, y para reflexionar en torno a esto es necesario ubicar esa identidad desde la ciudad. A partir de este punto de vista, el relato será crucial para tomar en cuenta conceptos como *tachar*, *esconder* y *sospechar*, pues estos elementos serán cruciales para la toma de conciencia en cuanto a la experiencia con el racismo que vive la narradora por pertenecer a los pueblos originarios que migraron a la ciudad

“Desde Bourdieu (1989), los escritores y sus prácticas artísticas son el resultado de la relación – en parte- de sus posiciones sociales” (Bloomfield 162), en otras palabras, algunos aspectos que se refieren en las obras se vinculan con el contexto social pasado o presente, y que en esta oportunidad no es diferente. Es por esta razón que, para entender los acontecimientos del último capítulo es preciso atender a los hechos históricos que marcaron la historia de los pueblos indígenas, sobre todo del pueblo mapuche. Como es bien sabido, en la década de los 90 se desencadenó una fuerte migración campo- ciudad por parte de los pueblos originarios entre los cuales se ubica el pueblo mapuche, quienes se ven en la obligación de dirigirse a los grandes centros urbanos de Chile como medida de

sobrevivencia (Ancán Jara 308) y frente a la usurpación de sus tierras – procesos que se iniciaron con la pacificación y se perpetuaron con el sistema reduccional de los años 30 (Ancán Jara 308)-. Sus traslados no estuvieron exentos de dificultades, ya que tenían que superar la situación de marginalidad (Aravena 288), y adicionalmente, vivir con la doble o triple discriminación, es decir: ser mapuche, ser pobre y ser Urbano (Ancán Jara 310). Este es el contexto que recoge Daniela Catrileo para la escritura de sus obras, puesto que es también parte de sus propias raíces.

Para iniciar con la lectura del último capítulo consideremos la siguiente cita: “Soy como una herida que aprendió a residir en la piel ¿Volveremos nosotras, nosotros?” (Catrileo 66), las preguntas que se hace la narradora es el elemento que prueba el abandono de las tierras, el mismo que ha ocasionado una herida proveniente de la imposición de la cultura chilena por sobre la suya. En el fondo, ellos (la narradora y su cercanos) abandonaron sus tierras, llegaron a la capital por necesidad, por la búsqueda de mejores oportunidades, y al estar cumpliendo sus anhelos se dieron cuenta que ni su lengua y cultura tenía un lugar. En vista del tema expuesto pausamos para preguntarnos, ¿cómo hubiesen sobrevivido si no fuese a través del sometimiento? ¿cuáles eran las otras herramientas para sobrevivir? No hay respuestas exactas, aunque para ir dilucidando alguna hipótesis es vital entender- que si bien no se menciona en la obra- las/os mapuches se les ha arrebatado por siglos sus tierras, se les ha quitado de todo, aún más cuando tuvieron que migrar a las grandes ciudades que avanzaban a paso agigantado, ciudades crecieron dejando atrás a los marginados, los mismos que han sido forzados al silencio.

Parte de lo vivido por la narradora es a su vez lo que conocemos como colonización, una colonización ejercida por los chilenos: “Siempre tuvimos una sospecha, aunque no pudiésemos modularla. Nos fueron seleccionando y categorizando desde un racismo muy solapado” (Catrileo 72), la narradora ahora habla por ella y su amiga Yajaira (ambas de apellido mapuche), la institución educacional es la responsable de seguir señalando la diferencia. Frente a estos hechos las autoridades no hacen nada, no potencian su cultura, más bien la tachan, y al mismo tiempo utilizan sus identidades – inclusive sus rasgos – para demostrar “inclusión”, la cual no es más que apropiación u oportunismo “puro y duro”. En definitiva, son usadas y así mismo humilladas, dado que pasaron de ser individuos a ser

objeto de los intereses de una nación que nada entiende y quiere entender de los pueblos originarios.

La narradora no sabía que era diferente hasta que una profesora le dio a conocer el significado de su apellido, antes de eso para ella habían muchas cosas que parecían cotidianas, se dice: “Yo sabía desde niña que era mapuche, pero no lo había modulado como una diferencia. Me resultaban cotidianos algunos ritos y sólo con el tiempo descubrí que no todos lo hacían” (Catrileo 74), nos cuestionamos ¿por qué ella pensaba que era cotidiana su cultura? porque los lugares donde ejercían sus manifestaciones culturales no eran ni en el colegio, ni en su villa, sino que, en espacios privados, en espacios familiares, lugares reducidos, en los que el hogar se vuelve la fuente matriz de todas sus expresiones. La reducción de sus zonas tiene una estrecha relación con lo que expresa Sara Ahmed, quien menciona: “Cuando hay miedo, el mundo presiona contra el cuerpo; el cuerpo se encoge y retira del mundo con el deseo de evitar el objeto de miedo. El miedo involucra el encogimiento del cuerpo; restringe la movilidad del cuerpo” (115), se debe proteger a un “nosotros” – que en el relato es la sociedad chilena – de la amenaza que evocan los pueblos indígenas, efectuando su “protección” en la limitación de todo accionar, pensamiento y sitio que ocupen los “otros”.

Siguiendo con el fragmento citado más arriba, nos damos cuenta que el *afecto* del *miedo* pareciera ser intergeneracional, pues se efectúa en el pasado incidiendo en el presente. Se lee de esta forma ya que lo cotidiano para la niña es originado por la omisión de los adultos, quienes no contaron la historia en la que para acceder a una “mejor calidad de vida” tenían que callar, un silencio oportuno, una estrategia de protección (Ancán Jara 310) para no ser humillado y utilizados como lo hicieron con las más pequeñas. Para no ser objetos del racismo colonialista.

Continuando con el mismo orden idea, leamos la siguiente cita:

“Todos los delirios místicos que vivía en la infancia ya no tenían explicación con el ateísmo. Justamente, ese fue el camino que me hizo dejar de creer. Pero el binarismo de crecer en la waria señalaba que, si no había explicación espiritual cristiana, debía ser algún trastorno mental. Por eso estuve mucho tiempo empastillada y pasé por varios diagnósticos. Si hubiese habitado otros territorios, me

pregunto, ¿habría otra explicación para mis alucinaciones? Reflexiono esto porque en mi casa no se negaban a pensar otras posibilidades” (Catrileo 89)

Al exponer su caso al mundo *winka* (desde una perspectiva mapuche) el primer pensamiento que se formula es “trastorno mental”, no hay más posibilidades o explicaciones (es blanco o es negro). Lo místico se controla por los chilenos a través de los diagnósticos que derivan al uso de pastillas, levantando un fuerte aparato represivo con el que controlan y fijan los límites. No se puede pasar por alto que esta reducción de los espacios no solo se encuentra mediada por el *miedo*, es también la vergüenza, la vergüenza de ser mapuche en un espacio en el que todas sus demostraciones culturales no han sido consideradas, por el contrario, han sido *tachadas*.

La voz narrativa experimenta “el costo de no seguir los guiones de la existencia normativa” (Ahmed 170), y quienes marcan la pauta de aquello son todos los que ven en la diferencia algo extraño, tal como se ha visto en el fragmento anterior. Al respecto, no es raro que su cultura ocurra en espacios privados como la casa, pues la palabra vergüenza es la “turbación del ánimo causada por timidez o encogimiento y que frecuentemente supone un freno para actuar o expresarse” (RAE “vergüenza” def. 2), el mismo freno que usa la familia de la narradora para que su cultura no salga de los parámetros de la casa o espacios privados. Es más, si vamos aún más lejos, vergüenza es traducido en inglés como *shame*, etimológicamente, esta palabra viene del indoeuropeo que significa “cubrir” y que se asocia a otras palabras como “esconder”, “custodia”, “choza”, “casa” (ctdo en Ahmed 227). Por ende, toda expresión cultural es privada, por el *miedo* de ser visto como *otros*, y del mismo modo, por la vergüenza que generó la discriminación que sufrieron generación tras generación.

1.5 La interseccionalidad en los relatos de Piñen

La *interseccionalidad* es una perspectiva que ha sido abordado en función de varias feministas, quienes en su mayoría refieren a que “Es una perspectiva donde ya no se habla de la mujer, sino de las mujeres porque somos conscientes de las diferencias de clase, etnicidad, raza, generación, sexualidad, entre otras” (Pontón 118), de igual forma “Por

razones históricas, la geografía también corresponde a una distribución del orden socioracial” (Pontón 119). Es un enfoque que busca abordar la manera en que diversos sujetos, sobre todo aquellos que se podría considerar como “minorías”, son violentados no solo por ciertas condiciones o características, sino que se ven atravesados por varias de ellas.

Tal como señalamos al principio, toda la obra de Daniela Catrileo es analizada a partir de la *teoría de los afectos*, enfocándonos en el *miedo*, y nos concentremos en este aspecto no porque fuese una distinción o elección azarosa, por el contrario, tiene que ver con ese *temor* es vivido por ciertos grupos de personas que se denominan como “otros”, siendo estos otros los pobres, las mujeres y las(os) indígenas; y no es un miedo simplemente porque sean otros, sino porque las narradoras y los personajes se encuentran en una situación de *vulnerabilidad*, aún más propensos a ser expuesto a la violencia. Al tomar en cuenta estas características se devela que el *miedo* a ser otro se vive según la raza, el género, la clase e inclusive por la posición socioracial, es por este motivo que no podemos leer lo que viven los personajes y las voces narrativas femeninas solo desde el racismo, la religión, la educación, y el machismo, ya que todos estos hechos deben pensarse desde la multidimensionalidad (Pontón 120).

Claros ejemplos de lo que acabamos de comentar es el hecho de que cuando se menciona el *miedo* que inculca la profesora en torno a la menstruación y masturbación no es solo porque la religión y la educación quiera controlar estos aspectos, es análogamente un control sexual machista que se vincula con el género y con la raza. Interpretamos que la profesora no se dirige a cualquier persona con este discurso, los pesos de sus palabras recaen en los hombros de una narradora mujer y mapuche:

“El control de con quién te vinculas sexualmente y de las alianzas matrimoniales ha sido muy importante desde el periodo colonial hasta ahora; en este sentido, la sexualidad está muy ligada con la producción de una raza nacional. Sin control de la sexualidad de las mujeres de elites, esa pureza de sangre no se mantiene” (Pontón 119)

Es posible interpretar que la profesora no solo ejerce un mecanismo de control sobre el cuerpo de la narradora porque es mujer – como ya hemos dicho-, y/o porque pueda

atentar contra los ideales de lo que se entiende por una mujer, es igualmente un control de la sexualidad de raza, puesto que de otorgar libertad a la “bestia” que habita entre las piernas de la niña mapuche ocasionaría “mestizaje”, aquel que ensucia y atenta contra la nación. Hipotéticamente- yendo más allá de la propia lectura-, si la niña una vez que pase a ser “mujer” y llegase a experimentar un vínculo sexual con otro sujeto, en este caso un chileno, y de esa relación se tendría como efecto el embarazo, el que afectaría directamente a la idea de “La familia heterosexual, respetable y homogámica en términos raciales” (Viveros 41), fundamento del orgullo y reputación de la nación (Viveros 41).

Ahora bien, recordemos las citas de los últimos relatos, específicamente, el momento en que las niñas (narradora y su amiga) se ven forzadas a hacer actividades escolares y no porque sean buenas estudiantes, más bien es por ese “racismo solapado”. ¿El racismo se ejerce sólo por ser indígenas, por un tema de raza? preguntémonos ¿pasaría lo mismo si fuera un norteamericano rubio, de ojos claros y con dinero? no ¿verdad?

Parte de lo que vivieron las niñas responde a una cuestión de clase, para ello refirámonos a lo que menciona Mara Viveros: “en la escala de clases se ha superpuesto de manera compleja a la jerarquía racial de la nación, identificando a la gente negra e indígena con la pobreza y la subordinación” (47), en otros términos, el hecho de que se les utilice y que estas niñas obedezcan es resultante de su condición de clase, de ser pobres. La pobreza implica subordinación que alude Viveros; es una subordinación marcada por el *temor* a que lo que tienen el control ejerzan aún más violencia ante la doble condición de vida, ser indígenas y pobres.

Adicionalmente, no cabe duda que tal “participación inclusiva” de las niñas en las actividades escolares no soluciona los reales problemas raciales, por el contrario, ese aparente multiculturalismo “no simplificó los problemas sociales que enfrentan (...), sino que ignoró el modo en que se entrecruzan en las práctica distintas formas de subordinación social” (Viveros 50-51); es más, Mara Viveros dice que “En este sentido, podemos afirmar que el multiculturalismo en vigor no sólo no ha logra reducir los efectos de las políticas neoliberales que afectan particularmente a estos grupos sociales y poblaciones, sino que ha contribuido a reproducir su marginalidad” (51), una marginalidad que se agudiza las

condiciones de las narradoras y los personajes, dificultando reaccionar ante esa violencia sistemática y simbólica.

Capítulo II: Entre lo oscuro y lo claro: resistencia y resignación

*“Si no hubiese resistencia,
no habría poder”*

(Castro 357)

“Valores y funciones opuestos distinguen estas dos partes del cuerpo. Hertz deduce estas asignaciones contrarias de la polaridad fundacional de lo sagrado y lo profano. Hay otras oposiciones que surgen del mismo dualismo: la luz y las tinieblas, el día y la noche, oriente y occidente, etc. “La sociedad, el universo por completo, tiene un lado sagrado, noble, precioso y otro hembra, débil, pasivo o, en pocas palabras, un lado derecho y otro izquierdo”

(Le Breton 72)

Para abordar el siguiente capítulo es necesario efectuar algunas aseveraciones al respecto, para lo que cabe preguntarnos ¿por qué hablamos de resistencia? ¿por qué resistimos?. En palabras de Foucault podemos ir dilucidando alguna respuesta: “Si no hubiese resistencia, no habría poder” (Castro 357), y esto nos hace recordar a la mítica frase algunas organizaciones anarquistas, quienes en sus diversas manifestaciones y panfletos señalan: “Mientras exista miseria, habrá revolución”. Con esto no queremos decir que el libro de Daniela Catrileo apunta a hechos revolucionarios, pero no podemos ignorar que entre la resistencia y revolución se comparte un mismo sentimiento, querer luchar contra aquello que oprime.

Sin embargo, ¿por qué planteamos la *resistencia- resignación* como un modo de leer e interpretar los relatos de *Piñen?*, no posible responder sin antes partir de la base de que Foucault no sólo habla de resistencia sino también de poder, poder que entendemos desde lo expresado por Judith Butler, es decir, es un poder que determina qué “vidas cuentan como vidas, y finalmente, lo que hacer que una vida valga la pena” (46). Entonces la *resistencia* y/o la *resignación* al interior de la obra emerge porque los personajes se hallan sumergidos en una constante *vulnerabilidad*, y es una “vulnerabilidad (como

potencia política movilizadora) no es una condición sustancial existencial, sino como una condición inducida socialmente, que inviste y afecta [precariza] aún más a determinados sujetos” (Hernández Galván 185). A lo que vamos con esto es que las formas en que se representa la *resistencia* o *resignación* no es producto de un impulso, toda decisión se verá permeada por las condiciones (*vulnerabilidad*) de los personajes.

En este sentido, pareciera que la *resignación* se hace imposible, más cuando atendemos al concepto de poder que propone Foucault, es decir, que “Si no hubiese resistencia no habría poder” (Castro 357), no obstante, postulamos que el poder es capaz de afectar en los marginados, tanto para resistir, como para hacerlos renunciar a cualquier ideal de querer cambiar las cosas.

En el inicio se ha citado a Le Breton, lo cual tiene sus motivos, el primero de ellos es que para analizar los relatos de *Piñen* se plantean ciertas oposiciones, las que a su vez se establecen desde una compleja relación entre la resistencia, resignación, oscuridad y claridad, dado que, no siempre se resiste desde lugares claros, como tampoco la resignación emerge desde la oscuridad. Por otra parte, tales divisiones responden a lo que Breton señala, así como el cuerpo presenta divisiones, las decisiones o acciones que se toman también se ven polarizadas. En muy pocas ocasiones tenemos la oportunidad de ubicarnos en un intermedio que nos permita visualizar un espectro más amplio de aquello que podemos llegar a hacer.

2.1 En el juego de violencia se entrecruzan las miradas

A partir de nuestro análisis, creemos que- al menos en el primer capítulo- la *mirada* juega un rol fundamental para entender la manera en que los “otros” actúan frente a la *violencia que se ejerce en contra* de ellos. Sus *miradas* pueden significar un medio con el que hay un despertar o largo dormir de la conciencia. Aun así, el juego de las miradas se dibuja, más bien, como muestra de la resignación, pues denota pasividad, pasividad dada por la complicidad de los ojos frente a los hechos que se observan: “Desde acá, lentamente observamos a través del cristal y su velo de encajes, cuya maraña en su enredo de algodón y poliéster se había transformado en nuestro mísero escondite. (...) La cortina y los visillos

eran símbolos de protección” (Catrileo 13), la escena transcurre tras el asesinato de Jesús (compañero y amigo de infancia de la narradora) quien muere baleado en manos de unos narcotraficantes, su cuerpo queda expuesto a la mirada de la comunidad que se esconde. Tal como observamos, tanto la narradora como sus vecinos son espectadores de los hechos, compartiendo un espacio en común, conocer la muerte de este joven. El visillo otorga oscuridad, pero es una oscuridad ambivalente, ya que, así como otorga protección, es capaz de producir actos de *renuncia*.

Son miradas que se vuelven superficiales y se *resignan*, superficiales porque se quedan en la muerte, y *resignadas* porque no hacen nada ante esta situación, inclusive la cita después de la muerte narra lo siguiente: “Desde nuestras profundidades lo sabíamos. Diariamente el presentimiento se fijaba en nuestras costillas. La clandestinidad de los ojos en el transcurso de la fatalidad era parte de nosotros” (Catrileo 13), asumen que es un estado de las cosas que les pertenece. Esta actitud puede ser una respuesta a la violencia sistemática que sufren los personajes, puesto que la presencia del narcotráfico en la población evidencia el abandono del sistema, y con ello de la política. Una política que no colabora en la construcción de mejores oportunidades, dado que tal como menciona Rancière, actualmente nos encontramos en una democracia parecida a lo que proponía Platón, es decir: “[una política que busca] que cada uno esté en su lugar, de que en él se ocupe de sus propios asuntos y tenga una opinión que corresponde exactamente al hecho de estar en ese lugar y no hace en éste sino lo que corresponde que haga” (134), y que asuma las preocupaciones e inclusive el destino que pareciera inherente a los marginales, que carguen, así como se dicen en la cita, con un presente y futuro que “deviene fatalidad”.

De igual modo, la mirada cómplice de la muerte pareciera radicar en lo que expresa Georg Simmel en su texto *La metrópolis y la vida mental*: “el urbanita comienza a configurar un tipo de personalidad moderno, capitalista, indiferente y reservado; un tipo de personalidad caracterizado por la intensificación de los estímulos nerviosos” (1), esto “con el fin de preservar la autonomía e individualidad de sus existencias, frente a las avasalladoras fuerzas sociales que comprenden tanto la herencia histórica, la cultura externa, como la técnica de la vida” (1). Dicho sea, en otras palabras, si la comunidad no reacciona y considera habitual ser sometido a ese tipo de violencia es porque se encuentran

en un entorno en que no solo son violentados por el narcotráfico, sino que todas sus vidas se hallan igualmente, violentadas. En consecuencia, la decisión de aislarse, de ocultarse tras el visillo se traduce como un mecanismo de protección frente a un sistema que sólo agudiza y mantiene ese estado marginal, lleno de miseria.

2.1.1 El fuego insurgente: ante la ausencia de luz la forjamos.

La claridad o luminosidad se interpretan como un acto de resistencia, pues los personajes que se encuentran en una posición marginal y oscura, forjan su propia *luz*. De cara a esa oscuridad la *vela* y la *fogata* aparecen como elementos insurgentes frente a la vida que se les ha sentenciado a vivir.

Si la mirada ante la muerte de Jesús se volcaba en resignación, el fuego aviva manifestaciones de resistencia. Justamente, a esto nos referimos cuando comentábamos que existe una compleja asociación entre la resistencia y la resignación. Es una complejidad que se retrata cuando ambos polos llegan a convivir en la toma de decisiones: “Durante la semana, distintas vecinas encendieron velas en el umbral de mi cortina, casi esperando poblar la animita insurgente de un santuario para Jesús. No hubo lunas ni carnavales, en su despedida” (Catrileo 18), la muerte implica apagar los dos luceros, la entrada de los sueños y el mundo posible, sin embargo, esa luz cancelada finaliza cuando la *vela* inmortaliza en la memoria de la comunidad el recuerdo de Jesús, que antes de ser un “delincuente” es en primera instancia poblador, que compartió el mismo destino de todos aquellos que aún no se han ido.

El nombre de Jesús es igualmente importante a la hora de reflexionar las maneras en que se resiste a partir de la *vela*. Como recordamos en un momento se dice de este personaje: “Una tarde le dije a mi mamá que había llegado un compañero que se llamaba Jesús [...]. Mi mamá me contestó que los niños llamados así nunca eran iguales al verdadero” (Catrileo 28). Jesús- tal como lo señala el relato – proviene de Jesús hijo de dios, pese aquello, no portan el mismo significado, y tampoco se comportan de la misma forma. Entonces se presenta una doble resistencia, la primera de ella se debe a lo mencionado en el párrafo anterior, y la segunda refiere a las concepciones que concentra el

nombre de Jesús. En términos coloquiales, cristo es aquel que no peca, que obra bien, que tiene acceso al cielo, no obstante, Jesús - del relato - no tiene las mismas características, es más podría considerarse pecaminoso por los actos delictuales que ha cometido durante su vida. En consecuencia, su actitud viene a cambiar el paradigma, y es que, Jesús accede a la luz que se le ha negado, la misma que cristo tiene como figura divina, aunque la luminosidad de Jesús no es para acceder al cielo, no es para venerar sus acciones, es para dar cuenta de que la luz que se apagó fue un acto que no estaba en sus manos, ya que la vida que lo llevó a esos caminos se hallaba determinada por un entorno que los sume a la pobreza. En resumen, su nombre rompe con los esquemas, y la *luz de las velas* es el punto que desafía a aquella religión moralizadora que sentencia y discrimina sin antes conocer- o tener la intención de conocer- los contextos de quienes han cometido “pecados”.

Siguiendo el mismo orden de ideas citamos el siguiente fragmento:

“todos quemaban algo. Las llamas forjaban siluetas en cada incendio, desplazando el humo en los callejones (...). Todo ardía esa noche y las noches anteriores a esa. Porque si algo habíamos aprendido en ese rincón de pecadores era a inmolarlos (...). La población entera era un gran fogón. Estábamos dispuesto a remecernos del mal del olvido, al sacrificio en ofrenda de la memoria” (Catrileo 20)

En el contexto de la muerte de Jesús las *fogatas* van brotando al interior de la población. Tal como se lee, la narradora hace una descripción del barrio, caracterizado por callejones y rincones, todos lugares ocultos y oscuros, los que se tornan aún más oscuros a medida que acecha la noche. El sistema hegemónico a menospreciado a estos sectores, los ha arrastrado a la oscuridad. Esto se conecta con lo postulado por Leonello Bazurro. G: “un acto de menosprecio, físico y simbólico, tiene la potencialidad de rebelarse contra dicho orden” (4), el menoscabo de esta comunidad los lleva a rebelarse, a levantar las *flamas* insurgentes, aunque la luz se les sea negada, aun cuando caiga sobre ellos el peso de vivir en la pobreza. Al respecto, es sustancial la última oración del fragmento citado: “Estábamos dispuestos a remecernos del mal del olvido, al sacrificio en ofrenda de la memoria” (Catrileo 20), bien sabemos que las *fogatas* son símbolo de resistencia, pero es la resistencia al olvido, y para ello se crea memoria. Su memoria es para hacer presente la muerte de Jesús, de que la comunidad jamás lo olvidará, signo que se convierte en justicia,

justicia por los que no están, por los que el abandono y el olvido asesinó en callejones oscuros. Por todo lo expuesto, la resistencia que observamos es una resistencia que lucha “contras las formas de dominación étnica, social o religiosa” (Castro 263), desafiando las normas de oscuridad a la que son condenados.

La *vela* y la *fogata* son la barricada poblacional, la barricada anarquista que insiste en el lema “mientras exista miseria habrá rebelión”. Misma barricada que resuena en el epígrafe al principio de obra: “Cuando era chica rezaba, ahora no puedo decir nada, con mucho amor, levanté mi casa con bronca y dolor tuve que armar la barricada” (Catrileo). Entre la anarquía y la barricada la población se levanta, porque si no lo hacen ¿quién lo hará?. La flama es el deseo de resistencia, es acción y presencia.

2.1.2 “Y se hizo la luz”: la superficialidad de la religión

En los primeros versículos de la biblia: “Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas. Y dijo Dios: Haya luz, y hubo luz. Y vio Dios que la luz era buena, y separó a Dios la luz de las tinieblas” (Biblia digital. Gen 1. 1-3). ¿Cuál es la relación de este versículo con nuestro análisis?, se parte del argumento de que la simbolización que hace la religión de la oscuridad con lo negativo y la luz con lo positivo o bueno es posible identificarla en los relatos de Daniela Catrileo. Desde este punto de vista, la institución religiosa dentro *Piñen* se configura a partir de luz, siendo un elemento central y direccional, puesto que el cristianismo siempre abogará por buscar lo bueno, por enseñar el camino del bien, lleno de claridad, resplandor y salvación. No obstante, tal luminosidad puede llegar a ser contraproducente para la narradora y los personajes que la rodean, dado que esa obsesión de iluminar, de buscar lo bueno donde no lo hay, puede llegar a profundizar las condiciones de *vulnerabilidad*.

A partir de lo descrito arriba nos detenemos en la siguiente cita: “Cada primer viernes del mes una nueva hilera de niñas huachas y niños violados, henchido de piojos y piñen, formábamos la cadena para liberarnos con el tonito extranjero del cura” (Catrileo 24), ¿no nos remece leer que estos niños y niñas se dirigen al cura dotados de historias

crudas?, y eventualmente, resulta todavía más crudo cuando esos rasgos que demuestra su *vulneración* son ignorados. Si bien en este caso no se dice nada de la oscuridad, advertimos que sus historias si lo son, son oscuras porque la violencia de la que son sujetos deja heridas internas, que no se sanan con nada, y aunque desearan sanarlas nadie las tomaría en cuenta, mucho menos una institucionalidad que solo quiere ver lo bueno. La institución eclesiástica lograba aislarse de esas preocupaciones porque todo aquello se solucionaba en sus mentes, y es que a través de la disciplina generosa del misionero obtenían una conciencia tranquila (Catrileo 29).

Las vidas de estos niños no importaban, por más que sus cuerpos fueran la viva evidencia de que habían cosas que estaban mal, ellos, los religiosos, actuaban a fin de sus propios beneficios. Los motivos de este accionar pueden encontrarse en lo planteado por Michel Foucault en virtud de la cultura de la salvación:

“En la cultura del cuidado de sí mismo, la categoría de la salvación desempeña un papel de primer orden: salvarse a sí mismo, alcanzar la propia salvación, es lo que persiguen las prácticas de sí mismo. Esta exigencia de salvación se articula según la dialéctica todos/pocos, es decir, es un mandato que alcanza a todos, pero que sólo algunos pueden realizar” (Castro 367)

Quienes impusieron gran parte de esa cultura de la salvación fueron las instituciones religiosas, y no es de esperarse que ellos aplicaran estas tácticas para sus propias ideologías. Lo interesante de la cita es lo referido en la última oración, en ella podemos encontrar que esa salvación no la tienen todos, y en el caso de *Piñen* las niñas y niños serían los desafortunados, no así los religiosos. Por esta razón, la manera en que ellos actúan no entra en la lógica de querer protegerse de los grandes y constantes problemas de los marginados, ya que gozan de una posición de privilegiados, en la que sólo es relevante su integridad.

¿Dónde está la luz divina? la luz aparece cuando estos niños se acercan al cura, cuando estos adoptan las prédicas, los sermones, las moralinas, y paralelamente siguen siendo niños abandonados, violados y sucios. Esto nos evoca a la frase “ya no basta con rezar” de la película chilena titulada de la igual forma, y es verdad, los cuerpos de esos niños denuncian la insuficiencia de practicar la religión como medio de salvación.

“El otro mandamiento católico de las monjas teresianas era que nuestros padres y madres debían ser casados. Pero eso fue más fácil de arreglar en la mentira. Algunos sólo ponían la firma y luego nos entregaban” (Catrileo 27). ¿Qué es lo que pesa más, una buena educación o los padres casados?, claramente, lo primordial para la religión es la familia, y no cualquier familia, pues apela a la familia heteronormativa. ¿Qué hubiera pasado si una niña no hubiese tenido padres casados o la mentira no hubiera obtenido buenos resultados?, en la obra no se menciona, aunque es posible deducir que en el caso de que no cumplieran con tal normativa simplemente no lograrían acceder a una “buena educación”, y en ese caso el niño o niña estaría en riesgo, ya que quedaría expuesto a la drogadicción, los robos, la violencia sí. El imaginario que acabamos de proponer se constata con la historia de propio Jesús, quien si bien fue aceptado en la escuela, este fue expulsado por sus conductas, lo que lo arrastró al mundo del narcotráfico, y tal como diría la narradora, ese era su destino, a eso estaba destinado (Catrileo 13).

Las figuras eclesiásticas son luminosidad, y quieren llenar cada rincón con esa luz divina, mientras las niñas y niños, los más *vulnerados* hasta el momento por la sociedad y su contexto, permanecen en una constante oscuridad, oscuridad por las heridas, porque nadie se detiene en atender sus problemas; por la insensibilidad. A fin de cuentas, la claridad puede arrastrar a esos niños a la *resignación*.

2.2 Actuamos o nos retraemos: la visibilidad de los hechos desde un adentro o afuera

Nos precipitamos a un mundo lleno de cosas, de hechos, de nuevos acontecimientos, la decisión de tomar una acción, de cambiar el curso de las circunstancias recaen en nosotros mismos. Pese a aquello, no todos están preparados para salir de la oscuridad, como tampoco comprender por qué se resiste desde un lugar tan ausente de luz.

En el segundo relato la *oscuridad* y la *claridad* se vincula con la toma de acciones, con cómo nos posicionamos frente a lo que los rodea, ya sea aquel mundo inmenso o la vida de los propios barrios:

“La madre de Valeska a la que llamaré Cristina, era una mujer que se preparaba para ovillar. Su cuerpo bajito se iba hacia adentro, delineando una futura joroba a

pesar de su juventud. Llevaba surcos hondos bajo los ojos, donde sus ojeras pernoctaban como parte fundamental del rostro” (Catrileo 44).

Cristina pareciera ser descrita a partir de una simple descripción física, aunque si pausamos veremos que esto esconde elementos muchos más profundos. Para la interpretación de la lectura es preciso iniciar con el término *juventud* presente en la cita, puesto que no es de esperarse que el cuerpo de una mujer joven adquiriera tales características, es decir, que su cuerpo se *oculte*, ocultamiento que brota por la curvatura corporal, y por sus ojos que se ocultan con las ojeras, impidiendo el paso a su interioridad.

Aun así, su cuerpo no es el único elemento que genera ese “ir para adentro”:

“Marrón, pardo, castaño: modos de llamar al color de lo común, de lo uniformado. Un todo que podría vestir túnicas y árboles para no llamar la atención, para adherirse a la corteza de su estancia en el olvido. Un pigmento que se presenta a diario por el gallinero que es Chile” (Catrileo 44).

La ropa también es una herramienta para seguir ocultándose, pues es una ropa oscura y por sobre todo común, pero ¿de qué se esconde?, las últimas palabras son primordiales para entender los fundamentos que la han acarreado a que esa oscuridad se apodere no solo de su exterior, sino también de su interior. Sus gestos se articulan con la intención de ser parte del olvido, Chile es un gallinero del que – presumiblemente – ya es suficiente revoltijo para tener otra gallina que apriete el corral.

Su rostro y su ropa se configura para ser común, lo cual vendría a ser una contradicción a lo esperado por una persona que vive en la ciudad, es especial si se considera lo propuesto por Georg Simmel: “Esto tiene como resultado que el individuo conserve al máximo la singularidad y particularidad a fin de preservar su núcleo personal. Tiene que exagerar este elemento personal para poder continuar escuchándose a sí mismo” (9), Cristina no quiere hacerse notar, de reconocer como particular, se diluye con la masa con el propósito de que esta misma no la atormente. Se protege porque ella es un “otro” y que tal como comenta Le Breton “El cuerpo extraño [el otro] se vuelve extranjero, y el estigma social funciona con más o menos evidencia según el grado de visibilidad de la discapacidad. El cuerpo debe ser borrado, diluido en la familiaridad de los signos” (52). Le

Breton habla de la discapacidad, la cual se puede extrapolar a la pobreza y marginalidad del personaje, situación que la expone a la discriminación por parte del sistema social que no busca mejorar las condiciones, ya que en un modelo de vida en donde prima lo económico y monetario ningún objeto merece preferencia por sobre otro (Simmel 4). En consecuencia, Cristina buscará ser parte de la familiaridad, prefiriendo resignarse, puesto que ella no hace un rechazo a la normalización del flujo ordinario, explicable y descriptible que hace la sociedad para que se integre dentro de una narración vital consistente y dotada de sentido, aceptación que se dibuja en su ropa y cuerpo.

A ese ocultamiento por parte de Cristina se le suma otro factor, su hija. Valeska es violentada y violada por su padre. De este abuso se conoce cuando la menor resulta embarazada, sin embargo, una vez sabido lo de la violación no quedó más que llorar. ¿Habría otra solución?, nos preguntamos esto no con la intención de victimizar o quitar responsabilidad a la madre, pero nuestra interpretación sugiere que esa inmovilidad o falta de precaución, o la imposibilidad de ejercer justicia en el nombre de su hija estaba mediado por todo lo que conllevaba ser marginal. Es un relato en el que pareciera que los problemas suman y siguen, en el que el peso de ser mujer en una sociedad globalizada (Viveros 13) cala en lo más profundo cuando damos cuenta que no bastando con ser marginales, se debe asumir la violencia que conlleva ser pobres y mujeres.

Apuntando a otros aspectos, analicemos las huellas que deja el abuso que sufría Cristina por parte de su esposo, se describe: “Lo peor de esos años era ver a Cristina. Un largo ir y venir a casa buscando concilio a duras penas, mientras escondía moretones y heridas. Todos miraban con lástima, pero nadie hacía nada. Yo sentía que la dinámica siempre era la misma. Habladurías, quejas, finalmente nada” (Catrileo 53). La madre no se escondía solamente de la sociedad, también lo hacía de su propia familia, de las agresiones de las cuales era víctima. Tapa el rostro del abuso, para que nadie pregunte, lo que la lleva a hundirse cada vez más, y es que al tratar de pasar desapercibida se pensaría que su vida marcha con total normalidad, y así nadie la puede ayudar.

¿Qué podría haber hecho? Ella, una y otra vez, soñando con las infinitas posibilidades de matar a su padre. De sacarle la chucha, de arrancarse bien lejos e intentar otra vida” (Catrileo 61), la narradora testimonia un sueño, un sueño que se hace imposible,

y no es simplemente, porque no se quiera, si no por lo mismo que nos demuestra Judith Butler en su libro *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*: “Sin embargo, esta vulnerabilidad se exagera bajo ciertas condiciones sociales y políticas especialmente cuando la violencia es una forma de vida y los medios de autodefensa son limitados” (56), Valeska y Cristina víctimas de la violencia familiar y del sistema que las marginan, realmente, ¿qué podrían haber hecho?.

Parte de la decisión de quedarse en la oscuridad o en la claridad depende de factores externos, una escena relevante que nos permite visualizar esto es el robo que sufre la familia de la narradora:

“Para nosotros no hacían falta pruebas. Bien sabíamos quienes eran. Exactamente un mes antes del robo, ya me habían sacado la radio. Y por el dato de un vecino supimos que dos pasajes más abajo lo tenían. Cuando mi mamá supo fue a buscarla. Pescó el pedazo de antena que faltaba para comprobar que era la nuestra y se la trajo. Los chiquillos que la tenían dijeron que unos cabros del block 10 se la habían vendido. Obviamente esos eran los hermanos de la Valeska” (Catrileo 52)

Hay una claridad en los hechos, se conoce quienes han sido los responsables del robo, quedando al descubierto los motivos necesarios que desencadena un accionar desde la violencia. No obstante, esa violencia no se gesta en la claridad- claridad dada por el día-, más bien es en la oscuridad de la noche, lo que se representa en la siguiente narración:

“Una noche de Navidad, mi papá y su mejor amigo decidieron vengarse. (...) Yo esa noche sólo sentí un quebrazón de vidrios y luego un apagón que se mantuvo varios minutos, tipo cuatro de la mañana. (...) A esa hora decidieron meterse al departamento de Cristina (...). No robaron nada: lo destruyeron todo” (Catrileo 52)

La decisión de atacar está mediada por los eventos que vienen de afuera, en el que se impone un sentimiento de querer resistir a la violencia que se ejerce en el propio barrio, entre los pares. Es como si se estuviese cumpliendo la ley del más fuerte, dado que así como esos jóvenes robaron la radio de la niña, ellos (padre y amigo) se ven en la necesidad de responder con mayor potencia.

El responder con más violencia nos hace recordar a lo que propuesto por Baudrillard en su texto *La violencia de lo mundial*, se dice: “aumenta en violencia y virulencia a medida que el propio sistema aumenta en empuje y coherencia” (37), el análisis que nos entrega el autor es en vista del atentado terrorista a las torres gemelas, evento histórico que se estudia con una respuesta al terror que el mismo sistema capitalista ejercía y sigue ejerciendo. Lo planteado por Baudrillard se acerca a lo que veníamos analizando del fragmento citado, en el que la violencia sólo se puede contrarrestar con más violencia, y que se lee como una jugada que quiere resistir, aunque esto no signifique querer cambiar las cosas, aunque con ello implique terminar un efecto en cadena de más y más actos agresivos.

2.3 No estamos inscritos en estas calles: Un paisaje diseñado para no ver el sol

*“Un paisaje diseñado para no ver el sol, para no
ver nuestros rostros al amanecer”*

(Catrileo 101)

En otra instancia se había señalado la importancia que le confiere la narradora a la descripción de los espacios en los que habitan los marginados, hecho que se vuelve a repetir en el último relato de *Piñen*, y reiteramos el tema porque se llevará a cabo un análisis más acabado. Para ello nos centraremos en el modo en que la ciudad se ha ido construyendo para marginar a los “otro” e impedir que ellos se identifiquen con sus propios territorios. Con el propósito de dar cuenta el camino que iremos tomando se quiere citar algunos versos de la siguiente canción “El otro Chile” de Portavoz:

“El Chile de mis iguales y los tuyos,
que no salen en las páginas sociales del Mercurio.
No tienen estatuas y calles principales,
y no son grandes personajes en las putas historias oficiales” (Portavoz)

Citamos al rapero chileno Andi Portavoz no solo por ser un artista que viene de sectores periféricos o porque conozca la cruda realidad de las poblaciones, se debe a que él también es mapuche, y en efecto, entiende cómo la distribución geográfica se ha cimentado

arbitrariamente, en donde los que tienen más poder siempre están arriba y lo más pobre siempre están abajo (en sectores como la Pincoya, Conchalí, Lo Prado, o San Bernardo). Un cantautor que ha visto y conoce en profundidad ese Chile en el que vivimos, es un Chile que le ha quitado tanto al pueblo chileno como al pueblo mapuche, le ha arrebatado la posibilidad de reconocerse e identificarse con símbolos como los nombres de las calles, o las estatuas.

La ciudad es un tópico recurrente, en donde esta se asienta por encima de aquello que fue un pasado, entre ellos encontramos ejemplos como la novela *Mapocho* de Nona Fernández o *El Palacio de la risa* de Germán Marín, ambas novelas de la postdictadura que abordan esta temática. *Piñen* demuestra que las construcciones van tachando una identidad, y que no es cualquiera, es la identidad mapuche. Ese ocultamiento es historia, es una constante, en la que se construye para avanzar, y para impedir todo rastro de memoria:

“A veces escucho los pájaros anunciar la madrugada. A veces cruzó entre las luces, imaginando que de fondo siempre está la cordillera, aullando la campana invisible de nuestros nombres. No estamos inscrito en estas 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 75)

Es posible apuntar a que ese ocultamiento, propio de la oscuridad que se origina en los barrios más pobres se debe al sistema en sí, pero ¿cómo se ve representado este sistema en la obra?, la respuesta se presenta directamente en el texto: “Recuerdo a un hombre hablando fuerte, claro. La multicancha apenas tenía rejas. La mayoría de las cosas se caían a pedazos, pero el lugar está repleto” (Catrileo 87), en esta escena se habla de la visita que hace el expresidente Lagos a la población, él llegó a la cancha hablando de grandes cosas, en sus palabras habían promesas, mientras a su alrededor todo se caía a pedazos.

Simbólicamente se entrega un discurso en los sectores periféricos, una estrategia que se viene urdiendo históricamente, conectado con nuestra realidad, esto se ha vuelto una constante sobre todo con la llegada de la concertación, y lo hacen con la finalidad de “humanizar a los políticos”, o hacer ver –falsamente– que la política también pertenece a los barrios más populares. Las palabras de Lagos son fugaces, no tienen peso en el curso de

la historia, delatando el egoísmo de una política que no le importa lo rota que pueda estar la población, lo importante es su propio triunfo político.

Gran parte de lo que se ha ido desarrollando no sólo se sustenta en la interpretación, pues los argumentos se sostienen y solidifican en una idea: “Un paisaje diseñado para no ver el sol, para no ver nuestros rostros al amanecer” (Catrileo 101). La construcción geográfica es intencional, la negación de la luz se hace histórica, una luz que niega espacio, identidad y sensibilidad, ya que entre más profunda sea la marginación más ignorados y ocultos se mantienen.

2.3.1 Un viaje al secreto del origen: la toma de conciencia como un acto de resistencia.

La resistencia en el último relato de *Piñen* se ve reflejada a partir de la toma de conciencia de la narradora, y que se vincula con el viaje que esta tiene, un viaje al pasado en el que se transita por la niñez, la adolescencia y la adultez. La infancia que vimos en el primer capítulo de esta investigación se caracterizaba por la inocencia o incluso por un *no saber*, no obstante, el viaje retrospectivo que tiene la voz narrativa deja al descubierto que en esa niñez fue posible configurar actos de resistencia, los que permitieron forjar un despertar crítico frente a la violencia que se ejercía en contra de los “otros” (mapuches).

La infancia que a momentos es mediada por las figuras de autoridad como el colegio, los curas o incluso la propia familia, presenta espacios que se liberan de las ataduras institucionales. Esas ataduras son la negación de la verdad, la verdad de sus propias realidades, aquella que está marcada por la violencia, el racismo y la *tachadura* de la propia identidad:

“Sí nosotros éramos los zombies mateos mapuches de diez años, bailando al Michael, el único raro que no podría entender en ese baile de subversión y oscuridad. Todos con máscaras y rostros pintados, ropa andrajosa, bailando perdidos pasos del Peter Pan de los freaks. Un baile para decir que no estábamos del todo solos, que aquí habían más raros como nosotros” (Catrileo 81)

Nuevamente la ropa juega un rol fundamental, aunque en esta oportunidad es para resistir, puesto que vuelve visible lo que para muchos podría ser invisible, y es que lo roto y

oscuro se traducen como un símbolo de lo que son, es decir, niños y niñas de población, apagados por las heridas de la vida que les tocó, y que vestidos de zombies parecieran manifestar estar sin vidas, sin embargo, se levantan de lo más profundo, profundidad dada por la negación, discriminación y marginación que se ejercía en contra de ellos por el hecho de ser raros, mapuches y pobres.

Con el baile de los raros se encuentra un horizonte en común, comunidad que motiva a dar un pie de lucha en contra de las injusticias. Por este motivo, el “nosotros” es un punto clave para la resistencia, dado que sin ellos no se podría, como si la unión fuese la potencia, visión que comparte Judith Butler en su texto *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia*:

“Cuando perdemos ciertas personas o cuando hemos sido despojados de un lugar o de una comunidad podemos simplemente sentir que estamos pasando por algo temporario, que el duelo va a terminar y que vamos a recuperar cierto equilibrio previo. Pero quizás, mientras pasamos por eso, algo acerca de lo que somos nos revela, algo que dibuja los lazos que nos ligan a otro, que nos enseña que estos lazos constituyen lo que somos, los lazos o nudos que nos componen” (48)

Y con nuestra lectura este accionar despierta sentimientos en el lector, sentimiento de empatía que se gestan una vez que comprendemos que en ese reconocerse con un “otro”, aun cuando no todos son mapuches, los personajes se sienten parte de algo o de alguien, pero más bello es en el momento en que ese sentimiento de soledad encuentra asilo en una lucha que labra comunidad.

Si el baile ingresa como un acto subversivo, con connotaciones de inocencias, la adolescencia es la etapa de completa apertura al mundo, en que se hace urgente la toma de conciencia, conciencia de la verdad que se les ha sido negada, la del pasado indígena: “Cada una en su propia isla, fragmentada por ese viaje, nos fuimos acercando al secreto de nuestro origen. Yajaira no sólo era Yajaira, sino también Manque. Cóndor más que reina de belleza, ave más que televisión” (Catrileo 71). El secreto vendría a ser símbolo de la *oscuridad y lo oculto*, aunque al mismo tiempo de lo tachado, pues la narradora quiere buscar ese origen, aquel que estaba siendo sepultado por la cultura winka.

La búsqueda acompañada de oscuridad tuvo un gran momento de luz, es así como se relata: “Ese verano sentí que por fin conocía la verdad, que ya nadie me ocultaba las grietas de la noche” (Catrileo 88). Un verano marcado por la adolescencia, que emerge como fuego de barricada para reclamar que ya no hay formas de ocultar lo que por todos lados se hacía cada vez más evidente. Aparentemente, no es fortuito el hecho de que sea en el verano cuando hay una apertura a la verdad, ya que para el pueblo mapuche esta estación del año – traducida como Walüing – significa “abundancia, época de cosechas, de frutos, de aves y animales” (*El diario Austral*), la cosecha hace brotar vida, las aves vuelan por el cielo ampliando su panorama, y la abundancia trae consigo lo nuevo. De este modo, la joven narradora toma por el mango el sartén de la historia, de su historia en el que las grietas no aguantaron los largos años del sueño letargo.

El despertar fue para nunca más volver a dormir, así como en la niñez se alzan actos subversivos, y en la adolescencia las ansias de conocer la verdad, en la adultez esto no desaparece, puesto que las acciones tomadas por sus propias manos se siguen configurando como símbolo de resistencia: “Las cosas siempre estaban feas. Todos estábamos perseguidos, se armaban montajes como teleseries y nadie estaba a salvo. Ni siquiera la gente que andaba en registro, grabando documentales” (Catrileo 101), esto se narra en vista de que la narradora se encuentra grabando un documental que expone lo que sucede con las y los mapuches en el sur: “«La única hueá que estoy haciendo es un documental, pero ni eso puedo hacer piola»” (Catrileo 102). Las cosas no andaban bien, nadie estaba seguro, menos la narradora que estaba en el enfrentamiento, lo que llevó a que Yajira (amiga) se molesté, dado que le dice: “Me dijo que parara el show de mártir, que esto no era ningún juego, que ya no éramos cabras chicas. Nos peleamos feos. ¿Cómo iba a pensar que esto era un juego? ¿Acaso no estaba poniendo el cuerpo donde debía estar?” (Catrileo 101-102), esta última cita es importante, porque demuestra que no basta con tener un apellido mapuche, pues había que asumir una responsabilidad con la identidad. Se ubica donde debía, en un acto que es hermosamente colectivo, comunitario, y es una resistencia que con cámara en mano devela el otro lado de la vereda, que en palabras de Portavoz es la vereda de “actores secundarios en un filme antagónico” (Portavoz)

La conciencia viene de un proceso interior, y que llega a ser muy oscuro por la crudeza de aquella vida marginada, no obstante, esa oscuridad pareciera no apoderarse del viaje que abrió paso a un despertar. En definitiva, la narración evidencia que la resistencia no es un acto impulsivo, es algo que viene de años, años que han sido suficiente como para desear cambiar el rumbo de aquello que ha sido negado y *tachado*; para acabar con soledad y luchar por y con las raíces.

2.4 “¿Han visto cómo brota la maleza de la tierra seca?”

“Han visto cómo brota la maleza de la tierra seca? ínfimas flores de pétalos más frágiles aún, Peso mosca, alita de insecto, nevadura de clase obrera. Flaites, indias, pungas. Sin embargo, ahí tienen un verdadero exhumado de la corteza terrenal de la que llamaremos barro”

(Catrileo 21)

¿Han visto cómo brota la maleza de la tierra seca? así es como se titula el primer relato de *Piñen*. Lo que se quiere proponer con este título es que la *tierra*, el *barro*, la *maleza* y/o las *flores* son un tópico que se observa en toda la obra. En cada uno de los relatos leeremos que la naturaleza es metáfora de las complicaciones que conlleva ser mapuche en la ciudad, que no tiene que relación con lo *champurriado*, ya que esto alude a ser hijo de padre chileno y madre mapuche o viceversa, lo que no implica algo negativo, es más el autodenominarse champurria es leído como una:

“estrategia de rechazar lo mestizo que es leído como “blanco” y con lo champurria [se hace] visible esos elementos culturales que resisten a la colonialidad. El rechazo, a su vez, proviene de la sociedad colonial por tratarse de sujetos en la inestabilidad de la identidad, que no respondieron al proyecto identitario en formación del colono o del reciente Estado Chileno” (Llamunao 156)

Por consiguiente, la naturaleza es una figura que constata la imposibilidad de brotar como mapuche, mujer y pobre en un sistema que traba los intentos de salir de la marginalidad a la que han sido sentenciados a vivir.

A su vez, el tema de la maleza también se quiere estudiar desde la compleja relación entre la *oscuridad* y *claridad* con la *resistencia* y *resignación*, puesto que aquella naturaleza que brota de la tierra seca presenta una ambivalencia en sus valores. En ocasiones puede significar resistir, dado que une y forma colectividad, sin embargo, en otras oportunidades se lee como un modo de describir la resignación en base al estancamiento que causa el barro.

“¿Han visto cómo brota la maleza de la tierra seca? ínfimas flores de pétalos más frágiles aún. Peso mosca, alita de insecto, nervadura de clase obrera. Flaites, indias pungas. Sin embargo, ahí tienen un verdadero exhumado de la corteza terrenal de la que llamaremos barro” (Catrileo 21)

El lodo puede tener dos sentidos, por una parte, puede connotar algo positivo, en el sentido de que es capaz de concentrar, en donde no se une sólo a los mapuches, une a todos aquellos que comparten una misma historia, la historia de la marginalidad, tal como la clase obrera, “los flaites”, “las indias” y “pungas”. Con todo lo mencionado, el barro es de igual manera, un elemento que estanca, lectura que nace en virtud de que para que el barro se seque pasa por un proceso en que primero se seca la superficie, mientras lo que está dentro permanece húmedo; consecuentemente, ese barro que une se seca y mantiene, a fin de recordarles una y otra vez de dónde vienen. Todas las *ínfimas flores* brotan de la misma raíz, y de ahí nadie se puede y debe desatar. Permanecer.

La naturaleza es un estado de resignación, pues se convierte en un ciclo de nunca acabar, inclusive tras la muerte: “Se vuelve al barro mismo en que nacemos. Como de un matorral de cardo o yuyos que a pesar de la pena se agitan al viento y vuelven a ser maleza a la inversa: se muere para volver a la tierra seca” (Catrileo 37), para el pueblo mapuche es normal el volver a la tierra una vez muertos, ya que ellos dicen “Nosotros brotamos de la tierra” (Ñanculef 82), lógica que les “entrega un antecedente muy importante de [su] filosofía, cuál es nuestro origen y a partir de él, la importancia de autordenominarnos “mapuche”, gente de la tierra, que nace de la tierra, que vive en esa tierra y que al morir vuelve a la tierra” (Ñanculef 82). Pese a aquello, la visión dentro de la obra cambia, porque al morir no se vuelve a cualquier tierra, sino a la tierra seca, en la que no brota nada, casi como en un completo olvido, sin huellas ni rastro.

La *resignación* que va acompañando la naturaleza es debido a una esperanza fracasada:

“Pedazo de aire, San Bernardo. Pedazo de potrero incrustado a la fuerza en el matorral del centro. Puro polvo, puros trozos de pasto seco. Esta tierra que prometió florecer para nuestros parientes, hoy no es más que un archipiélago emborronado por la miseria” (Catrileo 101).

Alguna vez en esos pies de barro existió la tierra que los protegía, que los refugiaba a lo largo y ancho de lo que hoy conocemos como Chile, no obstante, eso se acabó. Las promesas del retorno quedó en el viento- como el discurso de Lagos en la cancha del barrio -; las promesas se acabaron con los siglos de colonialismo, con la falsa inclusión tras la migración campo-ciudad, se acabaron cuando en cada cobijo para el pueblo mapuche tenía un nombre, marginalidad.

2.4.1. Mapuzungun: la lengua se quedó.

Aunque la tierra se haya apoderado de todas las posibilidades de brotar, siguen existiendo rastros de resistencia. Para comprender tal posición de lucha citamos a Andrea Aravena:

“El mapuche urbano hoy, ya sea migrante directo o descendiente de migrantes, aún escondido individualmente su identidad de origen, no dejan de sentirse mapuche, ni de expresarlo en término de orgullo cada vez que tiene la oportunidad de hacerlo y no siente el menoscabo y el menosprecio huinca” (289)

El orgullo del que escribe Aravena se pone en manifiesto en la estrategia que usa la autora, que consta de la utilización de palabras en mapudungun, y si bien son bastantes los ejemplos, se hallan fragmentos que pueden ejemplificar de modo general esta idea, entre ellos se identifica el siguiente fragmento: “«Feliz cumpleaños, abuelito», digo. «Pura mari» me dice él, sonriendo cómplice, como si entre los invitados sólo yo pudiese enterarme de su secreto. «Pura mari», le contestó” (Catrileo 69). Nos quedamos con la complicidad, dado que aquella implica profundidad, ese saber oculto entre las palabras del abuelo y la nieta, como si fuese un secreto, que no es precisamente el del significado de la palabra, es más

bien el remarcar que ante una celebración tan poco habitual para los mapuches (cumpleaños) se presenta una cuota de su identidad, de su cultura. La lengua fue lo que les quedó. Por más que sus tierras ya no fueran floridas, mientras exista el orgullo - del que habla Aravena-, existirá la resistencia a someterse a una cultura winka (incluyéndome parte de esa cultura) que se cimentó ocultando las voces de la marginación.

No se puede concluir sin antes decir que esa resistencia es en lugares oscuros, en primera instancia porque el gesto de hablar en su lengua es, aparentemente, un acto en el que se toma conciencia, es decir, viene desde adentro, la interioridad represente ese lugar desconocido para el otro, y por tanto oscuro; en segunda instancia, la oscuridad es porque esas palabras no se emiten en cualquier lugar, es en el ámbito de lo privado. En suma, aquí se cumple la condición de que en la *oscuridad* y en el *ocultamiento* también se puede *resistir*.

2.5 Guñelve: la claridad de la estrella solitaria

Para esta última parte de este capítulo tenemos que tomar en cuenta un aspecto central que permitió ampliar la interpretación. En la edición de la portada que hace la editorial Libros del pez espiral, el libro se encuentra lleno de estrellas guñelve- conocida por las chilenas(os) como la estrella de venus-, y que para el pueblo mapuche significa: “la blanca estrella solitaria de ocho puntas, y en el kultrún aparece dibujada en lados opuestos, para explicar la presencia tanto como “estrella de la mañana” y como “estrella de la tarde”” (*Centro de Documentación Mapuche*), y nosotros tomaremos la segunda acepción, es decir, la estrella del atardecer.

¿Qué significa esta estrella dentro del relato? Es el punto de claridad, no solo porque es el atardecer, sino porque es el momento en que se logran hacer cosas, en que se gestan cambios a partir de la unión, de la colectividad; es el momento en que se puede florecer. Es así como se reconocerá en el siguiente fragmento: “Nos bendecía con su brazo huesudo cada día a la vuelta del trabajo, mientras nosotros, aún enterrados en la tierra, esperábamos la once para florecer” (Catrileo 30), no se menciona la tarde propiamente tal, aunque se intuye que la once acontece en las tardes. En efecto, la tarde se configura como

instancia en que los personajes – hablamos de personajes pues en la cita se dice “esperábamos”- consiguen florecer dejando atrás la tierra seca para obtener una luz de esperanza. Es como si los últimos rayos del sol abrieran un portal de posibilidades.

Si mencionamos la colectividad o unidad es porque el atardecer si bien es el espacio de *claridad*, y por consiguiente de *resistencia*, esto pareciera solo ser posible en la medida en que se reconoce o se vela porque todos sean parte de este momento. A modo de ejemplo:

“Un día, a la hora de la once, mis papás hablaban del rumor. Supuestamente había un hombre que acosaba a las niñas en su bicicleta a la salida del colegio. Después de mucho vacilar, con mucha vergüenza, dije que un tipo me había seguido y preguntado cosas extrañas” (Catrileo 60)

Estalla la verdad, justo en la *tarde*, a la hora de la once. Todos los familiares de la narradora se hacen presente, deciden hacer algo para cambiar esta condición. Sin embargo, esto no queda hasta ahí, ya que, tras darse a conocer el acoso sufrido por la narradora, comienzan a desarrollarse una serie de confesiones por parte de la abuela y la madre de ella: “Una tarde en el cementerio, visitando la tumba de mi abuelo, mi abuelita me confesó que en su infancia había sido abusada por su padre” (Catrileo 60), nuevamente aparece la *tarde*. En la *tarde* se genera la comunidad, se reúnen los relatos, se hace visible la verdad para que ese sentimiento de la experiencia individual no se sienta en soledad. Sus voces se alzan entre ellas mismas, generando colectividad, unión, como un mecanismo de defensa, defensa y resistencia a lo que muchas veces se calla; es como si con estas acciones se dijese “no nos callaremos. Lo que nos pasó no nos da miedo”, porque ese miedo desaparece cuando se resiste en solidaridad.

Guñelve es la *tarde*, es la *claridad*, es el punto de encuentro y de resistencia. Los personajes consciente o inconscientemente toman la *tarde* como una guía para resistir, precisamente, porque en ese momento del día aparece la estrella que fija un horizonte. Es de las primeras estrellas en aparecer a medida que se acerca la oscuridad, quiere lucir su luminosidad, quiere ser visible, así como lo hicieron aquellas mujeres abusadas, no esperaron a que la noche las sepultara en el silencio.

Capítulo III: Narramos por los otros: la adherencia denota colectividad.

Para este último capítulo nuestra base será la adherencia, ¿por qué?. La primera razón se funda en vista de la definición de la palabra *piñen* al comienzo de la obra, se describe: “La palabra «piñen» proviene del mapudungun y refiere al polvo o la mugre aferrada al cuerpo” (Catrileo). ¿Qué se adhiere?, la adherencia es el relato de los “otros” que comparten un mismo lugar o en alguna instancia se han visto involucrados con las narradoras. Sobre este asunto, la propuesta que relaciona la adherencia con la narrativa de *Piñen* apunta a que la narradora integra como suyo los relatos de los “otros” (vecinos, amigas, compañeros y familiares), tales relatos vendrían a ser la mugre que se adhiere, mugre porque son experiencias de vidas que se ubican en la *otredad*, aquella que ensucia la hegemonía que ha tratado por tanto tiempo ocultar a los hijos de la tierra.

En esta oportunidad, a diferencia de la forma en que se estaba trabajando, no se analizará *Piñen* capítulo por capítulo, en su lugar el análisis será globalmente, porque la *adherencia* es una figura que recorre toda la obra, aun cuando pareciera que las narrativas son diferentes entre sí. Lo común reside en que hay una intención por parte de las tres narradoras en recoger las voces de sus territorios, de aquellos que comparten una misma identidad y oralidad.

En cierto sentido, se propone que si estas historias se han adherido es particularmente, porque las narradoras relatan como testigos, testigos que ven y viven la violencia y vulnerabilidad que las obliga [a mi parecer] a reconocer y asumir una responsabilidad con las vivencias propias y la de los “otros”, quizás por el hecho de ser vidas que se han visto marginadas, que inclusive se le ha negada su identidad, sus afectos, su voz, casi relegadas al olvido: “No podríamos ser habitantes ni adoptar el gentilicio porque nuestras vidas jamás estuvieron en el ojo del mundo. Fuimos diseminados y expulsados de cada lugar donde pudiésemos ser visibles” (Catrileo 57), alguien debía reunir esos relatos, alguien debía darle sentido de lo propio con la finalidad de denunciar que no

están tan solos, y acabar con la idea de que no habitan, es decir, acabar con la idea de que no son parte.

Para ir comprendiendo lo referido, se hacen claves las palabras de Beatriz Sarlo quien describe lo siguiente: “En consecuencia, la historia oral y el testimonio han devuelto la confianza a esa primera persona que narra su vida (privada, pública, afectiva, política), para conservar el recuerdo o para reparar una identidad lastimada” (22), nos quedamos con lo dicho al final, es decir, con la idea de que este acto de narrar la historia propia y la del resto es para conservar la *identidad lastimada*, lastimada por un sistema que nunca atendió a sus necesidades, sumiéndola casi a una total oscuridad. En definitiva, a lo que apuntamos es que si las narraciones se han construido de esta manera no es fortuito, se debe a un deseo de reconocimiento, reconocer y constituir un “yo” en virtud de los “otros”, dado que “podría decirse que aquello que está en juego en las dinámicas de reconocimiento y desprecio, corresponde en primera instancia al cuerpo o la subjetividad corporalizada del otro (y, por tanto, del sí mismo” (Bazzurro 18), teniendo como resultado la formación de un “nosotros” que deviene colectividad, colectividad necesaria para reclamar o inclusive gritar un “*aquí estamos*”.

El puente que se establece entre memoria y reconocimiento se explica mediante lo postulado por Paul Ricoeur en su texto *Historia y memoria. La escritura de la historia y la representación del pasado*:

“Pero debo advertir en este capítulo en este estadio de mi experiencia, que la memoria goza de un privilegio que la historia no posee, a saber, la pequeña felicidad del reconocimiento: “¡Es ella ¡Es él!”. ¡Qué recompensa, a pesar de los sinsabores de una memoria difícil, ardua!” (10)

La narradora testigo y su memoria, forma y otorga un espacio, le dan lugar a los que nunca han tenido voz dentro del relato, legitimando la historia que se ha querido olvidar, y que, sin embargo, resuena fuerte y constante, en donde las voces femeninas, con gran valor, dan palabras a sus contextos, comunidad e identidad.

Si nuestra premisa se orienta en que la memoria forma comunidad estaríamos apuntando a que la construcción de esta correspondería a una “memoria colectiva”, pues

esta “se define como un proceso subjetivo, siempre activo y construido socialmente en diálogo e interacción” (Vampa 2), tal como lo hacen las narradoras, quienes muchas veces llegan a decir que si no fuera por la historia de los “otros” no recordarían la propia:

“Tengo muy tatuado en mi memoria su paso a la adolescencia, porque fue justo posterior a ese año de la confirmación. Cuando me imagino a la Yajaira es más fácil verme a mí también. Voy tratando de bosquejar mis años a partir de su relato bibliográfico. Es como si su historia me trajera el polen de los días nublados” (Catrileo 84).

Por otra parte, en la memoria se tatúa un “no perdonar”, ejemplo de aquello el siguiente fragmento:

“Reconozco que se me hace difícil. Estuve en la orfandad, en las separaciones, en los gritos. Puedo ver esos días bajo el agua. No soy alguien que olvida fácilmente. (...) Arrastramos más fantasmas de los que incluso ella cree: hay madejas que no sólo se enredan en el corazón, sino que amarran nuestras lenguas para siempre. Por eso, ante ella prefiero callar” (Catrileo 64-65)

La narradora se presenta frente a la madre de su amiga, una madre que no siempre actuó bien con su hija, ya que también fue la responsable de muchas penurias. El ejemplo de la madre se traslada a todo el ejercicio de hacer memoria, pues las voces narrativas parecieran que nunca se les ha hecho fácil olvidar, recordando cada detalle; hasta el más mínimo suspiro, grito, llanto, pena se secuestra en sus mentes.

3.1 “Como una sola mujer con toda la historia sobre sus hombros”

“Escobillar las manchas, los bluyines, parchar las rodillas, los codos, apilar calcetines, como una sola mujer con toda la historia sobre sus hombros”
(Catrileo 55).

La narración cobra relevancia no sólo porque se insiste en un “nosotros”, sino que también es porque la adherencia no es narrada por cualquier voz, sino que es una voz femenina.

Como se ha evidenciado a lo largo de esta investigación las narraciones están marcadas por una fuerte voz femenina, voces que se constituyen con el pasado de la niñez, adolescencia y la adultez. Sobre esto, detengámonos en la infancia, dado que [de mi punto de vista] las ansias de querer contar todo, de plasmar todo lo que sea posible y necesario, habita en aquella niñez privada de su pasado:

“Uno cuando chica tenía que descubrirlo todo sola. De pura pilla y copuchenta terminaba entendiendo las cosas. No sé cuál era el gusto de escondernos la verdad. A veces pienso que es porque las personas que nos cuidaron también eran niños y niñas. Sólo que un día ya eran grandes. Nunca supieron cómo pasaron tantos años. Nunca supieron en qué lenguaje seguir hablándonos” (Catrileo 31)

El proceso de hacer memoria proviene en primera instancia de la infancia, pues la familia es quien se niega a hablar acerca del pasado, privando a las niñas de conocer quiénes eran y quién es esa comunidad que las rodea. Sin embargo, [a mi parecer] no debiésemos caer en simples conclusiones, y apuntar a los padres o la familia como los responsables de ese impedimento para reconocerse, ya que dentro de ellos existieron contextos que imposibilitaron un hacer o forjar un relato que hiciera de sus vidas una grieta que se abriera al cambio. En pocas palabras, los padres y familiares tuvieron un alcance en que las niñas no conocieran su pasado, no obstante, ellos trataron de avanzar con los pocos medios que tenían, los mismo que más tarde heredaron las futuras narradoras marcadas por un destino. A su vez, aunque diese la impresión de que las generaciones anteriores no gestaron grandes cambios, conviene enfatizar que inconscientemente sí lo hicieron, puesto que sin esos patrones intergeneracionales no se hubiese sido posible ver niñas *pillas* y *copuchentas* deseosas de verdad.

En las narraciones identificamos a mujeres que han tomado la responsabilidad de contar sus cotidianos narrado para y por los *otros*, lo que se puede explicar por dos factores, el primero de ellos:

“La historia de nuestras madres no está en la militancia ni el alero de las vencedoras. Sobrevivieron y lo siguen haciendo. De campamentos a piezas de allegados. Y de ahí, a los departamentos del subsidio. Trabajos miserables e hijas

que alimentar. Fueron las que resistieron de otro modo, mientras un país caía a mendrugos” (Catrileo 70).

Lo que se interpreta de este fragmento es que, estas narradoras asumieron modos de resistir diferentes (como lo son contar la vida de otros), al igual que sus madres. La elaboración de una memoria es al mismo tiempo, para resistir y poner en relieve la labor de las madres. Esto nos suscita a los referido por Hélène Cixous: “leche inagotable. Ha sido recobrada. La madre perdida. La eternidad: es la voz mezclada con la leche” (56), dicho sea, en otras palabras, narran con “tinta blanca” (Cixous 57). Si la falta de militancia aparenta ser una ausencia de presencia, las narradoras otorgan otro sentido, en el que la memoria se forja con ellas, aun cuando parecieran ser sólo mujeres de trabajos miserables o de casa. Las voces narrativas toman las luchas que parecieran ser parte del olvido u la omisión, en donde tal como lo harían sus madres, forjan - con las herramientas que tienen- los rastros de un pasado que sí dejó una huella, que se perpetúa en las hijas y las venideras. Referente a esto se menciona en *Piñen* lo siguiente: “Nosotras éramos las herederas de esa migración que al mismo tiempo no había empujado a encontrarnos” (Catrileo 85), herederas de esas madres que migraron, que lucharon de otra forma, dando cabida a mujeres valientes que continuaron resistiendo.

No quisiera continuar sin antes destacar que lo anterior nos hace recordar al poema «Todas íbamos a ser reina» de Gabriela Mistral:

“Pero en el valle de Elqui, donde
son cien montañas o son más,
cantan las otras que vinieron
y las que vienen cantarán” (v. 64-67)

Es un poema en el que se canta a esas mujeres que tuvieron aspiraciones, no obstante, en el camino se toparon con ciertos impedimentos que les negaron la oportunidad de conquistar sus propios reinos. De todas formas, la voz lírica dice que, aunque las otras no alcanzaron sus sueños, vendrán aquellas que sí lo harán, tal como las tres narradoras de *Piñen*.

Cabe subrayar que tan sólo una de las tres narradoras fue parte de un partido político, y es aquella presente en “Warriache”, no obstante, [desde mi punto de vista] sus vivencias y expresiones no se vieron mermadas – en su totalidad – por la militancia, más bien surgieron al alero de un cotidiano que iba mucho más allá de su ideología.

Por otra parte, la voz narrativa cobra más sentido con lo expresado por Hélène Cixous en su escrito *La risa de la Medusa*, se cita:

“En cierto modo la escritura femenina no deja de hacer repercutir el desgarramiento que, para la mujer, es la conquista de la palabra oral - «conquista» que se realiza más bien como desgarramiento, un vuelo vertiginoso y un lanzamiento de sí mismo, una inmersión. Escucha a una mujer hablando en una asamblea (si no ha perdido el aliento dolorosamente): no «habla», lanza al aire su cuerpo tembloroso, se suelta, vuela, toda ella se convierte en su voz, sostiene vitalmente la «lógica» de su discurso con su propio cuerpo; su carne dice la verdad. Se expone. En realidad, materializa carnalmente lo que piensa, lo que expresa con su cuerpo. En cierto modo, *inscribe* lo que dice, porque no niega a la pulsión su parte indisciplinable, ni a la palabra su parte apasionada. Su discurso, incluso «teórico» o político, nunca es sencillo ni lineal, ni «objetivado» generalizado: la mujer arrastra su historia en la historia” (55)

Consideremos que la narración está marcada por todo lo citado, por mujeres que se han lanzado al mundo desde un desconocer proveniente de la infancia; se lanzan con narraciones que no solo suscitan a ellas mismas, sino que a un “todo”, todo proveniente de sus relatos de “barrio, de pobreza y marginación”. En alguna medida, estas voces narrativas son como las mujeres hablando en una asamblea, con ciertos miedos (visto en el primer capítulo) expone la cotidianidad sin dejar de lado su *pulsión* y *pasión*, dado que [querámoslo o no] el hecho de reconocer a los demás dentro de su propia narración, es un claro gesto de amor, por lo propio, por lo “otro”, porque mujer siempre ha significado *otredad*.

3.2 Elementos visuales de la memoria

En otro momento ya se ha demostrado la importancia de la arquitectura, sobre todo en el capítulo acerca de la *luz* y *oscuridad* presente en aquella periferia a la que pertenecen las voces narrativas y el resto de los personajes. Eran territorios en los que predominaba la ausencia de luz, callejones y pasajes que parecieran hacerse cada vez más ocultos en tanto nos adentrábamos en la población.

¿Quién soy? ¿Quiénes somos? Para dar inicio [creo necesario] partir con que esa identidad individual y colectiva es principalmente, el *ser mapuche*: “Juan Huenchuncheo. Hombre de treinta y dos años. Moreno, espalda ancha, nariz chata. Características de la mayoría de quienes vivíamos en los blocks” (Catrileo 16), citamos este pequeño fragmento porque es el primero de todos que da pie lo mapuche, concretamente, a la identidad mapuche *tachada*. Juan es el claro ejemplo de lo que les sucede tanto a las narradoras como a los demás pobladores, son mapuches en la ciudad, que viven en la miseria misma, que anhelan la vida en el sur, en el campo, en la libertad, en la *estrella solitaria*.

En el mismo orden de ideas, rescatamos el hecho de que Juan y lo demás (narradoras y otros personajes), no sólo son por sus nombres o características físicas, son reconocidos por las voces narrativas puesto que comparten un mismo espacio, los blocks. Al respecto, el “yo” y “otro” se conforma en la arquitectura de los barrios, aquellos descrito del siguiente modo: “Una arquitectura miserable de extensiones para los nuevos hijos e hijas que iban poblando los cuerpos y las calles de las mujeres del sector” (Catrileo 54), marcados por la basta miseria, que se extiende de generación en generación; el barrio designa continuidad, una constante en las repetidas rutinas arquitectónicas.

La razón de esta situación se pone de manifiesto en la siguiente cita: “Un árbol genealógico calcado con muy pocas variaciones. Unas raíces, otros más follajes” (Catrileo 22), la ausencia de diferencia entre sus pares se torna beneficiosa si esa homogeneidad se transforma en una comunidad que fortalece los lazos y los vínculos a fin de resistir en solidaridad. Con todo aquello, recordar y hacer la descripción de los barrios es una forma de no olvidar quienes son: “Esas líneas geométricas de los tendedores que figuran en la imagen que guardamos desde nuestra primera memoria. Una memoria visual se afirma en los pedazos corporales que habitamos” (Catrileo 54), los elementos visuales se hacen útiles

para refrescar la memoria, en que los tendedores se vuelven metáfora de la unión que caracteriza a quienes componen el territorio.

De igual manera, la *adherencia* de la memoria arquitectónica es al mismo tiempo fragmentación, idea que proviene de la siguiente cita: “Cuando me fui, todavía chicas criadas en blocks, casas pareadas pero dispares, ampliaciones hechizas y multicanchas sin red. Cuando me fui, aún quedaban cerros y viñas donde camuflarse, emborracharnos y tendernos de espalda al sol” (Catrileo 64), todo yacía desordenado, todo mal hecho, mal formado, por partes, incompleto. La incompletitud se conecta con la *identidad mapuche*, dado que el pueblo mapuche al haber sido arrebatado de sus tierras implicó dejar partes, representado con una identidad impedida, truncada, aislada. Pese a aquello, esto se acaba cuando la memoria comienza a jugar un rol fundamental en la estela del “nosotros”.

La arquitectura no es el único elemento visual que abre paso a la memoria, es al mismo tiempo, otros elementos como la caja que guardaba el padre de Yajaira:

“En nuestra ingenuidad, sólo pensábamos que era una caja vieja, lo que, de alguna forma, ya nos alucinaba. Pero era mucho más que eso. Era otro viaje a la memoria (...). Descubrimos que la fortuna era una caja que había sobrevivido a la dictadura. En ella encontramos libros de filosofía, arte, historia, política y cartas de personas que ya no existen. Prendedores, cigarreras. Nos enteramos de pronto que el abuelito mapuche de Yajaira también era un muerto de esa historia que nos querían esconder: Juan Manque, mapuche y militante comunista” (86)

Esta escena se encuentra cargada de aspectos relevantes para la formación de la memoria, el primero de ello es que es un recuerdo que comienza en la infancia, etapa de la vida en la que se le quiso negar todo pasado. No obstante, esa realidad ficcional negada de uno u otro modo grita, brota como maleza en la tierra seca, y el padre de Yajaira vendría a ser la maleza, puesto que él da la llave para descubrir la verdad.

En el descubrimiento hay un antes y un después, dado que concibe el despertar de la conciencia, lo cual es clave porque no sólo se reconoce que son mapuches, paralelamente, se reconoce la identidad del “barrio”, de la pobreza y de la marginación. En efecto, esta situación responde a lo que ya se ha dicho acerca de la teoría de la interseccionalidad, en

que para emprender la resistencia ante la violencia que se ejerce por ser *otros*, no basta con identificarse como mujeres o pobres o indígena, más bien las luchas deben estar acompañadas de todos esos “otros” que los componen, pues “la presentación de sí mismo no se puede entender si no se leen todas esas variables” (Viveros 119), presentaciones que facultan una memoria colectiva, memoria con la que se habla por todos y para todos.

A fin de ir dar el último análisis citamos la siguiente narración: “A la que gente más pobre siempre la tratan como si fuesen ignorantes” (Catrileo 89), con lo mencionado queremos concluir que el tener *tatuada en la memoria* los relatos de la propia comunidad o territorio en el que se encuentran inmersas las narradoras, no solamente para dar una señal de que no se olvidará, o que tan sólo se quiera hacer visible a los “otros”, es simultáneamente para acabar con esas creencias de que el pueblo es ignorante, porque aunque sean pobres, jamás lo serán en mente y alma.

Conclusión

De esta manera he de terminar mi trabajo de investigación a partir de la obra *Piñen* (2019) de Daniela Catrileo, en el que me centré en la violencia en contra de los otros, puesto que es una narración que constantemente me interpelaba para hablar de ese relato violentado, de ese relato que forma una identidad construida en base al miedo, la resignación- resistencia, y la memoria.

En este sentido comencé mi estudio con los relatos que vuelven a la infancia de las narradoras, los cuales decidí analizar en base a la teoría de los afectos, enfocándome, principalmente, en el miedo que sienten los marginados. Estos se retratan al interior de la obra a partir de las mujeres, los migrantes, indígenas y pobres, los cuales ubicados en un estado de *vulnerabilidad* se encuentran aún más propensos a ser objetos de violencia. La violencia que se ejerce en contra de ellos surge a raíz de ser entendidos y vistos como un “otro” por parte de las instituciones, las mismas que tienen el poder suficiente para delimitarlos y obligarlos a vivir bajo sus órdenes. Esto tiene como consecuencia plantear una “violencia [que] puede resultar más aceptada y menos cuestionada” (Navarrete). A su vez, vimos que quienes concentran el poder también sienten miedo, miedo a que su estatus y todo lo que han construido por años se pierda, por ello, hacen todo lo posible para que el otro vea que no tienen más opciones que alienarse.

Observamos como el *miedo* a la religión se configura a raíz de un colonialismo que sigue repercutiendo en las niñas y niños mapuches, quienes sin conocer su verdadera identidad aceptan las imposiciones de carácter histórico, aceptación que se debe a que la religión también genera miedo en ellos, tales como el temor a ser castigados, a ser violentados, a ser vistos como una deshonra para esos curas que sonríen hace siglos sobre los pueblos originarios. Asimismo, es el temor al patriarcado, el temor que sienten y viven las niñas, pues este sistema social es capaz de arrebatarse lo que por tanto tiempo les ha costado construir, es decir, sentirse parte de todos *aquellos* y *aquello* que componen su identidad (la población, los niños, los juegos de la tarde, las despreocupaciones de su ropa, y el cuerpo no sexualizado). Y tal como se analizó, este sistema fue capaz de arrebatarse

eso, de quitarle un espacio, restarle su movilidad, pues esa niña de población, al ser mujer fue fijada como un objeto para ese mundo hambriento que espera posar sus sombras por encima de quien verdaderamente es, oprimiendo su cuerpo hasta que el miedo restringe la posibilidad pensarse de otra forma. Fue un miedo a “ser mapuche”, porque esto significaría ser utilizadas en beneficio de la institución escolar, que por lo demás aparentaba inclusión, pero era racismo puro y duro; una inclusión con la que, aparentemente, se quería olvidar que estas niñas y niños son hijos de las generaciones marcadas por la migración campo-ciudad de los años 90, marcadas por la discriminación colonialista perpetuada por el Estado Chileno. En el fondo, una inclusión que no soluciona las verdaderas problemáticas que aquejan a los pueblos originarios migrantes de sus tierras. El temor de las y los mapuches se transforma en vergüenza, aquella que los obliga a tener una cultura de cuatro paredes.

En el segundo capítulo en cambio demostramos cómo la *vulnerabilidad* determina el accionar de los personajes quienes pueden resistir o resignarse, conceptos que se entendieron desde una compleja relación con la *oscuridad* y la *claridad*, ya que no siempre se resiste en la claridad, como tampoco se resigna en la oscuridad. Del mismo modo, comprendimos que hay elementos que dan luz a quienes siempre han estado en la oscuridad, tales como la vela y la fogata, figuras que se interpretan como un fuego insurgente que se aviva como barricada anarquista que lucha por marcar una presencia frente al inmenso Santiago. Por otro lado, se examinó cómo la iglesia es capaz de llevar a los niños y niñas a la resignación, lo que es causado por su propia luminosidad, dado que mediante su divinidad se posiciona de modo superficial a fin de ignorar las crudas realidades que siguen intactas en la piel de aquellos *cabros de población*. Adicionalmente, logramos ver que hay quienes se resignan (Cristina) y resisten (padre de la narradora) en la oscuridad. Pese a todo, señalamos que, entre estos dos polos, se haya un punto intermedio que es el *atardecer*, en el que se abre la posibilidad de resistir, resistir mediante el abrazo que une, y las confesiones entre abuela, madre e hija que permite combatir en conjunto el daño del abuso.

Por último, se estudió la *adherencia*, adherencia que se dio a partir de la descripción que se hace de la palabra *piñen* al principio de la obra. En virtud de esto, postulé que la narración en testigo va recogiendo los relatos de su propia comunidad, relatos que vendría a

ser la mugre, puesto que ellos siempre han sido los marginados que ensucian la hegemonía de las instituciones presente en la narrativa. Como consecuencia, la narradora en una total toma de responsabilidad con su pueblo, asume el peso de la historia y decide narrar la vida de quienes siempre han estado en los márgenes. Narra construyendo una memoria visual, una memoria que también forma su propia identidad, aquella que reconoce a través de un carácter multidimensional, la pobreza, a la mujer, a los indígenas y a los migrantes. Ella comprende que, si no fuera por los “otros”, sus vecinos, amigos y amigas, madres y abuelas no podría conocer quién es verdaderamente. En esencia, ese ímpetu de querer contar toda la experiencia, tanto de ella como quienes forman parte de su vida, no hubiera sido posible sin esa niña *pilla y copuchenta* que ansiosa de la verdad quiso resistir para hablar por su pueblo, para denunciar la discriminación, para hacer valer la vida de las madres que no resistieron desde la militancia, y para acabar con el prejuicio de que los pobres son ignorantes, dado que quienes hacen memoria siempre sabrán más que aquellos que queriendo olvidarlos y marginarlos, se topan con la voz de una mujer que hace resonar fuerte y claro la identidad del “nosotros”.

Como estudiante de literatura siempre conecté con diferentes autores, muchas veces las obras quedaron rondando por semanas en mi cabeza, pero *Piñen* (2019) fue una novela que desde la primera lectura no pude evitar emocionarme, y es que su escritura ha de calar en lo más profundo de mi propia identidad, y es que a momentos he sentido que mi historia se cuenta entre las líneas. Es por esta razón, que me aferré a ella, la leí mil y una vez para desarrollar todas las interpretaciones que he hecho en este trabajo investigativo. Sin embargo, mi escrito es tan sólo una parte de lo que pueden llegar a imaginar, por ello, espero que quienes tengan la oportunidad de leer las bellas palabras de Daniela Catrileo sigan profundizando y agudizando el análisis.

No quisiera terminar sin antes señalar que los relatos siempre los sentí tanto parte de mí como de nuestra realidad, de nuestros contextos más actuales, por consiguiente, su lectura despertó una mirada crítica frente al sistema, uno que siempre nos ha relegado a categorías que pretenden ensuciar nuestra verdadera identidad. En este sentido creo que la obra de Daniela Catrileo nos invita a pensar en eso, en los prejuicios, en que debemos dejar menospreciar al flaite, al punga, al poblacional, porque ante todas esas características, ante

todo lo malo que puede surgir de la periferia, somos personas, personas que muchas veces a punta de un pan paran la olla para cuatro o seis bocas; las mismas que desde la humildad forman una olla común; la misma que desde la organización llama a vivir en comunidad. Es una invitación a no quedarnos con la simpleza de los discursos, y de esta forma reconocer, verdaderamente, quienes son los mugrientos que viven en una sucia población.

Como dije en algún momento, tenemos todo en nuestra contra, pero al menos intentamos con los medios que existan, recalcar que “mientras exista miseria, habrá rebelión”, la rebelión de hacer ver que la población también tiene su versión, tal como pareciera decirnos Daniela Catrileo con *Piñen*.

Referencia bibliográfica:

- Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*. Trad. Cecilia Olivares Mansuy. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015. Impreso.
- Ancán Jara, José. “Rostros y Voces tras las Máscaras y los Enmascaramiento: los Mapuches Urbanos”. *II Congreso Chileno de Antropología*, 1995 Valdivia.
- Aravena, Andrea. “La identidad mapuche- warriache: Procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana”. *IV Congreso Chileno de Antropología* (2001): Santiago.
- “Astronomía Mapuche: Guñelve”. *Centro de Documentación Mapuche*. Web. 24 de Oct 2022. <<http://www.mapuche.info/?kat=6&sida=3263>>.
- Barros Cruz, María José. “La poesía de Daniela Catrileo: escribir la diáspora mapuche y la (im)posibilidad del retorno”. *Revista Unidades* (2021). Web. 1 de Sept 2022. <<https://revistas.uniandes.edu.co/doi/full/10.25025/perifrasis202213.26.04>>
- Baudrillard, Jean y Edgar Morin. *La violencia del mundo*. Trad. Carles Roche. Barcelona: Paidós, 2004. Impreso.
- Bazurro Gambi, Leonello. “Cuerpo, performance, conflicto: hacia una estética del reconocimientomoral”. *Resonancias* (2015): 1-38. Impreso.
- Bloomfield, Fabián. “A propósito de la literatura mapuche contemporánea: Daniela Catrileo y lapoesía mapuche urbana incipiente del siglo XXI”. *Acta Literaria* 58 (2019):161-167. Impreso.
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Trad. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2006. Impreso.
- _____. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2002. Impreso.
- Caballero, Felipe. “Representación de la violencia en américa latina”. *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas* N°3 (2007): 303-316. Impreso.
- Canseco, Alberto. II “Vida Precaria”. *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler*. Córdoba: Asentamiento Fernshehc, 2017. 125- 132. Impreso

- Castro, Edgar. “cristianismo”, “educación”, “lucha”, “religión”, “resistencia”, “salvación” *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2011. 82-83, 126-127, 263-265, 353-354, 355-356. Impreso.
- Catrileo, Daniela. *Piñen*. Libro del pez espiral, 2019. Impreso.
- Cesaire, Aime. “El discurso sobre el colonialismo”. *El discurso sobre el colonialismo*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Ediciones Akal, 2006. 13-44. Impreso.
- Cixous, Hélène. “La joven nacida”. *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Trad. Myriam Díaz- Diocaretz. Barcelona: Antrhropos, 1995. 13- 108. Impreso.
- Gómez, Mariana Daniela. (2009). El género en el cuerpo. *Avá*. Web. 15 de Oct. 2022. <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942009000200015&lng=es&tlng=pt>.
- “Daniela Catrileo (1987)”. *Mujeres Bacanas*. Web. 17 de Oct. 2022. <https://mujeresbacanas.com/daniela-catrileo-1987/>
- Kohut, K. “Política, Violencia Y Literatura”. *Anuario De Estudios Americanos*, vol. 59, n.º (2002): 193-22, Web. 4 Jul. 2022. doi:10.3989/aeamer.2002.v59.i1.202.
- Llamunao Vega, Carla Fernanda. “Lectura/escritura Champurri. Un posicionamiento metodológico para el estudio de la poesía mapuche”. *Revista Documento lingüísticos y literarios* (2020): 151-164. Impreso.
- “Las cuatro estaciones”. *El diario austral. La Araucanía*. 5 de Jul. 2007. Web. 24 de Oct, 2022. <[www.mapuche.info/docs/austral070705b.html#:~:text=WAL%C3%9CNG%20\(Verano%2C%20abundancia\)%20%C3%A9poca,frutos%2C%20de%20aves%20y%20animales](http://www.mapuche.info/docs/austral070705b.html#:~:text=WAL%C3%9CNG%20(Verano%2C%20abundancia)%20%C3%A9poca,frutos%2C%20de%20aves%20y%20animales)>.
- Le Breton, David. *La sociología del cuerpo*. Trad. Paula Mahler. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002. Impreso.
- Mistral, Gabriela. “Todas íbamos a ser reinas”. *Obra reunida de Gabriela Mistral*. Ediciones Biblioteca Nacional, 2019: 416-418. Impreso.
- Monsiváis, Carlos. “Profetas de un nuevo mundo”. *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000. Impreso.
- Navarrete Barría, Sandra, «Miedos al margen: representaciones de la violencia y la precariedad en Fuerzas Especiales de Diamela Eltit», *Amérique Latine Histoire et*

- Mémoire. Les Cahiers ALHIM* (2017). Web: 15 Agt. 2022
<<http://journals.openedition.org/alhim/5777> <https://doi.org/10.4000/alhim.5777>>
- Ñanculef Huaiquinao, Juan. “El concepto choyün: “Somos brote de la tierra”. *Tayiñ mapuche kimün. Epistemología mapuche- Sabiduría y conocimientos*. Universidad de Chile representante legal: Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Sociales. Santiago, 2016. 82- 83. Impreso.
 - Pinto Godoy, Joaquín. “Crítica literaria “Piñen” de Daniela Catrileo: las texturas de la violencia”. *Culturizarte*. Web. 29 Jul, 2022 <<https://culturizarte.cl/critica-literaria-pinen-de-daniela-catrileo-las-texturas-de-la-violencia/>>
 - Pontón Cevallos, Jenny. “Intersecciones de género, clase, etnia y raza. Un dialogo con Mara Viveros”. *Revista de Ciencias Sociales* (2017): 117-121. Impreso.
 - Portavoz. “El otro Chile”. *Escribo rap con R de Revolución*. 2012. *Youtube*. Web. 12 de Nov. 2022. <<https://www.youtube.com/watch?v=Qgq3Or41wRk>>.
 - Posada Kubissa, Luisa. “Las mujeres son cuerpo: reflexiones feministas”. *Investigaciones Feministas*, vol. 6, vol. 6 (2015): 108-21, doi: https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2015.v6.51382.
 - Rancière, Jacques. “Palabras preliminares”, “La razón del desacuerdo”, “Democracia o consenso”. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996. Impreso.
 - Ricoeur, Paul. “Historia y memoria. “La escritura de la historia y la representación del pasado””. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. (2000): 3- 27. Impreso.
 - Rojas, Sergio. *Escribir el mal: literatura y violencia en américa latina*. Santiago: Cuadro de tiza ediciones, 2017. Impreso.
 - Rotger, Patricia. “Tristeza infinita: dolor, precariedad y resistencia en la literatura contemporánea”. *Revista Heterotopías del Área de Estudios del Discurso de FFyH*. (2018): 1-14. Impreso.
 - Sainz Lerchundi, Asunción. “Literatura frente a violencia”: Elfriede Jelinek y Luisa Etxenike. Austria, España y Europa: identidades y diversidades: *actas del X Simposio Hispano-Austriaco* (2004): 315-326
 - “Santa Biblia”. Bible.com. Web. 20 Nov. 2021. Web. 1 de Oct 2022 <<https://www.bible.com/es>>.

- Sarlo, Beatriz. “Tiempo pasado”. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2005. 9-26. Impreso.
- Simmel, Georg. “La metrópolis y la vida mental”. *Bifurcaciones* (2005): 1-10. Web: 23 de Ago. 2022. <<https://biblat.unam.mx/es/revista/bifurcaciones-santiago/articulo/la-metropolis-y-la-vida-mental-articulo-original-comentado>>.
- Soto, Gerardo. “«Piñen», de Daniela Catrileo: Ser mujer y mapuche en Santiago de Chile”. *Cine y Literatura*. 15 jun, 2020. Web. 29 de Jul. 2022 <<https://www.cineyliteratura.cl/pinen-de-daniela-catrileo-ser-mujer-y-mapuche-en-santiago-de-chile/>>.
- Valencia, Alfonso. “Obscenidad y explicitud: dos formas de acercarse a la literatura de la violencia”. Repositorio Institucional. Universidad de Cartagena. Universidad de Cartagena. 2018. Web. 11 Abr. 2022 <<https://repositorio.unicartagena.edu.co/handle/11227/9810>>.
- Vampa, M. S. «la memoria es hoy. un acercamiento al campo de la memoria colectiva». *Question/Cuestión*, vol. 1, n.º 15, agosto de 2007. Web: 1 de Nov. 2022 <<https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/411>>.
- “Verguenza”, def. N. 2. *Real Academia Española*. 2018. Web: 30 de Oct, 2022. <https://dle.rae.es/verg%C3%BCenza>
- Vivero Vigoya, Mara. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate feminista*. (2016): 1-17. Impreso.
- Zapata Silva, Claudia. “La raza/clase. Sobre Piñen, de Daniela Catrileo”. *La raza cómica. Revista de cultura y política latinoamericana*. 8 Ene, 2020. Web. 27 de Jul. 2022 <<https://razacomica.cl/sitio/2020/01/08/la-raza-la-clase-sobre-pinen-de-daniela-catrileo-2/>>.