

Ayilef, Viviana. "Narrar el racismo. Derroteros mapuche en dos cuentos de Javier Milanca". *Anclajes*, vol. XXIX, n. ° 3, septiembre-diciembre 2025, pp. 1-16.
<https://doi.org/10.19137/anclajes-2025-2931>

NARRAR EL RACISMO. DERROTEROS MAPUCHE¹ EN DOS CUENTOS DE JAVIER MILANCA

Viviana Ayilef

Universidad Nacional de la Patagonia
Argentina

vivianayilef@gmail.com

ORCID: [0009-0003-8679-0655](https://orcid.org/0009-0003-8679-0655)

Fecha de recepción: 28/02/2024 | Fecha de aceptación: 17/06/2024

Resumen: A partir del análisis de dos cuentos del libro *Xampurria. Somos del Lof de los que no tienen Lof* (2015), de Javier Milanca se aborda una serie de problemas vinculados con la representación y sus consecuencias políticas en la vida mapuche contemporánea. Estos cuentos implican un testimonio literario que se destaca por la recuperación de eventos y experiencias históricas que intervienen y discuten los discursos oficiales. El autor desarrolla en clave cuentística una operación crítica vinculada a la restauración de memorias subordinadas del pueblo mapuche, desde una amplia representación de la violencia. Las categorías de *hedor* y *pulcritud* y la noción de *biopoética* permiten observar la respuesta que ofrece la literatura a distintas sedimentaciones estructuradas por el pensamiento dominante sobre la identidad mapuche, establecidas a partir de un conjunto de prácticas y representaciones comunes que se enmarcan en el concepto de racismo. Para esto, esta ideología se vincula con el relato fundante de las naciones, creador de identificaciones y sentidos compartidos.

Palabras clave: Javier Milanca; Literatura latinoamericana; Análisis literario; Siglo XXI; Cultura Mapuche

- 1 El término "che", en idioma mapudungun, significa "gente", denominación de plural que abarca diferentes aspectos de las personas: su espiritualidad, su forma de relacionarse con el mundo, sus comportamientos sociales. También se usa para referirse a la persona, el "che", desde esa integralidad. La palabra "mapu" refiere al espacio y al territorio, tanto próximo como universal, por eso todas las derivaciones cosmovisionales tienen su origen en este concepto. Si bien desde una perspectiva occidental deberíamos utilizar el término "mapuches", porque la gramática lo requiere, elegimos "mapuche" por ser el término de autoadscripción generalizada hace varias décadas no solo por los integrantes de ese pueblo, sino por los trabajos académicos que adoptan una perspectiva epistémica intercultural.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución - No Comercial - Compartir Igual) a menos que se indique lo contrario.

Narrating racism: Mapuche pathways in two stories by Javier Milanca

Abstract: Based on the analysis of two stories from Javier Milanca's book *Xampurria, Somos del Lof de los que no tienen Lof* (2015), this study addresses a series of problems related to representation and its political consequences in contemporary Mapuche life. These stories constitute a literary testimony that stands out for their recovery of historical events and experiences that intervene and challenge official narratives. Milanca enacts a critical operation linked to the restoration of subordinate memories of the Mapuche people, from a broad representation of violence. The categories of *stench* and *cleanliness*, along with the notion of *biopoetics*, enable an examination of how literature responds to the structured sedimentations imposed by dominant thought on Mapuche identity. These sedimentations are established through a set of common practices and representations framed within the concept of racism. To this end, this ideology is linked to the founding narrative of nations, which generates shared identifications and meanings.

Keywords: Javier Milanca; Latin American Literature; Literary Analysis; 21st century; Mapuche Culture

Narrar o racismo. Rotas mapuche em dois contos de Javier Milanca

Resumo: Com base na análise de dois contos do livro *Xampurria, Somos del Lof de los que no tienen Lof* (2015), de Javier Milanca, este estudo aborda uma série de problemas ligados à representação e suas consequências políticas na vida Mapuche contemporânea. Estas histórias implicam um testemunho literário que se destaca pela recuperação de acontecimentos e experiências históricas que intervêm e discutem os discursos oficiais. O autor desenvolve, em chave contista, uma operação crítica ligada à restauração de memórias subordinadas do povo Mapuche, a partir de uma representação ampla da violência. As categorias de *fedor* e *pulcritude* e a noção de *biopoética* permitem observar a resposta que a literatura oferece às diferentes sedimentações estruturadas pelo pensamento dominante sobre a identidade mapuche, estabelecida a partir de um conjunto de práticas e representações comuns que se enquadra no conceito de racismo. Para isso, esta ideologia está ligada à história fundadora das nações, criadora de identificações e significados compartilhados.

Palavras-chave: Javier Milanca; Literatura latinoamericana; Análise literaria; Século XXI; Cultura mapuche

Introducción

Los textos que analizamos desarrollan en clave cuentística una operación crítica vinculada a la restauración de memorias subordinadas del pueblo mapuche. Estos cuentos fueron escritos en un período que se caracterizó, en la vida política, por el ejercicio de una violencia programática por parte de los estados nacionales argentino y chileno hacia ese pueblo. Al referirnos a la violencia programática, destacamos no solo su carácter coordinado, sino también su lógica planificada. Esa violencia incluye aspectos jurídicos, epistémicos y físicos. Nos proponemos indagar qué representaciones comunes construyen los cuentos sobre un pueblo que atravesó políticas de exterminio y que vive, desde entonces, estas formas de violencia. También, nos preguntamos si los modos peculiares de agencia que se presentan abren la posi-

bilidad de cuestionar las representaciones racistas sobre este pueblo, enmarcadas en la categoría de biopoética.

Xampurria. Somos del Lof de los que no tienen Lof, de Javier Milanca, es un libro de 2015 que problematiza al sujeto mapuche en los centros urbanos y en algunos parajes de los estados nacionales en los que sus cuentos se escriben e inscriben. El nombre con el que se conoce este territorio histórico mapuche es *Wallmapu*, denominación que utilizamos por la concepción que subyace en los textos que estudiamos y que nos parece central como punto de mira para un análisis crítico.

En el campo de la literatura mapuche contemporánea, los críticos han destacado el particular abordaje que Javier Milanca hace de la figura mestiza. En 2016, el libro que nos ocupa resultó ganador en la categoría narrativa del Premio Literario que otorga el Consejo Nacional del Libro y la Lectura (Chile). Anteriormente, obtuvieron ese premio los poetas mapuche Elicura Chihuailaf (1997) y Jaime Huenún (2013). En los trabajos de investigación y reseñas sobre el libro los críticos resaltan el desarraigo territorial del mapuche como consecuencia del régimen neoliberal (Schwenke) y la insubordinación en los personajes que construye. Por un lado, esta aparece como única salida al *statu quo* debido a la “estrangulación que promueve el modelo estructural del capital privado” (Soto Cárdenas 249). Por el otro, se presenta a partir de la construcción de personajes felices (Miranda Rupailaf). Fernando Pairican escribió el texto de presentación del libro en el año 2015: “Xampurria: el desprecio mapuche”. Allí señala que las representaciones, en estos cuentos, se corren de la figura admitida: “Lejos del Wallampu ideal, de ese Wallmapu que nos habla de un mundo verde, cordilleras nevadas y los seres humanos labrando la tierra sin conflictividades antes de la desposesión material de nuestra subsistencia: la tierra” (Pairican 2). Por su parte, Tania Liza Toledo propone también una lectura de esa figura mestiza o *xampurria* como problemática “en tanto no puede asumirse como mapuche ni como chileno” (Toledo 5), ya que su presencia se ubica en los “márgenes de un proyecto de nación que en realidad no los contempla” (Toledo 5).

Memorias subordinadas/ Derroteros

Parte importante de los estudios históricos ligados con las memorias que aborda este trabajo han optado por la palabra trayectorias, idea que remite a “desplazamientos por lugares físicos y sociales a lo largo del proceso de relación entre los indígenas y diferentes agencias estatales, eclesíásticas y no estatales vinculadas a los estados nacionales de Chile y Argentina”. Además, “las trayectorias permiten reconstruir prácticas y situaciones heterogéneas a través de las cuales los grupos fueron construyendo lugares de apego” (Cañuqueo y Elifonso 66). Si bien este término alcanza experiencias similares a las que aquí referimos, propicia otra gama de connotaciones: el concepto de trayectoria permite situar a los sujetos desde un lugar previo de agencia posible, en tanto que, en este contexto narrativo, el modo mínimo de resistencia se da en la conservación de la vida.

El autor presenta a sus personajes en situaciones cotidianas de lucha propias de los otros internos en Argentina y en Chile. Así, el término derrotero se propone como clave para nuestra lectura, ya que se nutre de los sentidos que involucra la idea de trayectoria y dialoga a la vez problemáticamente con ella. En su acepción de diccionario, se alude a un camino. La derrota es un rumbo y está organizada como mapa o guía. En el uso coloquial, sin embargo, se puede asociar derrotero a la idea de “derrota”, ya que se suele referir a un itinerario que debe recorrer alguien que escapa de su propio fin de manera permanente. En este trabajo pretendemos aprovechar el amplio sentido de derrotero, a fin de que esta noción abarque de manera simultánea ambos usos y estructure así la lectura.

En *Los abusos de la memoria*, Tzvetan Todorov plantea que “cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica, tal derecho se convierte en un deber: el de acordarse, el de testimoniar” (18). Ese deber de memoria, entonces, sujeto a quienes no fueron testigos directos o víctimas inmediatas de esos acontecimientos trágicos y traumáticos, hace que el pasado viva en el presente. Este es, creemos, un punto fundamental para este abordaje, ya que la literatura que conforma nuestro objeto no se sitúa de manera exclusiva en el pretérito de la violencia, sino que escenifica aspectos actuales de esta. Para la reflexión que proponemos, estos suponen una continuidad y una consecuencia histórica con aquellos.

La pregunta aquí es cómo funciona el deber de memoria en relación con las experiencias que han sido simultáneamente subalternizadas y alterizadas. El proceso de subalternización es entendido en cuanto proceso sociohistórico iniciado con las campañas militares en Argentina y Chile. La alterización, que lo acompaña, consiste en la producción de un otro interno sobre el que se movilizan “estereotipos, economías de valor, accesos, legitimidades y criterios morales de autenticidad con el fin de describir y demarcar un modo ‘permitido’ de inclusión indígena” (Ramos 33).

Según Ana Ramos, cabría preguntarse qué lugar ocupa en la sociedad la verdad que los recuerdos insubordinados impugnan. Propone, entonces, la noción de restauración, porque se presenta como modo de agencia “cuya lectura de la realidad sobre el deterioro concluye en la necesidad de trabajar sobre él para detenerlo y luego revertirlo” (Ramos 34).

Para favorecer la comprensión de nuestra lectura, será relevante mencionar cómo se entienden estos aspectos desde lógicas mapuche de pensamiento. Un término que sintetiza identidad y memoria es *Az Mapu*, que abarca las normas, principios y procedimientos que revisten carácter sagrado y rigen la existencia terrenal. *Az Mapu* representa el sistema regulatorio de la vida mapuche. Estas leyes que prescriben el orden en lo natural tienen un carácter holístico e interdependiente. Al estar integrados y articulados de modo complementario, la alteración de un elemento trae como consecuencia un desequilibrio mayor y comunitario.

Desde esta perspectiva, las entidades superiores que observan el cumplimiento de las reglas del *Az Mapu* son las fuerzas de la naturaleza (*ngen* y *newen*) y

los ancestros (*kuifikeche*), que resguardan la integridad del territorio y sus vidas tangibles e intangibles. Cuando no existe reciprocidad y equilibrio en el comportamiento humano para con ellos, esas entidades envían enfermedades, catástrofes naturales y conflictos. Nos resulta primordial señalar este aspecto del *mapuche kimün* ya que en algunos cuentos de Milanca los personajes aparecen con un desborde anímico, emocional o de comportamiento que altera el orden y, entonces, deviene el conflicto. Un orden social alterado afecta allí el buen vivir y los ciclos de la vida se ven trastocados.

Racismo, hedor y biopoética

Stuart Hall se refiere al término raza como un “significante resbaladizo” (46), porque se trata de un “hecho cultural e histórico, no biológico” (46). Por eso insiste en que, “a pesar de lo odioso que pueda ser el racismo como hecho histórico no deja de ser también un sistema de significado, un modo de organizar y clasificar significativamente el mundo” (46). Desmantelar el racismo, para Hall, implicaría admitir el significante “raza” en “su letal funcionamiento en el mundo, así como en sus efectos reales” (54).

El racismo va más allá del desprecio o del miedo a “grupos definidos por criterios genéticos (como el color de la piel) o por criterios sociales (adscripción religiosa, pautas culturales, preferencias lingüísticas, etc.)” (Wallerstein 55). En esa fusión o confusión de criterios, se produce la violencia. Los tratos discriminatorios que sufren los personajes de estos cuentos son característicos de una xenofobia que se nutre de estereotipos raciales/racistas. Adoptamos el término xenofóbico por considerar que la implantación del rechazo a lo extranjero en el imaginario social es un mecanismo efectivo del nacionalismo que conserva su vigencia: el racista hace crecer su sentimiento negativo propagando el miedo a lo que odia. El aspecto xenofóbico del racismo nos resulta pertinente para reflexionar sobre el pueblo mapuche ya que en los dos países en los que se inscriben estos cuentos existen discursos raciales que consideran al mapuche un pueblo extranjero.

El concepto de hedor es una categoría de análisis cuya dimensión política “responde a una realidad, a un tipo humano, a una economía y a una cultura” (Kusch 35). Esta categoría se constituye en metáfora sensible de la alteridad y opera como símbolo vivo que se opone a la quietud definitiva del olvido. Rodolfo Kusch restituye como interlocutoras a las comunidades indígenas y populares. El hedor está “en todo lo que la cultura occidental invisibiliza” (Tasat 102). Por esto, es “una noción que tiene que ser vivida como condición del despojo que implica intentar construir un futuro distinto por fuera de la geografía de la pulcritud” (102). Mientras la pulcritud implica una máscara racional forjada en el bien-estar de las ciudades (de la civilización), el hedor se le contrapone por la incomodidad que generan las miradas indígenas; por la molestia que suscitan sus cuerpos y los espacios que habitan, silenciosos y pestilentes; por la inseguridad del desorden.

En esa línea de testimonio crítico enmarcamos la biopoética. Esta noción es un tipo particular de subjetividad epistémica que considera la unidad e interrelación de las dimensiones éticas, políticas y ontológicas de aquello que atiende. Desde ella es posible indagar las respuestas que proponen desde el arte algún tipo de disenso ante el biopoder, es decir, las resistencias. La biopoética es “una categoría que hace foco en los modos en que los discursos constituyen modos de hacer y preservar vida, formas de producir y disputar sentido desde la potencia creativa de la palabra” (Stocco y Spíndola 79).

La selección de estos dos textos se vincula con que ambos refieren a diferentes aspectos y momentos del derrotero mapuche: al genocidio, a las memorias heridas, al racismo; también a la persistencia en los *küpalme* y en los elementos del *mapuche kimün* y del *mapuche rakizuam*. En cuanto a lo que aquí enmarcamos como segundo “cuento”, es necesario comentar que, en general, se aborda como poema y que ha aparecido en diversas publicaciones en forma de versos. De ese modo, incluso, había sido publicado en el blog del autor. En la lógica discursiva ritual del *Llelipün*, su estructura está más emparentada con la oratoria poética del ruego y la plegaria y, por ende, con la poesía. Sin embargo, el autor coloca este texto en el apartado de los *Pichi Epew*. El *epew* es un género discursivo del arte verbal mapuche que se caracteriza por la narración. En los discursos mapuche, el *epew* es la forma narrativa que “plantea simbólicamente conflictos culturales o históricos paradigmáticos, pero cuya ejecución siempre tiene una finalidad explícita recreativa” (Golluscio 109). El hecho de que sea “*pichi epew*” da cuenta de que es un texto breve. Hemos seguido aquí el criterio de inclusión de la edición del libro por parte del autor.

Los peñi del Ñireco: “porque no puede matarlos dos veces”

Entre los argumentos esbozados en las demandas por la reparación de memorias se encuentra también el reclamo por la expropiación de los cuerpos. En general, ese reclamo tiene como destinataria a “la ciencia”, por ser la esfera que hizo acopio de seres y restos humanos para su investigación antropológica o para su exhibición pública. En el caso de “Los peñi del Ñireco”, sin embargo, se problematiza la expropiación de una figura para el catolicismo. La figura de Ceferino Namuncura, vinculada a la Iglesia, aparece tensionada por lo que ese niño significó para su pueblo y por lo que representa en la historia. Es conocida su trayectoria en lo sagrado porque su rostro ha circulado en “estampitas”, pero no son populares sus alcances en relación con su *küpalme*. Restituir esa identidad originaria de Ceferino es una de las líneas centrales en la lectura de este cuento, que, en simultáneo, se ocupa de problematizar la situación de los otros personajes respecto de sus identidades originarias.

En principio, nos resulta pertinente pensar el espacio en este cuento. El autor Javier Milanca, quien se define *xampurria*, no hace diferencias desde su narrativa entre los diversos puntos de *Wallmapu*. Así, sus cuentos se desarrollan en

distintas ciudades y territorios a un lado y otro de la cordillera. Para la mirada colonial, se trataría de un escritor chileno que escribe un cuento sobre un personaje y ambiente argentinos. Pero el autor no se demora en ofrecer informaciones bajo la forma de notas al pie o en el cuerpo de sus cuentos que funcionen como referencias de lugar, sino que el lector debe reconstruir la localización del relato según pueda y quiera. No es indispensable para concretar la lectura: este detalle opera como un plus. Nos parece importante señalar este aspecto al inicio de nuestros comentarios porque este dato corrobora un desacato a las formas fijas del Estado. Los textos no se ciñen a la frontera nacional que fija una especie de “territorio de narrabilidad”², dado que, como intentamos demostrar, para narrar el racismo basta con articular la experiencia de un personaje mapuche:

A los peñi del Ñireco nadie los ve. Andan por la vida y por el puente cazando truchas y pescando mala suerte. Hasta Ceferino Namunkura pasa de largo; hasta el viejo cabrón que hace cuchillos en los kilómetros pasa de largo. No los ven tampoco esos alemancitos cabeza de pichí dueños de hosteles, ni esos italianos dueños de bares oscuros y ojos celestes, ni los chilenos entumidos en perpetua albañilería los ven. A los nietos de Kalfukura y de Saiweke, que viven bajo el puente Ñireco, tampoco los ve Julio Argentino Roca porque no puede matarlos dos veces. Solo cuando el invierno viene sin esa bendición desgraciada de abrigarse con un sabroso vino en cartón, sueñan las sirenas y todo el mundo puede verlos congelados de muerte en los noticieros del día. (Milanca 97)

Nos detendremos en las enumeraciones para analizar quiénes son los que “no pueden ver” a los *peñi del Ñireco*. Esos otros aparecen indiscriminados en el interior del relato, pero no se precisa información añadida para reconocer que pertenecen a dos extremos sociales. Por un lado, los representantes de la pulcritud —la cultura dominante, la inmigración blanca, el militar argentino— no pueden ver a estos personajes que, para el caso, son los *peñi* de Milanca. Por el otro, y paradójicamente, los personajes cuyas identidades están más vinculadas con el *hedor de América* tampoco los ven: la clase trabajadora, la inmigración de países limítrofes. Tampoco los propios mapuches, como Ceferino, ven a su vez a los *otros*.

Este cuento está ambientado en un puente de la ciudad de Bariloche, ubicado sobre el arroyo Ñireco, al que la prensa se ha ocupado de “culpar” de las dificultades relacionadas con el tránsito urbano. Bariloche es el arquetipo de ciudad pensada para el turismo nacional e internacional. Su conformación como lugar estratégico ha estado permanentemente cruzada por lógicas racistas de negación y represión sistematizada hacia las comunidades indígenas que las denuncian. En principio, entonces, Bariloche —*Furilofche* en *mapudungun*: comunidad o

2 Con esto afirmamos, además, que la literatura mapuche escapa a las regiones literarias oficiales porque los recortes sobre ella necesariamente tienen que franquear cualquier frontera estatal y dejar a un lado lo “argentino” y lo “chileno” a efectos de no tergiversar su propio objeto desde el inicio.

familia que vive a espaldas de la cordillera— es parte de un territorio ancestral apropiado por el capitalismo, preparado por el Estado desde su surgimiento y concretado a fines del siglo XIX. El encadenamiento de esos sucesos es lo que abarca “Los peñi del Ñireco”.

En mapudungun, *peñi* es la denominación que usa un hombre para referirse a otro hombre. Es indicador de cercanía y amabilidad y suele usarse como vocativo. Estos personajes son *peñi* entre sí y en su relación con quien escribe sobre ellos. Este es un dato central para nuestro trabajo.

A partir del inicio del cuento, se presentan lógicas de visibilidad e invisibilidad, que conllevan prácticas de audibilidad e inaudibilidad. En ese contexto, las acciones de mirar y ver están regidas por el racismo. Del mismo modo en que existen modos asignados de ser y de comportarse para el personaje marginado, también el ser y hacer del racista tienen su formato. Sin embargo, aquí el comportamiento racista está interiorizado y representado a la vez en la acción y en la inacción de personajes pares. Aparecen así problematizadas las múltiples formas de apropiar el discurso hegemónico, aún desde las figuras en apariencia pasivas.

Si para cualquier sujeto informado el nombre de Julio Argentino Roca se relaciona con el primer genocidio argentino conocido bajo la denominación oficial de Conquista del Desierto, esa asociación que invita al repudio no es fácil cuando se trata de una figura sagrada y sacralizada por el campo popular e incluso por la propia gente mapuche, como Ceferino³. El “santo mapuche”, conocido asimismo bajo motes como “el santito de las tolдерías”, “el santo indiecito” o “el lirio mapuche”⁴, es una figura cuya alineación con el bando de los personajes que no ven a los (a sus) *peñi* del Ñireco parece de antemano escandalosa. Beato, no santo⁵, Ceferino es una figura problemática porque representa, por un lado, el éxito de un sistema que lo ha enaltecido a modo de “botín de guerra” y, por el otro lado, los derroteros que debió atravesar este pueblo por haber funcionado como botín de guerra.

En el relato aparece el nombre de quien fue reconocido en el linaje de los *Kura*. Esa es efectivamente la genealogía de Ceferino, salvo que no resulta habi-

3 Ceferino Namuncura (Chimpay, Río Negro, 1886-Roma, Italia, 1905).

4 Parte de estas referencias fueron tomadas de “¿Dónde están los argentinos?”, capítulo del libro *Pedestales y Prontuarios. Arte y discriminación desde la conquista hasta nuestros días*, de Marcelo Valko. También hemos tomado las alusiones de los representantes de la iglesia que llevaron adelante los procesos de beatificación, como el obispo de Neuquén, Monseñor Marcelo Melani. El polémico libro de Guillermo David titulado *El indio deseado, del dios pampa al santito gay* aborda precisamente la historia de esa “dinastía”. Nos parece un acierto de interculturalidad investigativa el hecho de que David haya dado con conclusiones como “En la sociedad mapuche Ceferino hubiera sido una machi”, para explicar por qué Ceferino fue entregado a los curas y su hermano al ejército. En la cultura mapuche, cuando un niño nace *epu püllü* (con “dos espíritus”) generalmente porta el *püllü* de machi, y está destinado a ejercer la sanación”.

5 Un beato es una persona fallecida que puede ser honrada a través del culto porque la Iglesia certificó sus virtudes. En el caso del santo, lo que se certifica es la ocurrencia de “milagros”.

tual que se señale, de manera directa, el vínculo entre una figura de la iglesia y dos de los líderes indígenas perseguidos, asesinados y profanados por los representantes del Estado –Estado que operó, según vimos, bajo la tutela de esa iglesia–. Los *peñi* del Ñireco resultan “puenteados” –ellos, que precisamente viven debajo del puente– incluso por quienes pertenecen al mismo *küpalme*. El *küpalme* señala el linaje y quien lo recibe debe hacerlo trascender⁶. Esto significa que, para el mapuche, no se trata meramente de nacer con un apellido, sino de una pertenencia cuyo correlato es el deber de continuidad, de mejora e incluso de restitución. En los términos que desplegamos, un deber de memoria (Ricoeur, Todorov) o evento restaurativo (Ramos).

Los *peñi* del Ñireco son, escribe Milanca, nietos de Kalfükura, y quien no los ve es Namunkura. Ceferino Namunkura fue hijo de Manuel Namunkura, *ñizol longkol ñidolongko* (*lonco* entre *loncos*, *lonco* principal) a quien le fue expropiado este hijo que pasó a formar parte del acervo religioso del catolicismo y nombre enarbolado a modo de trofeo por la civilización (también, por la ideología de la pulcritud). Manuel Namunkura, *longko* arrinconado por el Estado, pasó a formar parte del Ejército argentino como capitanejo en una estrategia para lograr la supervivencia de su gente. Era hijo del gran *longko* de Salinas Grandes y líder de la Confederación Indígena del siglo XIX, Juan Kalfükura. Kalfükura, entonces, fue el *toqui* de *Puelmapu* (dirigente máximo en los tiempos de guerra) a quien pertenece la citada frase: “en los hijos de mis hijos renaceré” (“en los hijos de mis hijos me levantaré”)⁷ y quien en su lecho de muerte hizo el siguiente pedido a su hijo: “No entregar Carhué a los huincas”. Manuel Namunkura, hijo de Kalfükura, fue quien no pudo cumplir el deseo de su padre. Su hijo, simbólicamente, refuerza la entrega.

Esta recapitulación genealógica reviste interés porque los *peñi* del Ñireco son nietos de Kalfükura, igual que el propio Ceferino: los *peñi* del Ñireco podrían ser sus hermanos. Podrían ser sus “peñi” en el sentido afectivo del concepto “hermano” (hermano de origen), pero a la vez por filiación familiar, según vimos.

En principio, recuperamos la frase memorable de Kalfükura: “en los hijos de mis hijos me levantaré”. A partir de ella, nos preguntamos: ¿Qué reparación habilita la literatura? Al ofrecer la posibilidad de comprender el parentesco entre los indígenas invisibles y los visibilizados por la hegemonía estatal y religiosa, este cuento permite entender las lógicas por las que el Estado expropió y apropió los cuerpos indígenas, su universo simbólico y además sus memorias.

Reflexión aparte merece la imposibilidad de los albañiles y trabajadores pobres de ver a los “peñi del Ñireco”. Para narrar el racismo es necesario incluir además estas aporías. En el campo de las representaciones, existen procesos de

6 El *tuwün* y el *küpalme* en mapudungun son las “ascendencias” territoriales y familiares de un sujeto. Funcionan como presupuesto básico para iniciar un camino de reivindicación organizada sobre los primeros vínculos.

7 “Ka antü tañi yall ñi yall mew witrapäratuan/ Un día en los hijos de mis hijos, me levantaré”: frase pronunciada por el toki Kalfükura.

romantización de las comunidades subalternizadas. Nos hemos explayado sobre el problema de las esencias. Sin embargo, el hecho de que un sujeto pertenezca a una clase lumpen-proletarizada no implica, de antemano, que vaya a tener una consciencia social guiada por la máxima: “proletarios del mundo, uníos”. Así, el racismo tiene lógicas de inscripción complejas a partir de personajes que niegan a lo *otro hediento* y funcionan como sostén de la pulcritud, a la que no pertenecen. Lógicas como estas ratifican el éxito de un sistema en el que el vínculo de solidaridad se ha cortado.

Estos personajes cobran visibilidad al estar muertos. Según vemos en las últimas líneas del cuento, “suenan las sirenas y todo el mundo puede verlos congelados de muerte en los noticiarios del día” (Milanca 97). Allí sí, “todo el mundo puede verlos”. Muertos y en los noticieros. La invisibilidad permanece, ya que de manera directa no podrían verlos. Las preguntas ahora deben ser: ¿Qué es lo que no ven? ¿Lo que no se ve? O ¿Cómo se ve lo que sí puede verse? Porque en la prensa amarilla sí se los ve, pero una vez muertos.

Rogativa para que bajemos a Jesús: “vente peñi Jesús”

“Rogativa para que bajemos a Jesús” tiene la forma de un *Llellipún*, un rezo que consiste en agradecimiento y pedido, comunicación y compromiso. Según Fresia Mellico, el “gejipun en realidad se constituye para configurarse una gran fuerza protectora frente a aspectos que por momentos se vuelven dañinos, de las fuerzas existentes en la naturaleza... el wigka es otra fuerza de la naturaleza, con la diferencia de que su efecto negativo para la vida mapuche ha sido permanente y sostenido desde que llegó” (Golluscio 70).

A partir de ese dato y del título con el que Milanca nombra su *Llellipún*, es posible entender un acercamiento con el cristianismo, no como institución religiosa e Iglesia, cuya política de complicidad era denunciada en los cuentos del apartado anterior, sino como práctica y credo que sintetiza en la figura de Cristo una serie de valores que ordenan la vida. Tal como subrayamos en el análisis de “Los peñi del Ñireco”, la denominación *peñi* tiene necesariamente una connotación familiar y amistosa. La voz enunciativa se refiere a Jesús como si fuera su *peñi* y se dirige a él de manera directa. Se construye así una horizontalidad enunciativa propiciadora del diálogo entre las culturas.

El ruego funciona como una propuesta que se extiende a la gente no mapuche. La denominada “potencia champurria” aparece aquí para ilustrar cómo es posible articular modos políticos para la existencia común sin subordinar la propia lógica y, lo que tal vez es más importante, sin crear enemigos donde no corresponde. La figura de Jesús aparece, de hecho, como necesitada del apoyo y del sostén amoroso que la vida mapuche podría brindarle y que el cristianismo no le compensó: “Su Padre lo abandonó y los suyos ya no practican lo que rezan. Mejor le decimos a Jesús que se venga con nosotros. ¡Que se venga!, que nuestro Rewe no tiene clavos. Se saque esa corona de espinas y se ponga un trarilonko

de Foye” (Milanca 121). El *rewe* es el lugar ceremonial del machi y el espacio en el que se ejecutan las instancias ceremoniales. No es equivalente al altar, pero los aproxima el hecho de que la función religiosa se concrete en ese sitio. El *trari-lonko*, por su parte, es el tejido a telar con que los hombres se ciñen la frente. A ese espacio y con ese atuendo se invita a Jesús para que se acerque.

Luego de esa propuesta, escrita como si se tratase de una asamblea, aparece de manera explícita el lazo de la cultura occidental, a la que pertenece Jesús, con el capitalismo. Con eso nos interesa cerrar este análisis que aborda también el último cuento de los libros estudiados. En el contexto discursivo emocional de un rezo, el autor expone las diferencias entre ambas culturas. La suya, una cultura cuya existencia ocurre en articulación y reciprocidad con la naturaleza; la otra, una cultura que se basa en la subordinación de esta: “Que se venga con nosotros, aquí no explotamos al hombre por el hombre. Aquí no destripamos la tierra” (Milanca 121). En esta frase aparece, además, una diferencia fundamental como razón suficiente para la persuasión de Jesús. La conocida frase acuñada por Karl Marx para referirse a esa particularidad del sistema capitalista y que fuera recuperada también como concepto por la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José)⁸.

En el contexto de un rezo la voz enunciativa propone una ironía sobre los mitos del cristianismo: “Eso sí, que no se venga a cachiporrear con eso de caminar sobre las aguas, que ya no estamos para trucos televisivos, además el Futa Toki Kalfukura lo hizo en el lago Nawel Wapi sin auspiciadores” (Milanca 121). Una vez más, aparece quien fuera el líder de la política indígena más importante del siglo XIX que mencionamos en “Los peñi del Ñireco”. Una figura por fuera del territorio asignado a las regiones literarias estatales y regionales (recordemos que Milanca es, en términos nacionales, un autor de Chile, y que para los chilenos, como dijimos, Kalfukura era un “indio argentino”); pero, además, alguien que, por su importancia, cumple la función de contrapunto con Jesús no solo en este texto sino, además, en la vida mapuche. “Ahora, si quiere convertir el agua en vino, no nos vamos a enojar porque no es cosa de andar despreciando milagros, así como así” (121). El texto desactiva mediante el humor el estereotipo del “indio borracho”, al verbalizarlo pone en evidencia su circulación efectiva, y en una misma frase, a la vez, pone de relieve el hecho de que las creencias de tipo “fantástico” son comunes a ambas culturas. El pensamiento habitual, desde Claude Lévi-Strauss, está acostumbrado a entender que lo *mágico* caracteriza a los pueblos “primitivos” (aquí originarios), en tanto Occidente se destaca por el logos.

8 En el artículo 21 titulado “Derecho a la propiedad privada”, el inciso 3 afirma: “Tanto la usura, como cualquier otra forma de explotación del hombre por el hombre, debe ser prohibida por ley” (22).

9 Estanislao Zeballos, de hecho, registró su historia en “Callvucurá y la Dinastía de los Piedra”.

“Rogativa para que bajemos a Jesús” refuta los tópicos que identifican “naturalmente” a la sociedad mapuche con la pobreza y rotulan al sujeto mapuche como “vago”. Esto funciona como complemento crítico de la desposesión generada en este pueblo y que abordamos en otros cuentos. Al contrario, según la escritura de Milanca la prosperidad es para todos: “Que no multiplique los panes, pues igual nos alcanzará. Que no multiplique los peces, pues sabemos pescarlos con nuestras propias manos” (Milanca 121).

Esta “Rogativa” corre a Jesús de las formas fijas en que lo encerraron sus representantes: “No siga llorando, peñi Jesús que acá también sabemos de calvarios” (Milanca 121). De esta manera, se desactiva cualquier discurso que quiera encumbrar el dolor de algún pueblo por sobre el dolor de otro y borra las jerarquías en las memorias heridas, como correlato, deroga las comparaciones culturales. Hacia el final de este texto, se produce una entonación que anuncia la inminencia del proceso de restauración de memorias. Esta, sin embargo, será posible en tanto se unifiquen los criterios de lucha y se construya un modo colectivo para las formas que siguen: “Vente, peñi Jesús y pelea con nosotros, pues ya no nos quedan mejillas que colocar. Vente peñi Jesús y resucita, así como nosotros hemos resucitado” (121).

La rogativa de Milanca se transforma en colectiva y afirma: “Vente, peñi Jesús ahora y en la hora de todas nuestras muertes. No diga amén. ¡Diga mari chi wew!” (Milanca 121). Jesús, en la comunidad de los hombres, es recibido e invitado a hacer uso de la frase más significativa para la lucha mapuche: “¡diez veces venceremos!”¹⁰.

Desde otra perspectiva, es posible vincular este cierre con el tema de los “monumentos”. En cada historia oficial, se genera un dispositivo de perpetuación que constituye un acto pedagógico. Las memorias oficializadas diseminan monumentos en los centros urbanos y generan, mediante la imposición y costumbre, una mirada hegemónica que corresponde al relato del Estado-nación. Sin embargo, cuando en el presente se abordan los procesos de desmonumentalización, esta suele pensarse en términos de estatuaría política: bustos de colonizadores españoles o militares argentinos y chilenos que son, en general, quienes ejecutaron las campañas que ganaron territorio para los Estados. También se piensa en quienes acompañaron, desde la religión, esas prácticas militares¹¹. No es habitual, en cambio, la desmonumentalización en términos del imaginario sagrado. Se produce aquí un procedimiento similar al de “Los peñi del Ñireco”, cuento en el que Javier Milanca

10 María Elena Tobar Santander, en *¡Marichiwew! La demanda por la autonomía mapuche. Fortalecimiento político indígena y nueva politicidad*, afirma que es “un grito de los antepasados mapuche que ha traspasado las generaciones y se utiliza como grito de lucha. Un grito como acto afirmativo, como creación de realidad, utilizado por los mapuches para recuperar lo que les pertenece: el territorio, los bosques ancestrales, sus derechos a la vida comunitaria, a su espiritualidad y a su organización política, social y cultural” (271).

11 El libro *Pedestales y Prontuarios. Arte y discriminación desde la conquista hasta nuestros días*, de Marcelo Valko, trabaja sobre esto.

no se detiene en la figura más obvia de inculpar como Roca sino en la sagrada figura de Ceferino. Jesús, aquí, *peñi* de Milanca, es aludido al inicio de este *Lellipún* de la siguiente manera, antes de dirigirse a él de manera directa: “Mejor bajamos a ese Jesús, lo desclavamos y lo dejamos descansar” (Milanca 121). En el inicio del texto ya se anuncia que lo porvenir constituirá un acto de profanación. En el momento de cierre, el procedimiento se repite: “Mejor será que bajemos a Jesús y que su sangre no nos siga culpando” (121).

¿Qué *status quo* se derriba junto con esta figura sagrada? Este derribo, ¿es equivalente en términos políticos al gesto de la desmonumentalización habitual, que se produce a través de la violencia? Lejos de configurarse como vandalización, esa invitación comunitaria que genera la voz que conduce la rogativa supone mover la figura de ese que representa la conquista espiritual, para pensarla distante del *wingka* y más cerca del *peñi*. La remoción de Jesús es más sensible que la de otras figuras de la narrativa colonial. Milanca tensiona la lectura poniendo en juego a una figura de consenso. El gesto de traer una figura sagrada “a su bando” no solamente cuestiona al líder y arremete con la figura central de la cristiandad, sino que a la vez acomete con las formas de memoria de Occidente. Jesús, el Cristo crucificado en el altar, es también un lugar de memoria (Nora): probablemente el lugar más acertado para interpelarla. Jesús es, no obstante, un interlocutor digno de ser nombrado como *peñi*, pero no sus representantes, porque Jesús es un dios que nació en la historia: es humano. Es, además, como humano, aquel que debió atravesar procesos similares a los del pueblo sobre el que trabajan estos cuentos: persecución, huida, destierro, por ejemplo. Jesús es, de este modo, parte del imaginario del hedor y, como tal, su memoria debe ser restaurada.

Finalmente, destacamos el acercamiento que construye esta voz como un gesto de interculturalidad. En esa invitación (*mangeluwün*) que la voz enunciativa hace a Jesús, se propone como dispuesto a construir en conjunto. Como dijimos, existe en mapudungun un término que funciona como opuesto a *wingka*. No es propiamente un antónimo, sino que se refiere al sujeto que aun siendo “blanco” es aquel con el que se puede construir en interculturalidad. Si recordamos, el término *wingka* está asociado a la usurpación, el robo y al desgarrar. De esta manera, será posible formular una idea de futuro en que las personas restablezcan el equilibrio del mundo/ el *az mapu* solo por ser *che* y gente unida. En definitiva, este texto permite atemperar el estribillo dominante que acompañó la lectura de los cuentos previos, “Raza es signo”, para atreverse a decir: todos somos gente de la tierra. Esa es la traducción de *mapulche*, efectivamente. Incluso Jesús es quien puede ser descripto como “gente”, o particularmente Jesús, por lo que su figura representa para la cristiandad.

Conclusiones

La literatura asume aquí una función vinculada con lo que denominamos *deber de memoria*. La memoria se circunscribe a “las formas de producción social

de interpretaciones públicas del pasado para constituir socialmente el presente” (Visacovsky 135). “Los peñi del Ñireco” y “Rogativa para que bajemos a Jesús”, más allá de un ejercicio repetido de representaciones comunes de la vida mapuche, inscriben las historias que precisan ingresar al discurso para disputar el relato oficial y demostrar lo que este silenciaba. La decisión de narrar el racismo desde un desarrollo que atienda la vida efectiva, la experiencia afectiva y la crueldad cotidianizada sobre los cuerpos en su dimensión familiar y aprehensible tiene un mayor alcance en términos socio-políticos que otras expresiones que comuniquen lo mismo, pero concentradas de manera prioritaria en su consecuencia final: en la miseria, en la tragedia o en la muerte, sin explicitar su desarrollo a través del derrotero. Si, en los indigenismos del siglo XX, estaba establecido el estereotipo del “indio” sufriente y vulnerado, aquí se produce un movimiento dialéctico: en principio se le asemeja, luego se lo trasciende y finalmente se lo estalla desde adentro. Como el desenlace es el mismo, una lectura apurada podría confundirse y el lector trazaría una equivalencia mental en la que el personaje es indígena y como tal sufre para posteriormente morir. Avanzado el siglo XXI, esa organización narrativa está perimida. Esos tres momentos, en los cuentos que estudiamos, se producen, pero no se reproducen. La acción avanza y completa el relato desplegando conflictos diferentes a los que incluso el indigenismo más progresista les daba cabida. Así, las tramas atentan contra las formas más promocionadas del multiculturalismo en cuanto retórica del racismo. En ese movimiento, apuntan contra el capitalismo.

En los cuentos que estudiamos, la memoria que se construye propone otra versión que desmiente los puntos más sensibles de esa historia. En “Los peñi del Ñireco” aparece desacralizada la figura de un personaje central de las memorias locales. Además, en el contexto de ese ejercicio, la construcción narrativa busca la reparación de la memoria. Como dijimos, la literatura contribuye a desconfiar del sentido oficializado por el proceso hegemónico en estas naciones. Esa tarea es producto de una trama biopoética que atraviesa la ficción.

Desde la exacerbación de ciertos rasgos de diferencia negativa, por ejemplo, el autor propone una denuncia al entorno social que borra a ese otro. La consecuencia política de esta lectura es la de revelar ante sus propios lectores el testimonio de una experiencia de la que ellos mismos también participan. Ese lector testigo es, asimismo, testigo de su propio reflejo, en cuanto integrante del todo social que, de inmediato, activa los mecanismos de la pulcro-logía occidental para el borramiento del otro. El resultado es una lectura en la que se toma conciencia de que la figura idealizada del indígena, tal como la había construido y sostenido la literatura de tendencia indigenista, no solo ya no funciona, sino que mal invocada es, a su manera, útil para perpetuar los fundamentos del despojo. El aporte de estos cuentos consiste en traer al presente y a sus condiciones materiales de existencia a ese mismo personaje para permitir que se pueda gestionar la insurrección de la imagen. Esto es, que pueda reconocerse, que podamos reconocerlo, en esta coyuntura de la historia.

A partir del trabajo realizado, hemos hecho explícita la ligazón entre las representaciones de una violencia racial que, en el pasado, experimentó ese pueblo con el racismo que vive en la actualidad. Por eso, propusimos que es posible incluir estos cuentos como parte de los proyectos de restauración identitaria: no porque exista un lugar al que volver, sino porque existe una identidad por fortalecer; tampoco para que esta sea la misma que funcionó en otros tiempos, sino para que asuma el valor de reconocerse en todas sus formas diáspóricas: champurrias, de mezcla, *chi'xi*, *mapurbe*, *wariache*; para que pueda pensarse como una identidad que desborda los tropos asignados para *ser*.

Referencias bibliográficas

- Cañuqueo, Lorena y Elifonso, Soledad. “Trekatrekatui ñi zungu: Migraciones forzadas de mujeres de la Línea Sur de Río Negro”. *Yene. Revista de arte, pensamiento y escrituras en Wallmapu y Abya Yala*, n.º kiñe, 2020, s/p., <https://yenevista.com/2020/06/15/trekatrekatui-ni-zungu-migraciones-forzadas-de-mujeres-de-la-linea-sur-de-rio-negro/>
- David, Guillermo. *El indio deseado, del dios pampa al santito gay*. Lascuarenta, 2009.
- Golluscio, Lucía. *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Biblos, 2006.
- Hall, Stuart. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Envión, 2010.
- Kusch, Rodolfo. *América profunda*. Biblos, 1999.
- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. FCE, 1964.
- Milanca, Javier. *Xampurria. Somos del Lof de los que no tienen Lof*. Pehuén, 2015.
- Miranda Rupailaf, Roxana. “Las Aguas Impuras de ‘Xampurria: Somos del Lof de los que no Tienen Lof’”. *Lecturas Pehuén*, 13 sept. 2017, <https://kumedungupehuen.wordpress.com/2017/09/13/las-aguas-impuras-de-xampurria-somos-del-lof-de-los-que-no-tienen-lof-pehuen/>
- Nora, Pierre. *Los lugares de la memoria*. Trilce, 2008.
- Organización de los Estados Americanos. *Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José)*. 1a ed., Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, Secretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural, 2016.

- Pairican, Fernando. “Xampurria: el desprecio mapuche”. *Lecturas Pehuén*, 7 nov. 2016, <https://kumedungupehuen.wordpress.com/2016/11/07/xampurria-el-desprecio-mapuche/>
- Ramos, Ana Margarita. “Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias”. *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*, editado por Olga Ruiz *et al*, Colección Espiral Social, Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera, 2015, pp. 32-50.
- Schwenke, Gonzalo. “El desarraigo de lo *Xampurria* y el menosprecio por el origen mestizo de los chilenos”. *El Mostrador*, diario digital de Santiago de Chile, 29 mar. 2017, s/p.
- Soto Cárdenas, Javier. “Xampurria el lof de los que no tienen lof de Javier Milanca Olivares. Identidad transterritorial y escritura mestiza en Wallmapu”. *Patagonia literaria V. Representaciones de la identidad cultural mapuche*, editado por Claudia Hammerschmidt, Carminalucis, 2019.
- Stocco, Melisa y Jorge Spíndola. “Katrülaf y Cañicul: contestaciones biopoéticas a la necropolítica (neo)liberal”. *Boletín de Literatura Comparada*, vol. 2, n.º 14, 2023, pp.69-98, doi.org/10.48162/rev.54.027
- Tasat, José Alejandro y Juan Pablo Pérez, coordinadores. *El Hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de América profunda de Rodolfo Kusch*, CLACSO, 2023.
- Tobar Santander, María Elena. *¡Marichiweu! La demanda por la autonomía mapuche. Fortalecimiento político indígena y nueva politicidad*. Tesis ICEP-UNSAM, cohorte 2016-17.
- Todorov, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Paidós, 2000.
- Toledo, Tania Lisa. “Cuestión de Lof: territorialidad y sujeto nacional en Javier Milanca Olivares y David Añiñir Guilitraro”. Tesis, Universidad Nacional de Córdoba, 2016, <https://es.scribd.com/document/393723426/Pensamiento-Latinoamericano>
- Valko, Marcelo. *Pedestales y Prontuarios. Arte y discriminación desde la conquista hasta nuestros días*. Continente, 2019.
- Visacovsky, Sergio. “Entre lo evidentemente sucedido y lo posiblemente experimentado: para una reconciliación entre historia, memoria social y análisis narrativo”. *Entrepasados. Revista de Historia*, vol. 13, n.º 26, Indugraf, 2004, pp. 127-45.
- Wallerstein, Immanuel. “Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo”. *Raza, Nación y Clase*, IEPALA, 1988, pp. 49-61.
- Zeballos, Estanislao. *Callvucurá y la Dinastía de los Piedra*. Hachette, 1954.