



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO
INSTITUTO DE LITERATURA Y CIENCIAS DEL LENGUAJE
DEPARTAMENTO DE LITERATURA

LA HETEROGLOSIA EN LA FRONTERA:

**Rituales de autonomía en *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*
(1987) de Gloria Anzaldúa y *Recado confidencial a los chilenos* (1999) de**

Elicura Chihuailaf

Tesis para optar al grado de Magíster en Literatura Chilena e
Hispanoamericana

Estudiante: Montserrat Madariaga Caro
Profesora guía: Tatiana Calderón Le Joliff

Viña del Mar, primer semestre 2015

LA HETEROGLOSIA EN LA FRONTERA:

Rituales de autonomía en *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) de Gloria

Anzaldúa y *Recado confidencial a los chilenos* (1999) de Elicura Chihuailaf

RESUMEN

La presente tesis estudia las obras *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) de la autora chicana Gloria Anzaldúa y *Recado confidencial a los chilenos* (1999) del poeta mapuche Elicura Chihuailaf, desde los conceptos de heteroglosia y frontera. El pensador ruso Mijaíl Bajtín, en su teoría de la novela, describe la heteroglosia como una trama de diversos lenguajes socio-ideológicos, que se resiste a la homogeneidad. Las obras de Anzaldúa y Chihuailaf presentan diferentes lenguajes sociales que corresponden a sus historias fronterizas, pues las comunidades de los autores fueron invadidas, desterritorializadas y sometidas por Estados nacionales. Por lo tanto, la frontera en *Borderlands* y *Recado confidencial* es significada como zona de exclusión social. Sin embargo, también es el lugar de la performatividad identitaria que se expresa a través de la heteroglosia. En consecuencia, en estas obras los autores escriben en lenguajes heteroglotos que contienen sus historias e identidades fronterizas, a la vez que permiten significar a los textos como rituales de autonomía.

AGRADECIMIENTOS

A Gonzalo Dittus, Bou, Rúa, mi familia y mis amistades por el amor y la paciencia.

A la Dra. Tatiana Calderón Le Joliff por verdaderamente ser una guía.

Al grupo de investigación Fondecyt por el apoyo.

Nothing happens in the “real” world unless it first happens in the images in our heads.

Gloria Anzaldúa

Al mundo lo salvan todas las culturas o no lo salva ninguna.

Elicura Chihuailaf

ÍNDICE

Introducción.....	1
Capítulo I. “Wild tongue”: La heteroglosia en las fronteras internas de los Estados nacionales	
1. Las ambivalentes <i>borderlands</i> de chicanos y mapuches.....	14
2. La heteroglosia subversiva de las <i>lenguas salvajes</i>	32
Capítulo II. En otra <i>glosa</i> : Escribir (y actuar) la autonomía desde las <i>borderlands</i>	
1. El texto como un ritual: <i>Invoked art</i> en <i>Borderlands/La Frontera</i> y <i>Nvtram</i> en <i>Recado confidencial</i>	45
2. Polifonía de la resistencia: El “yo” múltiple de Anzaldúa y el “yo” colectivo de Chihuailaf.....	63
3. <i>Code-Switching</i> : Lo intraducible en las fronteras de las lenguas legítimas e ilegítimas.....	77
Capítulo III. Anzaldúa y Chihuailaf: Mensajeros de una historia fronteriza	
1. Narrar el pasado y desarticular la Historia: El mestizaje de los chicanos y las desmitificaciones del mapuche.....	93
2. ¿Puede hablar el fronterizo?.....	106
Conclusión.....	118
Obras citadas.....	122
Anexo	
Transcripción entrevista a Elicura Chihuailaf.....	130

INTRODUCCIÓN

En 1929, el pensador ruso Mijaíl Bajtín (1895-1975), hoy estudiado ampliamente por sus teorías sobre el lenguaje, la novela y la conciencia del sujeto, publicó un artículo llamado “¿Qué es el lenguaje?”, en el que integra el siguiente epígrafe: “El lenguaje y la vida del intelecto nacen de la actividad comunitaria dirigida a alcanzar un objetivo en común, del trabajo primitivo de nuestros antepasados” (11). La frase es del alemán Ludwig Noiret y es coherente con una de las principales ideas de Bajtín: que el lenguaje sólo existe en la práctica de la comunicación social como enunciados concretos de sujetos particulares. Estos enunciados contienen los pensamientos e historias de quienes los emiten y, en conjunto, forman una trama infinita de palabras dichas con diversos contenidos socio-ideológicos. De ahí, los hablantes escogen sus palabras, a las que agregan sus propias visiones de mundo (“Discourse” 259-331). A esa trama Bajtín le llamó heteroglosia y es uno de los puntos de partida de la presente tesis que compara las obras *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* de Gloria Anzaldúa y *Recado confidencial a los chilenos* de Elicura Chihuailaf. El otro es la frontera como tropo desde el cual estudiar fenómenos culturales e identitarios que trastocan la ideología de la nación moderna, por las posibilidades que otorga su ambivalente significado –es un límite a la vez que una zona de cruce, divide pero también une. El antropólogo Alejandro Grimson postula que se debe “pensar en la frontera como contacto y como fábrica de distinciones” (“Disputas” 19), de esta manera es posible comprender el origen histórico y discursivo de las identidades, sin obviar las relaciones de poder que puedan estar en juego. En consecuencia, la heteroglosia y la frontera en el marco de esta investigación generaron la pregunta inicial ¿qué relación hay entre el lenguaje heterogloto utilizado por los autores y su experiencia de la frontera en *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* y *Recado confidencial a los chilenos*? La respuesta, desarrollada a lo largo de la tesis,

resuena en la frase de Noiret citada por Bajtín. Como se verá, Anzaldúa y Chihuailaf construyen un futuro, un “objetivo en común” de autonomía para sus comunidades a partir de sus historias y las de sus “antepasados”, por medio de un lenguaje que manifiesta la experiencia de la frontera en su diversidad de discursos socio-ideológicos.

Ahora bien, la interrogante inaugural contiene dos supuestos. Primero, que las obras son fronterizas, vale decir, que en ellas se pueden encontrar elementos de análisis en torno a este concepto. Segundo, que sus lenguajes son heteroglotos, en otras palabras, que contienen más de una ideología a la vez. Por lo tanto, la pregunta se desglosa en dos: ¿Cómo está representada la frontera en las obras? Y ¿De qué manera se manifiesta la heteroglosia en ellas?

Esta tesis se enmarca dentro del proyecto Fondecyt N° 11121303 a cargo de la académica Tatiana Calderón Le Joliff, llamado: “La poética de la frontera en la literatura hispanoamericana contemporánea (Chile-México)”. El objetivo de esta investigación es la comparación de las diferentes representaciones de la frontera, en conjunto con otros fenómenos culturales que desde esta óptica se ponen de relieve, en obras literarias escritas desde los confines de América Latina, México por el norte y Chile por el sur. A pesar de que el corpus de esta tesis integra una obra chicana y no mexicana en un sentido geopolítico, ha sido considerada dentro del *corpus*, dado que los mexicoamericanos son, como dice Anzaldúa, habitantes “del otro México”.

Borderlands/La Frontera (1987) de Gloria Anzaldúa (1942-2004) fue uno de los libro que inauguraron el uso del concepto “frontera” como metáfora identitaria, a partir de la división geopolítica entre Estados Unidos y México. Esta obra junto con otras como *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis* (1989) de Renato Rosaldo, *Border writing: the multidimensional text* (1991) de Emily Hicks y *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story* (1993) de Ruth Behar conforman la base de los Estudios Fronterizos (Johnson

y Michaelson 25) surgidos en el suroeste de Estados Unidos. Por lo tanto, la obra de Anzaldúa no sólo representa la frontera, sino que la convierte en una categoría analítica para reflexionar sobre la cultura y sus aporías como sistema social de identificación.

Anzaldúa, partiendo de su experiencia de vida y la de su familia en el Estado de Texas, postula que los mexicanos que quedaron al lado norte de la frontera, luego de que Estados Unidos invadiera al país vecino y se anexara poco más de la mitad de éste en 1848 (Tratado de Guadalupe-Hidalgo), habitan una *borderland* entre dos Estados nacionales, un lugar de indeterminación identitaria y de exclusión. Esta situación no les otorga independencia, al contrario, los mexicoamericanos viven sometidos a un orden hegemónico que los sitúa al fondo de una sociedad ordenada jerárquicamente. Sin embargo, según la escritora, la zona fronteriza también representa una oportunidad para generar su propia cultura, basada en lo que llama la “*mestiza consciousness*”, una que incluye las diferencias. Ocupa el género femenino en su propuesta porque Anzaldúa fue una activa feminista homosexual, sin embargo, se dirige a todo hombre y mujer de ascendencia mexicana viviendo en Estados Unidos.

Borderlands/La Frontera es una obra que resignifica la identidad chicana buscando liberarla de los paradigmas culturales de México y Estados Unidos que tienen como base un orden patriarcal. La escritora no fue la primera en reclamar la autonomía de los “mexicanos del norte”, esta demanda comenzó a mediados de la década de 1960 con el Movimiento Chicano. El término “chicano”, que en un principio tenía una connotación despectiva siendo sinónimo de “callejero” o “pillo”, entre otras cosas, con el movimiento tomó un significado político para identificar a los mexicoamericanos como un pueblo sujeto de derechos (Alarcón s. pág.). Anzaldúa ocupa esta denominación en su obra con lo que releva la lucha reivindicativa de su comunidad.

Gloria Anzaldúa publica por primera vez en 1983 una antología que realiza junto con Cherríe Moraga, llamada *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Es un libro con una clara intención política, desde el feminismo, de difundir la obra de mujeres del “Tercer Mundo”, hispanas, asiáticas y chicanas, viviendo en Estados Unidos. Su segunda publicación fue *Borderlands/La Frontera* de 1987, donde se centra en la realidad de su comunidad. Para entonces, ya existía una producción literaria reconocida como propiamente chicana. La creación de la editorial Quinto Sol en 1967 fue un hito decisivo en este proceso, pues se ocupó de difundir masivamente obras escritas por chicanas y chicanos (Rodríguez 79). Uno de los aspectos que caracterizan a esta literatura es su uso de distintos idiomas. Hay autores y autoras que escriben en español, otros y otras en inglés y un grupo que mezcla ambos idiomas en variadas formas, Anzaldúa pertenece a este último. Su obra también se distingue por los múltiples registros y tonos en que escribe: ensayo, poesía, teoría, cuento, entre otros, todos entrelazados, haciendo difícil su categorización dentro de los géneros literarios.

Recado confidencial a los chilenos de Elicura Chihuailaf (1952) apareció en librerías de Chile en 1999, doce años después de que lo hiciera *Borderlands/La Frontera* en el hemisferio norte. El autor, integrante de la comunidad mapuche huilliche de Quechurewe (cerca de la ciudad de Temuco), comenzó a publicar autoediciones en 1977. Ya había editado tres poemarios y un libro testimonial para cuando escribe *Recado confidencial*. Según la académica y poeta Maribel Mora Curriao, a partir de 1987 se comenzó a visibilizar la poesía mapuche en Chile, pasando a ser parte del campo literario nacional (320). Dentro de tal proceso, Chihuailaf obtuvo reconocimiento de los años noventa en adelante (Mora 324), lo que le permitió escribir una obra dirigida a los chilenos, *Recado confidencial*, donde el autor da a conocer los elementos más

importantes de su cultura y aborda la historia de su pueblo desde la creación de una frontera en su territorio, en la época colonial, que separaba españoles de mapuches.

Chihuailaf centra su relato en la relación que su pueblo ha llevado con el Estado chileno, luego de que éste traspasara la frontera para expoliar sus tierras y declarara a los mapuches como ciudadanos del país, relegándolos al olvido y condenándolos a la pobreza (*Recado* 27). El autor busca un mayor entendimiento de los chilenos sobre la forma de vida mapuche y su demanda de autonomía, con la esperanza de detener el deterioro de ésta debido a la “instalación del sistema neoliberal en Chile” (*Recado* 100). El contexto en el que escribe corresponde a los primeros años de la vuelta a la democracia, luego de diecisiete de dictadura militar, en los que existe un resurgimiento del Movimiento Mapuche por sus derechos como pueblo, llevado a cabo por organizaciones como el Consejo de Todas las Tierras, la Coordinadora de Instituciones Mapuche y *We Kintun*, Organización de Estudiantes Mapuches, entre otras (Millalen 247). La respuesta del Estado ante la movilización mapuche por sus demandas de territorio y autonomía fue la represión, según relata Chihuailaf. Es un periodo de enfrentamientos en el sur de Chile entre el Estado, los grandes latifundistas y empresarios, contra las comunidades mapuches que se resisten a los planes de industrialización de su entorno. El poeta registra esta lucha en *Recado confidencial* para dar a conocer a los chilenos la versión mapuche de los hechos.

Son varios los elementos que la obra del poeta mapuche tiene en común con *Borderlands/La Frontera*. Para empezar, también contiene una pluralidad de estilos: testimonio, poesía, historia, relatos tradicionales, entre otros. Por otro lado, Chihuailaf, al igual que Anzaldúa, escribe en dos lenguas que entrecruza, el castellano y el *mapuzugun*¹. En ambas obras, el contraste idiomático y la multiplicidad de formas de su escritura evidencian las diversas

¹ Se utilizará este término para referirse a la lengua de los mapuches, dado que es el que usa Elicura Chihuailaf en *Recado confidencial a los chilenos*.

ideologías contenidas en sus discursos, son huellas explícitas de la heteroglosia de sus autores. En tercer lugar, Anzaldúa y Chihuilaf interpretan que sus comunidades fueron invadidas y colonizadas por Estados nacionales, haciendo suya la tarea de relatar la historia oculta de sometimiento que sufrieron sus pueblos. En este sentido, el espacio de las *borderlands* que describe la autora chicana también es el lugar de los mapuches, al ser incluidos y excluidos a la vez de la nación chilena. Otro ámbito coincidente de las obras es la visión que transmiten los autores de una vida humana en comunicación y armonía con la naturaleza: Chihuilaf desde su cosmovisión mapuche y Anzaldúa desde su apropiación de la cosmovisión náhuatl. Al mismo tiempo, hay una intención común en las obras de aportar a la construcción de un futuro donde las culturas chicana y mapuche, respectivamente, sean autónomas, es decir, independientes del sistema hegemónico que las subalterniza. Por último, hay un aspecto de las obras que engloba a los demás: son escrituras ritualizadas que invitan a quien las lee a ser parte de sus ceremonias, realizadas con el fin de generar un cambio en las relaciones de poder entre las comunidades de los autores y las dominantes.

Esta tesis pretende analizar los nombrados puntos de convergencia de las obras, como también la manera en que divergen, teniendo en cuenta las coordenadas conceptuales “heteroglosia” y “frontera” desde el enfoque de la Literatura Comparada. Este campo de estudio se caracteriza por ser dinámico y realizar un “*inter-disciplinary, cross-cultural, and trans-national endeavor*” (Behdad y Thomas 1). No tiene una metodología única, al contrario, es una disciplina en constante transformación que fomenta la búsqueda de nuevos objetos y formas de análisis (Behdad y Thomas 3). En la presente investigación, primeramente se buscó la manera en que la frontera era representada en los textos, teniendo como base los Estudios Fronterizos, y cómo se manifestaba la heteroglosia en las obras, según la teoría literaria de M. Bajtín. También

se identificaron aquellos elementos que otorgaban un carácter particular a los discursos, enriqueciendo la interpretación de los dos conceptos claves. Estos componentes fueron abordados desde una perspectiva multidisciplinar: estudios poscoloniales, filosofías post-estructuralistas, estudios culturales e historiografía de la subalternidad.

Como parte del proceso investigativo se revisaron los ensayos académicos más atinentes a esta indagación. A modo general, se puede afirmar que la crítica especializada ha abordado y sigue estudiando las obras de Anzaldúa y Chihuilaf por ser referentes de la literatura chicana y mapuche, respectivamente. Es amplia la gama de enfoques con los que se ha interpretado *Borderlands/La Frontera* principalmente desde la literatura chicana, la teoría de la frontera, la teoría feminista, la performatividad identitaria y los estudios *queer*, entre otros. Se pudo constatar que se ha estudiado la heteroglosia en relación al pensamiento de Anzaldúa desde la pedagogía. En esta tesis se integraron las reflexiones del académico chicano Benjamín Alire Sáenz, quien desde una mirada crítica discute la visión indígena de la propuesta identitaria de Anzaldúa, también la postura de David E. Johnson y Scott Michaelsen, quienes leen en *Borderlands/La Frontera* un tipo de colonialismo. Asimismo, se incluye en este estudio la interpretación de Rubén Medina sobre el mestizaje en el libro de Anzaldúa y la indagación de la académica Ivonne Yarbro-Bejarano sobre la diferencia y el “Non-Unitary Subject” en la obra. El contenido menos estudiado, algo que la misma autora recalca, es su visión espiritual de conexión con la naturaleza y acción chamánica. La presente tesis aporta a esta área menos explorada desde una lectura del texto como un ritual y de la escritura de Anzaldúa como una performance chamánica, donde intervienen espíritus de la naturaleza y divinidades aztecas. Además, este estudio ahonda en el análisis de la obra desde la teoría lingüística y literaria de

Bajtín, tomando en cuenta no sólo el concepto de heteroglosia, sino otros como ideología, lenguaje unitario, discurso internamente persuasivo y polifonía.

Por su parte, *Recado confidencial* ha tenido menos eco académico en los departamentos universitarios de Literatura que *Borderlands/La Frontera*, sin embargo, es una obra bastante citada en estudios que integran un *corpus* grupal sobre el pensamiento y la historia mapuche. Para esta tesis se citó el análisis de Luis E. Cárcamo-Huechante sobre la subjetividad fronteriza de Chihuailaf en el poema “Kallfv Pewma mew/Sueño Azul”, que el autor reescribe en *Recado confidencial*, así como las reflexiones de Iván Carrasco en torno a la poesía de doble registro y la literatura intercultural en Chile, que incluyen la obra de Chihuailaf, y el estudio de Verónica Contreras sobre la memoria en la poesía del autor mapuche. Este estudio abre caminos de investigación específicamente sobre la obra *Recado confidencial* partiendo por los conceptos de frontera y heteroglosia, pero también desde el análisis de la identidad performativa (Butler), la escritura ritualizada y el *code-switching* en la obra. Además, con esta tesis se innova en el análisis comparado entre ambas obras y se aporta al estudio en conjunto de la literatura chicana y mapuche. Los puntos en común de las obras, ya expresados, indican que hay un amplio campo de estudio que puede ser fructífero en la comparación de otras obras de los autores, como de otras y otros escritores chicanos y mapuches. En la búsqueda de textos críticos se encontró sólo uno que reseña ambos libros dentro de una reflexión de *corpus* múltiple de la literatura mapuche. Se trata de la ponencia “Poesía mapuche: literatura y memoria” llevada a cabo por un grupo de investigación de la Universidad de Talca, liderado por la Doctora Susan Foot, donde se reseña la obra de Anzaldúa como ejemplo del uso de más de una lengua en el mismo discurso literario. Además, en este estudio se recurre al concepto de heteroglosia de Bajtín para analizar la relación del castellano con el *mapuzugun* en las obras mapuches. Sin embargo, no se estudia la diversidad

de lenguajes socio-ideológicos desde un enfoque abarcador que no sólo depende de la alternancia de códigos idiomáticos, como en la presente tesis.

Parte importante del desarrollo de la investigación fue el micro-análisis de las obras que abrió nuevos caminos interpretativos y clausuró otros. Finalmente, ante el cuestionamiento inicial sobre la relación entre la diversidad de discursos socio-ideológicos en los lenguajes de las obras y la manera en que la frontera se hace presente en los relatos de los autores, se llegó a la siguiente hipótesis de estudio: La heteroglosia de *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial* permite a los autores expresarse en un lenguaje que contiene su historia e identidad fronteriza, de sometimiento y performatividad. A la vez, hace posible la ritualización de los textos como estrategia para escribir y dialogar con el lector desde un lugar de autonomía socio-ideológica.

Los argumentos que sustentan esta hipótesis se van desarrollando a lo largo de los capítulos. El primero, llamado “‘Wild tongue’: La heteroglosia en las fronteras internas de los Estados nacionales”, se centra en los dos conceptos claves del estudio. Como se ha adelantado, se postula que tanto chicanos como mapuches habitan una zona fronteriza ambivalente: es el lugar del olvido donde son relegados por los Estados nacionales y el Tercer Espacio de la traducción cultural (Bhabha), que les permite transformar su cultura sin perder su diferencia. La frontera en estos textos va ligada a una historia de “conquista” colonial llevada a cabo por naciones modernas, donde las comunidades son obligadas a asimilar la cultura de los nuevos dueños del territorio. Sin embargo, no hay poder sin resistencia, por lo que las comunidades subalternizadas (Guha) de igual forma desarrollan su propia cultura, por lo tanto, la frontera en ambos textos es un límite físico que deviene simbólico. Ahora bien, los autores de las obras representan su propia identidad como performativa, es decir, no de un modo esencialista, sino

como prácticas repetidas y escogidas que logran un “efecto” de identidad, según la filósofa Judith Butler. Esta es una idea que retoman David E. Johnson y Scott Michaelsen en su teoría de la frontera para afirmar que sobre la cultura, sus fronteras y la diferencia se decide de forma colectiva, pues no existen fundamentos ni identidades fijas (29).

La performatividad en los discursos de Anzaldúa y Chihuilaf se relaciona con la heteroglosia de sus lenguajes. Según Bajtín, la heteroglosia es una fuerza centrífuga que se opone a los discursos unitarios que buscan centralizar y otorgar validez absoluta a sus contenidos (“Discourse” 270-275). La heteroglosia reconoce la historicidad de los significados, como lo hacen los autores de *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial* respecto a los contenidos ideológicos de sus discursos. La ideología unitaria contra la que se revelan los autores con sus *wild tongues* es aquella de la colonialidad o “la continuidad de estructuras de poder que continúan los procesos de explotación y subalternización propios de la colonia hasta el presente” (Jáuregui y Moraña 13). En consecuencia, las obras presentan una lucha ideológica donde los autores defienden la coexistencia de diversas epistemologías, mientras que los sistemas hegemónicos buscan la homogeneidad del pensamiento. Por lo tanto, la autonomía que reivindican Anzaldúa y Chihuilaf es, en último término, la libertad para escoger de una multiplicidad de lenguajes socio-ideológicos, aquellos que acomodan a su propia visión de mundo.

En el segundo capítulo, que lleva por título “En otra *glosa*: Escribir (y actuar) la autonomía desde las *borderlands*”, se abordan tres estrategias de escritura heteroglota que ambos autores utilizan para expresarse desde la autonomía. La posición intermedia de las *borderlands* hace posible su heteroglosia, que a su vez, permite escribir y actuar la autonomía. La ritualización de los textos es una estrategia que engloba a las demás. En este análisis se

demuestra que *Borderlands/La Frontera* es un tipo de arte invocado para Anzaldúa, que corresponde a un ritual chamánico donde ella actúa como la canalizadora de las energías que permiten la transformación de las chicanas y chicanos en “new *mestizas*” (en femenino aunque implique ambos géneros). Esto significa que las personas que se sienten interpeladas con su texto comienzan a aceptar y abrazar la diversidad de ideologías que contiene su cultura, dejando fuera aquellos paradigmas patriarcales que las subordinan. Por otra parte, Chihuailaf escribe su obra como si fuese un *Nvtram*, el ritual mapuche de la conversación donde distintas comunidades pueden dar a conocer sus recados. El autor invita a los chilenos a ser parte de esta ceremonia donde él es el mensajero que debe contar la historia fronteriza del pueblo mapuche y su deseo de autonomía. El objetivo, como en la obra chicana, es transformar la percepción de los lectores, en este caso para lograr que los chilenos acepten la diversidad del pensamiento mapuche y se sumen a la lucha contra la colonialidad que, según el autor, también los perjudica. La ritualización, según la académica Catherine Bell, es una práctica estratégica que permite diferenciar un acto de aquellos cotidianos y que tiene como propósito “the production of ritualized agents” (221), sujetos que al participar del ritual toman una posición en las relaciones de poder y resistencia que ahí se construyen. En estas obras, las escrituras ritualizadas buscan provocar un cambio en los lectores (los agentes ritualizados), a través del entendimiento de sus lenguajes heteroglotos, para alterar las relaciones de poder y resistencia de la hegemonía y, finalmente, lograr la independencia.

La siguiente estrategia para escribir y actuar la autonomía es la polifonía. Este concepto, que Bajtín rescata del lenguaje de la música, se usa para establecer que en estas obras una pluralidad de voces se encarga de evitar la monoglosia o la transmisión de una sola manera de interpretar la realidad. Es así como en *Borderlands/La Frontera* Anzaldúa es poseída por

distintas voces que corresponden a las múltiples identidades que puede tomar la “*mestiza consciousness*”. En *Recado confidencial*, como parte del *Nvtram*, el autor da la palabra a variadas voces mapuches, chilenas y del continente americano que representan diversas posturas e ideas. El “yo” en esta obra es colectivo porque recrea una conversación grupal y porque la oralitura de Chihuailaf se realiza en diálogo con los antepasados. En cambio, en la obra chicana el “yo” es múltiple porque la subjetividad de la “*new mestiza*” contiene diversas facetas, que corresponden a sus diferentes referentes culturales y a los estados propios de una identidad en constante transformación.

La última estrategia para comunicar la autonomía desde las *borderlands* identificada en las obras es la práctica del *code-switching*, la alternancia de palabras de distintas lenguas en un mismo discurso, párrafo o frase. Este es el rasgo que más evidencia la heteroglosia de los textos. Anzaldúa escribe en inglés y español, practicando un spanglish propio de los chicanos llamado *Chicano Spanish*, y Chihuailaf lo hace en castellano y *mapuzugun*. La intensidad y variedad de formas del *code-switching* es mayor en *Borderlands/La Frontera*, sin embargo, en este estudio se establece que *Recado confidencial* también está escrito realizando alternancias y no es simplemente un texto bilingüe. Esta práctica en ambas obras implica la transmisión de una forma de vida que no puede representarse en un solo idioma, por lo que el mensaje heterogloto de los textos es, en alguna medida, intraducible.

El tercer capítulo de este estudio, “Anzaldúa y Chihuailaf: Mensajeros de una historia fronteriza”, analiza la forma en que las obras abordan el pasado de sus comunidades: de una manera testimonial, desde una visión que une historia y mito, y con la finalidad de construir un futuro. Las obras contienen una memoria histórica que se contrapone a la ideología de la Historia con mayúscula, entendida como el relato oficial y objetivo de los hechos acaecidos. Anzaldúa se

aventura en la producción de una historia chicana basada en el mestizaje y el nomadismo, mientras que Chihuailaf concentra su relato en la desarticulación de la historiografía chilena que ha mitificado o, más bien, mistificado, al mapuche. El marco teórico que se utiliza para interpretar estas historias es el de los Estudios Subalternos, por poner al subordinado como sujeto de la historia, gesto que realizan Anzaldúa y Chihuailaf. Esta teoría también guía el análisis del último punto de esta tesis, nombrado “¿Puede hablar el fronterizo?” en un juego de palabras que parafrasea la pregunta de la filósofa Gayatri Ch. Spivak. La intención es establecer que el lugar de enunciación al que aspiran los historiadores del grupo Estudios Subalternos es el que logran los autores en *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial*. Ellos se representan en los textos como mensajeros que cruzan fronteras con la misión de comunicar y provocar la transformación que dará autonomía a sus comunidades.

CAPÍTULO I

“Wild tongue”: La heteroglosia en las fronteras internas de los Estados nacionales

Why did God make me an outcast and a stranger in mine own house?

W.E.B du Bois

1. Las ambivalentes *borderlands* de chicanos y mapuches

Las obras *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* y *Recado confidencial a los chilenos* tienen una historia en común: el exilio en la propia tierra. El pueblo mapuche y los mexicanos del norte, durante el siglo XIX, fueron invadidos por Estados nacionales que desterritorializaron (García Canclini) sus culturas, les impusieron pautas de comportamiento y ordenaron su asimilación a la sociedad dominante. Los nativos, bruscamente, pasaron a ser “unhomely” (Bhabha), extraños al hogar en su mismo territorio. El apartado llamado “El destierro/The Lost Land” de *Borderlands/La Frontera* lo ilustra con estos versos:

Entonces corre la sangre
no sabe el indio qué hacer,
le van a quitar su tierra,
la tiene que defender,
el indio cae muerto,
y el afuerino de pie.
Levántate, Manquilef.
Arauco tiene una pena
más negra que su chamal,
ya no son los españoles

los que le hacen llorar,
hoy son los propios chilenos
los que le quitan su pan.
Levántate, Pailahuan. (28)

Son estrofas de la canción “Arauco tiene una pena” escrita por la folklorista chilena Violeta Parra, que Gloria Anzaldúa integra en su obra porque ve el pasado de su pueblo representado en el de los mapuches. Para la autora, su comunidad, los mexicanos de Estados Unidos, también llamados mexicoamericanos y chicanos, desciende de los aztecas, por lo tanto, ha vivido la misma repetición de un destino cruel que aquel pueblo originario del sur de Chile. Primero, los conquistadores españoles se apropian de su tierra y, luego, los Estados nacionales los marginan y empobrecen.

En el primer momento del canto de Parra, el ejército español toma por asalto a los habitantes originarios. La sed imperial por el territorio no da tiempo a los oriundos para reaccionar. Así comienza una historia de subordinación, que crea una frontera simbólica donde “el indio”, nominación colonial que simboliza al sujeto salvaje e inferior, queda en el suelo y “el afuerino”, que representa lo desconocido para los nativos pero también es aquel que nunca pertenecerá a un lugar, permanece erguido sobre el indígena en el espacio arrebatado. “Entonces corre la sangre”, dice Parra simbolizando la llegada de la muerte violenta y su presencia continua en el tiempo por el deseo de exterminio de los nuevos moradores. Este relato sobre el pueblo mapuche bien podría ser acerca de la colonización de los aztecas, los antepasados de los chicanos, según Anzaldúa.

La segunda estrofa de la canción representa el tiempo de la repetición. La folklorista afirma que “Arauco” tiene una pena negra, personificando la zona nombrada así por los

españoles, donde se concentraba la mayoría de los mapuches durante la colonia, al sur del río Itata, en la Región del Bío-Bío, hasta el río Cruces, en la Provincia de Valdivia (Bengoa 19). En 1641, se firmó la Paz de Quilín, que fue un paso importante para el fin de la “Guerra de Arauco” entre mapuches y conquistadores, estableciendo al río Bío-Bío como la frontera (Bengoa 36). En la canción de Parra, entonces, el topónimo “Arauco” representa al pueblo mapuche que llora porque su territorio se ve amenazado nuevamente, esta vez por la República de Chile, que en 1860, después de cincuenta años de independencia, inicia su campaña de invasión. Los chilenos son los nuevos usurpadores de sus tierras.

En el relato de Anzaldúa, los estadounidenses son los que vuelven a despojar de territorio a los mexicanos del norte, antecesores de los chicanos. En este caso, la frontera burlada es entre Estados nacionales. Los mexicanos conformaron una República en 1821 pero su frontera norte, heredada de la colonia, se vio amenazada desde un comienzo (Ferrer 21-22). Según cuenta la autora en *Borderlands/La Frontera*, los “Anglos” migraban ilegalmente a Texas, quitando tierras a los tejanos de formas violentas (28). En 1836, luego de una guerra entre el Estado de México y los tejanos separatistas, Texas se convirtió en una república independiente. Finalmente, en 1846, Estados Unidos invade y ocupa el norte de México (*Borderlands* 28-29), comenzando una guerra. Dos años después, la nación norteamericana gana el enfrentamiento y se anexa lo que hoy es Texas, Nuevo México, Arizona, Colorado y California, dejando, según Anzaldúa, a cien mil mexicanos en el lado estadounidense tras la nueva frontera.

En Chile, la campaña militar de ocupación de la Araucanía se prolongó hasta 1883 (*Recado* 71). Como resultado del triunfo del Estado los mapuches pasaron a ser chilenos. Además, fueron agrupados y reubicados en lo que se llamó “reducciones”. Chihuailaf explica lo que esto significó para su comunidad:

[N]uestra gente queda con muy pocas tierras y –por lo mismo– con un cada vez más grave aceleramiento de la pobreza, hasta lo extremo, porque como se dice en el campo “Puchoyvn tremkvley, mapu tremkelay. Las familias crecen pero las tierras no estiran”. Lo que generó más tarde situaciones de conflictos internos y migración. Y, claro, dificultades crecientes para la realización de nuestras ceremoniales, que son el eje de nuestra cultura”. (*Recado* 28)

Lo que describe el poeta mapuche tiene que ver con lo que Violeta Parra dice en su canción con las palabras “hoy son los propios chilenos/los que le quitan su pan”. Los mapuches son desterritorializados por el Estado chileno y los nuevos colonos, en el sentido de que se les impide mantener la misma relación entre su cultura y el territorio que habían cultivado por milenios, con las consecuencias que menciona Chihuailaf: pauperización de la vida, desarticulación de su tejido social y alteración de sus costumbres. Este mismo proceso de destierro, marginalización y dispersión de la comunidad viven los chicanos luego de la victoria de Estados Unidos. Anzaldúa lo describe afirmando: “*fuiamos desuñados, destroncados, destripados –we were jerked out by the roots, truncated, disemboweled, dispossessed, and separated from our identity and our history*” (*Borderlands* 30). Para la autora, la cultura de su comunidad estaba estrechamente ligada al territorio, como afirma Chihuailaf de la cultura mapuche. Con el despojo, el cuerpo social de los tejanos es sacrificado, “desuñado” y “destripado”, en beneficio de los nuevos conquistadores. Por tanto, en la memoria de Anzaldúa, la desterritorialización de su comunidad no sólo implicó quedar sin bienes materiales, sino que significó el asesinato de su identidad e historia colectiva.

En consecuencia, mapuches y chicanos coinciden en la repetición de una historia de despojo. Pero Violeta Parra en su canción llama a dos *Lonko* (autoridad mapuche que dirige una comunidad), Manquilef y Pailahuan, a levantarse. La constatación del sino trágico, por tanto, es

también una interpelación que pide renovar las fuerzas para salir del destino circular. Este mensaje, como veremos, está presente en el discurso de Anzaldúa y Chihuilaf. Sus textos tienen la misma doble intención de Parra: la de otorgar un registro testimonial de la subyugación de sus comunidades, a la vez que invocan la defensa de sus derechos para transformar el futuro.

Como registro de la opresión histórica, en *Borderlands/La Frontera y Recado confidencial* se constata que estadounidenses y chilenos utilizaron sus lenguas nacionales, desconocidas por la gran mayoría de los chicanos y mapuches, para ejercer una violencia epistémica (Spivak) sobre éstos. Esos idiomas criollos tenían origen en la coacción ejercida por los “conquistadores” de América, pues cada imperio impuso su sistema de signos y significados sobre sus colonias. Según el crítico uruguayo Ángel Rama, las ciudades latinoamericanas fueron creadas en base a una fuerza simbólica, un lenguaje ideológico, capaz de construir realidades, normar comportamientos y moldear conciencias: “*El sueño de un orden* servía para perpetuar el poder y para conservar la estructura socio-económica y cultural que ese poder garantizaba” (45. *Cursivas en original*). Las lenguas originarias y el modo de vida que representaban no eran parte de ese plan. Este colonialismo lingüístico también se produjo en el norte del continente. Por eso, el académico Benedict Anderson afirma que “el español y el inglés no fueron jamás un tema de controversia en las Américas revolucionarias” (102), ya que los criollos a cargo de los movimientos nacionalistas de independencia, de fines del siglo XVIII y principios del XIX, hablaban el mismo idioma de las metrópolis europeas.

Los nuevos invasores, amparados en la fijeza de sus lenguas escritas, en leyes heredadas de la colonia, reclamaron su “legitimidad” sobre los terrenos de mapuches y chicanos: “A smart *gabacho* lawyer took the land away mama hadn’t paid taxes. *No hablaba inglés*, she didn’t know how to ask for more time to raise the money” (*Borderlands* 30), escribe Anzaldúa citando a su

madre sobre la experiencia abusiva que vivió su abuela. La escritora se refiere a este hecho alternando códigos del inglés al castellano y al *Chicano Spanish*, la lengua que reconoce como propia de su comunidad, un español caracterizado por el uso de palabras arcaicas de la época colonial y anglicismos de variadas estructuras (*Borderlands* 79). Aunque, también, el *Chicano Spanish* refiere a la misma práctica de la alternancia de códigos como una manifestación de la cultura de los chicanos, según explica Anzaldúa (se profundiza en este tema en el Capítulo II). En la frase citada, la autora escribe “*gabacho*” en *Chicano Spanish*. Este es un concepto que los conquistadores españoles del siglo XVI utilizaban para referirse peyorativamente a los franceses que invadieron su colonia azteca (Corominas 603 y Albisú s.pág.). Los chicanos hicieron suya la palabra y la usaron para identificar despectivamente al asaltante de sus propias tierras, el estadounidense de raza “blanca”.

En la historia que cuenta Anzaldúa, el *gabacho* es un astuto abogado que aprovechó el desconocimiento del inglés de su abuela para imponerle normativas y robarle sus tierras legalmente. En este contexto, la palabra contiene una carga emocional, traspasada de generación en generación en la familia de la autora, de rabia y frustración, ante su vulnerabilidad en una sociedad que no reconoce sus derechos, no respeta sus códigos lingüísticos y que les obliga a responder a una ley forastera. Anzaldúa, al usar la palabra *gabacho*, dota a la oración de un sentido semántico que es sólo propio de los chicanos, de su historia colectiva. Además, escribe en español la razón por la cual la abuela no pudo defenderse (“No hablaba inglés”), con lo que pone en acción la frontera lingüística existente entre *gabachos* y chicanos. Ésta se vuelve un “hecho” en la grafía y en el entendimiento del lector. Incluso, en un gesto que invierte el papel de su abuela y el abogado en la historia, la autora hace real la frontera para aquellos lectores

angloparlantes que no entienden el español. De esta manera, Anzaldúa les traspasa la frustración que sintió su abuela por no poder comunicarse.

La misma situación de destierro utilizando la barrera idiomática como instrumento, acusa Chihuailaf en *Recado confidencial*: “Mi abuelo que hablaba algo de castellano para decirnos que por no saberlo antes les habían usurpado sus tierras” (25). Al igual que el antepasado de Anzaldúa, el ascendiente de Chihuailaf fue engañado por alguien que utilizó su ignorancia del castellano y, por ende, de todo un sistema de signos y reglas, para quedarse con su lugar de asentamiento. El autor incluye esta frase en una descripción sobre los integrantes de su familia, por tanto, lo que más recuerda de su abuelo es esta experiencia, que es parte de la historia del pueblo mapuche. Por ejemplo, fue una práctica legal el arriendo de tierras mapuches y, luego de seis meses, su inscripción como propia por parte del arrendatario (*Recado* 106, 107 y 124). En consecuencia, el abuelo de Chihuailaf aprendió el castellano como forma de sobrevivencia. En este sentido, la lección que hereda a sus descendientes es que para protegerse deben conocer la cultura del “enemigo” o del “otro”, sin que eso implique dejar de ser mapuches, pues no es una aculturación, al contrario, es una estrategia para resguardar lo propio.

Ahora bien, la frase citada (“Mi abuelo que hablaba algo de castellano para decirnos que por no saberlo antes les habían usurpado sus tierras”) pareciera inconclusa o faltarle una coma después de “abuelo”. Por otro lado, las palabras “que hablaba algo de castellano” podrían ser una oración subordinada por su construcción, pero no lo es. En consecuencia, la elección de palabras y redacción de Chihuailaf induce a una lectura confusa. Es como si el poeta mapuche quisiera expresar con su sintaxis la forzada adopción del castellano que su abuelo y, en general, su pueblo ha tenido que realizar. Aunque más sutil, el efecto es equivalente al logrado por Anzaldúa al escribir en castellano que su abuela no manejaba el inglés: Chihuailaf también pone en acto la

frontera lingüística que permitió el engaño al dar a entender con su redacción que el idioma utilizado no es su lengua materna y, así, evidenciar el aprendizaje estratégico del castellano a causa del sometimiento de su pueblo. En ambos casos, estos enunciados performativos, en el sentido en que lo entiende el lingüista J. L. Austin, tendrán que ver con una ritualización de los textos, idea que se desarrolla en el Capítulo II.

En *Borderlands/La Frontera*, no se precisa si la abuela de Anzaldúa aprendió el inglés o no, pero sí que su hija y nieta lo hicieron, por las mismas razones que Chihuailaf, su padre y su abuelo se instruyeron en el castellano. Los lenguajes dominantes, por ende, son parte de las identidades de los autores, pero no así sus contenidos ideológicos, porque ambos resignifican sus códigos: el castellano del poeta mapuche y el inglés de la escritora chicana contienen la historia fronteriza de desigualdad vivida por sus respectivos pueblos y la experiencia traumática de sus familias.

El hecho de que Anzaldúa y Chihuailaf relaten experiencias de sus abuelos implica que las historias familiares de los autores coinciden en las generaciones que sufrieron el engaño a través de una dominación lingüística. Además, habla de una práctica globalizada por parte de los Estados nacionales, consistente en lograr una soberanía territorial y simbólica a costa de eliminar cualquier otra cultura diferente a la propagada por éstos. Anzaldúa y Chihuailaf pertenecen a la tercera generación de sus familias post-invasión de los Estados y ambos reivindican la autonomía identitaria de sus comunidades. Su rol como mensajeros será analizado en el Capítulo III.

Resumiendo lo antes expuesto, las lenguas nacionales fueron utilizadas como herramienta de dominación por chilenos y estadounidenses, y aprendidas por los descendientes de las víctimas para prevenir nuevos abusos. Esta situación, que Anzaldúa llama “linguistic terrorism”, origina la pérdida parcial o total del *Chicano Spanish*, así como del *mapuzugun*. En este

contexto, los Estados pueden interpretarse como “aparatos represivos” siguiendo el pensamiento del filósofo Louis Althusser, por imponer una lengua oficial a sus ciudadanos y ejercer la violencia en distintas formas, incluyendo las no físicas, sobre aquellos que se alejan de la norma (122-128).

En *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial*, los aparatos ideológicos del Estado, principalmente la escuela y la familia, juegan un papel importante en el desuso del sistema de signos de las culturas chicana y mapuche. En el texto de Chihuailaf, el dirigente mapuche Francisco Caquilpan relata que su padre no transmitió el *mapuzugun* a sus hijos, debido a los castigos físicos y psicológicos que recibió durante su educación básica por ser hablante de la “lengua de la tierra”. Explica que en ese entonces “había que tratar que la identidad apareciera lo menos posible, porque si eras mapuche –nuestra condición– más discriminado eras” (*Recado* 179). El *mapuzugun* diferenciaba radicalmente a los “araucanos” del resto de los ciudadanos chilenos, contrariando la homogenización cultural que buscaban los Estados nacionales (hasta fines del siglo XX), para generar cohesión social y lealtad a la patria, es decir la “comunidad imaginada” que teorizó Anderson. Como consecuencia, la sociedad chilena situó a los mapuches en su último escalafón.

En *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa relata que el *Chicano Spanish* (también el “tex-mex” y otras lenguas no oficiales), al igual que el *mapuzugun* en Chile, era rechazado por las instituciones educacionales estadounidenses y tachado de impuro por mexicanos y latinos. Esto produjo la estigmatización del *Chicano Spanish* dentro de las mismas familias chicanas con el fin de evitar ser discriminados por su modo de hablar. Al respecto, Anzaldúa relata que su madre deseaba que ella borrara toda huella del español de su tono y la regañaba por no hacerlo

diciéndole: “*Qué vale toda tu educación si todavía hablas inglés con un ‘accent’*” (*Borderlands* 76).

Los chicanos habían pasado de ser propietarios de sus tierras a campesinos mal pagados. Algunas familias itineraban por los campos como temporeros. El destierro obligó a parte de los chicanos a vivir como nómades buscando trabajo y un lugar donde poder arraigarse. Con el paso del tiempo las nuevas generaciones comenzaron a dispersarse por el territorio estadounidense, fuera de la zona otrora mexicana (Nat’ Latino Com’ Center). La familia de Anzaldúa, en el estado de Texas, fue temporera durante un tiempo hasta que el padre decidió que debían quedarse de inquilinos en un fundo o sus hijos no podrían educarse. La autora fue la única de sus hermanos que abandonó Texas para continuar sus estudios superiores.

La migración también fue una consecuencia del despojo de tierras entre los mapuches. A partir de la segunda generación nacida en las reducciones, comenzaron a emigrar de los campos a las ciudades en busca de trabajo. En un principio, la mayoría de los hombres fueron obreros de la construcción o panaderos y las mujeres empleadas domésticas (Castro y A. Chihuailaf). Algunos historiadores mapuches, como Pedro Marimán, José Ancán, Margarita Calfío y Antileo Baeza, han llamado “la diáspora” a este fenómeno estableciendo un paralelo con la experiencia del pueblo judío. En el caso de la familia de Chihuailaf, sus padres se quedaron en la comunidad campestre, pero él fue enviado a un internado en la ciudad de Temuco para que se educara en el sistema chileno.

En consecuencia, las comunidades mapuche y chicana fueron obligadas a adaptarse al nuevo medio. La asimilación implica su conversión en ciudadanos desclasados, mermando su identidad colectiva como pueblos, con la dispersión de sus integrantes y la discriminación. Este

proceso margina a mapuches y chicanos, desplazándolos a la zona fronteriza que conceptualizó

Gloria Anzaldúa:

A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. *Los atravesados* live here: the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead, in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the “normal” ... Ambivalence and unrest reside there and death is no stranger.

(*Borderlands* 25-26)

Una *borderland*, por tanto, no es un territorio físico, sino psicológico o espiritual, hecho de los escombros sentimentales de sus habitantes, tras una experiencia de exclusión social. Existe una frontera artificial (“unnatural boundary”) que demarca el límite de lo establecido como normal. Aquellos que pasan esa línea, los “*atravesados*”, entran a las *borderlands*, un espacio de la sociedad reservado para lo prohibido, es decir, lo negado. En el caso de los chicanos, las *borderlands* remiten a una frontera física, la demarcación geopolítica entre México y Estados Unidos, que devino en simbólica debido al dolor causado a la comunidad.

En general, estas tierras fronterizas inmateriales constituyen el lugar de los subalternos, aquellos individuos subordinados ya sea debido a su “clase, casta, edad, género, ocupación, o en cualquier otra forma” (“Prefacio” 69) por una elite hegemónica, como explica el historiador indio Ranajit Guha, tomando el término “subalterno” del teórico marxista Antonio Gramsci. Según Anzaldúa, los chicanos habitan en esta zona, junto con los indígenas y los “Blacks”, porque los únicos legítimos ciudadanos de Estados Unidos son “those in power, the whites and those who align themselves with whites” (*Borderlands* 25-26). Por lo tanto, la pureza racial y la

jerarquización social según el color de piel son parte de los sustentos ideológicos del Estado norteamericano que determinan si una persona pertenece al centro o a la periferia social de las *borderlands*.

En *Recado confidencial*, Chihuailaf no utiliza el concepto de “frontera” o “zona fronteriza” para metaforizar la situación de los mapuches luego de la invasión al *Wallmapu* (territorio o país mapuche), pero describe en palabras del poeta Pablo Neruda el desplazamiento de éstos a los bordes de la nación chilena:

En el hecho, la mayoría de los chilenos cumplimos con las disposiciones señoriales: como frenéticos arribistas, nos avergonzamos de los araucanos. Contribuimos, los unos, a extirparlos y, los otros, a sepultarlos en el abandono y en el olvido. Entre todos hemos ido borrando La Araucana, apagando los diamantes del español Ercilla. (90)

Según el vate chileno, los mapuches que no fueron arrancados de raíz de su territorio, extirpados como si fuesen un tumor cancerígeno en el cuerpo social del Chile en expansión, viven metafóricamente bajo tierra, debajo de la superficie donde los chilenos jerarquizados en clases sociales aspiran a la cumbre de las elites. Este infra-espacio del abandono y el olvido es el lugar de los mapuches en el orden nacional, uno que es análogo a las *borderlands* de Anzaldúa.

La frontera, en *Recado confidencial* como en la obra de Anzaldúa, pasa de ser física (el río Bío-Bío) a ser ideológica. Neruda alude al retrato elogioso de los araucanos que realizó el conquistador español Alonso de Ercilla, para resaltar la naturaleza discursiva de las descripciones identitarias del mapuche en las que ha creído la sociedad chilena. Su intención es hacer un contraste entre la imagen del araucano valeroso y aquella que hace sentir vergüenza a los chilenos, pues su abismal diferencia revela a ambas como construcciones que la elite política

chilena ha utilizado para su beneficio. Además, Neruda apunta esta mitificación de los mapuches al decir que “hemos ido *borrando* La Araucana” (énfasis agregado), haciendo aún más hincapié en la discursividad de la identidad mapuche desde la hegemonía. Chihuailaf reconoce este gesto en Neruda al afirmar de él que planteó claramente “la dicotomía entre la aceptación y la búsqueda del mito” (*Recado* 89), respecto a identidad mapuche. Según Chihuailaf, el poeta chileno busca y revela al mito en su falsedad, mientras que la gran mayoría de los chilenos lo acepta como una verdad.

En consecuencia, la zona fronteriza o *borderland* en *Recado confidencial* es el lugar de la reducción, ya no en el plano territorial, sino cultural y social porque implica la creación de una identidad falsa, una mistificación. El Estado chileno, según Chihuailaf, busca disminuir a su mínima expresión la auténtica diferencia de los mapuches. Para ello, los margina e inventa un discurso sobre su cultura desde el racismo, por ejemplo, se les discrimina por su “morenidad” (12), con el fin de justificar las prácticas que los mantienen subyugados. Esta frontera discursiva que mistifica al “otro” también está presente en *Borderlands/La Frontera*. Anzaldúa lo grafica recordando la sentencia realizada por una maestra escolar: “If you want to be American, speak ‘American’. If you don’t like it, go back to Mexico where you belong” (75). Estas palabras niegan la existencia de una cultura propiamente chicana y ocultan la historia de ultraje que vivieron los mexicoamericanos, donde los “Anglos” fueron los invasores. El maniqueo mensaje de la profesora –integración absoluta o expulsión– no deja espacio para la identidad fronteriza de Anzaldúa. Su afirmación se basa en la idea reduccionista de que todo mexicano (y latino) quiere ser “American” (*Borderlands* 32), palabra importante de esa ficción ideológica, que demuestra el afán imperialista, a nivel cultural, de Estados Unidos. Algo que Chihuailaf también denuncia en

Recado confidencial afirmando que a los mapuches no les parece una casualidad que ese país se haya apropiado de los términos “norteamericano” y “americano” (43).

Mapuches y chicanos, por lo tanto, son comunidades contenidas y a la vez privadas por el Estado, en una dinámica de obligada inclusión que los relega al lugar de los indeseados por ser distintos. En su análisis del funcionamiento de las naciones, Anderson cita al filósofo Ernest Renan cuando afirma: “Or l’essence d’une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses”² (23). En este sentido, la identidad y cultura propia de los chicanos y mapuches en los discursos de *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial* son parte del olvido colectivo de las naciones chilena y estadounidense en favor del patriotismo. En estas obras, tal como afirma el antropólogo Alejandro Grimson, “la frontera ya no es material, sino simbólica; ya no es la línea de las aduanas, sino el límite de la identidad” (“Disputas” 14). Por eso, lo que las elites gobernantes intentan invisibilizar o silenciar es el lenguaje propio de los mapuches y chicanos, en un sentido bajtiniano, es decir, las distintas maneras en que éstos interpretan el mundo, con sus propios objetos, significados y valores (“Discourse” 292).

Sin embargo, las *borderlands* son ambiguas, no sólo remiten a ese estado de aislamiento, sino que al ser lugares indeterminados y en constante transformación se constituyen en un Tercer Espacio, “que se produc[e] en la articulación de las diferencias culturales” (Bhabha 18). Allí es posible expresar la subjetividad en un lenguaje que rompe con las normas de la pretendida homogeneidad moderna, pues, según Bhabha, “estos espacios ‘entre-medio’ [‘in-between’] proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad [selfhood] (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el

² Traducción de B. Anderson: “Ahora bien, la esencia de una nación está en que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también que todos hayan olvidado muchas cosas” (23).

acto de definir la idea misma de sociedad” (18). *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial* son discursos que versan, justamente, sobre el derecho social a vivir una cultura distinta a la que propagan los nacionalismos de los Estados. Los autores manifiestan formas alternativas de abordar la identidad respecto al etnocentrismo que ellos ven en el orden hegemónico, el cual reproduce las formas del colonialismo (se ahonda en esto en el próximo apartado). Los autores encuentran maneras de interpretar la cultura desde una perspectiva fronteriza, es decir, intersubjetiva, relacional, de encuentro entre diferencias.

La filósofa Judith Butler afirma que la identidad se construye en la convergencia de diversos discursos políticos que clasifican y encasillan a los sujetos. La epistemología ontológica occidental, según su teoría, ha naturalizado la identidad como ahistórica y esencial, algo que es dado y no construido. Butler postula lo contrario: “There is no self that is prior to the convergence or who maintains ‘integrity’ prior to its entrance into this conflicted cultural field” (145). Por eso, pueden surgir nuevas modalidades de discursos identitarios a partir de “prácticas de significación” actuadas y repetidas constantemente, que generan el efecto de un “yo” estable. En los textos de Anzaldúa y Chihuailaf la zona fronteriza simboliza este campo de convergencia de los discursos clasificatorios, donde los autores ponen en acto sus prácticas de significación que los representan individual y colectivamente.

En *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa ocupa el concepto de zona fronteriza (el Tercer Espacio) como herramienta para develar la naturaleza discursiva de las identidades esenciales y proponer, en cambio, un mestizaje cultural que es performativo y en constante transformación. Por esto, se enfoca en los fenómenos relacionales, en el “juncture” entre distintas clasificaciones que producen el efecto de una identidad: “the borderlands are physically present wherever two or more cultures edge each other, where people of different races occupy the same territory, where

under, lower, middle and upper classes touch, where the space between two individuals shrinks with intimacy” (*Borderlands* “Preface” s. pág.). El intersticio existe entre culturas, razas, clases e individuos, pues, como afirma Grimson, “las fronteras pueden desplazarse, desdibujarse, trazarse nuevamente, pero no pueden desaparecer: son constitutivas de toda vida social ... ya que no puede vivirse fuera del espacio y sin categorías de clasificación” (“Disputas” 22). Bajo esta perspectiva, Anzaldúa se proclama como una “border woman” por haberse formado entre la cultura mexicana y la “Anglo” (*Borderlands* “Preface” s. pág.). Pero no sólo debido a eso. En la primera parte de su libro, llamada “*Atravesando Fronteras/Crossing Borders*”, la autora va describiendo las *borderlands* psicológicas, sexuales y espirituales –tipología que anuncia en el prefacio– que ella ha cruzado y que llama a traspasar, especialmente, a las mujeres chicanas. Su propuesta es feminista y *queer*, por lo tanto, se trata de superar las barreras del sistema patriarcal, basado en relaciones de dominio y sometimiento, donde el hombre heterosexual representa a la razón superior (Pisano 27-38). Anzaldúa busca un cambio hacia una nueva conciencia, el surgimiento de un inédito sujeto individual y colectivo: “The New *Mestiza*”. Esta identidad no solamente incumbe a las mujeres y lesbianas sino a toda la comunidad chicana.

Por consiguiente, en *Borderlands* la zona fronteriza, además de simbolizar una situación de subalternidad, representa la posibilidad de ir más allá de los preceptos normativos de la ideología patriarcal que Anzaldúa reconoce en la cultura chicana, “Anglo” y mexicana, para armar un propio *selfhood*, en términos de Bhabha. Su propuesta concibe la identidad como una construcción discursiva. Así lo interpreta la académica Ivonne Yarbrow-Bejarano cuando afirma: “this new consciousness is created through writing; Anzaldúa’s Project is one of discursive self-formation” (13). Su escritura, por tanto, es performativa en el sentido de que es una práctica de significación que crea el efecto de una identidad individual y colectiva.

En *Recado confidencial*, Chihuailaf contrapone a la asimilación identitaria la idea de una “Coexistencia en la diversidad” (160. Mayúscula en original). El prefijo “co” indica unión o colaboración de dos entidades distintas, por lo tanto, los mapuches proponen a los chilenos habitar el mismo espacio en un ambiente de cooperación, para lo que necesariamente los últimos deben reconocer a los primeros como un pueblo distinto con derechos inherentes. Ahora bien, es una convivencia en la “diversidad”, palabra que no tiene una connotación territorial. Se refiere, entonces, a un espacio simbólico que es heterogéneo, en contraposición al universalismo totalitario y homogeneizante de la ideología colonial, que opone a la “mismidad” un “otro” desconocido y peligroso. La “Coexistencia en la diversidad” desestabiliza la fijeza jerárquica de las identidades binarias (por ejemplo, la clasificación excluyente “civilización/barbarie” que se revisará más adelante) y el etnocentrismo, porque es un convivir en un ambiente donde lo distinto no amenaza la identidad, más bien, ésta se construye en la interculturalidad. El académico chileno Iván Carrasco, en su análisis del discurso mapuche, describe la interculturalidad “como un proceso de interacción entre sociedades diferenciadas en contacto ... en cuanto dicha interacción provoque modificaciones recíprocas y cree espacios culturales nuevos resultantes de la integración y transformación de elementos culturales heterogéneos” (“Literatura” 65). Para Carrasco, los mapuches y todos los pueblos indígenas ven en la interculturalidad su oportunidad de ser considerados como pueblos autónomos. El académico, pone como ejemplo la actitud de Chihuailaf en *Recado confidencial* por buscar el diálogo y el acuerdo con los chilenos.

De lo anterior se deduce que la identidad en el discurso del poeta mapuche se construye en relación con otras. En *Recado confidencial a los chilenos* Chihuailaf representa la “mapuchidad” en su interacción con la “chilenidad”. En consecuencia, la propuesta de Chihuailaf

es análoga al dialogismo de Bajtín pues, según el teórico ruso, en un “encuentro dialógico de dos culturas, ellas dos no se funden ni se mezclan, sino que cada una conserva su unidad y su integridad *abierta*, ... se enriquecen mutuamente” (*Yo también* 159). Ese beneficio compartido se debe a que la comprensión de la propia cultura es posible al enfrentarla con la comprensión de otras. En este sentido, la identidad es necesariamente dialógica, no existe como unidad cerrada o esencial. El contenido del “yo”, según Bajtín, se nutre de las imágenes que “otros” tienen de él, en una relación especular que no tiene un referente final (*Yo también* 156).

En consecuencia, los conceptos “*new mestiza*” de *Borderlands/La Frontera* y “coexistencia en la diversidad” de *Recado confidencial* sugieren una performatividad de la identidad, en el sentido de que ésta no es algo dado o natural, sino construido en la trama de las diferencias. Bhabha postula: “La articulación social de la diferencia, desde la perspectiva de la minoría, es una compleja negociación en marcha que busca autorizar los híbridos culturales que emergen en momentos de transformación histórica” (18). En el discurso de Chihuailaf, esta negociación se realiza en “la voluntaria apropiación de elementos culturales ajenos, que por surgir de una necesidad ineludible de amable confrontación fortalecen –creemos– la cultura de origen” (*Recado* 46). En otras palabras, la colectividad mapuche, que pasa a ser una “minoría” luego de la ocupación chilena de sus territorios, transforma de manera consciente y voluntaria su comportamiento en aquellos aspectos que está dispuesta a resignificar desde su cosmovisión. De esto surge un “híbrido cultural”, una forma de identificación que reelabora el discurso dominante discriminatorio al desplazarlo hacia la zona fronteriza. Allí, los subalternos pueden generar nuevas prácticas de significación que validan su autonomía.

La negociación también está presente en la obra de Anzaldúa: “[D]on’t give me your tenets and your laws ... What I want is an accounting with all three cultures –white, Mexican,

Indian. I want the freedom to carve and chisel my own face ... making a new culture –*una cultura mestiza*” (*Borderlands* 44). La autora quiere realizar un balance o sacar cuentas de las tres culturas con las que está en contacto. Utiliza un término propio de los negocios, es decir, que plantea un intercambio donde las partes están en igualdad de condiciones. Esto es posible en la zona fronteriza donde los discursos pierden su esencialismo, porque sus habitantes están fuera de los sistemas preceptivos de la sociedad hegemónica que crean la ilusión de una cultura dada. Anzaldúa puede reescribir su propia identidad híbrida redefiniendo elementos de otras culturas que le parezcan válidos para formar su cultura mestiza.

En conclusión, la frontera en *Borderlands* y *Recado confidencial* es el lugar de los excluidos y, también, el espacio de la performatividad, donde la cultura se construye a partir de una trama de enunciados de diversos contenidos socio-ideológicos. A este entretrejo semántico Bajtín le llamó heteroglosia y es lo que permite a los autores expresarse desde su identidad fronteriza, en un lenguaje que rompe con la homogenización cultural buscada por las culturas dominantes. En el próximo apartado se analiza la subversión que realizan los discursos de Anzaldúa y Chihuilaf respecto a la ideología hegemónica.

2. La heteroglosia subversiva de las *lenguas salvajes*

“We’re going to have to control your tongue,” the dentist says, pulling out all the metal from my mouth. Silver bits plop and tinkle into the basin. My mouth is a motherlode.

The dentist is cleaning out my roots. I get a whiff of the stench when I gasp. “I can’t cap that tooth yet, you’re still draining,” he says.

“We’re going to have to do something about your tongue,” I hear the anger rising in his voice. My tongue keeps pushing out the wads of cotton, pushing back the drills, the long thin needles. “I’ve never seen anything as strong or as stubborn,” he says. And I think, how do you tame a wild tongue, train it to be quiet, how do you bridle and saddle it? How do you make it lie down? (75)

Con este relato alegórico, Anzaldúa simboliza una lucha entre la ideología colonial que categoriza al “otro” como un sujeto bárbaro o salvaje a ser dominado y la voluntad de aquellos que se resisten al sometimiento. En un plano literal, la autora relata un episodio de su vida consistente en una visita al dentista. El odontólogo le está sacando pedazos de plata de su boca, probablemente tapaduras, e intenta sellar un diente, pero la lengua de Anzaldúa no deja de moverse entorpeciendo el trabajo y quitando los instrumentos de su boca. El dentista está molesto y sorprendido, quiere controlar la lengua de Anzaldúa. En ese contexto, la autora se pregunta a sí misma cómo se podría domar a una lengua salvaje, con lo que implica que ésta tiene la fuerza de un animal brioso.

Ahora bien, en su sentido alegórico el odontólogo –quien probablemente lleva una bata blanca– representa a los europeos, en general caucásicos, que llegados al continente americano recurrieron a la imagen del salvaje y del caníbal para representar la alteridad de los habitantes originarios y justificar su invasión (Jáuregui 24-28). Además, el dentista simboliza el deber científico de los colonizadores de “sanar” a los bárbaros a través de su sometimiento o sacrificarlos por el bien de la civilización. Por su parte, Anzaldúa representa a los pueblos nativos bestializados por los conquistadores en sus narrativas del “Nuevo Mundo”. La extracción de plata de la boca de la escritora simboliza la sustracción de metales preciosos que los europeos llevaron a cabo en América. La boca de Anzaldúa es el tajo abierto de la tierra por donde los

colonos sacaban provecho. Esta intervención al cuerpo del sujeto “salvaje” representa las distintas prácticas abusivas instauradas durante la colonia hacia los nativos. Especialmente, dada su visión feminista, Anzaldúa metaforiza la violencia ejercida sobre las mujeres indígenas como objeto de deseo sexual y repudio a la vez. Al respecto, el académico Carlos A. Jáuregui afirma que “[l]a *feminidad salvaje* –caníbal, lasciva e incestuosa– fue uno de los pilares androcéntricos de la Modernidad” (25).

La opresión de los nativos incluyó el silenciamiento de su propia historia y la imposición de la ideología moderna, por eso Anzaldúa afirma que el dentista está limpiando sus raíces. El mal olor que emana de su boca representa las enfermedades y muertes que produjo la conquista. Por otra parte, el diente que no deja de supurar simboliza la persistencia de los abusos en el tiempo, la “colonialidad” o prolongación del poder colonial y sus “procesos de explotación y subalternización” en las estructuras sociales de las repúblicas que surgieron de ese orden imperial (Jáuregui y Moraña 13). En consecuencia, el nativo, el mestizo y el ciudadano de clase baja son subyugados por una clase dominante heredera de la ideología del conquistador. El académico chicano José David Saldívar afirma que “la colonialidad del poder fue el adhesivo esencial para la articulación, interpelación e integración del sistema interestatal dentro del sistema-mundo colonial moderno” (257). Por lo tanto, la autora remarca la continuidad de la violencia, desde la Colonia hasta su presente, como ciudadana subalterna de Estados Unidos, para subvertir la narrativa del progreso de la modernidad y crear un discurso distinto al hegemónico. En este sentido, la *wild tongue* de Anzaldúa metaforiza su pensamiento y habla disidente, la voluntad de expresar su identidad fuera de los preceptos culturales del poder colonial.

En *Recado confidencial*, Chihuailaf también se detiene en la ideología colonial que instauró el binomio “civilización/barbarie” en América Latina. El autor reflexiona sobre cómo el lenguaje se “ha enturbiado” debido a que los significados de las palabras fueron monopolizados por el discurso colonial y, luego, “neocolonial” –“ahora son los Estados de este continente los que continúan la tarea colonizadora” (43), afirma Chihuailaf. Según el poeta mapuche, la ideología dominante oculta y tergiversa diversas formas de comprender el mundo, siendo una de ellas la de su pueblo. Para ejemplificar, el autor revisa algunos de los contenidos de esa forma de pensamiento:

Civilización: Conjunto de ideas, ciencias, artes, costumbres, creencias, etc., de un pueblo o raza.

Civilizar: Sacar del estado salvaje (a un pueblo o persona).

Salvaje: Inculto. Persona que se porta sin consideración con los demás, o de manera cruel o inhumana. Violento, incontrolable, o que hace ostentación de fuerza. “Natural de un país no civilizado”.

Cultura: Cultivo en general. Cultivo de las facultades humanas: física, moral, estética, intelectual. Resultado de cultivar la inteligencia y el sentimiento. (42)

Chihuailaf expone estas definiciones extraídas del “Diccionario Actual de la Lengua Española” y luego da su interpretación de lo que significan en los actos: “‘Yo civilizo, nosotros civilizamos’, dijeron. Así los selknam, los aonikenk desaparecieron; los kawáshkar, los yámanas, algunos sobrevivieron” (43). Con esto implícitamente establece que civilizar es acabar con lo distinto, aunque esto signifique matar o dejar morir a todo un pueblo.

Al poner estas palabras en conjunto, el autor revela su tautología y comunica el afán de dominación que esconde la ideología colonial. Como sustantivo el término “Civilización” habla

de la forma de ser de una colectividad, pero como verbo implica intervenir a un “otro” salvaje para que cese de ser inculto, inhumano, cruel y violento. Por lo tanto, la forma de ser civilizada es aquella que se dedica a civilizar salvajes. Esto se logra cuando el “otro” asume la forma de ser del civilizado. En otras palabras, el salvaje pasa ser “humano” cuando asimila la civilización, por lo tanto hay sólo una forma de ser humano. La cultura, por su parte, al consistir en el cultivo de las facultades humanas, es decir, civiles, tiene como objetivo convertir al salvaje en un ser civilizado y fomentar la civilización.

La relación de la colonialidad con el “otro”, según las palabras exhibidas por Chihuailaf, es de sometimiento y dominación. Por tanto, su estructura de poder busca la uniformidad y jerarquización vertical de la sociedad. En este sentido, el Diccionario de la Lengua Española que cita el autor es una herramienta del modelo colonial para difundir su concepción de mundo. Por ejemplo, en los conceptos referidos subyace el racismo en la idea de que hay sujetos verdaderamente humanos y otros “salvajes”, así como el antropocentrismo en la palabra “cultura”, que excluye la relación del hombre con la naturaleza y, al hacerlo, deja fuera de lo cultural a los pueblos originarios de América.

El diccionario, en general, a lo largo de su historia ha sido “un instrumento de transmisión y consolidación de las racionalizaciones de la cultura ... [que condicionan] la conformación ideológica de los usuarios y usuarias de una lengua” (Rodríguez y Ramallo 449). En este sentido, los diccionarios reproducen ideologías dominantes clasificando la realidad según sus parámetros y relaciones de poder. En particular el discurso lexicográfico español ha empleado estrategias “para ocultar, minimizar, ridiculizar o censurar a determinados grupos minoritarios” (Rodríguez y Ramallo 449), entre los que se cuentan los pueblos nativos de América Latina. Chihuailaf se centra en revelar el ideal imperialista en el lenguaje castellano

para que el lector chileno se percate del lugar de sometimiento en que han estado los mapuches dentro del orden nacional. El autor interpela a sus lectores diciendo: “¿Los Estados ... que emprendieron –emprenden, emprenderán– la salvaje conquista para imponer supremacía en el mundo con su ‘civilización moderna o posmoderna’, seguirán siendo los dueños de la historia? (*Recado* 42). En esta cita Chihuailaf remarca la continuidad del poder colonial y ocupa la palabra “salvaje” para referirse a la conquista, insinuando que los verdaderos “inhumanos” son los que explotan y subalternizan a otros pueblos como práctica constitutiva de su cultura.

Al subvertir el discurso colonial, Anzaldúa y Chihuailaf abordan la tarea de escribir ellos mismos la historia y el futuro de sus comunidades, pero lo hacen con un lenguaje que incluye la narrativa de la colonialidad, porque su lugar de enunciación es la zona fronteriza de exclusión y performatividad. En consecuencia, sus discursos integran los conceptos del pensamiento imperialista, pero sus sentidos son cuestionados, otorgándoles nuevos significados desde otros parámetros culturales. En este sentido, los lenguajes de *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial* son heteroglotos, pues contienen una diversidad de lenguajes socio-ideológicos que actúa como una fuerza opuesta a la homogenización del pensamiento (“Discourse” 270-271).

La heteroglosia, concepto del teórico ruso Bajtín, es una trama de diferentes lenguajes socio-ideológicos, desde la cual toda afirmación toma sus acentos y contenidos. En este sentido, la heteroglosia es una red histórica de palabras dichas, ya que, para Bajtín, el acto verbal sólo existe en enunciados concretos, no de forma abstracta. Cuando un discurso busca cómo referirse a su objeto recurre a palabras ya utilizadas por otros, cargadas de valores, juicios y puntos de vista que dependen del momento histórico y social en que fueron expresadas. En consecuencia, el enunciado construye su contenido de forma dialógica:

The living utterance, having taken meaning and shape at a particular historical moment in a socially specific environment, cannot fail to brush up against thousands of living dialogic threads, woven by socio-ideological consciousness around the given object of an utterance; it cannot fail to become an active participant on social dialogue. (“Discourse” 276)

Debido al dialogismo, los lenguajes sociales, como concretos sistemas socio-lingüísticos de creencias que definen identidades y lenguajes específicos (“Discourse” 356), se encuentran en constante hibridación (“hybridization”). Este proceso consiste en la mezcla de dos lenguajes sociales diferentes en el mismo enunciado. Es el encuentro, dice Bajtín, de dos conciencias lingüísticas antes separadas por diversos factores (“Discourse” 358). Por lo tanto, Bajtín sitúa en el centro de su pensamiento la heterogeneidad de los sistemas de creencias y su interculturalidad: “The word lives, as it were, on the boundary between its own context and another, alien, context” (“Discourse” 284). El lugar de la palabra es la zona fronteriza entre un discurso ideológico y otro, debido a que los significados están siempre en diálogo, en una encrucijada de pensamientos que corresponden a distintos contextos. A partir de lo anterior, el Tercer Espacio de Bhabha puede ser entendido como el lugar de la heteroglosia, ya que “constituye las condiciones discursivas de la enunciación que aseguran que el sentido y los símbolos de la cultura no tienen una unidad o fijeza primordiales; que aun los mismos signos pueden ser apropiados, traducidos, rehistorizados y vueltos a leer” (58). Anzaldúa y Chihuilaf realizan estas prácticas lingüísticas para expresarse en un lenguaje fuera de los preceptos de la hegemonía. En este sentido, existe una estrecha relación entre la heteroglosia y la identidad performativa de los autores, porque ésta se construye con enunciados escogidos de la trama de discursos socio-ideológicos de la heteroglosia.

Pero ¿qué es la ideología desde una perspectiva bajtiniana? En el texto “Discourse in the novel”, donde Bajtín escribe sobre la heteroglosia, dice que lo ideológico es “a way of viewing the world” (“Discourse” 333). Por otro lado, Valentín Volóshinov, perteneciente al “círculo de Bajtín”, en el libro *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (que parte de la crítica literaria adjudica a Bajtín) afirma que, en sentido estricto, la ideología es interacción verbal. Su lugar está en los signos de la lengua, en la materialización de la comunicación social, por ende, la palabra es el fenómeno ideológico por excelencia (33). Como el signo se crea entre individuos, la ideología manifiesta valores sociales de sujetos organizados en distintas clases. Cada grupo pone su propio “acento” a los signos, con el fin de lograr un reconocimiento social (45). Según Tatiana Bubnova, experta en la obra de Bajtín, la ideología descrita por Volóshinov es “a la vez conciencia de clase y sistema de ideas, imágenes, normas, sentimientos, etc.” (8). Por su parte, el crítico literario Terry Eagleton resume esta conceptualización de la ideología como “la lucha de intereses sociales antagónicos en el nivel de los signos” (245).

La heteroglosia, entonces, por su naturaleza ideológica está en constante disputa. Su contraparte son los “lenguajes unitarios” que niegan la diversidad socio-ideológica del pensamiento (y, en consecuencia, el Tercer Espacio y la performatividad del “yo”) y buscan su unificación y centralización. Como ejemplos de lo que pueden hacer estos lenguajes, Bajtín menciona: “The victory of one reigning language (dialect) over others, the supplanting of languages, their enslavement ... [and] the canonization of ideological systems” (“Discourse” 271). Ahora bien, en *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial* la fuerza heteroglota gana la batalla. Esto se debe a que los discursos ideológicos de los autores son “internally persuasive” (Bajtín “Discourse” 342), es decir, que los autores fueron capaces de identificar a los lenguajes unitarios y evitar su imposición en el proceso formativo de su propia ideología.

Anzaldúa y Chihuailaf, en esta lucha ideológica, ponen en evidencia el funcionamiento de los lenguajes unitarios. En *Borderlands/La Frontera* la escritora afirma: “Dominant paradigms, predefined concepts that exist as unquestionable, unchallengeable, are transmitted to us through the culture. Culture is made by those in power—men. Males make the rules and laws; women transmit them” (38). Anzaldúa se refiere a la cultura dominante patriarcal que los Estados nacionales heredaron de la Colonia. El lenguaje unitario de esta cultura se manifiesta en el machismo de los chicanos y las chicanas, una práctica que la autora busca transformar proponiendo una nueva cultura desde el feminismo. Su propuesta, llamada “*mestiza consciousness*”, es resultado de su discurso internamente persuasivo, porque se centra en la posibilidad de estar constantemente en diálogo con diversos lenguajes socio-ideológicos. La ideología de Anzaldúa consiste en la flexibilidad del pensamiento y su apertura a nuevas formas de interpretar el mundo. “Rigidity means death” (101), sentencia Anzaldúa. La conciencia mestiza es una fuerza heteroglota y creativa “that keeps breaking down the unitary aspects of each new paradigm” (102), en cambio, según Anzaldúa, el pensamiento racionalista de la cultura occidental es fijo y excluyente, por lo que no permite desarrollar la autonomía.

En *Recado confidencial*, Chihuailaf expresa una idea similar a la de Anzaldúa en cuanto a la cultura dominante: “[H]ay que tener en cuenta que la política al servicio del poder establecido es también un agente ‘culturizante’, en el entendido de la imposición de una cultura oficial, es decir, desculturizante” (43). Cuando la cultura es entendida como un conjunto de obligadas normativas pasa a ser una herramienta de sometimiento y ocultamiento de la diversidad, según la visión del autor. Por eso Chihuailaf acusa a la globalización de ser el “dogma de la identidad única” (44), que pretende representar a una gran mayoría cuando en realidad sólo beneficia a una elite. Ese sistema cultural contrasta con las creencias mapuches y el discurso internamente

persuasivo del autor: “La cultura es la que nos permite transformar nuestras comunidades en lo económico, social y político sin dejar de ser indígenas” (48). Su concepción de la cultura es dinámica y flexible. La identidad no se pierde con los cambios, si no que se actualiza.

La característica más evidente de la autonomía ideológica que logran los autores se manifiesta en la hibridación de las diferentes lenguas con que se relacionan. En *Recado confidencial*, Chihuailaf expone esta mixtura de la siguiente manera: “[Y]o nací y crecí en una comunidad mapuche en la que nuestra mirada de lo cotidiano y lo trascendente la asumimos desde *nuestra propia manera de entender el mundo: el mapuzugun y en el entonces obligado castellano*” (12. Énfasis agregado). Esta es la expresión de una posición cultural fronteriza, propia de un lenguaje heterogloto, donde las palabras de la ideología unitaria son reelaboradas desde la perspectiva mapuche. En *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa propone a los chicanos expresarse libremente en los idiomas de las tres culturas –azteca, mexicana y estadounidense– que ella reconoce como parte de la historia de su comunidad. Sobre esta manera de comunicarse la autora afirma: “The switching of ‘codes’ in this book from English to Castilian Spanish to the North Mexican dialect to Tex-Mex to a sprinkling of Nahuatl to a mixture of all of these, reflects my language, a new language –the language of the Borderlands” (“Preface” s.pág.). El *code-switching* o alternancia de códigos es una de las prácticas de significación que los autores reiteran para construir una identidad fuera de la palabra autoritaria de la colonialidad (se ahonda en esto en el Capítulo II).

Las lenguas heteroglotas de Chihuailaf y Anzaldúa, donde convergen distintos discursos ideológicos, son la expresión de sus identidades performáticas. En *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial*, el lenguaje es el lugar donde la identidad se hace acto: “[I]f you want to really hurt me, talk badly about my language. Ethnic identity is twin skin to linguistic identity – I

am my language” (*Borderlands* 81), dice Anzaldúa. Por su lado, Chihuailaf afirma: “Es el lenguaje el que resume la presencia de los antepasados y la de cada uno en particular con su actualidad y con la creación –y toda la potencialidad– de su ‘futuro’” (*Recado* 69). El lenguaje distingue individual y grupalmente a los sujetos como discurso performativo de la identidad: conecta a Anzaldúa con una “etnia” particular y a Chihuailaf con sus “antepasados”. El lenguaje los reúne con personas que se reconocen entre sí como pertenecientes a una misma cultura y una misma historia. Esa cultura e historia se hacen presentes en el acto del habla, es decir, se actualizan. Las obras, por tanto, están escritas en lenguajes que no solamente expresan la “identidad” y la “presencia” sino que las constituyen.

La batalla social “en el nivel de los signos”, como escribe Eagleton, está presente en el campo léxico de *Recado confidencial* y *Borderlands/La Frontera*. Chihuailaf habla de “la lucha” de los pueblos indígenas de todo el continente (incluyendo su zona norte) por “recuperar el ejercicio de la Autonomía, en todos los ámbitos” (*Recado* 107), mientras que Anzaldúa escribe “for this Chicana *la guerra de independencia* is a constant” (*Borderlands* 36). La “lucha” mapuche y la “guerra” de Anzaldúa apuntan a lo mismo: la libertad de vivir bajo un sistema cultural escogido y no impuesto. En el discurso de Chihuailaf, la autonomía representa la posibilidad de que la cultura mapuche siga viva, en cuanto implica la libertad de elegir entre diversos elementos culturales aquellos que enriquecen la identidad mapuche. Pero, también consiste en un reconocimiento constitucional del Estado chileno de la existencia del pueblo mapuche. Por tanto, lo que se está demandando es una alteración del texto que funda al Estado-nación, el fin de su lenguaje unitario que legitima una sola cultura. La autonomía política mapuche, que se traduce entre otras cosas en “el derecho a la autodeterminación” y la “restitución de tierras y territorio” (108), es una apropiación del sistema legal que instauro el

imperio español en Latinoamérica. Pero esto no significa una aculturación para los mapuches, porque la autonomía es inherente a su cultura, según Chihuailaf, sólo que el Estado no la reconoce (108).

Anzaldúa también afirma en *Borderlands/La Frontera* que los chicanos no son los únicos en su lucha por la independencia y la “self-determination” (108). Dice que hay que saber de las batallas de otras colectividades latinas. Incluso menciona a Chile, probablemente por el contexto de dictadura en que estaban los chilenos cuando Anzaldúa escribe el libro. Pero a diferencia de Chihuailaf, para la autora chicana la lucha es primero interna y, luego, se proyecta hacia afuera, hacia el “real world” (109). En ambos discursos la batalla es ideológica, implica un cambio de mentalidad, pero en el caso de los mapuches el cambio debe realizarlo el Estado y los chilenos, mientras que en el caso de los chicanos la transformación la deben realizar ellos mismos en primer lugar.

La finalidad de la lucha en *Borderlands/La Frontera* es “[a] massive uprooting of dualistic thinking in the individual and collective consciousness” (102). En otras palabras, la unión entre la razón y el espíritu, la naturaleza y el ser humano, que, según Anzaldúa, separó el pensamiento racionalista de la “Western culture” (59). A la larga esto podría significar “the end of rape, of violence, of war” (*Borderlands* 102), dice la autora. Es cuestionable el carácter utópico de su proyección, porque culpa solamente al pensamiento binario de la Modernidad occidental de ser responsable por la violencia en el mundo. Es decir, Anzaldúa propone que sólo anulando ese modelo cultural se lograría la paz. La “Autonomía”, con mayúscula, que describe Chihuailaf también corre el riesgo de ser utópica, pues las demandas parecen incompatibles con el sistema cultural del Estado-nación que tiene en su centro la homogeneidad y uniformación de sus ciudadanos y que perpetúa el poder colonial.

En el caso de *Borderlands/La Frontera*, los académicos David E. Johnson y Scott Michaelsen afirman que la propuesta de Anzaldúa es una nueva forma de colonialismo: “Se trata del mismo gesto doble de la historia de Occidente, pero visto desde una perspectiva inversa” (35). En concordancia con su análisis, Anzaldúa proyecta que el futuro será de la “*new mestiza*”. Pero más que un afán imperialista es una visión optimista y utópica. El colonialismo no es compatible con el pensamiento heterogloto de Anzaldúa, que se opone a los lenguajes unitarios. Johnson y Michaelsen no reconocen la performatividad en la identidad de Anzaldúa, a pesar de que ellos mismos en su teoría de la frontera piensan a la cultura, las fronteras y la identidad como “efectos” de procesos sociales y no como esencias. La base de la ideología de la autora es la libre elección de elementos de diversas culturas, pero no como fragmentos aislados, como lo interpretan Johnson y Michaelsen, sino que reelaborándolos dentro de una discursividad abierta al cambio. Como dice Bajtín, el discurso internamente persuasivo siempre revela nuevas formas de significar (“Discourse” 346).

En consecuencia, los autores utilizan lenguajes heteroglotos para subvertir los discursos autoritarios de la colonialidad, que Anzaldúa reconoce en el patriarcado y el racionalismo moderno y Chihuailaf en la globalización y en la cultura oficial de los Estados. Los autores develan los preceptos identitarios de la ideología colonial como mecanismos para la reproducción del poder hegemónico. A su vez, los autores pueden articular de forma libre los distintos discursos socio-ideológicos que conforman su identidad performativa, debido a que en la formación de su pensamiento ideológico la fuerza de la heteroglosia fue superior a la fuerza de la “palabra autoritaria”. El mismo hecho de que los autores identifiquen a los lenguajes unitarios implica que están conscientes de las cargas culturales, el dialogismo y el uso en otros lenguajes de las palabras que utilizan. Por otro lado, los autores significan la heteroglosia de sus

enunciados desde la historia personal y colectiva, en el “borde cortante de la negociación y traducción” (Bhabha 59) respecto a la cultura hegemónica. Los lenguajes de las obras, por tanto, se constituyen en lugares de autonomía. Para poder escribir desde ahí, Anzaldúa y Chihuilaf utilizan ciertas estrategias literarias y lingüísticas, que son parte del acto creativo de los autores. Estas tácticas son analizadas a continuación.

CAPÍTULO II

En otra glosa: Escribir (y actuar) la autonomía desde las *borderlands*

¿De dónde viene, entonces, la crítica? Desde el afuera del universo de la dominancia que provee a la crítica de su objeto.

Ranjit Guha

1. El texto como un ritual: *Invoked art* en *Borderlands/La Frontera* y *Nvtram* en *Recado confidencial*

En el presente capítulo se revisarán tres estrategias que los autores llevan a cabo para manifestar su autonomía respecto al poder colonial, que se perpetúa en las estructuras de poder de los Estados nacionales. La primera de estas tácticas consiste en la ritualización de los textos, más específicamente de su escritura y lectura.

Según la investigación de Catherine Bell, la ritualización es una forma estratégica de actuar en situaciones sociales específicas. Se caracteriza por diferenciar un acto específico de otros, generando las condiciones (que pueden ser variadas) para que esa acción tome mayor importancia que el resto y se distinga por su poder. Éste surge de las capacidades de los “agentes ritualizados”, los participantes del ritual, justamente por la importancia que le dan al ritual. Bell afirma que las personas se involucran en ritualizaciones “as a practical way of dealing with some specific circumstances” (92), aunque su carácter estratégico puede no ser consciente. El agente ritualizado está predispuesto al ritual. Su cuerpo, dice Bell, está investido con un ‘*sense*’ of ritual (98). Los actos ritualizados reproducen o reconfiguran una visión del orden del poder (81), por lo tanto, siempre se remiten a una situación sociocultural que afecta a los participantes del ritual. Pero no se trata de que el ritual otorgue una solución a una problemática o se use para compartir creencias o instalar ideas fijas de una ideología dominante, como dice Bell que se ha planteado en diversas teorías. El acto ritualizado traduce situaciones a un lenguaje simbólico donde

resignifica o reelabora las relaciones de poder del orden hegemónico: “The particular construction and interplay of power relations effected by ritualization defines, empowers, and constrains” (221). Bell concluye que el acto ritualizado realiza una negociación del poder, donde el principal objetivo es la ritualización de las personas. Por lo tanto, en último término, la ritualización es una forma estratégica de socialización en base a un orden hegemónico (98).

Borderlands/La Frontera y *Recado confidencial* son discursos que invitan al lector a participar en un acto ritualizado. No lo anuncian de forma directa en sus primeras páginas, pero van paulatinamente introduciendo simbolismos que ritualizan al texto. En ambos casos, los autores buscan distinguir y otorgar importancia a la intención dialógica de sus discursos. Por esto significan su práctica de escribir como un acto ritualizado, así como a sus potenciales lectores como agentes ritualizados en el acto de la lectura. La finalidad de dar este carácter a sus obras es poder expresarse fuera de los parámetros epistemológicos de razón colonial. En este sentido, buscan una alteración de las relaciones de poder del orden hegemónico donde sus comunidades son subalternizadas por las elites. La heteroglosia en el discurso de las obras permite que los autores se expresen en un lenguaje híbrido (en el sentido bajtiniano), desde una zona fronteriza, que entreteje palabras ritualizadas de la cultura mapuche, en el caso de *Recado confidencial*, y la cultura azteca, en el de *Borderlands/La Frontera*, con conceptos de las culturas dominantes de los Estados nacionales. De esta forma, el lector puede ir comprendiendo y corporalizando el sentido del ritual.

Debido a la ritualización de los textos, las obras pueden ser entendidas como “border writings”, concepto de la académica Emily Hicks, al contener múltiples dimensiones discursivas y esperar del lector que se convierta en un agente ritualizado: “[T]o read a border text is to cross over into another set of referential codes” (xxvi), afirma Hicks, lo que el lector debe hacer para

comprender el mensaje del ritual. Para que esto suceda, de alguna manera, el lector debe corporalizar el lugar de enunciación fronterizo y la heteroglosia de los textos. Según Bajtín, en todo acto de comunicación existe un cruce a otro conjunto de referencias culturales. El contenido ideológico del lenguaje (y del pensamiento) de dos sujetos nunca es igual. Debido a lo anterior, “[t]he speaker breaks through the alien conceptual horizon of the listener, constructs his own utterance on alien territory, against his, the listener’s, apperceptive background” (“Discourse” 282). De esto se deduce que emisor y receptor deben hacer concesiones para que un diálogo sea posible. En el caso de las obras escritas, el autor debe evitar ser crítico y el lector estar dispuesto a la ritualización de su lectura.

La obra de Chihuailaf ya en su título es explícita sobre su intención dialógica: *Recado confidencial a los chilenos*. El autor describe el nombre de su texto: “Recado, porque es un Mensaje verbal (que se hace de Palabra). Confidencial, que se dice en confianza. La paradoja implícita en la coexistencia de nuestras culturas, de nuestros Pueblos” (11). Chihuailaf da un primer indicio del ritual cuando afirma que su recado es un mensaje verbal, es decir, parte de un diálogo, ya que la oralidad es la principal característica de su escritura ritualizada, la oralitura (más adelante se analizará con detención). Además, introduce su lugar de enunciación, la zona fronteriza, al establecer que lo confidencial es paradójico: por una parte, está pensando en la historia de subalternización y dominación que reúne a mapuches y chilenos haciendo difícil establecer una relación de confianza; y, por otra, en la gran mayoría de los chilenos que también son sujetos subordinados a un poder hegemónico, existiendo una experiencia común que puede servir de base para una relación de confianza. Por eso, al inicio del libro, el autor expresa su deseo de “consolidar una verdadera Conversación con el Pueblo chileno, con el ciudadano común: con usted” (9). Las palabras “Recado” y “Conversación” son significadas desde la visión

mapuche porque hacen referencia al ritual del *Nvtram*. Este corresponde a un rito oral mapuche consistente en el arte de dialogar y traspasar mensajes (*Recado* 63). Por consiguiente, el interés de Chihuailaf “no era hacer un libro críptico para muchos” (Entrevista personal 8), al contrario, era que su mensaje pudiera ser entendido especialmente por lectores chilenos para lograr su participación en el ritual. El lector debe ir haciendo sentido de los códigos de una escritura ritualizada, por ejemplo, el uso de la mayúscula en la palabra “Conversación” en un contexto en el que no corresponde por regla gramatical del castellano.

Chihuailaf va introduciendo al lector en un espacio metafórico que representa el lugar físico donde se lleva a cabo el ritual mapuche: “El fogón, por ejemplo, es el símbolo que arde en medio de este soliloquio, compilación, o como desee usted llamarlo. Tal vez, *Recado* confidencial como lo he denominado yo” (28), afirma Chihuailaf, insistiendo en la intención dialógica de su texto para hacer participar al que lee en el ritual. El autor invita al lector a imaginarse en el escenario tradicional del *Nvtram*, a dejar de pensar en el texto como un libro y, en cambio, pensarlo como una *Conversación*.

Para facilitar el entendimiento del lector, Chihuailaf escribe gran parte de la obra en lengua castellana. La inclusión de textos en *mapuzugun*, según el autor, cumple la función de “recordar desde dónde estoy hablando” (Entrevista personal 8). Pero, como se estableció en el capítulo anterior, el idioma nacional del Estado de Chile, así como sucede con el formato “libro”, ha pasado por un proceso de hibridación que permite al autor expresar su diferencia cultural en esa lengua. Por lo tanto, Chihuailaf maneja conscientemente la heteroglosia del texto para lograr la “*Conversación*” intercultural que busca.

En *Borderlands/La Frontera*, la intención dialógica del discurso se declara en un tono más confrontacional que el del autor mapuche: “But we Chicanos no longer feel that we need to

beg entrance, that we need always to make the first overture –to translate to Anglos, Mexicans and Latinos, apology blurring out of our mouths with every step. Today we ask to be met halfway. This book is our invitation to you –from the new *mestizas*” (“Preface” s. pág.). Anzaldúa afirma que, en adelante, las “new *mestizas*” practicarán su auténtica cultura sin esconderse tras el disfraz de la asimilación. Por eso invita a los lectores a escucharlas y reconocerlas como comunidad e interlocutoras válidas. El diálogo puede ser una experiencia real si las “new *mestizas*” representadas por Anzaldúa y los lectores, “Anglos”, mexicanos, latinos y, también, chicanos se reúnen a medio camino, es decir, en la zona de las *borderlands*. Al igual que Chihuailaf, Anzaldúa significa su texto como el espacio intersticial donde es posible realizar un ritual. En este caso, se trata de cambiar la manera en que las mujeres chicanas, principalmente, pero también los hombres, se autoidentifican y son percibidas por las demás culturas. Por esto, Anzaldúa afirma que su obra es un *invoking art* (88), como el practicado por los chamanes aztecas: “My ‘stories’ are acts encapsulated in time, enacted every time they are spoken aloud or read silently. I like to think of them as performances and not as inert and ‘dead objects’ (as the aesthetics of Western culture think of art works)” (89). La escritora otorga a sus textos el poder de ser una acción, donde ella es el sujeto que ejecuta el acto. En este sentido, *Borderlands/La Frontera* no es un objeto, una cosa llamada “libro”, sino una ceremonia donde Anzaldúa realiza un ritual.

La autora contrasta el *invoking art* indígena que la inspira con la “Western culture”, porque no olvida que está introduciendo su propuesta de la “*mestiza consciousness*” en territorio alienígena, como dice Bajtín. La comparación ayuda al lector a comprender mejor los códigos que va creando Anzaldúa. Con el mismo fin, la escritora chicana utiliza mayormente la lengua inglesa –el idioma oficial de la nación que habita– en su obra, dentro del lenguaje heterogloto de

las “new *mestizas*”, para poder darse a entender entre lectores angloparlantes, sobre todo, entre los chicanos que ya perdieron el español: “[I]f I had made *Borderlands* too inaccessible to you by putting in too many Chicano terms, too many Spanish words, or if I had been more fragmented in the text than I am right now, you would have been very frustrated” (“Interview with” 232). No obstante, al igual que Chihuailaf con el *mapuzugun*, la presencia del *Chicano Spanish* en el texto evidencia el lugar de enunciación desde las *borderlands* del discurso de Anzaldúa.

En consecuencia, en estas escrituras ritualizadas Chihuailaf invita, primordialmente, al “ciudadano común” chileno a un *Nvtram*, y Anzaldúa convoca, en primer lugar, a las mujeres chicanas a una performance de transformación. Para lograr su participación, los convidados deben estar dispuestos a comprender los códigos del ritual. Ahora bien, ¿qué simbolizan y en qué consisten estos rituales?

La académica chilena Verónica Contreras Hauser ha estudiado la figura del ritual en la producción poética de Chihuailaf y afirma que en sus obras “se advierte el hablante lírico inmerso en un proceso de semiosis ... al proyectarse en un continuo y dinámico desplazamiento mental hacia el mundo ancestral” (41). Según Contreras, el hablante realiza un “viaje a la memoria” a través de rituales tradicionales que le permiten “reactualizar lo sustantivo de su ‘ser mapuche’” (42). Pero esta interpretación, por más que reconozca la ritualidad en los poemas de Chihuailaf se sustenta en la ideología de la colonialidad que congela la autenticidad de esta cultura en un pasado remoto, que sólo puede ser revivido por momentos a través del ritual. En cambio, para Chihuailaf su identidad mapuche se encuentra en plenitud en todo momento, pues pasado, presente y futuro son simultáneos en la circularidad del espíritu llamado “Azul”, el origen y el destino de los mapuches (*Recado* 32). El académico Luis E. Cárcamo-Huechante, por su parte, asevera que “las escrituras de un significativo segmento de poetas mapuche

contemporáneos establecen su pertenencia y su territorialidad discursiva en consonancia con el metarrelato del *Wallmapu* (Nación Mapuche)” (“Palabras que sueñan” 75). Aunque el académico no especifica a qué autores se refiere, su postura ayuda a comprender cómo el texto de Chihuailaf puede ser ritualizado, ya que la literatura mapuche es una conversación para el autor:

Esta es nuestra Palabra ya escribiéndose, pero al lado de la oralidad –“oralitura”, decimos sus oralitores—. La Palabra sostenida en la Memoria, movida por ella, desde el hablar de la fuente que fluye en las comunidades. La palabra escrita no como un mero artificio lingüístico (no me estoy refiriendo a la función de artificio que todo lenguaje contiene permanentemente) sino como un compromiso en el presente del Sueño y la Memoria. (*Recado* 62)

La oralitura de Chihuailaf tiene características que la hacen ser un ritual, por ejemplo, que es un acto corporal porque en su centro está la “Conversación como arte” (*Recado* 63), es decir, que tiene una connotación que la separa de cualquier otro tipo de plática cotidiana. La oralitura, entonces, está relacionada con el ritual del *Nvtram*. Éste se “activa” cada vez que un mapuche se suma al diálogo sobre su cultura, sus costumbres, su historia y su gente. En este acto se recurre a la Memoria, con mayúscula, que es la palabra ya dicha de los antepasados (como en la trama de la heteroglosia), y al Sueño, donde el mapuche se conecta con los espíritus de la Madre Tierra y recibe sus mensajes (*Recado* 46). Pero el *Nvtram* no implica un viaje o desplazamiento hacia el pasado u otro lugar, sino que la Memoria y el Sueño son parte del presente. La oralitura y el *Nvtram* en *Recado confidencial* simbolizan la constante generación de la cultura e identidad mapuche.

En el caso de *Borderlands/La Frontera*, parte de la academia ha criticado a Anzaldúa la inclusión de la cosmovisión indígena a su planteamiento. Para el crítico chicano Benjamín Alire

Sáenz, “Anzaldúa fetichiza la cultura de los aztecas y de los indios” (103). La vuelta al pensamiento previo a la conquista española como solución a la desigualdad y discriminación que viven los chicanos, le parece poco acertada a Alire Sáenz, puesto que la vida de éstos, mayormente en las ciudades, es muy distinta a las condiciones materiales que permiten esa cosmovisión pretérita. A Alire Sáenz le resulta difícil creer que las mitologías y culturas nativas realmente le pertenezcan a la escritora: “su ‘indianidad’ fue destruida... lo mismo que la mía” (104), declara. En otras palabras, su crítica se centra en que la apropiación por parte de Anzaldúa del modo de vida de los náhuatl le parece artificial e instrumental. Sin embargo, en la base de la propuesta de Anzaldúa está la premisa de que la identidad es discursiva y performática, por tanto, una constante elección. En consecuencia, para la autora no ser miembro de una comunidad indígena no la imposibilita de tomar elementos de las culturas previas al colonialismo en América, con el objetivo de edificar las bases de su nueva cultura. Esto, a pesar de que sí recuerda al lector que corre sangre nativa por sus venas, buscando legitimar su herencia náhuatl. Ahora bien, Anzaldúa no es la única chicana que conecta su historia con los aztecas. La vuelta de los chicanos a Aztlán, la tierra prometida de este pueblo en algún lugar del suroeste de Estados Unidos, es un relato mítico que surge con el movimiento social por sus derechos, en la década del 60, para justificar su pertenencia en la zona (mito que se revisará en el Capítulo III). Pero esto también es cuestionado por Alire Sáenz, quien aduce que la tierra no pertenece a nadie. Su crítica perspicaz trae a colación el cuestionamiento sobre qué pensarán los “verdaderos” nativos al leer *Borderlands/La Frontera*. Sin embargo, cae en un determinismo al hacer del entorno el factor decisor de la cultura de las personas, sin que éstas tengan derecho a la libre apropiación de diversos discursos.

La elección de Anzaldúa por la cultura de los aztecas, responde a su necesidad de canalizar las transformaciones que ve necesarias en la vida de las chicanas. Esos cambios son epistemológicos y engloban un giro de consciencia, aquel que ella misma realizó. Por eso la base de su propuesta es su propia experiencia. La autora relata cómo su conducta se corresponde con las creencias indígenas: “I remember listening to the voices of the wind as a child and understanding its messages. *Los espíritus* that ride the back of the south wind” (*Borderlands* 58). Por tanto, Anzaldúa encuentra un sustento en la cosmovisión indígena para su propia forma de ser, que le revela como pernicioso el modelo racionalista de la civilización occidental, inculcado por la hegemonía cultural: “I did not deem my psychic experiences real. I denied their occurrences and let my inner senses atrophy” (*Borderlands* 58). En consecuencia, para Anzaldúa el ritual simboliza una liberación de la conciencia. Su escritura es una performance porque el relato de su experiencia provoca el inicio de la transformación de las lectoras chicanas que se identifican con su historia. Incluso, Anzaldúa le otorga corporalidad al texto: “The work manifests the same needs as a person, it needs to be ‘fed’, *la tengo que bañar y vestir*” (*Borderlands* 89). Anzaldúa personifica el texto para otorgarle la posibilidad de actuar en el ritual.

En el texto “Metaphors in the Traditions of the Shaman”, Gloria Anzaldúa relata que tras publicar *Borderlands/La Frontera* le solían preguntar qué es lo que había escrito exactamente y por qué. La autora reconoce que demoró ocho meses en tener una respuesta clara. Afirma: “I realize that I was trying to practice the oldest calling in the world –shamanism. And that I was practicing it in a new way” (“Metaphors” 99). Anzaldúa explica que la labor del *shaman* es crear una identidad grupal y preservarla, mediando entre la herencia cultural y las circunstancias de la vida diaria del presente. Esto es lo que ella intentó hacer en *Borderlands/La Frontera* sin conocer

mayormente lo que hacía un chamán, según cuenta, y dice hacerlo en una forma nueva porque el acto ritualizado es uno que se activa con la lectura de su texto. Reelaborando el ritual chamánico, Anzaldúa determina que su acto de escribir la convierte en una chamana: “The writer, as a shape-changer, is a *nahual*, a shaman” (*Borderlands* 88).

Según el historiador y filósofo Mircea Eliade, el chamán es una persona capaz de entrar en éxtasis, en “un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno” (23). En ese viaje, el chamán o la chamana se comunica con “los muertos, los ‘demonios’ y los ‘espíritus de la Naturaleza’” (23) para sanar a alguien de su comunidad, mediar entre ésta y los dioses y acompañar a los muertos a sus nuevas “moradas”. En el caso de Anzaldúa, ella estaría sanando a las chicanas y chicanos de la identidad subalterna y patriarcal. La escritora hace de canal a través del cual los espíritus se ponen en conexión con los lectores. Ella entra en un trance que permite que sus antepasados, los espíritus de la naturaleza y las antiguas divinidades femeninas de los aztecas hablen usando su “voz” (se profundiza en esto en el siguiente apartado). En este sentido, lo que realiza Anzaldúa en *Borderlands/La Frontera* también es oralitura: “the work ... contains the presences of persons, that is, incarnations of gods or ancestors or natural and cosmic powers” (89). La escritura de Anzaldúa, además, nace de la oralidad. En la familia de la autora, la abuela y el padre acostumbraban contar “cuentos”, lo que, según Anzaldúa, es una característica de los mexicanos. Ella misma inventaba historias que le relataba a su hermana menor antes de dormir: “It must have been then that I decided to put stories on paper” (87), afirma.

Chihuailaf, a diferencia de Anzaldúa, desde que comienza a escribir es consciente de que su texto es un *Nvtram*. Él no debe rastrear una creencia que avale su comportamiento, pues creció bajo la cultura mapuche. Por tanto, *Recado confidencial* se ordena según las partes que

componen una Conversación, aunque el autor no las singularice con títulos indexados. Las distintas formas de ésta fluyen en el texto por su naturaleza dialógica. El poeta explica que el *Nvtram* es un ritual tradicional que los *Lonkos* utilizaban (todavía es así) para comunicar sus mensajes (*werkv*) personalmente, o en ocasiones poco comunes por medio de un mensajero (*Werkén*). Cuando era así el mensajero entregaba al *Lonko* destinatario una cuerda de lana roja anudada: por cada nudo un objetivo del recado que debía entregar.

Chihuailaf escribe: “La estructura del *Nvtram* ... si la observamos desde el lado occidental que también nos habita, implicaba una variedad o suma de ‘géneros literarios’ (al parecer sin paralelo en la cultura chilena): presentación, saludo, mensaje propiamente tal, y ‘documentación’” (*Recado* 103). En esta descripción el autor evidencia la heteroglosia de los mapuches después de la campaña de ocupación militar de la Araucanía, es decir, la diversidad de discursos que los “habita”. Además, es generoso con su interlocutor primordial, el chileno, pues utiliza el concepto “géneros literarios” para hacer una analogía que facilite su entendimiento (Anzaldúa, como se vio, también utiliza las comparaciones con el mismo fin). Es decir, Chihuailaf recurre a su conocimiento del discurso occidental para traducir, en lo posible, el contenido del *Nvtram*. Para llevar a cabo la presentación de éste, el autor recurre a un extracto de su poema “Kallfu Pewma mew/ Sueño Azul”, publicado en 1995 en el libro *De sueños azules y contrasueños*. También escribe un breve relato autobiográfico. Al poema lo renombra con las primeras palabras de éste, “*Ni Kallfu ruka mu choyvn/ La casa azul en que nací*”, y cambia su estilo versado por la prosa. Asimismo, lo escribe en *mapuzugun* y luego traduce al castellano. Como dicta el *Nvtram*, su contenido es una descripción poética del lugar y la familia a la que pertenece el mensajero. Chihuailaf establece ahí sus principales creencias, por ejemplo, sobre lo que es la poesía: “Las grandezas de la vida cotidiana, pero sobre todo sus detalles” (17); el

traspaso de la cultura a través de la vida cotidiana y familiar: “Por las noches oímos los cantos, cuentos y adivinanzas a orillas del fogón” (17); y la comunicación entre el ser humano y la naturaleza: “Sentado en las rodillas de mi abuela oí las primeras historias de árboles y piedras que dialogan entre sí, con los animales y la gente” (17). También, Chihuailaf se describe a sí mismo como alguien que vaga, que camina sin rumbo definido por “los bosques de la imaginación” (21) y por lugares desconocidos, como el periplo por Europa que menciona. Sin decirlo expresamente, el poeta se presenta como el *Werkén*, el mensajero de la vida mapuche, figura que se analizará en el Capítulo III. Luego, en el relato autobiográfico, el autor resume su vida, su traslado de la comunidad mapuche en Quechurewe a la ciudad de Temuco. De la metrópoli chilena escribe: “Es, como sea, la tierra de mis antepasados, me digo” (25). Con esta frase alude a la relación de los mapuches con el *Wallmapu*, el país mapuche, que continúa vigente alimentada por la idea del regreso, la utopía de la restitución del territorio ancestral. Además, Chihuailaf relata su necesidad de escribir y hace una pequeña descripción de su familia. Todo ello gira en torno a establecer su vigente identidad mapuche: “Pertenezco al Pueblo mapuche: soy una expresión de su diversidad” (25). Esto tiene que ver con la identidad performativa del autor y la cultura dinámica de su comunidad, pues, por ejemplo, un mapuche no deja de ser mapuche por vivir en la ciudad. La identidad está por sobre las apropiaciones de elementos de otras culturas, como se estableció en el Capítulo I.

Según el rito del *Nvtram*, su mensaje puede contener: “gvlam consejos, epew relatos, vi canciones, vlkantun poemas” (*Recado*103). Chihuailaf integra todas estas formas a su texto por medio de su propia voz y otras voces, mapuches, chilenas y de otros pueblos, invitadas a la Conversación (en las que se profundiza en el próximo apartado). El autor repasa toda la cosmovisión mapuche: sus *epew* de origen y resurgimiento, lo que su gente entiende por

lenguaje, cultura y desarrollo, entre otros conceptos, comparándola con el sistema neoliberal (heredero de la ideología colonia). A su vez, explica las tradiciones y costumbres de su pueblo, como el *We Tripantu* y el *Guillatún*, incluyendo descripciones y cantos. También, rituales como el *Machitún*. Además, realiza un extenso relato que intercala entre los elementos anteriores, sobre la relación histórica y contemporánea (a la escritura del texto) de los mapuches con los grupos de poder, económicos y políticos, de Chile, dando espacio a lo que voces chilenas tienen que decir al respecto. Expresa, a su vez, opiniones y *gvlam* (consejos) acerca de cómo lograr la recuperación de sus tierras y el respeto por su cultura. Es, en resumen, un mensaje con muchos “nudos”, que Chihuailaf va desenredando sin desatender al lector, al que le realiza preguntas o comentarios, incentivando su aporte a la reflexión.

En el último apartado o “recado”, el autor escribe como epígrafe la siguiente frase: “La Conversación tiene que ver con la franqueza, que es el espíritu de la ternura. *Nvtramkaiñ pipiyeenew ñi pu Che. Conversemos le está diciendo nuestra gente*” (212). Con esta frase vuelve a recalcar su intención de lograr una verdadera comunicación con el chileno común, al que también llama “sensible”. Sin embargo, estas mismas palabras contienen la dificultad de ese diálogo debido a la gran diferencia entre los lenguajes socio-ideológicos de mapuches y chilenos: que Chihuailaf llame a conversar con franqueza significa para los mapuches hablar escuchando a la naturaleza, porque la ternura es la Madre Tierra. Pero el racionalismo Moderno, adoptado por la cultura chilena, separa la cultura de la naturaleza, por lo tanto, la franqueza según este paradigma apela a la idea de una verdad intelectual. Es debido a esto que Chihuailaf propone a los chilenos una “Coexistencia en la diversidad” (idea revisada en el Capítulo I). Ese compartir un espacio aceptando las diferencias explica la dinámica del *Nvtram*:

Como usted ya habrá augurado, este escrito –este respirar en su diversa intensidad– se verá obligado también a interrumpirse, a explicarse quizá, a cambiar de tono y de acto –dentro del mismo escenario, la misma corporeidad, desde luego–. Y es que usted y yo estamos hablando, ¿nos estamos escuchando?, desde dos culturas, desde las diferentes concepciones de mundo que nos habitan, diversas y aún muy distantes: la cultura mapuche y la cultura chilena. (*Recado* 28)

El *Nvtram* es entonces un ritual llevado a cabo por la “corporeidad” del texto, en el territorio fronterizo o Tercer Espacio del lenguaje, donde la heteroglosia puede manifestarse libremente. Esta heteroglosia contiene el lenguaje social de los mapuches y de los chilenos en un discurso híbrido, en el que Chihuailaf otorga nuevos sentidos a la tradición chilena. Su frase “este respirar en su intensa diversidad” es un eco del verso “La poesía / es un respirar en paz” del poeta Jorge Teillier. Por lo tanto, está diciendo que la poesía de ambas culturas, su “lenguaje primordial”, según la visión mapuche, es profundamente distinta, lo que obliga al autor a “cambiar de tono y de acto”, de voz, pues el ritual convoca a distintas conciencias a dialogar aceptando lo irreductible de sus diferencias. Sin embargo, la “Poesía” tiene “Poder”, para el pueblo mapuche como agentes ritualizados, pues “es la mejor expresión del permanente diálogo entre el espíritu y el corazón” (*Recado* 29). A esa potencia, Chihuailaf acude al escribir su *Recado*. Por esto, confía en que se puede llegar a un entendimiento, como aquel logrado entre españoles y mapuches, los que realizaban parlamentos en la frontera colonial, una vez que los primeros reconocieron la autonomía de la “gente de la tierra”.

En *Recado confidencial*, en consecuencia, el ritual tiene como finalidad que los lectores chilenos ritualicen su lectura para que puedan comprender la visión mapuche del mundo y su lenguaje socio-ideológico. En *Borderlands/La Frontera*, el ritual se centra en la sanación de los

lectores, que también implica la aceptación de las diferencias. Las divinidades invocadas en el acto chamánico que realiza Anzaldúa tienen el poder de renovar las energías de las personas y en el caso de las chicanas de otorgarle valor a su singularidad: “This type of work dedicates itself to managing the universe and its energies ... to the validation of humans” (89). En el acto de escribir Anzaldúa solicita el poder de las divinidades femeninas de los aztecas para otorgarle un nuevo contenido a la autoestima disminuida de las mujeres chicanas, lesbianas y “de color”, y, también, a todos los chicanos subalternizados. Este contenido está hecho de palabras porque para Anzaldúa la identidad es discursiva. La autora hace suya la creencia azteca de que las metáforas y los símbolos tienen la capacidad de crear un puente con lo divino y lograr la transformación espiritual (*Borderlands* 91). Según este pensamiento, una persona puede sanarse y protegerse a través de metáforas, como también enfermarse debido a las “dead metaphors” que debilitan. Además, las metáforas otorgan a Anzaldúa el poder para actuar sobre los lectores:

[W]e can also change ourselves through metaphors. And most importantly, we can *share* ourselves through metaphor –attempt to put, in words, the flow of some of our internal pictures, sounds, sensations, and feelings and hope that as the reader reads the pages these “metaphors” would be activated and live in her. (“Metaphors” 100)

Lo que describe Anzaldúa corresponde a una lectura ritualizada donde la persona que lee, al incorporarse en el ritual, permite que el acto chamánico se active y pueda producir un cambio en su forma de pensar. El objetivo del ritual en *Borderlands/La Frontera*, por tanto, es sanar a las chicanas y chicanos por medio de la anulación de las metáforas “muertas” al exponerlas como estrategias de debilitamiento. Uno de los paradigmas culturales que Anzaldúa busca superar con la performance de las palabras es el androcentrismo mexicano: “How many times have I heard

mothers and mothers-in-law tell their sons to beat their wives for not obeying them, for being *hociconas* (big mouths), for being *callejeras* (going to visit and gossip with neighbors) ... ?”

(38). Los términos “hociconas” y “callejeras” son metáforas provenientes de una cultura que divide y jerarquiza a hombres y mujeres, siendo los primeros supuestamente superiores a las féminas. La mujer, según estas imágenes, es un animal, pues tiene hocico en vez de boca.

Además, pierde el tiempo en la calle, no es productiva como el hombre. Se dedica a hablar de los otros, causándole problemas a los verdaderos seres civilizados, su opuesto, los hombres.

Anzaldúa anula estas metáforas al leer otro discurso en ellas: la mujer es temida por los hombres debido a la directa conexión con la naturaleza y lo divino que implica su capacidad de crear otro ser humano a partir de su cuerpo (*Borderlands* 39). Debido a que el lenguaje de la autora es heterogloto, ésta puede interpretar los símbolos culturales desde distintos referentes, resignificando aquellas palabras que en el sistema patriarcal están hechas para dañar y disminuir a la mujer.

En *Borderlands/La Frontera* Anzaldúa describe la sanación que quiere provocar en las lectoras chicanas con la metáfora llamada “El camino de la mestiza” (104). Este desplazamiento simboliza la transformación identitaria de las chicanas para la cual deben hacer un “inventory” de los “baggage” que cargan de la cultura india, española y “Anglo”, para ir diferenciando “*lo heredado, lo adquirido, lo impuesto*” (104). Sobre lo que simboliza este camino, la autora dice: “This step is a conscious rupture with all oppressive traditions of all cultures and religions” (104).

Otro de los conceptos metafóricos de *Borderlands/La Frontera* es “la Chingada”. Este concepto surge de la historia de Malintzin, la mujer azteca que hizo de traductora para el conquistador Hernán Cortés. La cultura patriarcal mexicana, según Anzaldúa, clasificó a

Malintzin como la traicionera: “Whore, prostitute, the woman who sold out her people to the Spaniards are epithets Chicanos spit out with contempt” (*Borderlands* 44). Esta lectura es una variación del tropo de la “salvaje femenina” que los españoles crearon para bestializar a la mujer indígena, como se reseñó anteriormente. Pero para Anzaldúa son los mismos mexicanos y mexicanas los que se traicionan a sí mismos al despreciar su herencia indígena. Anzaldúa invierte el significado de la Chingada al decir: “Not me sold out my people but they me” (44). En la interpretación de la autora fue su propio pueblo el que “vendió” a Malintzin. Para resignificar su imagen, Anzaldúa la ubica en familia de divinidades femeninas de los aztecas, como una versión de Coatloapeuh o Coatlicue, la diosa de la dualidad, de lo masculino y lo femenino.

Coatlicue es la divinidad más importante para la autora debido a que su símbolo, la serpiente, es su “alma animal”. Anzaldúa cuenta que desde que una serpiente la mordió tiene la capacidad de ser chamana (*Borderlands* 48). La autora obtiene su poder de la serpiente para realizar transformaciones espirituales en otros: “[S]he has supernatural power from her animal soul, the *tono*” (*Borderlands* 48). El tono se puede relacionar con la escritura, interpretarse como un indicio de la ritualización del texto. Anzaldúa relata en *Borderlands/La Frontera* que antes de escribir prende una vela y hace sus ofrecimientos (89). La acompaña durante el proceso la diosa serpiente Coatlicue (95), a quien ella apela para provocar la transformación de las chicanas en “new mestizas”:

*Yo llamo a mujer,
canto por mujer.
Cubierta con serpientes vengo yo,
al lugar del encuentro me acerco,
repito conjuros para provocar amor.*

Clamo por mujer.

Ya llego, llamo. (Borderlands 175)

En este poema, Anzaldúa está cubierta con serpientes al estar poseída por la diosa Coatlicue. La divinidad le permite lograr un estado de éxtasis. Anzaldúa va camino “al lugar del encuentro”, donde realiza el acto de sanación dirigido “a mujer”, es decir, a lo que significa ser mujer en su cultura para transformar ese contenido. Su poema es un canto a las divinidades femeninas aztecas con el objeto de lograr la revalidación de las chicanas. El lenguaje es su herramienta. Las metáforas e imágenes que puedan fortalecer la autoestima y la autenticidad de las chicanas son sus “conjuros para provocar amor”. Los repite porque cree en que las palabras tienen el poder de sanar, es decir, de cambiar la ideología de las personas. Para Anzaldúa, la repetición de las palabras produce prácticas que van formando la identidad. El lugar al que quiere llegar es el Tercer Espacio de las *borderlands*. Este es el espacio donde es posible la performatividad de la identidad, por lo tanto, ahí quiere encontrarse con las lectoras chicanas.

En consecuencia, tanto en *Recado confidencial* como en *Borderlands/La Frontera* la palabra es poderosa cuando está ritualizada y los lectores se tornan en agentes ritualizados. La heteroglosia del lenguaje y la posición fronteriza de los autores permiten esta ritualización de la escritura y de la lectura. El *Nvtram* en *Recado confidencial* busca ritualizar a los lectores chilenos para que éstos puedan comprender la historia mapuche y su demanda por autonomía. Al hacerlo, según Chihuailaf, podrán ellos mismos ser los “mediadores” de la lucha de los mapuches (206), es decir, podrán sumarse a la transformación de las relaciones de poder que mantienen subyugados al pueblo del autor. Por su parte, el *invoked art* de *Borderlands/La Frontera* busca sanar y transformar la conciencia de las chicanas, por medio de metáforas e imágenes que exhiben la crueldad del patriarcado y sirven de medio para el “camino de la

mestiza” hacia su nueva identidad. La transformación de las lectoras (aunque también lectores hombres) es posible si hacen suya la historia de Anzaldúa, si de alguna manera, se sienten interpretadas por sus palabras. Entonces, los lectores de *Borderlands/La Frontera*, como agentes ritualizados, pueden alterar el poder hegemónico al aumentar su resistencia y eventualmente dejar de ser subalternos.

En ambos rituales intervienen distintas “voces” como estrategia de escritura para asegurar la autonomía del lugar de enunciación. Las “voces” son parte de la fuerza heteroglota del lenguaje, que lucha contra la “fuerza centrípeta” de los discursos unitarios, como describe Bajtín en su ensayo “Discourse in the Novel”. Sobre estas “voces” se profundiza en el siguiente apartado.

2. Polifonía de la resistencia: El “yo” múltiple de Anzaldúa y el “yo” colectivo de Chihuailaf

Borderlands/La Frontera y *Recado confidencial*, según se analizó con anterioridad, se constituyen como escrituras ritualizadas con la finalidad de que el lector otorgue una distinción especial a las obras y su mensaje actúe sobre su percepción de la identidad chicana y mapuche. Dado que en estas obras el libro pasa a ser un ritual, cabe preguntarse por cómo interpretar al “yo” de estos discursos. Bajo la clasificación de los géneros literarios, *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial* son textos ensayísticos. Esto implica que los autores se expresan desde su individualidad, reflexionan sobre fenómenos sociales y, en ese ejercicio, citan y parafrasean enunciados de otros (Maiz 90-94). Además, los autores incluyen textos de distintos géneros literarios, donde hablantes poéticos y personajes se suman al sujeto central. Ahora bien, desde el simbolismo de los rituales la noción ontológica del “yo” no tiene cabida en estos discursos. En

Borderlands/La Frontera y *Recado confidencial* éste es siempre en relación a un “otro”: en el ritual de sanación que realiza Anzaldúa el “yo” contiene múltiples subjetividades de seres humanos y no humanos, es uno y múltiple a la vez, y en el *Nvtram* que convoca Chihuailaf el “yo” se construye en conjunto con otros sujetos, se nutre de los enunciados de mapuches y no mapuches que solidarizan con éstos, como también integra aquellas “voces” disidentes, es un “yo” colectivo.

La interpretación de la subjetividad en estas obras puede abordarse desde el concepto de polifonía de Bajtín. El teórico ruso tomó este término del lenguaje de la música para referirse a la diversidad de “conciencias” en las novelas de Dostoievski: “*Son varias voces que cantan de manera diferente un mismo tema*. Esta es, precisamente, la polifonía que descubre el carácter polifacético de la vida y la complejidad de las vivencias humanas” (“La novela polifónica” 70). En el pensamiento de Bajtín, el acontecer histórico y ético (la vida) del ser humano se da en la correlación entre el “yo” y el “otro”. El “yo” es incompleto, pues para valorarse a sí mismo necesita la visión del otro (*Yo también* 165-167). Asimismo, el concepto de mundo en Bajtín está dado por un sistema relacional de referencias: yo-para-mí, otro-para-mí y yo-para-otro (Bertorello 141). Esta es la base de su teoría filosófica. Ahora bien, cuando existe más de un “yo” expresando su lenguaje socio-ideológico puede suceder que éstos coincidan en su manera de interpretar el mundo (homofonía), o que sus visiones sean diversas y conformen un contrapunto entre sí. Por esto, la polifonía, para Bajtín, es una “pluralidad de centros no reducidos a un común denominador ideológico” (“La novela polifónica” 31). En consecuencia, la polifonía es un concepto “hermano” de la heteroglosia, porque también refiere a la infinita trama de discursos socio-ideológicos.

Las obras de Anzaldúa y Chihuailaf, si bien no son novelas, en sus discursos dan voz a diversas “conciencias” que dialogan y van conformando en conjunto el sentido del mensaje. En el caso de *Recado confidencial*, el dialogismo se da en el contexto del *Nvtram*. Sin embargo, es Chihuailaf quien habla por otros al incluir sus citas. En *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa relata lo que distintos espíritus y seres humanos le han transmitido. Esto coincide con el dialogismo interno del lenguaje que propone Bajtín, donde los enunciados se construyen con palabras ajenas: la palabra propia dialoga con las palabras dichas de otros. Debido a que en *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial* este dialogismo interno está ritualizado, Anzaldúa y Chihuailaf, más que voces autoriales, son el medio para que otras conciencias logran su participación en los rituales. Bajtín afirmó: “la voluntad artística de la polifonía es voluntad por combinar muchas voluntades, es voluntad del acontecimiento” (“La novela polifónica” 38). Desde esta perspectiva, Anzaldúa y Chihuailaf en su acto creativo y performativo reúnen y entrelazan los enunciados de distintas subjetividades, con sus acentos, intenciones e ideas, en un mismo acontecimiento, que, para el teórico ruso, es el devenir del ser como una vivencia participativa (Bertorello 138). Esta vivencia, en ambas obras, es el ritual.

En la performance chamánica de *Borderlands/La Frontera* los espíritus que poseen o que acompañan a Anzaldúa van dirigiendo la escritura. Por esto, la obra se va transformando en distintos seres: “The hole thing has a mind of it’s own, escaping me and insisting on putting together the pieces of its own puzzle ... It is a rebellious, willful entity, a precocious girl-child ... This female being is angry, sad, joyful, is Coatlicue, dove, horse, serpent, cactus” (*Borderlands* 89). Lo que declara Anzaldúa sirve de pauta para comprender su obra desde la perspectiva del *invoking art* y leer parte de sus contenidos como mensajes de diversas conciencias o figuras espirituales. En este sentido, por ejemplo, en el poema llamado “horse”, que relata la historia de

un caballo herido gravemente por adolescentes “gringos”, Anzaldúa se conecta con el espíritu del equino para transmitir un mensaje. Este se puede resumir en la frase “It’s the mind that kills the animal” (128), dicha por los habitantes mexicanos del pueblo donde fue atacado el caballo. Es decir, los jóvenes estadounidenses fueron los autores materiales del cruel acto, pero fue su cultura, su ideología donde la razón debe dominar a la naturaleza, la causa de su comportamiento. Esta forma de pensar no respeta al mundo natural a diferencia, según el poema, de la cultura mexicana y chicana.

En el poema “Holy Relics”, Anzaldúa cuenta la historia del cadáver de Santa Teresa de Alba. Dice que el cuerpo ya sin vida de la monja, una vez enterrado, presentó características divinas: expedía un aroma y un sonido extraños. Las hermanas que visitaban su tumba llamaron al confesor predilecto de Teresa, el padre Gracián. Exhumaron el cuerpo y el sacerdote deslumbrado por sus muestras de santidad le cortó una mano para tener un pedazo de Santa Teresa. La noticia del misterioso cuerpo se difundió rápidamente y resultó en que la monja fuera desenterrada cinco veces para comprobar sus sobrenaturales características. Por cada exhumación perdía más miembros, huesos y pedazos de su cadáver. Finalmente, sus restos que habían viajado a Ávila volvieron a Alba, donde su corazón fue separado de lo que quedaba del cuerpo para su estudio y, luego, puesto aparte en un relicario. Por todo lo anterior, los huesos de la santa hablan en el poema y repiten constantemente este mantra:

We are the holy relics,
the scattered bones of a saint,
the best loved bones of Spain.

We seek each other. (*Borderlands* 176)

Sus palabras dan a entender que la historia del cuerpo divino de Teresa de Alba es la historia de un descuartizamiento. Los huesos dicen ser los más amados de España, pero eso ha significado su dispersión, debido al brutal desgarramiento del cuerpo que llevan a cabo por sus mismos adoradores.

La fragmentación es una de las metáforas de la identidad performativa de Anzaldúa, que está relacionada con la diosa azteca de la luna, Coyolxauhqui, quien fue desmembrada por su hermano Huitzilopochtli, el dios de la guerra. Según relata la autora, en el ejercicio de la escritura ella crea un “textual self” que es un fragmento de su “yo” habitual. Pero el yo o los “yoes” textuales afectan y van cambiando su subjetividad (“Coming” 15). Por lo tanto, escribir para Anzaldúa es desmembrarse a sí misma y luego buscar sus pedazos dispersos para rearmarse, como los huesos de Teresa de Alba que se buscan entre ellos:

I have to take myself apart and then put myself together. This is the Coyolxauhqui metaphor, and it's very painful, this dismemberment, burial, and then having to look for all the hidden parts of you that have been scattered throughout. And when you reconstitute yourself, or when I reconstitute myself, it's a different me that I reconstitute, and that's where the trans-formative aspect comes in.

(“Coming” 15)

El poema “Holly relics”, entonces, es una versión de la historia de Coyolxauhqui, que a su vez, es la figura metafórica escogida por Anzaldúa para representar su proceso de transformación identitaria puesto en acto cada vez que escribe. Los huesos de Teresa de Alba son un “textual self” de Anzaldúa, son una parte de ella que tuvo que escindirse del “yo” para poder escribir la historia de la santa y que una vez escrita, la autora tendrá que reunir para convertirse en una nueva Anzaldúa. “Holly relics”, por lo tanto, es un relato alegórico de su polifonía, su yo

múltiple que es parte del ritual de transformación y sanación que Anzaldúa experimenta para que sus lectoras también lo vivan. Es un proceso doloroso, dice la autora, pero termina en una nueva subjetividad recuperada, en un ciclo constante de destrucción y generación de la identidad.

Anzaldúa con su polifonía interna evita la fijeza de la identidad propuesta por la epistemología moderna, se posiciona en la zona de la frontera entre el “yo” y el “otro”. Sin embargo, en el relato sobre Teresa de Alba, la fragmentación de su cuerpo es realizada por agentes externos, no por ella misma. De esto se deduce que su historia también simboliza el afán taxonómico del pensamiento moderno, que insiste en encasillar las identidades para mantener el control. Respecto a esto, Anzaldúa reflexiona: “¿Quién soy? Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo. Me fragmentarán y a cada pequeño pedazo le pondrán un etiqueta” (“La prieta” 165). El lenguaje unitario no permite nombrar una identidad “trans-formative” y por eso se debe enumerar una cadena de significantes, sin aceptar que esos significantes no tienen un significado al que atenerse por “naturaleza”. Por último, el relato también alegoriza el orden patriarcal que, por un lado, sacraliza a la mujer como un cuerpo santo, puro, que se debe cuidar y, por otro, como un cuerpo que pertenece al hombre, sobre el cual éste tiene dominio, de ahí que sienta el derecho a desmembrarlo a su gusto, de herirlo aunque esa violencia sea motivada por un afán de adoración. Debido a este pensamiento binario de la razón colonial, Anzaldúa afirma: “The first step is to unlearn the *puta/virgen* dichotomy” (*Borderlands* 106). Con el poema, entonces, desde esta perspectiva, la autora busca un cambio de consciencia de las lectoras que las haga rechazar esa imagen de la mujer y desear su integridad, física y espiritual, como los huesos de Teresa de Alba. Por integridad se debe entender autonomía de pensamiento y acto, ser dueña de sí misma.

En consecuencia, las presencias que acompañan a Anzaldúa en su proceso creativo son, al mismo tiempo, versiones de ella misma. Este fenómeno es comparable a las “voces” mapuches que están junto a Chihuailaf mientras redacta *Recado confidencial*, que también son “otros” y, a la vez, el autor: “[N]uestra escritura la ejercemos al lado de nuestra fuente, la oralidad de nuestros mayores” (9). Por “mayores”, el autor no se refiere solamente a los miembros de más edad de su comunidad, sino también a los que ya fallecieron. Para explicar esto, Chihuailaf cita (simbólicamente da la palabra en el *Nvtram*) a una mujer de la cultura wayuu, quien dice que en su cosmovisión las personas mueren tres veces, primero carnalmente, luego en el corazón de los que siguen vivos y, por último, en sus memorias (*Recado* 38). Al integrar estas palabras sin una introducción que las enmarque, Chihuailaf da a entender que en la cultura mapuche la muerte también es entendida de esa manera. Esta es una de las formas en que el autor va describiendo el pensamiento mapuche, es decir, a partir de lo que dicen miembros de otras comunidades sobre su propia cultura.

La presencia de los antepasados de Chihuailaf está marcada en el texto por palabras como “me dicen” (13) o “me dice la memoria de mi gente” (67). Más aún, las “voces” de su comunidad, como sucede con los “seres” en que va mutando el “yo” de *Borderlands/La Frontera*, guían la escritura de Chihuailaf. Éstas le aconsejan sobre cómo llevar a cabo el libro: “[E]nfrentado a la realidad de este texto que pretende acometer la tarea de hablar de aspectos del pensamiento y de la lucha de mi gente, ¿cómo hacerlo?: Escuchando –me dicen–, para que usted escuche, la Palabra de los más sabios” (*Recado* 23-24). De cierta forma, es la comunidad mapuche, incluidos sus muertos, la que solicita que el autor registre su cultura: “Mi expresión escrita no alcanza a recoger la inmensidad de esa memoria que está pidiendo ser escrita” (*Recado* 25). La Memoria, con mayúscula, representa a los espíritus de los mapuches ya fallecidos.

Por medio de Chihuailaf, los antiguos mapuches hablan sobre las creencias primordiales de su cosmovisión, en la Conversación que están sosteniendo con los chilenos. Chihuailaf afirma: “Mapu Ñuke choyvn iñchiñ. Somos los Brotes de la Madre Tierra –nos están diciendo–, en una relación de igualdad con sus demás componentes (*Recado* 34). Con esta frase, el lector chileno puede comprender el significado que tiene la tierra para los mapuches, como el de una madre para un hijo. Y, también, la relación de hermandad que tienen con los seres vivos vegetales y animales. Este pensamiento es el fundamento de las demandas que Chihuailaf indaga en el libro. La palabra de los antiguos se entrelaza con la de mapuches contemporáneos al autor. A través de los enunciados de estos últimos, el lector chileno se informa de los efectos que ha tenido la incorporación de este pueblo a la sociedad chilena: por una parte, el “exilio” de los mapuches que debieron migrar de las comunidades rurales a la ciudad y la discriminación sufrida allí (testimonio de Marta Lefimil y de Francisco Caquilpan, entre otros); por otra, la lucha por la tierra en los campos de la Araucanía, donde empresas forestales y el Estado chileno representan una amenaza para las comunidades mapuches (testimonio de las hermanas Quintremán, Alfonso Reiman y del *Lonko* Pascual Pichun). Por lo tanto, en el *Nvtram* la palabra dicha de los mayores traspasada de generación en generación a los mapuches jóvenes, cumple la función de otorgar un sustento cultural y religioso al movimiento reivindicativo.

En *Borderlands/La Frontera*, también participan “voces” de la comunidad chicana. La familia de Anzaldúa, su abuela, madre y hermanos, hablan en los recuerdos de la autora. Desde la teoría de Bajtín, sus palabras son una forma refractaria de la voz autorial: Anzaldúa habla “another’s speech in another’s language” (“Discourse” 324) cuando escribe como si fuera uno de sus familiares. Desde un enfoque chamánico, lo que afirma Bajtín implica que la escritora está invocando la presencia de sus cercanos en el ritual. Por otro lado, Anzaldúa busca resaltar el

sentido de comunidad que hay entre mexicanos y chicanos, para establecer su condición de “raza” (concepto que se desarrolla en el Capítulo III) y revisar sus preceptos culturales para darles nuevos sentidos. La autora incorpora la “voz del pueblo” a través de dichos y canciones mexicanas, la mayoría corridos, que con sus lenguajes socio-ideológicos interpelan y convocan a los mexicanos (incluidos los chicanos). Sus contenidos apelan a las creencias y vivencias que conforman su manera de vivir, muchas veces contraria a la ideología feminista que propone Anzaldúa. Entre las canciones se encuentran: “El otro México”, “Mi virgen ranchera”, “La llorona” y “Por una mujer ladina”. El primer título apunta a la historia de los chicanos y la migración de los mexicanos a Estados Unidos. El segundo y tercer nombre refieren a las creencias religiosas y legendarias de los mexicanos, mientras que el último, apunta al estereotipo patriarcal de la Chingada: la mujer ladina, una mujer astuta, mestiza, que habla en más de una lengua y que es una traicionera:

Por una mujer ladina
perdí la tranquilidad
ella me clavó una espina
que no la puedo arrancar. (*Borderlands* 196)

En el contexto de la cultura androcéntrica, la letra se puede interpretar dentro del marco del “amor romántico”, donde, en este caso, un hombre es engañado –de alguna manera no explicitada– por una mujer. No obstante, la autora resignifica el sentido del corrido mexicano, pues utiliza este extracto de canción para introducir el apartado “Ánimas”, donde Anzaldúa escribe sobre diferentes mujeres autónomas: la curandera, la mujer cacto, Til’ pu de la tribu Kumeyaay y Black Angelos. Lo que tienen en común estas figuras es su conexión con otras lógicas, otros mundos, ya sea relacionados a fuerzas de la “oscuridad” o de la naturaleza. Son

seres ladinos porque están en el mundo humano y a la vez no están en él, y son astutas porque tienen el poder de poseer a Anzaldúa en su trance chamánico y dirigir su escritura. De esta manera las historias de las “Ánimas” otorgan un nuevo sentido al estereotipo de la Chingada: el de un espíritu femenino poderoso.

Ahora bien, la polifonía en *Recado confidencial* va más allá de la comunidad mapuche. El mismo Chihuailaf lo aclara al lector: [L]e reafirmo, esta Conversación con usted la realizo al lado de los pensamientos de mis antepasados, de mi gente; y de las reflexiones, las cartas y los libros de mis amigas y de mis amigos indígenas y no indígenas. Como le he dicho, a ellos a ellas los he convocado a hablar en estas páginas. A usted le convoco a oírlos, a oírlos” (*Recado* 39). Esta es la razón por la que la mayor parte de la obra corresponde a citas y paráfrasis de palabras dichas por otras personas. Dentro de las “voces” no mapuches, se distinguen las de chilenos “amigos” y de americanos indígenas y no indígenas “amigos” de las causas de los pueblos originarios. Por lo tanto, Chihuailaf crea redes de solidaridad para el pueblo mapuche al introducir estas voces en su *Nvtram*. Al ir hilando el pensamiento de personas no-mapuches de forma armónica con las palabras de las voces mapuches, el autor va creando su mensaje a partir de una red de consciencias diversas. En este sentido, de *Recado confidencial* se puede afirmar lo mismo que Bajtín dice sobre la narrativa de Dostoievski: la principal característica de su polifonía “consiste precisamente en el hecho de que todo tiene lugar entre consciencias diversas, es decir, lo que importa es su interacción e interdependencia” (“La novela polifónica” 60).

Con las citas y paráfrasis de representantes de pueblos indígenas americanos, Chihuailaf va hilando ideas en común, siendo la principal el reclamo a los Estados nacionales por el derecho a vivir según su propia visión de mundo. En voz del canadiense Ovide Mercredi, Chihuailaf muestra el camino de la vía pacífica, política y constitucional para el logro de los “derechos

colectivos” de los pueblos indígenas: “[E]l DERECHO a gobernarnos a nosotros mismos, la capacidad de nuestro Pueblo a utilizar su juicio político, su libre voluntad de controlar sus propios asuntos ... Esto es algo evidente, un Derecho para toda la humanidad” (*Recado* 209). El pensamiento socio-ideológico de Mercredi es en sí mismo heterogloto y opuesto a la uniformidad cultural porque utiliza un concepto perteneciente al derecho romano, para proteger un modo de vida que no se basa en esa cultura. Por otra parte, en voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de México, el autor hace hincapié en la importancia de la confrontación: “Nuestra guerra, hermanos, sufre ahora la amenaza del olvido ... La historia vuelve a vestirnos de fuego, pide el mundo nuestra cuota, peharemos, ya no habrá más olvido en estas tierras” (*Recado* 128-129). En consecuencia, Chihuailaf está a favor de los dos caminos, el pacífico y el guerrillero, para conseguir la autonomía, aunque se puede deducir por su actitud de diálogo con los chilenos, por su *Nvtram*, que prefiere agotar las instancias de una hibridez cultural que permite la “coexistencia en la diversidad”, antes de una acción armada que la imponga. Por otro lado, con la última “voz” citada, el olvido se entiende como una estrategia común a los Estados nacionales, por medio de la homogenización del pensamiento.

Las “voces” chilenas que participan en la Conversación son de variados ámbitos, hay historiadores, políticos, científicos, antropólogos y periodistas, entre otros. También, Chihuailaf teje una red dialógica con tres de los más reconocidos poetas chilenos: Gabriela Mistral, Pablo Neruda y Jorge Teillier. De la primera, el autor cita la siguiente frase: “Ni el escritor ni el artista ni el sabio ni el estudiante, puede cumplir su misión en ensanchar la frontera del espíritu, si sobre ellos pesa la amenaza de las fuerzas armadas, del Estado gendarme que pretende dirigirlos” (*Recado* 13-14). Las palabras de Mistral están al comienzo del *Nvtram* y al final de este, por lo tanto, tienen un significado importante dentro del mensaje general. En ellas está inscrita la tarea

que quiere acometer Chihuailaf: “ensanchar la frontera del espíritu” de los lectores al enseñarles lo que es la cultura mapuche y cómo ha sido desde su perspectiva la relación con el Estado y cultura chilena. Haciendo suya la frase de Mistral, el autor piensa que el Estado gendarme es la barrera que impide a chilenos y mapuches conocerse y dialogar. Ante ese obstáculo, Chihuailaf afirma: “[C]on esperanza, me digo: la cultura tiene que ver esencialmente con el espíritu, y el espíritu no tiene fronteras: puede volar” (*Recado* 28). Por lo tanto, para el autor el espíritu no tiene límites propios, sino sólo impuestos. Chihuailaf dialoga con el pensamiento de Mistral, quien, además, escribió “recados” en la prensa nacional, reunidos en *Recados contando a Chile* por Alfonso Escudero en 1957, mismo año de la muerte de la poeta. Mistral tomó una forma propia de la oralidad del chileno de entonces que habitaba los campos, muchos de ellos mapuches, y la registró en textos como una expresión legítima de comunicación, integrándola al género de la crónica (Morales 206). Más aún, Mistral, en sus recados, escribió en defensa del pueblo mapuche, rechazando las formas de represión de los gobiernos chilenos de turno. Por lo tanto, el diálogo intertextual entre Chihuailaf y Mistral va más allá de la frase citada. Éste se fundamenta en la heteroglosia, en la inclusión de diversos pensamientos socio-ideológicos, de la obra de Gabriela Mistral, que coincide con la postura de Chihuailaf.

Pablo Neruda también valoró las culturas indígenas de América a través de su poesía. Chihuailaf cita un artículo suyo llamado “Nosotros, los indios”, publicado en 1969 en la revista *Ercilla*. Ahí el poeta acusa falso el discurso étnico de Chile que asegura no tener indígenas: “Nuestros recién llegados gobernantes se propusieron decretar que 'no somos un país de indios'. Este decreto perfumado no ha tenido expresión parlamentaria, pero la verdad es que circula tácitamente en ciertos círculos de representación nacional” (*Recado* 89). Neruda hace un irónico contraste entre los “indios”, supuestos bárbaros, y el “decreto perfumado”, que es el

verdaderamente bestial por su racismo. Dice Chihuailaf que Neruda fue capaz de sentir la espiritualidad mapuche y de representar el “Azul” en sus poemas, por ejemplo en el verso del poema Lautaro: “Elástico y Azul fue nuestro padre”, que el poeta mapuche traduce al *mapuzugun*: “Kallfv ka matu gefuy tañi chaw” (*Recado* 89). El académico chileno Rodrigo Rojas estudió la traducción que hizo Chihuailaf de extractos del “Todos los cantos” de Neruda, en su estudio sobre la traducción como resistencia en la poesía mapuche. Rojas postula que Chihuailaf realiza una reelaboración de los textos, significando las palabras de Neruda desde la visión mapuche, como si en ese idioma logran su sentido más profundo.

Respecto a Teillier, Chihuailaf utiliza otra forma de apropiación, distinta a la cita y a la traducción. En este caso se trata de una paráfrasis, donde integra el sentido de un verso de Teillier a un enunciado propio. El académico Cárcamo-Huechante nota esta acción realizada en el poema de Chihuailaf “Kallfv Pewma Mew”/ Sueño azul”, que es parcialmente reproducido en *Recado confidencial*. Escribe Chihuailaf: “Creo que la poesía es sólo un respirar en paz –como nos recuerda nuestro Jorge Teillier” (*Recado* 21), agregando la palabra “sólo” al verso original, transformación con la que se apropia de éste. Además, aclara que Teillier también es un poeta de los mapuches al escribir “nuestro Jorge Teillier”. Según Cárcamo-Huechante, esta apropiación es parte de una estrategia del autor para insertarse en la tradición poética chilena: “El discurso de Chihuailaf se inscribe en el continuum de la poesía como género e institución investida de ‘autoridad’ y ‘tradicición’ dentro de la ‘ciudad letrada’ de la Nación” (237). La entrada a esa tradición le permitiría posicionarse en el cruce entre la cultura mapuche y la chilena, para desde ahí hablar de su diferencia identitaria y establecer la permeabilidad de las fronteras culturales. Sin embargo, para Cárcamo-Huechante, Chihuailaf no logra una autonomía respecto a las reglas hegemónicas del campo literario chileno. Ahora bien, desde la perspectiva del *Nvtram*, el poeta

mapuche invita a Teillier a ser parte de los “amigos” chilenos de los mapuches, aquellos que comparten con ellos un pensamiento libre del lenguaje unitario del Estado y las elites poderosas. Por lo tanto, el autor no intenta entrar en la tradición poética chilena, sino que hace entrar a Teillier en la poética de la cultura mapuche. El cruce, coincidiendo con lo afirmado por Cárcamo-Huechante, es el lugar desde donde habla Chihuailaf, pues es el lugar de encuentro donde se lleva a cabo la Conversación.

En el caso de Anzaldúa, su cuerpo simboliza la zona de cruces donde convergen y divergen distintas subjetividades. Debido a esto Anzaldúa escribe: “Estoy norteada por todas las voces que me habitan / simultáneamente” (*Borderlands* 98). Es decir, que su voluntad es dirigida por las otras versiones de sí misma que en el ritual chamánico de su escritura hablan a través de ella. La autora explica que este “clash of voices” implica un estado mental contrariado, que produce inseguridad. La mestiza está “in a constant state of mental nepantlism, an Aztec word meaning torn between ways” (*Borderlands* 100). Anzaldúa pasó por esa etapa y relata su experiencia. Pero a lo que apunta es a una apertura de conciencia que permita a las mujeres chicanas ser, como ella, una chamana: “She becomes a nahual ... She learns to transform the small ‘I’ into the total Self. *Se hace moldeadora de su alma. Según la concepción que tiene de sí misma*” (*Borderlands* 104-105).

Según la académica Yvonne Yarbro-Bejarano, la “*mestiza consciousness*” de Anzaldúa “legitimizes the multiplicity of tactical responses to the mobile circulation of power and meaning and posits a new, shifting subjectivity capable of reconfiguring and recentering itself, depending on the forms of oppression to be confronted” (11). Lo que describe Yarbro-Bejarano es lo que realiza la escritura ritualizada. El ritual legitima la reelaboración de las relaciones de poder que busca la autora con la transformación de las chicanas en nuevas mestizas. La cambiante

subjetividad de Anzaldúa que puede responder a las diversas opresiones de la cultura dominante es posible por su performance chamánica donde es “poseída” por divinidades aztecas y espíritus de la naturaleza que escriben sus historias. Estas divinidades y espíritus, son, a su vez, versiones del “yo” de Anzaldúa. El “yo” múltiple de la autora, que es el modelo para las “new *mestizas*”, es una forma de resistencia. En el caso de *Recado confidencial*, la resistencia se presenta en la constatación de una red de diversas conciencias que están de acuerdo con la autonomía del pueblo mapuche y su derecho a vivir su diferencia cultural. En el ritual del *Nvtram* esta red solidaria actúa como contrapeso a las fuerzas opresoras de la colonialidad, alterando la relación de subalternidad y dominancia. En ambos casos, el uso de lenguas no oficiales, el *Chicano Spanish* y el *mapuzugun*, para expresar los distintos “yo” que participan en las obras, es una tercera estrategia de autonomía que aumenta la fuerza heteroglota de los textos.

3. Code-Switching: Lo intraducible en las fronteras de las lenguas legítimas e ilegítimas

Una de las formas en que un discurso puede incorporar la heteroglosia, según Bajtín, es el uso de más de una lengua en el mismo discurso (“Discourse” 262). Este es el caso de *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial*, donde Anzaldúa y Chihuilaf realizan traducciones culturales por medio de la alternancia de códigos. Esta práctica radica en el “phenomenon of juxtaposing two or more languages in discourse” (Jonsson 99), poniendo en interacción sus distintos contenidos semánticos. Por tanto, la traducción que realizan va más allá de las equivalencias lingüísticas: consiste en la recodificación de un mensaje, que fue construido bajo ciertas condiciones sociales e históricas, para ser transferido a otro contexto (Bhabha 198-201). Según Bhabha, las traducciones culturales son una práctica propia de los sujetos

colonizados que han tenido que adoptar la lengua del colonizador, pero que continúan pensando desde su propia visión de mundo.

En el primer capítulo se expuso cómo Anzaldúa y Chihuailaf relatan que las lenguas nacionales de Chile y Estados Unidos fueron impuestas sobre mapuches y chicanos, respectivamente. Sin embargo, en sus discursos ambos autores dan a entender que crecieron en medios donde se hablaba tanto la lengua oficial o legítima, como la no oficial o no legitimada por esos Estados: en el caso de Anzaldúa el inglés y el *Chicano Spanish*, y en el de Chihuailaf el castellano y el *mapuzugun*.

El resultado del colonialismo lingüístico fue distinto para chicanos y mapuches. Los chicanos mezclaron el español con el inglés, generando nuevos códigos lingüísticos orales y escritos no reconocidos por las leyes estadounidenses. Según Anzaldúa, los chicanos pueden hablar:

1. Standard English
2. Working class and slang English
3. Standard Spanish
4. Standard Mexican Spanish
5. North Mexican Spanish dialect
6. Chicano Spanish (Texas, New Mexico, Arizona and California have regional variations)
7. Tex-Mex
8. *Pachuco* (called *caló*). (*Borderlands* 77)

La autora afirma practicar todas estas hablas, en menor o mayor medida, en distintos contextos sociales. En cambio, el *mapuzugun* de los mapuches se fue perdiendo³, a pesar de que los chilenos integraron algunos de sus términos a su léxico castellano, como nota Chihuailaf: “pichín, pichintún, malón, cahuín, ñachi, merkén ... trapicar, entre muchas otras” (*Recado* 39). No obstante, la diferencia estuvo en que los chicanos ya practicaban una lengua oficial, de origen europeo, cuando pasaron a ser estadounidenses, mientras que los mapuches hablaban una lengua nativa, que en su nueva condición de chilenos debían erradicar debido al etnocentrismo de los criollos.

Estos procesos sociales de subalternidad y hegemonía se inscriben en los códigos lingüísticos de los autores. Por tanto, los lectores están “enfrentados al desafío de leer, en el presente de una performance cultural específica, las huellas de todos esos diversos discursos e instituciones disciplinarios de saber que constituyen la condición y los contextos de la cultura” (Bhabha 199). Esto significa que las lenguas llevan inscrita la socio-historia de las comunidades que las practican, por eso en el acto de traducir un texto de una lengua a otra siempre se pierde significado o sentido. Como expone Bhabha: “En el acto de traducción el contenido ‘dado’ se vuelve extraño y ajeno; y eso, a su vez, deja el lenguaje de la traducción *Aufgabe*, siempre confrontado con su doble, lo intraducible: ajeno y extranjero” (201). En *Borderlands/La Frontera y Recado confidencial*, los autores optan por la alternancia de códigos, con lo que construyen el sentido de sus obras en el espacio *in-between* o zona fronteriza entre las lenguas. El mensaje es el “doble intraducible, ajeno y extranjero” de la traducción, y su espacio la heteroglosia de los textos. Allí las conceptualizaciones ideológicas y concretas de los enunciados (Bajtín “Discourse” 288), expresados en distintos idiomas, se entrelazan en armonía o

³ Actualmente, la lengua mapuche está siendo aprendida por mapuches y chilenos. Chihuailaf es de los pocos poetas que puede escribir en *mapuzugun*. Hoy, son varios los y las que lo están aprendiendo para su obra literaria.

contradictoriamente. La total traducción de estas obras a un sólo idioma distorsionaría el mensaje. En otras palabras, no es posible que *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial* sean llevados a un lenguaje unitario. La diversidad de lenguas en estas obras demuestra la diferencia cultural de los autores, hasta el punto de hacerla irreductible o inasimilable por la cultura hegemónica. Son textos resistentes a la uniformidad, por tanto, en su uso de más de una lengua Anzaldúa y Chihuailaf logran una heteroglosia subversiva que pone en acto su autonomía cultural.

Para el teórico Walter Mignolo, las comunidades que son bilingües producto de la colonización, en realidad, no practican el bilingüismo sino el *bilanguaging* (251). Este acto lingüístico correspondería a una forma de vivir (“life-style”) existencial y políticamente dramática entre dos o más lenguas, vale decir, en una zona fronteriza, a diferencia del bilingüismo, que sólo apunta a la habilidad (“skill”) de una persona para hablar en dos lenguas distintas (264). Los pueblos colonizados desarrollan diversas formas de habitar/hablar, según la relación que mantienen con los grupos sociales e instituciones hegemónicas. Bajo esta perspectiva, Anzaldúa y Chihuailaf son autores *bilenguales* y no tan sólo bilingües.

La teoría del *bilanguaging* de Mignolo cita como ejemplo la idea de Anzaldúa de que el *Chicano Spanish* es una lengua viva:

But Chicano Spanish is a border tongue which developed naturally. Change, *evolución, enriquecimiento de palabras nuevas por la invención o adopción* have created variants of Chicano Spanish, *un nuevo lenguaje. Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir*. Chicano Spanish is not incorrect, it is a living language”. (*Borderlands* 77)

El *Chicano Spanish* surge “naturally” en oposición y respuesta a la imposición del inglés. Anzaldúa cuestiona el relato identitario pedagógico (Bhabha) de Estados Unidos, con el uso de una lengua híbrida como resultado performativo de aquella narrativa impuesta. Según Anzaldúa, el habla de los chicanos está en constante transformación, no busca su homogenización ni sujeción a reglas gramaticales y ortográficas, como sí lo hacen las lenguas nacionales. Esta característica hace del *Chicano Spanish* una lengua que interpreta la identidad fronteriza de los mexicanosamericanos, la historia y procesos sociales de una comunidad vigente, a pesar de las prohibiciones o negaciones que pesan sobre sus prácticas autónomas.

Para Anzaldúa el interlingüismo del habla de los chicanos es la prueba de que son un pueblo vivo, diferente a los “whites” de Estados Unidos y tan legítimos como ellos: “Chicano Spanish sprang out of the Chicanos’ need to identify ourselves as a distinct people” (*Borderlands* 77). Por tanto, al escribir alternando códigos, Anzaldúa busca acercarse a la oralidad de los chicanos para generar en ellos un sentimiento de comunidad y pertenencia al leer la obra. De ahí que no identifique al *Spanglish* como su lengua propia, pues ésta pertenece a los hispanoparlantes de cualquier procedencia cultural que alterne códigos con el inglés. En este sentido, el *code-switching* en la obra es “globally meaningful”, es decir, que su función principal está en “resist, challenge and transform power relations” (Jonsson 110), entre la comunidad chicana y la angloparlante.

En el caso de Chihuailaf, el académico chileno Rodrigo Rojas postula que éste, entre otros poetas mapuches, practica el *bilanguaging* propuesto por Mignolo. De Chihuailaf, Leonel Lienlaf, David Añiñir y Jaime Huenún dice:

[L]os cuatro escriben en contra del avance del tiempo, del tiempo colonial que ha significado la desaparición progresiva de su cultura, de su lengua, y que los obliga

a mutar, a traducirse para poder encontrar interlocutores-lectores en la cultura nacional y librarse de intermediarios –cesar de ser subcultura– para relacionarse directamente con la globalidad, con la literatura universal. (20)

Detener el constante deterioro de la forma de vida mapuche a causa de la colonialidad practicada en Chile es una de las razones por la que Chihuailaf escribe *Recado confidencial*: “A los chilenos les decimos que deben aceptar que este es un país pluricultural ... Que nosotros queremos seguir existiendo como Pueblo. Queremos que siga nuestro idioma, que siga existiendo Lonko y Machi” (*Recado* 170). Pero Chihuailaf no relaciona en la misma obra este propósito con su escritura “bilengual” y el ejercicio de “mutar” y traducirse. Mas, en una entrevista afirmó lo siguiente: “Publicar un texto bilingüe tiene que ver con un hecho simbólico y hacer que el otro, la otra, constate que hay también otros idiomas y, por lo tanto, otras culturas, otras identidades” (Entrev. personal 127). Esto explica su elección por escribir *Recado confidencial* alternando códigos. Se trata, al igual que en *Borderlands/La Frontera*, de enviar un mensaje “globally meaningful” a los lectores, que en esta caso remite a la desigualdad de derechos entre mapuches y chilenos como pueblos.

Ahora bien, la alternancia de códigos en *Recado confidencial* es diferente a la dada en *Borderlands/La Frontera*. Mientras que Anzaldúa ocupa múltiples códigos, entre éstos, el *Chicano Spanish*, el inglés y el náhuatl, Chihuailaf sólo escribe en dos: castellano chileno y *mapuzugun* (el de su comunidad o “identidad territorial”). No obstante, en ambos discursos predomina el idioma oficial de los Estados nacionales que habitan, con el propósito de hacer accesible el contenido de sus textos a los lectores (ver apartado “El texto como un ritual”). Incluso, Anzaldúa escribe en cursivas todo código que no sea en inglés. En cuanto a la

frecuencia, es mayor en *Borderlands/La Frontera*. Esto se relaciona con las diversas funciones que cumple la alternancia de códigos⁴.

En *Borderlands/La Frontera*, es posible constatar que una de las funciones del *code-switching* es dar voz y hacer participar en su ritual chamanístico, a sus familiares, integrantes de su comunidad y espíritus, en general. A esta función, dentro de la teoría de esta práctica, se le llama la función de citar (Jonsson 136). Así, Anzaldúa escribe las palabras de su abuela en español mexicano y las de su madre en *Chicano Spanish*. En el caso del personaje del poema “Yo no fui, fue Teté”, el código empleado corresponde al *Pachuco* y al *Spanglish*: “me llevaron al yonke / zs, me dieron mis crismas / jijo ’ela chingada we struggled man, piel a piel” (164). A través de estas citas, la autora da cuenta de la diversidad y constante transformación del “living language” de los chicanos.

Anzaldúa, también usa la alternancia de códigos para marcar interjecciones: “Aiiii aiiii aiiii / she is crying for the dead child” (206), y para lograr matices en el mensaje, por ejemplo, en la frase: “1.950 mile-long open wound / dividing a *pueblo*, a culture” (24), las palabras “pueblo” y “culture” juxtapuestas otorgan dos significados estrechamente relacionados pero distintos. “Pueblo”, por lo demás, no tiene una traducción al inglés, se traduce como “nation”, lo que tiene otra connotación. Los *Chicano Spanish* parlantes son un pueblo y una cultura. En estos casos el lector que no sabe castellano no recibe toda la información, pero tampoco pierde el hilo del texto.

Hay frases y párrafos en los que la alternancia de códigos en *Borderlands/La Frontera* responde a la función de enfatizar o amplificar la identidad grupal de los chicanos, incluso cuando tiene una connotación negativa: “*La mojada, la mujer indocumentada*, is doubly

⁴ La tipología de las funciones expuestas se basa en el estudio de Carla Jonsson, *Code-switching in Chicano Theater: Power, Identity and Style in Three Plays by Cherrie Moraga*.

threatened in this country” (34), afirma Anzaldúa. La escritora está haciendo hincapié en que la violenta realidad de las mujeres que cruzan ilegalmente la frontera entre México y Estados Unidos es un problema social de toda la comunidad chicana, una tragedia que debería incumbir a toda la colectividad por la alta cantidad de mujeres que sufren esta experiencia. Otras veces, es la ironía la que marca el uso del *code-switching* del discurso: “For many *mexicanos del otro lado*, the choice is to stay in Mexico and starve or move north and live. *Dicen que cada mexicano siempre sueña de la conquista en los brazos de cuatro gringas rubias, la conquista del país poderoso del norte, los Estados Unidos*” (32). En estas frases, Anzaldúa contrasta la cruel razón por la que los mexicanos cruzan ilegalmente la frontera arriesgando sus vidas con el mito o lugar común de su “sueño americano”. La frase en inglés expresa las verdaderas razones de la migración, mientras que la frase en español representa al estereotipo generado por la cultura dominante de Estados Unidos y es donde está la ironía porque son los hispanohablantes, los mexicanos, los que saben que eso es una mistificación. Sin embargo, la ironía se potencia y completa su sentido en la frontera idiomática, su mensaje se construye en la semántica generada por la inter-lengua. Además, la autora usa la expresión “mexicanos del otro lado”, que no tiene traducción al inglés, pues como dicho perdería mucho en sentido. En general, el *code-switching* de Anzaldúa, además de ser globalmente significativa como práctica, es “locally meaningful” (Jonsson) en diversas maneras según las funciones que cumpla en una frase, las que pueden ser más de una a la vez.

En cambio, el significado local de la alternancia de códigos en *Recado confidencial* está dado solamente por la función de la reiteración, es decir, cuando el mensaje en un código es repetido en otro código (Gumpertz ctd. en Jonsson 150). Esta función, según los estudiosos del *code-switching*, se usa para enfatizar, clarificar, atraer la atención y para enseñar un concepto o

expresión al receptor (Jonsson 151-159). Esto no implica que su práctica corresponda a una traducción donde el único fin sea la comprensión de un texto en un idioma distinto al original, pues, como ya se dijo, en esta obra el sentido del mensaje se construye entre-lenguas. En concordancia con esta idea, el académico chileno Iván Carrasco, afirmó sobre la obra poética bilingüe de algunos autores mapuches, entre éstos Chihuailaf, que sus textos “[n]o pertenecen a una sola de las culturas implicadas, ni tampoco a las dos en forma separada, sino al espacio conformado por la relación entre ambas” (“Textos”116). Para Carrasco, la “codificación intercultural” tiene como finalidad la “comunicación intercultural”. Este planteamiento es válido tanto para *Recado confidencial* como para *Borderlands/La Frontera* por la intención dialógica de estas obras (ver “El texto como un ritual”). Además, según la teoría del *code-switching*, el significado de esta práctica no sólo depende de las intenciones del autor, sino también de la interpretación del receptor del texto, de su relación con las culturas implicadas en la alternancia (Jonsson 112). Por lo tanto, las reiteraciones en *Recado confidencial* cobran sentidos diversos en los lectores, dependiendo de su conocimiento de ambas culturas y ambas lenguas. Contrario a lo que busca una traducción pensada únicamente para un lector monolingüe.

Establecido aquello, la unidad de lo reiterado en *Recado confidencial* puede ir desde una sola palabra, una frase, a varias estrofas o párrafos. En el primer caso, Chihuailaf realiza la reiteración del término de varias maneras. A veces usa el paréntesis: “Vilcún (Lagartija)” (62), llevando a cabo una repetición informativa. En otras ocasiones dispone las palabras de forma continua: “... de cuando en cuando algunas rakiñ bandurrias pasan por allí” (25), demostrando una naturalidad en la práctica de la alternancia de códigos. La misma fluida integración realiza con varias palabras de algunas frases: “El ‘calendario’ mapuche considera que el mes, kiñe Kvyen un ciclo lunar, tiene veintiocho soles (días). Mari kvla Kvyen trece lunas (meses) son kiñe

tripantu un año, es decir, kvla pataka kayu mari meli antv trescientos sesenta y cuatro días” (55). En estas oraciones, Chihuailaf realiza una triple reiteración: primero en *mapuzugun*, luego en castellano bajo la cosmovisión mapuche y, finalmente, en castellano bajo la visión chilena. Esta triple traducción revela la heteroglosia de su lenguaje, que no tiene solamente relación con su manejo de dos lenguas, sino con la traducción cultural de los significados de las palabras. Por otro lado, Chihuailaf afirma que “la intención del mapudungun sin traducción o con una traducción entre paréntesis tiene que ver con el hecho de que con todos, incluidos nosotros los pueblos nativos, pretenden que comprendamos alusiones en inglés o en francés, que son dados los chilenos a utilizar, y entonces yo revierto ese hecho” (Entrev. personal 127). Por lo tanto, el *code-switching* es una estrategia de resistencia y una rebeldía en estos casos en que el lector ve interrumpida la fluidez de su entendimiento.

Otra manera en que el autor integra reiteraciones es en el contexto de una cita, cuando la voz hablante es de origen mapuche: “La Machi María Ancamilla nos dice: ‘Pu winka rumel azkaeiñ mew taiñ mapu mew. Los winka han roto la armonía aquí, han violentado el equilibrio entre nuestra Tierra de Arriba y la Tierra que Andamos ...’” (155). Para el lector que no lee en *mapuzugun* (la mayoría) es difícil saber si la machi realiza una repetición literal o contextual. Por otro lado, puede suponer que para ella es común realizar este tipo de *code-switching* en su hablar. Ahora bien, no todas las voces mapuches invitadas al *Nvtram* realizan alternancia de códigos, pero cada vez que la hay es porque el hablante es mapuche. Por lo tanto, dentro del ritual esta práctica representa al pueblo mapuche, apuntando al mismo reconocimiento colectivo que Anzaldúa con el *Chicano Spanish* en *Borderlands/La Frontera*.

En cuanto a las estrofas y párrafos reiterados, la obra integra once textos largos, entre 14 líneas y un poco más de tres páginas, escritos primero en *mapuzugun* y luego en castellano. Éstos

corresponden a poemas del propio Chihuailaf (16, 40, 115, 213) palabras versadas (quizás, cantos o *üll*) de machis (147), loncos (201) y voces mapuches (76, 159). También son cantos tradicionales como el del *We tripantu* (57), palabras ceremoniales del Machitún (81) y un *epew* o relato mítico de Ricardo Lonkon (170). Los textos tienen en común un tratamiento artístico, por lo que su inclusión indica que el autor consideró necesario a su mensaje la presencia íntegra de sus acentos y connotaciones.

Existen excepciones respecto a la función de la alternancia de códigos en *Recado confidencial*. Hay tres poemas donde el autor deja palabras en *mapuzugun* sin su réplica en castellano. La canción “Fui Fui Kallfv Pewma Iñiche Sueño Azul de mi Gente soy” (131), interpretada por la banda Illapu, tiene cuatro estrofas, la primera y la tercera en *mapuzugun* y las restantes en castellano, pero sus contenidos son distintos. Esto es posible constatarlo por los signos de exclamación e interrogación que no tienen su doble en el idioma contrario. Los lectores que no leen la “lengua de la tierra”, reciben, por tanto, menos información que aquellos “bilenguales”. También hay texto en *mapuzugun* sin reiteración cuando Chihuailaf cita en forma versada a un hombre llamado Huentemil (187). La otra excepción, se encuentra hacia el final del texto. En ese caso se producen reiteraciones, pero no como bloque, sino intercaladas por verso. La cantidad de versos en *mapuzugun* no calza con el número de éstos en castellano. Es decir, Chihuailaf pone a las distintas lenguas en el mismo contexto semántico y omite reiteraciones:

Tay Kom lakaimvn am?

¿Están todos muertos?

preguntó, levantándose

Iñiche ta mogelekan

Yo estoy vivo, dijo

Y lloraron. Lloraron. (*Recado* 201)

Es significativo que el autor haya decidido poner este texto casi al final de la obra, pues transmite una intensificación de la alternancia de códigos, un aumento en el nivel de hibridez del discurso, como si después de transcurrido el ritual de la conversación entre las dos culturas, el autor pudiera expresar libremente su lenguaje fronterizo. Ahora bien, los versos sitúan al lector en un lugar desértico, donde ha habido una guerra o catástrofe, un exterminio. La voz que irrumpe no tiene demasiada esperanza, pero se levanta, recupera fuerzas. Esa voz representa a Chihuailaf como mensajero. La comunidad silente, que no responde y solo llora es su pueblo subalternizado, es la víctima sin voz de la catástrofe. El mensajero puede hablar porque se sitúa en la frontera de ambos idiomas, el de la hegemonía y el de los oprimidos. Su alternancia de códigos le otorga autonomía y visibilidad a ambos lados de la frontera.

En *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa realiza algunas reiteraciones, pero a diferencia de Chihuailaf, no son similares en su construcción ni constantes. De esta manera, algunas de las canciones que ocupa de epígrafes tienen su doble en inglés (47, 51, 161, 212). Se puede interpretar al respecto, que Anzaldúa estaba interesada en que angloparlantes monolingües pudiesen entender los contenidos debido a su importancia dentro del sentido del apartado. La autora escoge una estrofa de la canción “En la frontera” de la chilena Isabel Parra, para reiterar su mensaje en inglés. Dice así:

Al otro lado está el río
y no lo puedo cruzar,
al otro lado está el mar
no lo puedo atravesar. (161)

Las palabras de Parra son atingentes con el contexto del sujeto fronterizo que Anzaldúa busca identificar, por eso las ocupa para encabezar el subcapítulo llamado “Crossers / y otros atravesados”. Parra está cantando sobre su situación de exilio, que también puede interpretarse como un espacio psicológico contradictorio, como las *borderlands* que conceptualiza Anzaldúa.

En la segunda parte de *Borderlands/La Frontera*, que contiene solo poemas, es menos frecuente la alternancia de códigos. Hay poemas escritos íntegramente en inglés y otros en español. Hay dos casos en que Anzaldúa traduce poemas. Son traducciones y no reiteraciones, porque así se indica (“translated from the Spanish by the author”), separando los contextos semánticos de las versiones. No obstante, al encontrarse dentro de una obra que expresa su mensaje en el *in-between* de las lenguas, estas traducciones son parte del *global meaning* del *code-switching*. El primero se llama “Mar de repollos” y fue escrito originalmente en español mexicano y después en inglés. Tiene una dedicatoria que dice: “para la gente que siempre ha trabajado en las labores” (152), refiriéndose a los temporeros de los campos, comúnmente explotados por los terratenientes, una de las razones por las que se levanta el movimiento social chicano en los sesenta. Por lo tanto, el poema tiene un significado especial en la historia de este pueblo. Al traducir el poema, aquellos chicanos que ya no comprenden bien el español puedan entenderlo. El segundo, se llama “No se raje, chicanita” y está dedicado a una sobrina de Anzaldúa. En este texto, la autora realiza una traducción que desafía la tradicional función de esta práctica, es decir, la transferencia del sentido de un texto escrito en una sola lengua, con reglas gramaticales legitimadas por la academia, a otro idioma de las mismas características. La autora escribe el poema originalmente en *Chicano Spanish*, en una lengua ilegítima, y luego lo traduce a un código que se podría denominar *Chicano English*. Este gesto contribuye al objetivo de Anzaldúa de oficializar la lengua de los chicanos. Afirma al respecto: “Until I am free to write

bilingually and to switch codes without having always to translate, while I still have to speak English or Spanish when I would rather speak Spanglish, and as long as I have to accommodate the English speakers rather than having them accommodate me, my tongue will be illegitimate” (*Borderlands* 81). Con el poema “No se raje, chicanita”, el último del libro, la autora da un paso hacia la liberación de su lengua de su condición subordinada.

Tanto Chihuailaf como Anzaldúa, realizan *code-switchings* para definir conceptos o expresiones intraducibles. En *Recado confidencial* existen varios ejemplos de esto, lo que evidencia la gran diferencia existente entre la manera de aprehender el mundo de los mapuches y la de los chilenos y la intención educativa de Chihuailaf. Por ejemplo, los nombres propios de la gente mapuche simbolizan el deseo que los padres tienen para la vida de sus hijos. Es un lenguaje, por tanto, que otorga mayor valor a los rituales, que el pensamiento socio-ideológico expresado en el castellano chileno. Por su parte, Anzaldúa explica conceptos como *gabacha*: “a Chicano term for a white woman” (217) y *rajetas*: “literally, ‘split’, that is, having betrayed your word” (217), que contienen un significado simbólico relacionado estrechamente con la perspectiva fronteriza de un sujeto entre dos o más culturas.

Ahora bien, en ambas obras el mayor protagonismo de la lengua nacional respecto a la propia de los autores, puede interpretarse como una forma de graficar o dibujar en el espacio que conforman los textos la situación de colonialidad que viven sus pueblos. Es decir, la relación asimétrica entre las lenguas legítimas e ilegítimas se traspasa también a la configuración lingüística de las obras. Por otro lado, el dorso de esa subalternización es el terreno que las lenguas sometidas, relegadas al olvido de las *borderlands*, van ganando en el papel. El *Chicano Spanish* aparece interrumpiendo al inglés sin un orden determinado y sin límites. Se entromete con palabras, frases, párrafos y poesías completas, lo que metaforiza cómo la población chicana,

para el tiempo en que Anzaldúa escribe *Borderlands/La Frontera*, se estaba moviendo de su tradicional territorio en el suroeste de Estados Unidos, hacia estados hasta entonces “blancos”. Esto da pie a Anzaldúa para afirmar lo siguiente: “For some of us, language is a homeland closer than the Southwest” (*Borderlands* 77). La lengua pasa a ser la patria de los chicanos, una sin fronteras geopolíticas. Anzaldúa es quien alza la bandera y la entierra en el texto, en el espacio de las *borderlands*, para apropiarse de este territorio lingüístico.

En *Recado confidencial* cuando los escritos en *mapuzugun* son largos (como los citados), el texto dibuja la figura de dos bloques diferenciados. Con la extensa inclusión de palabras en *mapuzugun* se corta visualmente la narrativa, al reunir numerosos códigos que combinan las letras de una forma muy distinta a como lo hace el castellano. Se forma una frontera entre el *mapuzugun* y el castellano, lo que simboliza la situación de los mapuches en la zona rural de la Región de la Araucanía, donde aún existen límites territoriales:

Avanzamos hacia las comunidades de Temulemu, Didaico y El Pantano. Se avistan los bosques de pinos de la Forestal Mininco. Llegamos a un puente, de acceso a esa zona, que está vigilado por carabineros que tiene allí una barrera y una garita de control. Semeja un lugar de frontera o un gran recinto policíaco.

(*Recado* 153)

Sin embargo, que el lector vea el *mapuzugun* contiguo al castellano representa un gesto contrario a su histórico silenciamiento: es ganar un espacio en la mente de los lectores chilenos. Es ahí, en el pensamiento y lenguaje de éstos, donde el autor quiere reivindicar el lugar de los mapuches.

La lengua impresa, según Anderson, es la base histórica de la conciencia nacional, anterior al ordenamiento geopolítico del mundo y sus fronteras por países (72). Por lo tanto, Anzaldúa y Chihuahilaf al escribir en *Chicano Spanish* y *mapuzugun*, respectivamente, buscan

legitimar las naciones a las que pertenecen usando a su favor las “reglas del juego” del racionalismo moderno, donde la escritura es ley. Pero lo hacen desde su oralitura, realizando traducciones culturales que incluyen la alternancia de códigos.

Paul F. Bandia, investigador de los fenómenos de la traducción, afirma la existencia de una literatura heterolingual, donde varias lenguas o variedades de lenguas están en constante interacción (4). La intención de este tipo de escritura es “minimize the dominance of the colonial language, the language of the elites, thus giving way to the plurivocality or polyphony of contemporary postcolonial society” (7). Son discursos que practican el *code-mixing*, es decir que mezclan las lenguas dentro de los códigos, además de realizar alternancias. Con ello, apuntan a la condición de igualdad de todas las lenguas, legítimas e ilegítimas, en oposición al lugar privilegiado de las lenguas nacionales. Las obras *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial* podrían considerarse antecesoras de este tipo de literatura, pues son textos que también desafían los tradicionales principios de las traducciones monolingües, y sus autores, como sujetos “bilinguales”, es decir, fronterizos, cuestionan “the status of the original versus the translated text” (4), antes que lo hiciera la literatura heterolingual. ¿Cuál es el idioma original de *Borderlands/La Frontera*, el español, el inglés, el *Chicano Spanish*? ¿Cuál el de *Recado confidencial*, el castellano, el *mapuzugun*? La respuesta es todos en diferentes momentos. La variedad de formas en que los autores relacionan las disímiles lenguas *en las que viven*, según la idea del *linguaging*, representa la anhelada libertad de expresión de sus comunidades. En adición, la reiteración de palabras en *Chicano Spanish* y *mapuzugun* hace que los lectores se vayan familiarizando con estas lenguas, incluso pueda haber en ellos un cambio de conciencia que derribe las etiquetas despectivas impuestas por la cultura hegemónica sobre éstas y las culturas que representan. En otras palabras, la alternancia de códigos permite que los textos

transmitan, además del mensaje textual, otro que no está codificado en ninguna lengua, pero que igualmente puede hacer sentido en los lectores: la desmitificación de las fronteras culturales impermeables de los relatos históricos e identitarios de la hegemonía, que resultan en mistificaciones del “otro”.

CAPÍTULO III

Anzaldúa y Chihuailaf: Mensajeros de una historia fronteriza

*...yo sigo adelante y transgredo mis fronteras, las puedo percibir intrínsecamente como
obstáculo, pero no como la conclusión.*

M. Bajtín.

1. Narrar el pasado y desarticular la Historia: El mestizaje de los chicanos y las desmitificaciones del mapuche

Borderlands/La Frontera y *Recado confidencial* no son obras historiográficas, pero el pasado tiene una función importante dentro de sus narrativas: es lo que fundamenta las propuestas de futuro para sus comunidades por parte de los autores. El historiador del Grupo de Estudios Subalternos Ranajit Guha afirmó que “no es posible escribir o hablar sobre el pasado sin el uso de conceptos y presuposiciones derivadas de la propia experiencia y comprensión del presente” (“Condiciones” 219). Anzaldúa y Chihuailaf crean relatos situados en su historia personal y en testimonios de otros, oponiéndose a las *grand narratives* de la historiografía liberal que suponían una “neutralidad ideológica”, en palabras de Guha. La “comprensión del presente” que los autores registran los insta a proyectar un futuro para sus comunidades. En este sentido, revelar al lector la perspectiva desde donde hablan responde a que Anzaldúa y Chihuailaf buscan generar una comunicación directa con éste, que permita la transformación del presente.

Según la ensayista argentina Beatriz Sarlo, la memoria y la historia compiten por el pasado “porque la historia no siempre puede creerle a la memoria, y la memoria desconfía de una reconstrucción que no ponga en su centro los derechos del recuerdo (derechos de vida, de justicia, de subjetividad)” (9). En las obras de Anzaldúa y Chihuailaf existe esta desconfianza hacia las historiografías oficiales, por ser un producto de los Estados nacionales. En ambos

discursos la historia nacional es citada para demostrar los estereotipos con que se ha ocultado la identidad diversa de sus comunidades. Por esta razón, Anzaldúa se centra en escribir ella misma el pasado de los chicanos, mientras que Chihuailaf insiste en la tergiversación de la imagen del mapuche en la historiografía chilena.

En *Borderlands/La Frontera*, la información sobre el pasado le sirve a Anzaldúa para establecer un relato sobre la historia de los chicanos independiente de las historiografías de México y Estados Unidos, una “border history” (83) que no sigue los parámetros de la disciplina histórica, sino que se mezcla con relatos míticos, con la experiencia de sus antepasados y lo que la cultura popular, como los “corridos” mexicanos (canciones) y las películas le pueden aportar. Su propósito es “reparar una identidad lastimada” (22), como anota Sarlo sobre los objetivos de la historia oral y el testimonio. Por su lado, Chihuailaf, parte de la base de que los mapuches son un pueblo que se reconoce como tal y, por ende, que conoce su pasado. La revisión de textos historiográficos del Estado de Chile tiene como fin demostrar las mistificaciones del mapuche a los lectores chilenos para quitar esas imágenes falsas de sus memorias. En consecuencia, mientras Anzaldúa está creando un relato del pasado para su propia comunidad, Chihuailaf está develando a los “otros” los estereotipos que le han impuesto a su pueblo. Pero de ambos se puede afirmar que existe una intención de generar una visión alternativa a la estatal de la identidad de los suyos. Como postula el antropólogo Jonathan Friedman, “[t]he construction of history is generated by, and is constitutive of, social identity” (202). Por eso, independiente de a quién se estén dirigiendo, Anzaldúa y Chihuailaf articulan relatos de identidad, personal y colectiva, al recurrir al pasado para proyectar un futuro.

Anzaldúa y Chihuailaf concuerdan en que las historias de su gente han sido invisibilizadas por las culturas dominantes. Como se vio en el primer capítulo, las *borderlands*

son el lugar de los olvidados por los Estados nacionales. Por lo tanto, para ambos autores la historia ha sido tergiversada a favor de las élites y existe una memoria oculta, ignorada, que ellos deben escribir y dar a conocer en su papel de mensajeros (se ahonda en este rol en el próximo apartado). Anzaldúa afirma en *Borderlands/La Frontera*: “Ignorance splits people, creates prejudices. A misinformed people is a subjugated people” (108). La autora se refiere a la situación del chicano, que al no conocer su pasado como comunidad no tiene la voluntad de reivindicar su autonomía colectiva. Para Chihuailaf los que ignoran la manipulación de la historia son los chilenos, a ellos les pregunta: “¿Cuánto cree saber usted acerca de la historia de la nación mapuche? ¿Cuánto cree usted saber de la historia de la nación chilena?” (65). Subyacente a estas interrogantes, en la ironía de las palabras “cree usted saber”, está la idea de que la ignorancia es sometimiento. Por tanto, en ambos casos, la ignorancia es una condición del presente que los autores ven a su alrededor, y es producto del acatamiento del discurso unitario, monoglotto, difundido por las élites en el poder. Bajo esta perspectiva, el conocimiento, por oposición, implica una apertura a la diversidad de discursos socio-ideológicos, a la trama de la heteroglosia que presentan los autores en sus obras.

En el discurso de Anzaldúa, la mujer chicana puede dejar atrás los estereotipos que la “white supremacy” le ha impuesto y que ha aceptado como propios, al lograr un conocimiento de su propia historia. El camino para transformarse en una “new mestiza” implica purgar su pasado de lo proveniente del sistema patriarcal y hegemónico. La nueva chicana “reinterprets history and, using new symbols, she shapes new myths” (*Borderlands* 104). Anzaldúa explica que al hablar de “new myths” quiere decir que los chicanos deben realizar un cambio en la manera en que perciben la realidad y a sí mismos (*Borderlands* 102). Los nuevos mitos son el contenido de la conciencia mestiza que la autora propone. Por esto, Anzaldúa escribe un relato histórico de los

chicanos partiendo del mito náhuatl o azteca de la tierra prometida llamada Aztlán. Esta apropiación no es original de la escritora, sino que comenzó durante el movimiento social de los chicanos a fines de los '60. Para cuando Anzaldúa escribe *Borderlands/La Frontera* ya había publicaciones que conectaban la historia chicana con este mito, pero ella crea una narrativa histórica e identitaria que transmite una manera de vivir a partir de ese origen mítico, e incluye la elaboración de dos nuevos mitos, el de la raza mestiza y migrante, y el del retorno.

La historia chicana, según relata Anzaldúa, comienza con una tribu nómada que bajó desde el norte del continente americano, desde Bering Straits, hasta el suroeste de Estados Unidos. Anzaldúa escribe que la evidencia más antigua “of humankind in the U.S. –the Chicano’s ancient Indian ancestors– was found in Texas and has been dated to 35.000 B.C.” (26). Con esta frase, la escritora descarta cualquier estructura de poder político, incluyendo los Estados nacionales, para identificar a los chicanos y, en cambio, fija al territorio como uno de sus ejes principales. La zona descrita corresponde a Aztlán, el edénico lugar de origen de los aztecas, dice Anzaldúa, tierra de las garzas y de la blancura. Este último dato es irónico pues finalmente quienes se adueñan de Aztlán son los “Whites”, como se refiere Anzaldúa a los ciudadanos estadounidenses. Por tanto, la tribu que desciende del norte correspondería a los primeros aztecas. En este punto, al identificar el suroeste de Estados Unidos con Aztlán, Anzaldúa dibuja otro eje de la identidad chicana: lo indígena.

Hasta este punto, Anzaldúa ha juntado datos científicos (arqueológicos) con datos míticos. Continuando con el relato, los aztecas, por designio de su dios de la guerra, migraron hacia el sur y fundaron Tenochtitlan en México. Pero luego de la conquista española, algunos de ellos regresaron al suroeste de Estados Unidos debido en busca de oro como parte de las expediciones españolas. Anzaldúa interpreta esta vuelta como una prueba de la pertenencia de

los chicanos a esa zona territorial: “For the Indians, his constituted a return to the place of origin, Aztlán, thus making Chicanos originally and secondarily indigenous to the Southwest” (27). En esta parte de la historia, Anzaldúa introduce la idea de un pueblo migrante que retorna a su territorio, con lo que remarca su pertenencia, aunque pueda volver a alejarse del lugar. De este nuevo traslado surgen las generaciones de “mestizos” y, después de la independencia, mexicanos que allí se asentaron. Posterior a la invasión de Estados Unidos, éstos, finalmente, pasaron a ser mexicanoamericanos, es decir, chicanos, en términos de autoidentificación.

La genealogía de los chicanos, según Anzaldúa (y el movimiento chicano), se puede resumir así: aztecas del norte, aztecas-mexica, mestizo mezcla de azteca con español, mexicano y chicano. En su relato, Anzaldúa pone acento en el “mestizaje”. Primero destaca la unión entre españoles e indios: “*En 1521 nació una nueva raza, el mestizo, el mexicano* (people of mixed Indian and Spanish blood)” (27), identificando a los mexicanos como una raza y después hace hincapié en el “even greater *mestizaje*” (27) resultado de la mezcla entre los españoles, indios mexicanos y mestizos, que viajaron al suroeste de Estados Unidos en el siglo XVI, con los indios americanos. Por tanto, la historia de los chicanos que escribe Anzaldúa es la de una “raza mestiza”. La autora toma este concepto de la teoría sobre la “raza cósmica” del filósofo mexicano José Vasconcelos, pero le otorga un nuevo sentido, pues en la construcción de esta raza se hace presente “a new *mestiza* consciousness, *una conciencia de mujer* ... a consciousness of the Borderlands” (98). La chicana y el chicano que entran en este nuevo estado identitario, viven sus múltiples referencias culturales, pero ya no como una lucha interna sino abrazando su heteroglosia. De Vasconcelos, Anzaldúa toma la idea de una raza que surge de la mezcla de las cuatro principales razas del mundo y que tendría la capacidad de ser maleable y contener un rico acervo genético. Para la autora estas son características deseables porque se oponen a la política

de la pureza racial de la “white America” (98) que desvaloriza a los chicanos por ser morenos. No obstante, según el académico Rubén Medina, el discurso de Vasconcelos respondía al ideal hegemónico del naciente México, a un relato de identidad homogénea para todos los ciudadanos del país (116).

En *Recado confidencial*, Chihuailaf también aborda la discriminación por el color de piel y la pretensión de pureza de la “raza blanca”, como parte de la desarticulación de la historiografía oficial chilena. El autor cita un documento estatal del año 1915, donde se afirma que la raza “blanca o caucásica predomina casi en absoluto, y solo el antropólogo de profesión puede discernir los vestigios de la sangre aborígen, en las más bajas capas del pueblo” (88). Esta frase niega la existencia de pueblos originarios en el país y mistifica la identidad chilena al no reconocer que la gran mayoría desciende del cruce entre personas españolas e indígenas. Chihuailaf usa este escrito como muestra del discurso homogeneizante de la modernidad, responsable de que los chilenos no reconozcan en ellos mismos su “rostro verdadero”, la “morenidad en todo su hermoso esplendor” que, según el autor, “refleja también una manera de vivir” (88). Es esa forma de vida la que él da a conocer en *Recado confidencial*, con la intención de que los chilenos la busquen dentro de sí para comprender a los mapuches.

En la obra de Chihuailaf las palabras “raza” y “mestizaje” no se encuentran en voz de los mapuches, sólo son parte del discurso chileno. Una hipótesis posible es que la idea de la existencia de razas biológica y culturalmente distintas no esté dentro del pensamiento mapuche. Académicos de los Estudios Culturales, como Stuart Hall, han postulado que la raza es una construcción histórica y contextual. Según el antropólogo Eduardo Restrepo, “[l]a raza fue una invención colonial de clasificación y subordinación de poblaciones no europeas que apelaba al discurso experto de la biología de la época” (246). Pero, desde mediados del siglo XX la biología

descartó la noción, al no existir diferencias genéticas entre los seres humanos que lleven a diferenciarlos en distintas razas.

A pesar de que para el tiempo en que Anzaldúa escribe *Borderlands/La Frontera* ya estaba en debate el uso de la palabra “raza”, la escritora afirma que los chicanos son una “raza”. Este fue un término adoptado por el movimiento chicano para generar cohesión social entre los miembros de la comunidad, por lo que su significado había cambiado con respecto al discurso científicista de la disciplina biológica. El contenido socio-ideológico que Anzaldúa le otorga al concepto contradice la idea de identidades fijas y puras que tenía originalmente. La raza de Anzaldúa es una híbrida, “india mexicana norteamericana” (195), tolerante a la ambigüedad y las contradicciones, que opera en un “pluralistic mode” (101) y resuelve las ambivalencias: “It is work that the soul performs” (101), dice Anzaldúa, reafirmando su postura, desde el chamanismo, de que la identidad es performativa. Lo que une entre sí a las “new *mestizas*” es su “essential dignity as a people” (110). Anzaldúa llama a celebrar esta condición humana universal en el “Día de la Chicana”. Existe, entonces, una contradicción entre la historia del mestizaje que la misma Anzaldúa recrea en su obra y la idea de una raza sin fronteras. Según el académico Rubén Medina, se trata de dos conceptualizaciones distintas: “la noción de mestizaje en la primera narrativa es estructural y emerge del contexto histórico de la frontera. La segunda noción de mestizaje dedicada al autodiseño de la “nueva mestiza” ... es discusiva y simbólica” (121). Esta diferencia responde a que Anzaldúa no considera las contradicciones como errores, sino que las va trabajando en el tiempo, transformándolas. Así es como en un texto posterior a *Borderlands/La Frontera*, la escritora afirma: “As you struggle to form a new identity a demythologization of race occurs. You begin to see race as an experience of reality from a particular perspective and a specific time and place (history), not as a fixed feature of personality

or identity” (“Now let us” 564). Con este pensamiento, la autora aleja a su historia del mestizaje chicano el esencialismo biológico y cultural del concepto original de raza, al comprender al mestizaje como una manera de referirse a transformaciones epistemológicas situadas en la historia. En este sentido el mestizaje de Anzaldúa podría entenderse como la hibridación de García Canclini: “procesos socio-culturales en los que estructuras o prácticas discretas [resultado de hibridaciones anteriores], que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (14). El antropólogo centra su concepto en las maneras en que la tradición se mezcla con la modernidad. Pero lo coincidente entre mestizaje e hibridación está en que son conceptos tomados de la biología para usarlos metafóricamente para referirse a los cambios culturales producidos por el encuentro de distintos pensamientos socio-ideológicos.

En *Recado confidencial*, la hibridación cultural, entendida como proceso histórico, es asumida como la actualización de la cultura mapuche (se ahonda en esto en el Capítulo I). Pero el discurso estatal de Chile, según Chihuailaf, busca mantener a su pueblo en un pasado estático: “[S]e nos presenta como fósiles –afirma el autor–, como lo que hay que ‘conservar en su condición primitiva’” (44). Esa visión de los mapuches como pueblo “de museo”, es consecuencia de la tergiversación de la historia entre las dos comunidades.

Chihuailaf postula que los mapuches han sido mitificados sistemáticamente por la historiografía de la elite chilena. Afirma que se les ha estereotipado según los intereses de ésta de adquirir mayor poder económico y geopolítico. En voz del historiador chileno José Bengoa, quien escribe una historia mapuche, el oralitor revela la forma en que la clase política de Chile manipuló la imagen de los mapuches con la escritura de la historia:

La ideología de la época había cambiado respecto al período de la Independencia en el que dominaba el discurso del ‘Arauco indómito y patriota’. En la segunda

mitad de la década predominó el discurso centrado en la ‘cuestión de Arauco’. No se hacían referencias a los araucanos en su lucha contra España, sino a los indígenas que estaban ocupando una parte importante del territorio y cuya incorporación a la nacionalidad parecía necesaria. Había cambiado la visión sobre el problema, y el heroico araucano pasó a ser el bárbaro y sanguinario indio del sur. Este estereotipo permitió que la sociedad chilena tuviera su conciencia tranquila respecto a la guerra de la frontera y viera ahora como héroes a los soldados que mataban a los ‘antiguos héroes’. (74)

En la cita se distingue una transición de la imagen de los mapuches de héroes a bárbaros, con la clara finalidad de justificar las políticas del Estado ante la ciudadanía. Por lo tanto, los chilenos son manipulados, igual que los mapuches, aunque en diferentes sentidos. Anzaldúa también repara en la mistificación que el “Anglo” realizó del tejano, luego de que éstos últimos ganaran una contienda: “The Battle of the Alamo ... became, for the whites, the symbol for the cowardly and villainous character of Mexicans. It became (and still is) a symbol that legitimized the white imperialist takeover” (*Borderlands* 28). En consecuencia, la mistificación de las identidades de los “otros” es una práctica del sistema cultural del nacionalismo en general.

Chihuailaf se ocupa de que en el ritual dialógico de *Recado confidencial* sean los mismos chilenos los que revelen el manejo de la historia oficial por parte de los grupos de poder. Por esto cita también al escritor Jaime Valdivieso, quien afirma que la identidad chilena “se formó a partir de una parcialidad, de una mistificación, de un hábil olvido de los hechos más dramáticos de la historia” (91). El autor remarca con esta información la idea de que mapuches y chilenos son víctimas de la elite hegemónica. Entre estos olvidos, Chihuailaf cuenta la invasión del Estado de Chile al territorio mapuche, que en la “crónica oficial” fue llamada “Pacificación de la

Araucanía”. Para el autor este es un eufemismo que encubre la violenta invasión chilena motivada por la ambición de soberanía total sobre el territorio mapuche.

Cuando Chihuailaf aborda el tema de la invasión habla del “País mapuche de Antaño”, que puede compararse con el “Aztlán” de los chicanos. El oralitor no define las fronteras de este lugar, pero sí afirma que comprendía territorios de Chile y Argentina, siendo invadido por ambos Estados nacionales en el siglo XIX. El antiguo territorio no es considerado por los mapuches como un mito, a diferencia de Aztlán, sino un hecho del pasado que persiste en la memoria colectiva. Los habitantes de este país siempre se han identificado como mapuches, en contraposición al relato histórico que realiza Anzaldúa donde existe una cadena de mestizajes culturales entre pueblos que se autodenominan de formas distintas. En el relato de Chihuailaf hay una continuidad del pueblo mapuche en la historia. Incluso después de la invasión chilena el mapuche sigue considerándose como tal.

La cultura chicana de la “new *mestiza*” y la cultura mapuche en ciertos aspectos son esencialistas y en otros no. En el caso mapuche su mito del origen del mundo, relatado en *Recado confidencial*, al igual que sucede en el mito cristiano, establece al pueblo mapuche como el primero de la faz de la tierra, al ser ésta una creación de divinidades mapuches. De ahí que Chihuailaf de a entender que la forma de vida mapuche es universal cuando dice a los lectores chilenos: “ustedes no pueden entender todavía nuestro modo de vivir, porque lo olvidaron en ustedes mismos” (*Recado* 141). Por otro lado, la “Raza” de Anzaldúa no tiene fronteras y se basa en la dignidad común a todas las personas. Entonces, la conciencia mestiza y la mapuche corren el riesgo de ser totalizantes. No obstante, esto se contradice con su concepción de la identidad como performática, en constante transformación en términos de Anzaldúa y “dinámica” en palabras de Chihuailaf. La heteroglosia de sus obras contradice el esencialismo, por lo que se

puede afirmar que hay conceptos ambivalentes o aporías no resueltas en sus discursos. Cabe la pregunta si es por error o parte del sentido heterogloto de las obras.

En relación a las propuestas de futuro de los autores para sus comunidades, se podría decir que su esencialismo es estratégico porque tiene el propósito de dar a entender una continuidad en el tiempo pasado, presente y futuro de sus comunidades para generar la fuerza de una identidad colectiva, necesaria en su lucha contra la ideología imperialista. El futuro en ambos relatos está centrando en un “retorno”. En el caso de *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa describe en dos niveles esta vuelta, al igual que sucede con el mestizaje. Por una parte, habla del retorno de los mexicanos a Aztlán en referencia a la migración legal y sobre todo ilegal hacia el suroeste de Estados Unidos. Pero, junto con afirmar esto, dice: “We have a tradition of migration, a tradition of long walks” (33). Esta es una característica inseparable de la historia del mestizaje chicano. De hecho el chicano y el mexicano no sólo se establece en el suroeste sino que también lo hace más hacia al norte o hacia el este de Estados Unidos, como la misma Anzaldúa lo hizo. No hay realmente una fijación territorial determinada, por lo tanto, el retorno a Aztlán, en un segundo nivel, es una manera de metaforizar la vuelta de la “Raza” chicana-mexicana-india a su propia espiritualidad, a una manera autónoma de significar la realidad y habitar el mundo. Por eso en el himno que escribe Anzaldúa dice: “Renacerá el espíritu / de nuestra Tierra” (215). Aztlán es el lugar edénico, que se mueve junto con el chicano que ya se liberó de la cultura hegemónica. Es el tercer país que emerge del choque de dos culturas (25), un país móvil, una *borderland* espiritual.

En el caso de *Recado confidencial*, a diferencia de la obra chicana, la referencia a la tierra no es metafórica. Se busca un retorno físico a los territorios ancestrales, la recuperación de tierras que eran mapuches antes de la “Pacificación”. Chihuailaf explica el origen de la

“diáspora” de su gente de los campos a las ciudades (revisada en el Capítulo I) y describe esta migración como un exilio en la propia tierra, ya que gran parte del territorio chileno fue alguna vez del País Mapuche. El autor incluye en su obra una descripción de la forma legal en que las tierras fueron robadas a los mapuches y luego las demandas de diferentes colectivos mapuches por su recuperación. También incluye ejemplos de cómo otros pueblos indígenas de América han llevado a cabo el proceso de volver a habitar sus territorios. Pero, detrás del retorno físico, en su fundamento, está el retorno espiritual. Dice Chihuailaf que sus padres le enseñaron que la tierra no pertenece a la gente (19), que ellos son gente *de la tierra*. Por lo tanto, recuperar territorios significa la posibilidad de vivir como mapuches: “Los mapuche no hemos construido Estado ni hemos construido templos, porque la naturaleza nos entrega su forma de organización y ella es nuestro ‘templo’” (128). La relación de este pueblo con la tierra tiene que ver con la posesión de un bien, sino con la articulación social de sus miembros, con su forma de habitar. Por eso el futuro de los mapuches es el retorno espiritual a una vida organizada en función de la naturaleza, para cual es necesario el retorno físico a los territorios adeudados por el Estado chileno, desde su perspectiva.

Ahora bien, como sucede en *Borderlands/La Frontera*, el retorno en *Recado confidencial* tiene un componente mítico. Chihuailaf relata el “mito del resurgimiento” mapuche hacia el final de la obra, después de exponer las razones de su pueblo para buscar la recuperación de las tierras ancestrales. Este mito habla de la capacidad de los mapuches de levantarse luego de un largo periodo en que las fuerzas positivas y negativas del mundo han estado en pugna. Chihuailaf da a entender que ese momento adverso del tiempo mítico es lo que el pueblo mapuche estaba viviendo cuando escribió *Recado confidencial*. En la hoja siguiente el poeta escribe: “Hoy, cuando se hace otra vez tan manifiesta la continuidad de la denominada ‘Pacificación de los

mapuche' ... me sigo preguntando cuál será el modo, la vía mejor, para iniciar y ojalá consolidar una verdadera conversación con el Pueblo chileno ... con usted" (203-204). La necesidad de mostrar a los lectores la tergiversación de la forma de ser del mapuche nace de este contexto de crisis, donde el autor siente el deber hacer algo al respecto desde su lugar como oralitor y mensajero. Chihuailaf con su escritura ritualizada da la oportunidad a otros mapuches de expresar su deseo del retorno, su proyección de futuro:

Sólo buscamos una última oportunidad
para tomar las riendas de nuestro destino
estamos lejos porque nos han desterrado
pero nacen hijos que llevan nuestra sangre
con ellos volveremos una mañana al terruño

Del Este viene el viento, ha llegado la hora de retornar. (116)

. Como en el himno de Anzaldúa, llamado "Arriba mi gente", las voces mapuches, a pesar de su violenta historia fronteriza guardan la esperanza de retornar. En la propuesta de Anzaldúa el regreso corresponde a un trabajo interno, del "alma" de cada chicana y chicano, en cambio, los mapuches necesitan dialogar con los chilenos y llegar a acuerdos con el Estado chileno para recuperar su autonomía, la idea detrás del retorno.

Las historias que narran Anzaldúa y Chihuailaf distan de ser historiografías de sus comunidades, tiene un componente mítico, oral y testimonial. El historiador Dipesh Chakrabarty, afirmó que "las así llamadas sociedades 'sin historias' ... no pueden ser consideradas sociedades sin memorias. Ellos recuerdan sus pasados de manera diferente de la forma en que recordamos el pasado en los departamentos de historia" (204). Los relatos históricos que Anzaldúa y Chihuailaf

quieren comunicar al lector tienen el propósito de afirmar la autenticidad identitaria de sus comunidades como herramienta necesaria para construir el futuro del retorno.

2. ¿Puede hablar el fronterizo?

El título de este apartado reescribe la pregunta “¿Puede hablar el subalterno?” hecha por la crítica literaria Gayatri Chakravorty Spivak en su difundido ensayo de 1988. Se ha planteado que en *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial* las comunidades chicana y mapuche, respectivamente, son subalternizadas por las sociedades hegemónicas de los Estados nacionales que habitan. Spivak formula la pregunta pensando en la labor de los historiadores del grupo Estudios Subalternos, quienes se propusieron “dar voz” a los campesinos de la India oprimidos por la ocupación colonial británica. Para la investigadora, esta tarea enfrenta el problema de cómo evitar que “el Sujeto etnocéntrico se instituya a sí mismo a través de la definición selectiva del Otro” (“¿Puede hablar?” 65), o cómo hacer historiografía desde un lugar de resistencia y crítica a la asimilación de otras culturas clasificadas como Tercer Mundistas por la hegemonía. Para Spivak, el subalterno no puede hablar directamente porque su palabra siempre está mediada por el discurso hegemónico que lo estereotipa en sus documentos históricos. En consecuencia, el investigador debe “medir los silencios” (“¿Puede hablar?” 50), descifrar en el espacio en blanco de los documentos oficiales aquello que es omitido. La clave para poder hacerlo, dice, está en el pensamiento del filósofo Jacques Derrida, quien postula que no se trata de que los “otros” hablen por sí mismos sino de “volver *delirante* esa voz interior que es la voz del otro en nosotros” (Ctd. en Spivak “¿Puede hablar?” 69). Esta estrategia se relaciona con la idea bajtiniana de que el “yo” no es una entidad completa sino siempre abierta al otro. Anzaldúa y Chihuilaf desde su “polifonía de la resistencia” y su dialogismo evitan la asimilación de las voces de sus

comunidades, e interpretan su “decir”, su versión de la historia, desde los lenguajes sociales que les son propios. Por tanto, los autores articulan sus discursos desde el lugar de enunciación que los investigadores de Estudios Subalternos aspiran lograr: la zona fronteriza entre la sociedad hegemónica y la subalterna. Sus mensajes son recibidos por la academia y la intelectualidad de las sociedades dominantes, a pesar de que están codificados desde un lugar “otro” a las disciplinas del positivismo: sus obras no son textos de historia ni literatura, propiamente tal. Con su escritura ritualizada anclada en cosmovisiones indígenas, Anzaldúa y Chihuailaf transgreden y subvierten el lenguaje unitario de la colonialidad.

Según Spivak, para poder interpretar las transformaciones de una sociedad desde la perspectiva de los marginados, los investigadores deben realizar “desplazamientos discursivos” o “cambios de función en los sistemas de signos” (“Estudios” 34), que les permitan salir del marco epistemológico del liberalismo moderno. Esto corresponde a lo llamado por los historiadores del grupo “lectura en reversa” o “a contrapelo” de los discursos de las elites dominantes. De esta manera se logra deconstruir la “gran narrativa de los modos de producción” (“Estudios” 33). Como explica el académico Raúl Rodríguez Freire, se trata de “un deseo ético-político de destrucción categorial de la dominación y sus formas ... [que] hace irrumpir una rareza –la subalternidad inmanentemente política” (16). Esto que es afirmado sobre los Estudios Subalternos podría decirse de *Recado confidencial* y *Borderlands/La Frontera*. Los autores de estas obras actualizan sus creencias y lenguas maternas desde un discurso híbrido y heterogloto, que resulta en una forma alternativa, la fronteriza, de abordar su cultura, lo que en último término es un reclamo de autonomía política.

Ahora bien, si Anzaldúa y Chihuailaf pertenecen a comunidades subalternizadas ¿por qué pueden hablar? ¿Son realmente subalternos? Spivak reconoce no ser subalterna, aunque tenga

origen indio, por haberse insertado en la academia europea. Pero, afirma que desde ahí intenta dar voz a los marginados. Anzaldúa y Chihuailaf están dentro del campo cultural (Bourdieu) de la sociedad dominante pero, como en el caso de Spivak, esto no significa que comulguen con la ideología que ordena ese campo. Su participación en él es parte del “esencialismo estratégico” que llevan a cabo para que sus mensajes sean escuchados, puesto que como traductores culturales Chihuailaf media entre el pueblo mapuche y el chileno (no la elite) y Anzaldúa entre las distintas culturas en contacto que conforman al pueblo chicano. Prueba de que su inclusión en el campo cultural dominante responde al objetivo de ser la voz de los sin voz, los mensajeros de sus pueblos, es que sus obras han sido catalogadas dentro de éste como literatura de minorías. En relación a esto, Chihuailaf declaró no compartir la idea de que la poesía escrita por mapuches sea “etnoliteratura”, como postula el académico Iván Carrasco, puesto que todas las literaturas representan una etnia, no sólo la de autores indígenas. Anzaldúa, por su parte, se ha quejado de ser “tokenizada” por la academia estadounidense, ya que leen su obra para realizar un gesto de inclusión, sin profundizar en las partes de *Borderlands/La Frontera* que puedan ser problemáticas para las “Euro-Anglo traditions of knowledge” (“Ya se me quitó” 17).

El rol de mensajeros-mediadores en *Borderlands/La Frontera* y *Recado confidencial* se enmarca dentro de los rituales que son las obras. Chihuailaf es el *Werkén* o recadero del *Nvtram*, mientras que Anzaldúa en su calidad de chamana canaliza los mensajes de los seres no humanos, como los espíritus de la naturaleza, demonios y divinidades indígenas, hacia las chicanas, primordialmente, y chicanos. En sus performances como mediadores, ambos realizan viajes, pero por caminos distintos: Chihuailaf se mueve por el cielo y Anzaldúa bajo tierra.

El oralitor mapuche dice de sí mismo: “como Avestruz del Cielo por todas las tierras hago vagar mi pensamiento triste” (*Recado* 21). El mensaje que lleva es melancólico porque

constata las pérdidas del pueblo mapuche, debido a la continua violencia a la que ha sido sometido desde la colonia. El *Werkén* es un Avestruz del Cielo, un ave corredora que puede volar. Esta capacidad le es otorgada por el pueblo mapuche para que pueda traspasar fronteras y acabar con el silenciamiento histórico de su cultura. Los recados le son comunicados a través de los sueños, ahí diferentes personas se le aparecen y le hablan: “Ahora voy entrando en la luz Azul de tu Sueño, me dice Cadín la Marinera ... Ayer estuve en la luz Azul de tu Pewma, me dice Maribel la Oscurecida” (187), relata Chihuailaf. Incluso su misión le fue encomendada por esta vía. Según el autor en un sueño los *Lonko* le dijeron: “[C]on tu lenguaje florido conversarás con los amigos / e irás a parlamentar con los *winka*” (201). Por lo tanto, Chihuailaf es elegido como “Recadero” por su condición de oralitor, de poeta. *Recado confidencial* es parte de la conversación que lleva a cabo con los amigos del pueblo mapuche. Además, Chihuailaf ha sido de los poetas mapuches que más ha dialogado con la elite política chilena, que él considera como *winka*, respondiendo a su rol de mensajero (Entrev. personal).

Por tanto, Chihuailaf tiene una misión y, a pesar de lo dolorosa que le resulta, la quiere cumplir: “Vamos, que nada turbe mis sueños –me digo. Y me dejo llevar por las nubes hacia lugares desconocidos por mi Corazón” (*Recado* 21). Algunos de esos destinos son los que describe en su presentación:

Ahora estoy en el Valle de la Luna, en Italia, junto al poeta Gabriele Milli. Ahora estoy en Francia, junto a mi hermano Arauco. Ahora estoy en Suecia junto a Juanito Cameron y a Lasse Söderberg. Ahora estoy en Alemania, junto a mi querido Santos Chávez y a Doris. Ahora estoy en Holanda, junto a Marga, a Gonzalo Millán y a Jimena, Jan y Aafke, Juan y Kata. (*Recado* 21)

Con la repetición de las palabras “Ahora estoy” da a entender que va a muchos lugares en poco tiempo. No es un viaje de placer sino una misión, pero tiene confianza con la mayoría de quienes lo reciben. Estos son familiares, amigos o poetas. Es una red de personas que colaboran conscientemente con la labor de Chihuailaf como mensajero de la realidad mapuche.

Según el académico Cárcamo-Huechante, este mapeo representa el cruce de fronteras etnoculturales que realiza el sujeto poético, desde el territorio mapuche al europeo, siguiendo las huellas del exilio. Ha sido “empujado y convocado” a cruzarlas debido a “las condiciones producidas en el contexto histórico y social de los universos en contacto –chileno/mapuche” (“Cruzando” 240). En el camino, el poeta vive reencuentros y crea nuevas amistades haciendo suya “una red solidaria de carácter intercultural e internacional” (“Cruzando” 240). La red que identifica Cárcamo-Huechante está presente en toda la obra *Recado confidencial*, porque es el objetivo del *Nvtram*. Chihuailaf es el encargado de tejer las hebras de la red con su palabra, mantener y fortalecer la unión de la comunidad.

En consecuencia, como *Werkén*, Chihuailaf escribe su oralitura siguiendo los nudos de su hilo rojo y la difunde por el mundo al cruzar el cielo:

Montado sobre un arcoíris viajo por el mundo
los Cuatro dueños del viento me acompañan
Tal vez en las nubes deba combatir
contra nuestros enemigos –voy pensando–
tal vez un día con sangre pintaré
los caminos de mi Pueblo. (*Recado* 201)

El poeta viaja propagando la idea de que el ser humano es diverso, que cada cultura brilla con luz propia como los colores del arcoíris. Es un recado pacífico, en primera instancia. Su cruzada la

hace acompañado por el pueblo mapuche, representado en los “Cuatro Vientos” que simbolizan las identidades territoriales: *Puel Mapu* (Oriente), *Piku Mapu* (Norte), *Willi Mapu* (Sur) y *Lafken Mapu* (Poniente). Pero, Chihuailaf sabe que en ocasiones su mensaje tendrá que endurecerse, ser más confrontacional, incluso reconoce que la lucha física es un camino posible.

Quizás, porque Anzaldúa viaja hacia abajo, hacia lo oscuro, su tono, en general, es más duro que el de Chihuailaf. Los principales sentimientos en el lugar por donde se mueve son el odio, la rabia y la explotación (“Preface” s. pág.). Sin embargo, en estos sombríos y violentos parajes la autora se conecta con los seres que le permiten liberarse y liberar a otros de los paradigmas culturales impuestos. En el texto “Canción de la diosa de la noche”, Anzaldúa relata:

I descend into black earth,
dark primordial slime,
no longer repellent to me,
nor confining.
The four winds
fire welds splinter with splinter.

I find my kindred spirits. (*Borderlands* 220-221)

Cuando la autora entra en trance como chamana, se transporta al mundo mexica. Por lo tanto, en estos versos Anzaldúa desciende al inframundo del Mictlán (Felix 224-225), accediendo a su centro donde está el “black primordial slime”, la materia viscosa que origina toda vida.

Anzaldúa, según estos versos, ya aceptó su destino como mensajera que debe descender al inframundo para ser la mediadora entre los seres sobrenaturales y los humanos. Por eso no se siente a disgusto ni ahogada por esta oscura y espesa sustancia, que también es el destino de los muertos. Allí está en presencia de todo lo que contiene el mundo, los cuatro vientos simbolizan

los puntos cardinales, al igual que en la cultura mapuche. Anzaldúa está en el lugar donde la creación sucede, donde el fuego junta las astillas, donde todo es uno y múltiple a la vez, como propone la autora sobre la identidad de las “new *mestizas*”. En este lugar originario, ella encuentra a sus antepasados espirituales, a la diosa Coatlicue a quien invoca en su ritual.

Además, Anzaldúa es el portal (“gate”) a través del cual entran demonios y derrotados dioses al mundo consciente para llegar a otras personas (*Borderlands* 218). Como mensajera y mediadora, Anzaldúa llama a la “beast” que hay en las chicanas, nombrando su lado oscuro para provocar su transformación:

Here we are four women stinking with guilt
you for not speaking your names
me for not holding out my hand sooner
I don't know how long I can keep naming
that dark animal
coaxing it out of you, out of me
keep calling it good or woman-god
while everyone says no no no. (*Borderlands* 194)

En estos versos, la escritora chamana deja ver que el proceso es emocionalmente angustiante, hay culpa, ansiedad y cansancio. Pero la misión de Anzaldúa es hacer que la mujer chicana reconozca su identidad múltiple, sus muchos nombres, y que acepte su lado oscuro, la “shadow beast” que no se deja dominar, que busca la autonomía. Para que eso suceda debe invocar al “dark animal”, llamarlo por su nombre, persuadir a la chicana para que lo deje salir de su inconsciente, contra todo precepto de la cultura dominante.

Tanto Anzaldúa como Chihuailaf consideran parte de su labor el que otros se conviertan, a su vez, en mensajeros. Esto implica un despertar de la conciencia: “Arriba, despierten, mi gente / a liberar los pueblos” (*Borderlands* 214), canta Anzaldúa y Chihuailaf dice: “Usted, hemos dicho, puede ser nuestra hermana-nuestro hermano porque ha despertado ... Y nos parece entonces que usted puede ser el verdadero ‘mediador’, la verdadera ‘mediadora’ ... en su sociedad” (*Recado* 206). Por lo tanto, lo que Anzaldúa y Chihuailaf buscan generar es una reacción en cadena, para que su mensaje de reivindicación identitaria se convierta en una realidad social.

Debido a que su misión como mensajeros es difícil, Anzaldúa y Chihuailaf escriben constantemente el mismo mensaje en sus distintas obras. Chihuailaf declara lo siguiente en su poemario de 1988, *El país de la memoria*: “Nacimos mapuche, moriremos siéndolo y la escritura, hermanos, es una de las más grandes maneras de dignificarnos, de guardar y recuperar (aunque para otros tantos todavía resulte extraño) para y por nosotros mismos el alma de nuestro pueblo” (77). Es decir, por medio de la palabra poética escrita, la oralitura, los mapuches pueden proteger aquello que se estaba perdiendo, su singularidad, a pesar de la hibridez que implica. Chihuailaf recuerda a sus pares la performatividad de la identidad mapuche, que contrasta con el ideal de pureza de la cultura moderna. Paralelamente, Anzaldúa, en la introducción de *Making Face/Making Soul/Haciendo Caras. Creative and Critical Perspectives by Feminist of Color* (1990) dice: “A woman of color who writes poetry or paints or dances or makes movies knows there is no escape from race and gender when she is writing or painting ... Nor can she leave behind her history” (Ctd. en de la Peña 1). La autora pone en el centro de su obra aquello que condiciona su identidad: la raza, el género y la historia, categorías compartidas por todas las mujeres chicanas, el grupo social al que, primordialmente, Anzaldúa da voz con su palabra.

En consecuencia, como mensajeros de sus colectividades Anzaldúa y Chihuailaf cruzan la frontera simbólica del lugar del olvido, las tierras del exilio interior, hacia el territorio ajeno de la sociedad hegemónica para poder ser escuchados, pero llevan consigo, en su lenguaje, la historia social de su gente. En *Borderlands/La Frontera*, la autora relata que fue la primera en seis generaciones de su familia en salir de su barrio en Texas, de su vida trabajando en el campo, para ir a la universidad y desarrollar un pensamiento independiente. Anzaldúa buscaba liberarse de los mandatos culturales que perpetuaban la subordinación en su entorno social: “I had to leave home so I could find myself, find my own intrinsic nature buried under the personality that had been imposed on me” (38). El hogar representa un lugar de contención y restricción para la autora, un lugar donde los roles son estáticos y la performatividad identitaria a la que ella apunta cuando dice “my own intrinsic nature” es impensable. Lo es, sobre todo, por el orden patriarcal que remite a la mujer a ciertos espacios y funciones definidos de antemano: la casa como esposa y madre, la calle como prostituta y el convento como monja, según dice (39). Anzaldúa, por tanto, decide salir de su condición de subalterna, pero sin que eso implique un olvido de sus raíces culturales.

En *Recado confidencial*, Chihuailaf relata que traspasa la frontera de su cultura mapuche y conoce la chilena, cuando de niño va a la escuela. Es una situación distinta a la de Anzaldúa, pues Chihuailaf pertenecía a una comunidad rural, Quechurewe, que había logrado mantener su forma de vida mapuche, la que el autor siente como propia. Por tanto, su cruce no está motivado por un deseo de transformar su cultura de origen, como sí sucede con Anzaldúa, quien busca una nueva conciencia chicana. Entonces, en el relato de Chihuailaf, cuando entra al sistema educacional chileno, el autor lee en los textos de historia sobre los “araucanos” y nota que esa representación no correspondía a la vida que él llevaba junto a su familia. Los “araucanos” de

esos textos eran una mistificación de su cultura, el símbolo de su silenciamiento y su subalternidad. Chihuailaf escribe: “Seguramente por eso, pienso hoy –a fuerza de muchas preguntas– vi el libro como algo de los ‘otros’. De allí tal vez mi profundo interés en abordarlos como lector motivado en saber algo más de esa otredad. Es decir, colijo, siempre lo vi como algo que solamente podían hacer los otros” (23). Chihuailaf toma conciencia de la frontera cultural que divide a mapuches y chilenos, también de que su historia en común sólo se podía leer desde la visión de los últimos, pues de ellos era la cultura escrita.

Anzaldúa se percató de lo mismo que el oralitor mapuche. Por eso escribe y se otorga a sí misma el rol de mensajera de la cultura chicana, pero desde una nueva visión ya no subalterna. La autora logra posicionarse como una voz que reivindica la cultura chicana, feminista y homosexual en el medio académico y literario de Estados Unidos, a partir de los años 80, con la co-edición de *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1983), publicación que recopila escritos de mujeres del “Tercer Mundo” viviendo en Estados Unidos. En el texto llamado “Speaking in tongues: A Letter to Third World Women Writers” de este libro, Anzaldúa insta a las “mujeres de color” a convencerse de que tienen el derecho y la capacidad para escribir y tener opinión. Esas acciones, afirma, no son privilegio de los “blancos”: “I write ... [t]o show that I *can* and that I *will* write, never mind their admonitions to the contrary. And I will write about the unmentionables, never mind the outraged gasp of the censor and the audience” (169). La autora quiere expresar y dejar en papel aquello que no se puede nombrar, lo que escandaliza por escapar a los parámetros de lo establecido por la cultura hegemónica. Anzaldúa hace visible lo que los historiadores de los Estudios Subalternos leen entre líneas en los textos monoglotos de la colonialidad. La autora teoriza su propia vida para dejar un testimonio del pensamiento performativo y autónomo de la “new *mestiza*”: “By writing

about the always-in-progress, transformational processes and the constant, on going, reconstruction of the way you view your world, you name and ritualize the moments/processes of transition, inserting them into the collective fabric” (“Now let us” 559). De esta forma, Anzaldúa inaugura una nueva disciplina, la “autohistoria”, aunque propiamente no lo es, pues no se basa en el positivismo, sino en el saber colectivo que se construye a través del ritual.

En el caso de Chihuailaf, el conocimiento heredado sobre la oralidad mapuche como arte y la literatura occidental aprendida permitió al autor desarrollar su oralitura, y en ella decir lo que no estaba en los libros de historia de su infancia. El poeta mapuche comienza a escribir durante su internado en el Liceo de Temuco, según cuenta en *Recado confidencial*. Su poesía es un diálogo interior donde recuerda su infancia en Quechurewe, como una manera de comunicarse, en su intimidad, con su familia y revivir las costumbres mapuches. Esa conversación se abre hacia afuera, hacia el lector, cuando comienza a publicar sus poemarios. Pero, además, en 1994, Chihuailaf organiza el primero de dos encuentros de escritores mapuches y no mapuches, llamado “Zugutrawun. Reunión en la palabra”. Esta acción implica que el poeta toma el rol del mediador entre el mundo mapuche y el resto de las culturas. Chihuailaf se constituye como el mensajero y su toda producción literaria, como su *Nvtram*.

La libertad para cambiar en que descansa el pensamiento de Anzaldúa, se condice con su subjetividad fronteriza. El estar en constante transición es la manera que tienen las comunidades subalternizadas de mantenerse vivas, de no sucumbir a la exclusión y el olvido de su propia identidad: “To survive the Borderlands / you must live *sin fronteras*/be a crossroads” (*Borderlands* 217). Este es el mensaje indecible, censurado, que transmite con su autohistoria: ser el cruce. La escritora llama a invertir la carga negativa de vivir en las *borderlands* del exilio interior, por medio de una autoconciencia de la libertad que significa estar al margen de sociedad

hegemónica y sus dogmas culturales. En otras palabras, invita a chicanas y chicanos a entender que la cultura se genera en la frontera, es ahí donde tiene vida. En concordancia con el mensaje de Anzaldúa, el oralitor mapuche, en *El invierno su imagen y otros poemas azules* (1991) declara: “Escribo para las hijas y los hijos de mis hijas que –en el campo y la ciudad– leerán quizás mis poemas en mapudungun y en castellano, y reconocerán el lenguaje, el gesto, que media entre ambas versiones” (7). Ese mensaje intermedio, que no está articulado en palabras, dirigido a su descendencia y, por extensión, a todos los futuros mapuches, es la identidad de su gente vista desde la diferencia. Es decir, no desde la fijeza de lo que es siempre igual a sí mismo, o desde una representación falsa en un libro de historia chilena, sino a partir de la autenticidad del modo de vida mapuche y su transformación en el tiempo, la apertura a lo heterogéneo que permite su vigencia. La heteroglosia incorporada a la escritura de Chihuailaf contiene el mensaje oculto que indica el camino a los “nuevos” mapuches para mantener viva su cultura: situarse en el cruce, al igual que en Anzaldúa.

En consecuencia, Anzaldúa y Chihuailaf pueden hablar porque su lugar de enunciación es la frontera entre la subalternidad y la hegemonía. El levantar su voz, es un gesto simbólico de la autonomía de sus pueblos. Los autores dejan un testimonio, a través de su autohistoria y oralitura, de la historia de sometimiento vivida por su comunidad, a la vez que sus textos se constituyen como manifiestos de su actuar y pensar original. Esto les es posible porque en vez de asimilar los dictámenes ideológicos de la sociedad dominante, los aprehendieron como el pensamiento de los “otros”. El manejo de su propio lenguaje y el ajeno resulta en una heteroglosia que les permite cruzar la frontera y luego desarticularla, revelando su eterno entramado de cruces. Anzaldúa y Chihuailaf dan a conocer el “secreto de la frontera”, concepto

de Michaelson y Johnson, de que no hay identidades puras. Tan pronto el fronterizo toma conciencia de esto, puede hablar.

CONCLUSIÓN

Borderlands/La Frontera: The New Mestiza y *Recado confidencial a los chilenos* son obras que actúan lo que dicen y actúan sobre los lectores. En alguna medida, se puede decir esto de toda obra literaria, pero la diferencia está que en estos casos los mismos autores pensaron en los libros como objetos simbólicos que pretenden ser rituales. Esta manera de significar sus obras es posible debido a la heteroglosia de sus lenguajes, que no se puede comprender sin conocer la experiencia fronteriza de Anzaldúa y Chihuailaf, como de sus antepasados. Por experiencia fronteriza, a modo general, se entiende el haber vivido el contacto físico y simbólico de dos sociedades con visiones de mundo distintas, que en estas obras constituye una historia de sometimiento. La metáfora de la zona fronteriza o *borderlands* que creó en su texto Anzaldúa es equivalente al concepto de heteroglosia de Bajtín en su aspecto performativo, como trama de enunciados socio-ideológicos. Desde esta perspectiva, la frontera y la heteroglosia apuntan a lo mismo: que los conceptos “cultura” e “identidad” creados para dar sentido a las conductas humanas deben reelaborarse desde un lenguaje abierto, inconcluso, cambiante, diverso y/o plural. Esta voluntad de buscar formas alternativas de representar el mundo respecto a aquellas visiones basadas en lo homogéneo y lo esencial, está presente en las obras estudiadas.

Anzaldúa y Chihuailaf desde sus diferentes pero, a la vez, similares experiencias buscaron dejar un testimonio de sus maneras de pensar, que hacen hincapié en el dolor y las pérdidas producidas por un modelo homegeneizante y esencialista de entender la realidad: el sistema colonial, su prolongación y diversos nombres, como patriarcado y globalización. Pero también son textos que documentan cómo los autores han resistido ese sistema y cómo han podido actuar autónomamente. En las obras, las fronteras simbólicas entre culturas se cruzan constantemente en el signo, ahí los autores libran sus batallas por expresarse libremente. La ritualización, la polifonía y el *code-switching* de los textos son algunas de las características que

se pueden analizar de la forma que toma la heteroglosia en los textos. Finalmente, la gran estrategia para lograr la independencia identitaria es el mismo lenguaje heterogloto, como fuerza que puede identificar a las palabras autoritarias de los lenguajes unitarios y, en ese gesto, no dejarse dominar. Lo anterior puede parecer muy abstracto, pero los textos de Anzaldúa y Chihuilaf demuestran en cada frase este ejercicio. Para que los lectores pueden percibir este meta-mensaje es necesario que se tornen en agentes ritualizados, que dialoguen con los textos, que entren a las *borderlands*, en el sentido de que comprendan la apertura semántica de las palabras, su ambivalencia o multivalencia desde diferentes pensamientos socio-ideológicos. El mismo Bajtín escribió desde un lenguaje heterogloto cómo es posible comprender la cultura desde una perspectiva fronteriza:

No debemos imaginar, sin embargo, el dominio de la cultura como un conjunto espacial encuadrado por sus fronteras y teniendo, al mismo tiempo, un territorio interior. El dominio cultural no tiene territorio, interior [sic]: está situado en las fronteras; las fronteras le recorren por todas partes, a través de cada uno de sus aspectos; la unidad sistemática de la cultura penetra en los átomos de la vida cultural de la misma manera que el sol se refleja en cada una de sus partículas. Todo acto cultural vive, de manera esencial, en las fronteras: en esto reside su seriedad e importancia; alejado de las fronteras pierde terreno, significación, deviene arrogante, degenera y muere". (*Teoría de la novela* 33)

La interpretación de la cultura en las obras coincide con lo que plantea Bajtín. Las palabras del pensador ruso podrían ser el fundamento de sus mensajes. Pero para comprender ambos textos también se debe dimensionar su aspecto político. No se trata de la cultura como expresión artística o recreativa. Los textos de Anzaldúa y Chihuilaf apuntan a una transformación de la

forma en que viven sus comunidades dentro de Estados nacionales no escogidos, sino obligados. El mensaje se ritualiza para buscar la reacción en el lector: el propósito de Chihuailaf es que los lectores se vuelvan mensajeros como él de la situación de los mapuches para provocar una respuesta del Estado. Han pasado 16 años, *Recado confidencial* se sigue reeditando, pero la situación del pueblo mapuche es la misma. En el caso de Anzaldúa, su propósito con *Borderlands/La Frontera* es provocar un cambio político pero no directamente relacionado con el Estado de Estados Unidos, sino que con la misma comunidad chicana. Hoy su obra es un referente entre los chicanos y para otras comunidades subalternizadas, lo que indica, al menos, que su mensaje se está leyendo y releendo. El futuro, entendido como retorno en las obras es utópico pero posible, es decir, ambivalente. Anzaldúa y Chihuailaf hacen acto el futuro cada vez que un lector o lectora lo proyecta en su pensamiento, dentro del espacio del ritual. Pero transformar a toda una cultura parece tomar un poco más de tiempo.

Esta tesis abre algunos caminos investigativos que no se pudieron desarrollar mayormente desde su enfoque o que requieren de un *corpus* mayor para una comparación de la literatura chicana con la mapuche. Algunas de estas temáticas son la comparación de la subjetividad migrante, la interpretación de los territorios como palimpsestos, la figura de la chamana en ambas culturas y una comparación centrada en los géneros literarios de las obras. De cualquier manera, los cruces realizados entre ambas obras iluminan nuevas lecturas por descubrir.

Obras citadas

- Alarcón, Justo S. "Presentación". *Portal de Cultura Chicana*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, s.f. Web. 4 mar 2015.
- Alire Sáenz, Benjamín. "En las Zonas Fronterizas de la Identidad Chicana sólo hay Fragmentos". *Teoría de la Frontera. Los límites de la política cultural*. Com. David E. Johnson y Scott Michaelsen. Barcelona: Ed. Gedisa, 2003. 87-114. Impreso.
- Albisú, Félix. "México: Los franceses ya no son los gabachos". *Fundéu*. 22 oct. 2010. Web. 1 may. 2015.
- Althusser, Louis. *Escritos*. Barcelona: Ed. Laia, 1974. Impreso.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993. Impreso.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. 2ª ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999. Impreso.
- . "Coming into play. An Interview with Gloria Anzaldúa". Entrevista con Ann E. Reuman. *MELUS* 25.2 (2000): 3-45. *Jstore*. Web. 2 oct. 2014.
- . Entrevista con Karin Ikas. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. 2ª ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999. Impreso.
- . "Metaphors in the Traditions of the Shaman". *Writers and Their Craft: Short Stories & Essays on the Narrative*. Ed. Nicholas Delbanco y Laurence Goldstein. Detroit: Wayne State University Press, 1991. 99-100. Google Books.
- . "Now let us shift... the path of conocimiento... inner work, public acts". *This bridge we call home. Radical visions for transformation*. Eds. Gloria Anzaldúa y Analouise Keating. Nueva York: Routledge, 2003. 540-579. Impreso.

- . "On the Borderlands with Gloria Anzaldúa". Entrevista con Terri de la Peña. *Off Our Backs* 21.7 (1991): 1-4. *Jstore*. Web. 2 oct. 2014.
- . "Speaking in tongues: A Letter to Third World Women Writers". *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Eds. Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga. Nueva York: Kitchen Table: Women of Color Press, 1983. 165-174. Archivo PDF.
- . "Ya se me quitó la vergüenza y la cobardía. Una plática con Gloria Anzaldúa". Entrevista con Claire Joysmith. *Debate Feminista* 8 (1993). 3-18. *Jstore*. Web. 2 oct. 2014.
- Baez-Jorge, Felix. "Dialéctica de la vida y la muerte en la cosmovisión mexicana". *Estudios de la Cultura Náhuatl* 44 (2012): 215-238. Web. 24 jun. 2015
- Bandia, Paul F. "Postcolonial literary heteroglossia: a challenge for homogenizing translation". *Perspectives* 20.4 (2012): 419-431. *Spectrum Research Repository*. Web. 12 ene. 2015.
- Bajtín, Mijaíl. "Discourse in the Novel". *The Dialogic Imagination*. Texas: University of Texas Press, 2002. 259-422. Impreso.
- . "El problema del contenido, el material y la forma en la creación literaria". *Teoría y Estética de la Novela*. Madrid: Ed. Taurus, 1989. 13-76. Impreso.
- . "La novela polifónica de Dostoievski y su presentación en la crítica". *Problemas de la poética de Dostoievski*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2005. 13-72. Impreso.
- . *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)*. México D.F.: Ed. Taurus, 2000. Impreso.
- y Valentín Voloshínov. "¿Qué es el lenguaje?" *¿Qué es el lenguaje? La Construcción de la Enunciación. Más allá de lo social. Un ensayo sobre la teoría freudiana*. Buenos Aires: Ed. Almagesto, 1998. Impreso.

- Behdad, Ali y Dominic Thomas. Introduction. *A Companion to Comparative Literature*. Eds. Ali Behdad y Dominic Thomas. West Sussex: Ed. Wiley-Blackwell, 2011. 1-11. Archivo PDF.
- Bell, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Nueva York: Oxford University Press, 2009. Impreso.
- Bengoa, José. Introducción. *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. 6ª ed. Por José Bengoa. Santiago: LOM Ediciones, 2000. 11-39. Impreso.
- Bertorello, Adrián. "Bajtín: Acontecimiento y lenguaje". *Revista Signa* 18 (2009): 131-157. *Biblioteca Virtual Universal*. Web. 25 may. 2015.
- Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Traducción de César Aira. Buenos Aires: Ed. Manantial, 2002. Impreso.
- Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Ed. Routledge, Chapman & Hall, 1990. Impreso.
- Cárcamo-Huechante, Luis E. "Cruzando fronteras al fin del siglo: Cruce cultural, dilemas (u)tópicos en Elicura Chihuailaf". *Crisis, apocalipsis y utopías. Fines de siglo en la literatura latinoamericana. Actas del XXXII Congreso Internacional de Literatura Iberoamericana*. Santiago: Instituto de Letras, P. Universidad Católica de Chile, 2000. 237-242. Impreso.
- . "Palabras que sueñan y sueñan: la poesía de Leonel Lienlaf como resistencia en tiempos de colonialismo acústico". *Afpunmapu Fronteras Borderlands. Poética de los confines: Chile-México*. Eds. Tatiana Calderón y Edith Mora. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2015. 63-84. Impreso.

- Carrasco, Iván. “Textos poéticos chilenos de doble registro”. *Revista Chilena de Literatura* 37 (1991): 113-122. *Jstore*. Web. 2 oct. 2014.
- . “Literatura intercultural chilena: proyectos actuales”. *Revista Chilena de Literatura* 66 (2005): 63-84. *Jstore*. Web. 2 oct. 2014.
- Castro, Marisol. “El proceso migratorio de la población mapuche en Chile: su adaptación e integración a la vida urbana”. *Scripta Nova* 94.19 (2001): s. pág. *Universitat de Barcelona*. Web. 10 feb. 2015.
- Chakrabarty, Dipesh. “Historias de las minorías, pasados subalternos”. *La (Re)vuelta de los Estudios Subalternos. Una Cartografía a (Des)Tiempo*. Com. Raúl Rodríguez Freire. Santiago: Ocho Libros Editores, 2011. 194-213. Impreso.
- Chihuailaf, Arauco. “Migraciones mapuche en el siglo XX”. *Amérique Latine Histoire & Mémoire* 12 (2006): s. pág. *Revues.org*. Web. 10 feb. 2015.
- Chihuailaf, Elicura. *El invierno su imagen y otros poemas azules*. Santiago: Ediciones Literatura Alternativas, 1991. Impreso.
- . *El país de la memoria*. Temuco: Autoedición, 1988. Impreso.
- . *Recado Confidencial a los Chilenos*. Santiago: LOM, 1999. Impreso.
- . Entrevista personal. 24 octubre 2014.
- Contreras Hauser, Verónica. “Un Viaje a la Memoria en la Escritura Poética de Elicura Chihuailaf”. *Lengua y Literatura Mapuche* 7 (1996): 41-47. *Scielo*. Web. 2 oct. 2014.
- Corominas, Joan y José A. Pascual. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Vol. 2. Madrid: Ed. Gredos, 1980. Impreso.
- Eagleton, Terry. *Ideología. Una Introducción*. Barcelona: Ed. Paidós, 1997. Impreso.

- Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2009. Impreso.
- Ferrer, Manuel. “Caracterización del Estado nación en el primer México independiente”. *La formación de un Estado nacional en México. El imperio y la república federal: 1821-1835*. México D. F.: Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1995. 16-34. Archivo PDF.
- Foote, Susan, et al. “Poesía Mapuche: Literatura y memoria”. 5º Seminario de Investigación MECESUP UCO. 22 oct. 2008. Ponencia. Archivo PDF.
- Friedman, Jonathan. “Myth, History, and Political Identity”. *Cultural Anthropology* 7. 2 (1992):194-210. *Jstore*. Web. 9 junio 2015.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2001. Impreso.
- Grimson, Alejandro. “Disputas sobre las fronteras. Introducción a la edición en español”. *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural*. Com. David E. Johnson y Scott Michaelsen. Barcelona: Gedisa, 2003. 13-23. Impreso.
- . *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*. 2011. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012. Impreso.
- Guha, Ranajit. “Condiciones para una crítica de la historiografía”. *La (Re)vuelta de los Estudios Subalternos. Una Cartografía a (Des)Tiempo*. Com. Raúl Rodríguez Freire. Santiago: Ocho Libros Editores, 2011. 69-70. Impreso.
- . “Prefacio a los Estudios Subalternos”. *La (Re)vuelta de los Estudios Subalternos. Una Cartografía a (Des)Tiempo*. Com. Raúl Rodríguez Freire. Santiago: Ocho Libros Editores, 2011. 69-70. Impreso.

- Hicks, D. Emily. Introduction. *Border writing. The multidimensional text*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. Xxiii-Xxxi. Impreso.
- Jáuregui, Carlos A. “Introducción. Del canibalismo al consumo: *textura* y deslindes”. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert, 2008. 13-46. Impreso.
- . y Mabel Moraña. Introducción. *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*. Eds. Carlos A. Jáuregui y Mabel Moraña. Puebla: Universidad de las Américas Puebla, 2007. 11-25. Archivo PDF.
- Johnson, David E., y Scott Michaelsen. “Los secretos de la frontera: una introducción”. *Teoría de la Frontera. Los límites de la política cultural*. Com. David E. Johnson y Scott Michaelsen. Barcelona: Ed. Gedisa, 2003. 25-59. Impreso.
- Jonsson, Carla. *Code-switching in Chicano Theater: Power, Identity and Style in Three Plays by Cherríe Moraga*. Tesis MS. Universidad Umea: Institutionen för Moderna Språk: 2005.
- Maiz, Claudio. “Problemas genológicos del discurso ensayístico: Origen y configuración de un género”. *Acta Literaria* 28 (2003): 79-105. *Scielo*. Web. 3 oct. 2014.
- Medina, Rubén. “El mestizaje a través de la frontera: Vasconcelos y Anzaldúa”. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 25.1 (2009): 101-123. *Jstore*. Web. 2 oct. 2014.
- Mignolo, Walter D. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Nueva Yersey: Princeton University Press, 2012. Impreso.
- Millalen Paillal, José. “Taiñ mapuchegen. Nación y nacionalismo Mapuche: construcción y desafío del presente”. *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Com. Comunidad de Historia Mapuche. Temuco: Ed. Comunidad de Historia Mapuche, 2013. 235-256. Impreso.

Mora Curriao, Maribel. "Poesía Mapuche del siglo XX: escribir desde los márgenes del campo literario". *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwiin. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Com. Comunidad de Historia Mapuche. Temuco: Ed. Comunidad de Historia Mapuche, 2013. 299-334. Impreso.

Morales, Leonidas. "Gabriela Mistral: Recados de la aldea". *Revista Chilena de Literatura* 80 (2011): 203-222. *Scielo*. Web. 27 may. 2015.

National Latino Communications Center. *Chicano! History of the Mexican American civil rights movement*. Reportaje audiovisual. *YouTube*. Cancerleo 79, 19 sept. 2011. Web. 20 ene. 2015.

Pisano, Margarita. "¿Qué es vivir y morir?" *Los deseos de cambio o... ¿El cambio de los deseos?* 2ª ed. Santiago: Ed. Revolucionarias, 2011. 27-38. Archivo PDF.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Santiago: Tajamar Editores, 2004. Impreso.

Ramallo, Fernando y Susana Rodríguez. "De masones, sodomitas, herejes y comunistas: las minorías en la historia de la lexicología monolingüe española". *Estudios de Lingüística del Español* 36 (2015): 449-483. *Infoling.org*. Web. 4 jul. 2015.

Restrepo, Eduardo. "Raza/Etnicidad". *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. Eds. Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2009. 245-249. Impreso.

Rodríguez Freire, Raúl. "Estudios subalternos revoluciona la historia ("tercermundista"): notas sobre la insurgencia académica. *La (re)vuelta de los Estudios Subalternos: Una cartografía a (des)tiempo*. Com. Raúl Rodríguez Freire. Santiago: Ocho Libro Editores, 2011. 13-66. Impreso.

- Rodríguez Ortiz, Roxana. "Alegoría de la frontera México-Estados Unidos: Análisis comparativo de dos escrituras colindantes". Tesis doc. Universidad Autónoma de Barcelona. 2008.
Archivo PDF.
- Rojas, Rodrigo. Introducción. *La lengua escorada. La traducción como estrategia de resistencia en cuatro poetas mapuches*. Por Rodrigo Rojas. Santiago: Pehuén Editores, 2009. 17-39.
Impreso.
- Saldívar, José David. "Americanidad a contrapelo". *Afpunmapu Fronteras Borderlands. Poética de los confines: Chile-México*. Eds. Tatiana Calderón y Edith Mora. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2015. 255-282. Impreso.
- Sarlo, Beatriz. "Tiempo pasado". *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y un giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005. Archivo PDF.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía". *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños, 2008.
Archivo PDF.
- . *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011. Impreso.
- Volóshinov, Valentín. "El estudio de las ideologías y la filosofía del lenguaje". *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ed. Godot, 2009. Impreso.
- Yarbro-Bejarano, Yvonne. "Gloria Anzaldúa's Borderlands/La Frontera: Cultural Studies, 'Difference' and the Non-Unitary Subject". *Cultural Critique* 28 (1994): 5-28. *Jstore*.
Web. 2 oct. 2014.

ANEXO

Transcripción entrevista a Elicura Chihuailaf

Realizada el viernes 24 de octubre 2014 en Temuco

-Usted me decía recién que efectivamente es el nvtram la estructura de *Recado*

Confidencial.

-Claro. Uno va da cuenta primero quién es, luego la situación de la familia, del lugar, de lo que dice de la visión de mundo a la que uno pertenece y luego ir hilvanando la conversación siempre con referencia al colectivo, las voces: lo que yo puedo decir si yo tengo la memoria de alguien que lo dijo antes o lo está diciendo en este instante de una manera que a mí me parece mucho más clara, yo tomo su voz, por eso hablo de me dicen, me dijeron, me dijo, etcétera.

-Incluso con usted mismo lo hace, dice “me digo”.

-Sí, porque es una conversación constante que tiene uno en su interior.

-Es interesante, porque leyendo el índice no se ve una estructura, pero en una parte del libro usted habla del nvtram y me di cuenta de que el libro está estructurado así y hacia el final usted dice que usted es el mensajero que va con el hilo rojo...

-Sí, desenredando los encargos que tengo en la memoria.

-Bueno, lo que estoy estudiando en estos dos textos es el concepto de heteroglosia de Mijaíl Bajtín y lo que él dice es que existe una diversidad social que la novela toma y expresa, pero también habla de un lenguaje unitario que se construye históricamente, que es una fuerza centrípeta que intenta mantener a raya la heteroglosia natural de la vida social a favor de este lenguaje unitario que podría ser un sistema de lenguaje, por ejemplo. Entonces, mi hipótesis es que la heteroglosia en su obra, y en la de Anzaldúa, lo que hace, por un lado, entendiendo que ocupa distintos idiomas, géneros y que hay citas sobre el discurso

mapuche y sobre la cultura chilena hegemónica, como otras citas de chilenos que vienen a reforzar su cultura...

-Claro, y hablo de la ciudad y del campo, lo citadino y lo rural, que también son voces. Son perspectivas distintas, por lo tanto, son voces distintas.

-Toda esta heteroglosia que refleja su obra, yo creo que por un lado hace de mediación entre las dos culturas, en su conversación con los chilenos. Siento que media porque al estar estos dos discursos se puede producir ese espacio entre medio, fronterizo, como si su texto fuese la zona de frontera y ahí se produce este intercambio.

-Exacto y mi intención de alguna manera se ha reflejado en el hecho del interés de ser traducido al francés y al inglés. Yo parto, y lo digo explícitamente, de que lo que pasa aquí pasa en México, pasa en la India, para en la China... Es un puente tendido para que todos quienes se sumen a la conversación nos demos cuenta de que solos no podemos. Además que hablamos desde lo que nos ha tocado, en el caso mío lo mapuche, pero también habla la chilenidad, ahora, por eso yo hago referencia a la chilenidad privilegiada que me ha tocado, que lo he vivido con bastante ternura. La sociedad chilena no precisamente ha dado muestras de ternura, es muy clasista, pero eso yo lo he vivido desde la orilla y por eso, también, puedo, tal vez, mirar desde ese balcón esa realidad que es aquí y es en todas partes.

-Cuando dice “esa realidad”, ¿a qué se refiere?

-Esa realidad discriminadora, excluyente y que no considera como una riqueza tremenda más que minas de cualquier metal el hecho de que permanezcan las diferentes visiones de mundo. O sea, el ser humano finalmente es eso, es una gran conversación que comienza y termina circunstancialmente en una persona pero que continua en muchos y en todos los tiempos, eso al menos esperamos.

-Le quería preguntar por el contexto en que se publicó el libro, fue un momento de crisis en la relación entre el Estado chileno y la comunidad mapuche por el tema de Ralco. ¿Por qué usted decide escribir este libro en ese momento histórico?

-Pasa que yo nunca tuve la idea del libro, nunca pensé que iba a escribir un libro, no fue mi interés porque no era parte nuestra. Sería como si yo pensara que fuera a hacer un avión.

-¿El libro cómo formato?

-El libro propiamente tal, si es no hablaría de una conversación. Yo entro a la escritura de un libro que se me aparece, no que yo busco, sino que se me aparece, a través de la poesía. Si bien, como explicito ahí, yo he sido un gran lector de narrativa no de poesía, pero mi entorno y la visión de mundo mapuche es muy poético, muy espiritual, entonces yo escribo poesía y cuando quiero reclamar, golpear, no puedo hacerlo en poesía, muy rara vez porque después que conocí ese tipo de poesía siempre he tenido temor de caer en el panfleto. Luego ya tuve conformidad porque gente mayor me dijo: cuando tú reivindicas esta visión de mundo que te pertenece reivindicas la tierra. Entonces, esa es una protesta. Pero vino este periodo que es otro periodo más dentro de la historia de la relación chilena-mapuche, en el sentido de que los avasalladores es el Estado chileno, que se había dado, cuando se produce la Pacificación, no tan lejana, como sabes, que luego tiene otro periodo cíclico, constante. Pero a mí me toca fuerte este, porque otros periodos habían estado matizados, el mismo periodo de la Unidad Popular, por ejemplo, nuestra gente tuvo mucha cercanía con ese movimiento porque había un pensamiento de la chilenidad que asomaba lo mejor de la chilenidad y, por lo tanto, comenzaba a haber un punto de encuentro. Si bien los partidos políticos nunca expresaron esa situación en los programas sí hubo movimientos, la misma existencia del MIR que fue a trabajar a las comunidades, que no hizo

primero un discurso sino que hizo participación, entonces todo eso como que diluyó un poco la fuerza de esos ciclos de mayor (...) [se corta la grabación]. Entonces en ese momento, post dictadura, con la esperanza de que las cosas cambiaran después de tanto dolor, de la evidencia, que yo digo en el Recado: 1883 fin de la Pacificación de los mapuche y 1973 la pacificación de los chilenos, que nos tocó también a nosotros como mapuche. Pero era la revelación de algo terrible que había pasado entonces se esperaba que la actitud de la clase política fuera... [Suena el teléfono de Chihuailaf y corte de grabación].

Cuando yo decido escribir el libro está toda esta desazón del accionar de la supuesta democracia, que en realidad, por eso yo he reiterado, ya con seguridad, porque enseñan que hay que tener prudencia, que hay que escuchar, no lanzar opiniones a primera idea, entonces me vine al convencimiento producto de la constatación de que los pueblos nativos en Chile y tal vez en ningún lugar del mundo hemos vivido en democracia, cosa que también compartimos con los pueblos nacionales, al final la supuesta democracia la viven unos pequeños grupos, que son cada vez menos, más adinerados y más feroces, que todos los conocemos. Entonces, como estaba muy fuerte este conflicto que el Estado estaba reinstalando, pero de una manera mucho más encarnizada y abalada por esta supuesta democracia, yo decidí ir a las comunidades que estaban en esa situación. Entonces si a mí me ha tocado este espacio en el que he tenido la posibilidad de ir abriendo, más allá de mi intención sino dándose de esa manera, un espacio de opinión, dije bueno, y hablé con unos peñis, algunos de alguna organización, de ONGs, amigos fundamentalmente, y les dije tengo esta inquietud y entonces me dijeron: nosotros te ayudamos, nosotros te llevamos.

-¿Son las voces, las personas que vas citando, o no necesariamente?

-No necesariamente. Una de ellas sí, tiene una larga cita porque yo converso con él, Francisco Caquilpan [pág 179]. Él era uno de los que me acompañó. Yo cuento eso como parte de las vicisitudes que vivimos, el hecho de constatar que nuestras comunidades seguían viviendo en Estado de Sitio. Como el hecho de llegar a una zona de forestales, la zona de Traiguén, las comunidades de Didaico, El Pantano, y que para entrar curiosamente teníamos que mostrar nuestra cédula de identidad a los guardias, o no sé si la policía, donde comenzaban las forestales y en tierra de comunidades.

-¿Todo ese recorrido que cuenta en la segunda parte lo hizo usted con la pretensión de escribir el libro?

-No, parto yo con la idea de escribir el libro. Yo primero escribí una carta que fue un recado, el recado viene de werkv, que es recado o mensaje en mapudungun, y yo escribí un recado en la revista Rocinante, de la que era parte yo. Y conversé con los editores, Paulo Slachevsky y Silvia Aguilera, sobre esto que estaba sucediendo y mi interés en indagar más. Ellos dijeron que bueno, pero tampoco sabían si eso iba a quedar sólo en una indagación mía, que igual me interesaba, pero yo buscaba la posibilidad de dar cuenta de esto. Entonces, este es un libro que es en realidad el único que busqué para que apareciera como tal y ellos me dijeron nosotros lo publicamos. Entonces yo me di a la tarea con la certeza de que era una conversación que iba a dar cuenta de la realidad de nuestras comunidades y, a la vez, la posibilidad de conversar con la chilenidad.

-El libro está dedicado en primer lugar a los chilenos, pero está escrito en mapudungun y entre paréntesis dice “a los chilenos”. Los chilenos, la mayoría, no leen ni hablan mapudungun. ¿Hay ahí una rebeldía, que se puede ver a través de la heteroglosia, de decir, esta es una conversación para los chilenos pero primero está mi visión mapuche? Usted conversó con Rodrigo Rojas, y él habla de la traducción como acto de rebeldía, ocupa otra

palabra, donde los poetas mapuches al traducir rompen con la hegemonía y univocidad del discurso chileno. ¿Está también ese juego en Recado Confidencial a los Chilenos?

-Claro. Yo no diría sí con la traducción. Yo tengo el libro pero no recuerdo muy bien, no lo he leído completo, la verdad. Pero es un hecho muy simple, o sea, claro, porque al publicar un texto bilingüe tiene que ver con un hecho simbólico y hacer que el otro, la otra, constate que hay también otros idiomas en este lugar, y por lo tanto otras culturas, otras identidades. Pero la intención del mapudungun sin traducción o con una traducción entre paréntesis tiene que ver con el hecho de que con todos, incluidos a nosotros los pueblos nativos, pretenden que comprendamos alusiones en inglés o en francés, que son dados los chilenos a utilizar, y entonces yo revierto ese hecho, porque a nosotros..., bueno, en mi caso, yo tuve que estudiar inglés instrumental para poder leer la literatura que no estaba en castellano cuando estudiaba obstetricia. Pero hablo de la generalidad, entonces, que cualquier palabra obligara al otro a quedar en la ignorancia si no tiene acceso a un diccionario o si no tiene la posibilidad o el deseo de acudir a un diccionario o preguntarle a alguien..., entonces yo hago el ejercicio al revés.

-Con la intención de poner al otro en el lugar de...

-Claro. Es difícil ponerse en el lugar de un otro y eso lo digo también en el libro y eso está dentro de la intención.

-Mucho se habla, sobre todo de la poesía actual, de que usar los dos idiomas o distintos géneros -usted mismo dice en el libro que el nütram es muy distinto a todos los géneros literarios que tiene la cultura occidental- es un acto o gesto de resistencia, es decir, el ocupar los formatos de la cultura occidental para hacer producir una irrupción en ese discurso a través del mapudungun o estructuras de su cultura, ¿qué opina usted de esta idea?

-Tendría que verlo con más cuidado, pero de lo que he visto, en general, yo veo que la academia le dibuja la quinta pata al gato. Por lo menos lo que a mí me toca es simplemente dar cuenta de la existencia de una cultura que tiene las cuatro ramas fundamentales del árbol de la identidad: un territorio histórico, reconocible, un idioma, una historia y una visión de mundo, y eso se puede dar solamente cuenta a través de la entrega de todos esos elementos. Entonces no tiene una intención de resistencia, sino de un dar cuenta que implica la resistencia, pero es un dar cuenta como cualquier otra cultura.

-¿Recado Confidencial también está dedicado a su propia cultura?

-Sí, claro, porque hay distintas maneras de ser mapuche como hay distintas maneras de ser chileno. Está también el aplazamiento ideológico que hace el sistema chileno a través de su clasismo, exclusión, de su desdén de la morenidad, por eso yo hablo ahí de la “hermosa morenidad” y la hermosa blanquidad. En la mañana fui a un colegio y los niños leyeron sus poemas, escuché algunos y me decían “ese árbol es el que yo escribí”, y yo les decía que eso hablaba muy bien porque eso era un sentido de identidad, que nosotros tenemos el tuwün y el küpalme, el entorno físico y entorno familiar, porque otros hablaban del amor a los padres. Cuando dijeron muchas gracias por haber venido, yo les dije “disculpen lo breve pero soy yo el agradecido porque ¡cómo no voy a ser yo el privilegiado de poder decirles a ustedes que son niños de quinto básico, que son el futuro! Ustedes tienen los sueños, son el terreno para sembrar y yo he venido a eso y ¡qué hermoso es el jardín diverso! Todos los colores. Tengo el privilegio de poder abrazar todos esos colores porque tengo un nieto mulato; está lo amarillo en la familia, está la morenidad, la blanquidad y la rubiedad, yo les dije, y no hay ninguna diferencia en la relación, y eso debiera ser parte del mundo. No somos nosotros, no son ustedes ni sus familias, ni nosotros los mapuche, son otros los interesados en levantar fronteras, en separarnos y nosotros lo

que tenemos que hacer, para eso la palabra poética, ustedes tienen la tarea, con eso que están haciendo, están haciendo el [alto] de su versión que hoy día no están haciendo los políticos. Ese es el sentido que para mí tiene.

-Ahora que menciona la palabra frontera hay una cita de Gabriela Mistral que usted repite en el libro, que habla de la frontera espiritual. Dice: “Ni el escritor ni el artista ni el sabio ni el estudiante, puede cumplir su misión en ensanchar la frontera del espíritu, si sobre ellos pesa la amenaza de las fuerzas armadas, del Estado gendarme que pretende dirigirlos”. Me gustaría qué me contara qué entiende por frontera del espíritu.

-Esto de ir más allá, por eso no es resistencia, al contrario, yo lo veo como un abrirse sabiendo lo que uno es. Cuando uno sabe lo que es no tiene temor a conversar y abrazar a un o una distinta. Entonces, eso es abrir las fronteras del espíritu porque uno se va a encontrar con que el espíritu humano es uno solo que mira desde distintas perspectivas el mundo, la realidad y los sueños, y concluir que no sabemos si, como suele decirse, vivimos la realidad o el sueño de esa realidad que creemos vivir. Y el Estado gendarme es el que levanta estas diferencias, porque la declaración del blanquidad del Estado chileno la hace precisamente esa elite, ese grupo de la oligarquía chilena que en este caso, como en todo el mundo, pretende o crea distancias, levanta fronteras para distanciarnos, no poder vernos, y para el día de mañana ponernos a luchar unos contra otros para defender sus privilegios. Por eso ahora cuando en un lugar me preguntaban sobre Bolivia, en Sao Paulo parece, yo dije: nosotros no tenemos ningún problema. Yo hace años vengo escribiendo “mar para Bolivia” porque son nuestros hermanos, ni ellos ni nosotros enviamos ejércitos para que les quitaran lo que les pertenece y es legítimo que ellos recuperen, con todo lo que desde el punto de vista geopolítico sea resguardable, porque tampoco se puede alcanzar de una vez todo. Pero eso es simplemente para mostrar que nosotros como nativos no

tenemos fronteras y vamos por el continente o por el mundo reconociéndonos y viendo que tenemos rituales y símbolos semejantes, que pensamos que la vida es espíritu y el cuerpo es parte de la tierra. No hay ninguno que lo piense de otra manera, entonces ¿de dónde la frontera! Eso es lo que yo creo y por eso tomo la cita de Gabriela Mistral, porque Gabriela Mistral es una mujer extraordinaria que hay que buscarla, porque el sistema no lo permite.

-Ella también escribió recados.

-Claro ella escribe recados de Chile y es probable que lo haya tomado de la visión de mundo mapuche, porque ella por algo fue lo que fue, se abrió, como Neruda, al conocimiento de nuestra visión de mundo. Cuando Neruda habla “azul fue nuestro padre”, cuando habla de Lautaro, si miras a algún crítico que haya hecho alusión respecto a la reiteración del azul en su poesía y diversos libros, nadie ha hablado que eso tiene que ver con el relato de origen mapuche.

Entonces ocultan a esos adelantados y adelantadas como Gabriela Mistral. Creo que conversando con Jaime Valdivieso, un adelantado también pero como ha abordado la identidad tampoco se le ha dado la importancia que merece, conversando con él, me dijo “Gabriela Mistral tiene una cita que alude a lo que tú estás planteando”.

-En referencia a que los pueblos nativos no tienen fronteras, hacia el final del libro -y es una reivindicación de la comunidad mapuche- usted habla de tener un gobierno autónomo como Pueblo. Entonces, ¿cómo se puede desligar el concepto de autonomía del de frontera?

-No, pero la frontera no es solamente física, hay un territorio histórico pero aquí las fronteras más difíciles son las ideológicas, de patriotismos o patrioterías, como suele decirse, es esa la frontera. Cuando yo estoy hablando desde la poesía estoy hablando fundamentalmente de la frontera espiritual, porque si entramos en la historia antigua también los Incas entraron al territorio mapuche y pretendieron abarcarlo, pero... Otra cosa que creo que yo digo en el libro,

es que, por lo menos desde mi perspectiva, la historia no se puede encargar permanentemente.

Entonces por qué yo escribo este libro también: porque yo interpelo con eso a la chilenidad en el ánimo de cambiar esa historia, de no seguir cargando esta historia, que nos demos cuenta de que somos hebras del mismo tejido.

-Claro, usted hace un repaso histórico desde el otro punto de vista.

-Sí, porque si pensamos, el hecho de que exista esta casa no impide el interés mío de recibirlos y conversar. La frontera espiritual no existe aquí, está la frontera física porque es un territorio físico que habitamos que es necesario para la intimidad, la continuidad de ciertos rituales que son parte de la cultura a la cual pertenecemos. Pero, en esta situación de la historia, hoy día, yo no voy a hacer caso ni voy a aceptar ser parte de reivindicaciones contra una cultura por el hecho de ser distinta. Yo asumo su frontera porque respeto su intimidad, respeto sus rituales y quiero conocerlos.

-¿Cuándo usted estaba escribiendo el libro en qué idioma lo pensó?

-Bueno, en castellano, en mapudungun, depende de la situación. Por eso que también introduzco de pronto... intenté no hacerlo más porque creo que era suficiente con... además con toda la interpelación en castellano... por eso digo en alguna parte, a veces la ternura también duele, dice nuestra gente. Y por eso también va un texto completo en mapudungun. También hay trozos, no quise ir más allá de.

-¿Por qué?

-Porque el ánimo no era tampoco ser un libro críptico para muchos, porque el ánimo era conversar, solamente que de cuando en cuando voy introduciendo textos en mapudungun para recordar desde dónde estoy hablando.

-Usted explica en el libro el nombre *Recado confidencial*: recado porque es oral y confidencial porque es en confianza. La palabra confidencial también se usa mucho para hablar de un secreto, ¿tomó en cuenta esa acepción también?

-Sí, también, porque cuando yo saco a relucir la declaración del Estado chileno, eso es secreto, eso es revelar un documento que no es conocido pero que existe. Yo pensé que de alguna manera como no soy investigador, a lo mejor, ya estaría obsoleto, pero después de escribir *Recado* vino una estudiante de posgrado francesa y me dijo que ella había buscado y que esa declaración era vigente.

-¿Qué declaración es?

-Esa cuando dice que Chile es un país de blancos y que no fue necesaria la importación de negros. Esa es una declaración que surgió para el centenario y, según dicen los que han investigado al respecto, comenzó a ser divulgada a partir de 1915 en Chile, pero antes hacia el extranjero porque es una presentación que hace el Estado chileno. En una parte dice “donde lo indígena al sur de Chile y en las más bajas capas del pueblo es visible sólo a ojos de experto”. Entonces, ahí es cuando yo decía: bueno, por lo menos yo nací experto porque yo me doy cuenta inmediatamente de la morenidad chilena.

-Ahí usted dice: “La paradoja implícita en la coexistencia de nuestras culturas, de nuestros Pueblos”. ¿Me podría explicar a qué se refiere con la paradoja implícita?

-Lo no dicho, esto de que yo estoy diciendo que hay confianza pero que en realidad yo estoy hablando en confianza como una excepción, porque yo puedo ir diciendo esto en confianza a mucha gente, pero a nivel de Pueblo eso no es realidad, no existe la confianza porque nuestra gente nunca ha sido ganadora frente al Estado y la sociedad chilena, siempre se ha oficiado de perdedores. Por eso la paradoja implícita, porque tampoco está dicho, porque la chilenidad hace

mucho uso de eufemismos hasta el día de hoy. Aquello que si tú le das la vuelta puedes entenderlo sino, bueno, ya te lo dije.

-Luego de que se publicó el libro ¿usted esperaba una respuesta, siendo un recado?

-No esperaba una respuesta explícita, pero sí una implícita. Posteriormente, yo fui llamado a una comisión que creó el presidente [Ricardo] Lagos a partir del bicentenario -que a propósito esa declaración fue muy fustigada por Luis Emilio Recabarren en esa época-. Y venía todo este proceso de conversación, discusión e imposición de miradas, de reafirmar la situación ideológica con el bicentenario. A mí me invitaron a ser parte de esa comisión del gobierno de Lagos y me llamó el entonces ministro [José Miguel] Insulza. Me dijo: Elicura, queremos que seas parte de esta comisión, donde van a haber científicos, va a estar Maturana, van a haber astrónomos, gente de la cultura, periodistas, diferentes visiones políticas, ex dirigentes de las universidades. Me explicó de qué se trataba. Es un tema que a mí me interesa, dije, yo escribí el *Recado Confidencial*, y me dijo sí por eso, pero yo fustigo la posición del Estado, le respondí, y me dijo: sí, por eso. No queremos tener una uniformidad. Así que acepté, además porque era ad honorem. Siempre he evitado sumarme de manera remunerada a cualquier espacio gubernamental, yo me he acercado pero si mi opinión no se escucha o veo que no tiene sentido yo me voy. Llego y me voy voluntariamente. Y pasó que precisamente uno de los Lonkos que refiero ahí y converso con él, Pascual Pichun, que ya falleció, de la comunidad Temulemu de la zona de Traiguén, él fue acusado de terrorismo, junto con el Lonko Aniceto Norín, mientras yo estaba participando en la comisión y dando firme contra esa declaración diciendo que había que retomar a Neruda, Gabriela Mistral, Vicente Huidobro, Violeta Parra, Víctor Jara, como personajes que estaban adelantados y estaban ocultados, al sistema escolar no llegan sus textos que dan cuenta de una realidad que era vigente entonces, sigue vigente hoy día, y lamentablemente será vigente no

sabemos por cuántas décadas más en Chile. Entonces esa tarea de ocultamiento que han tenido ciertos sectores, porque esa declaración son lineamientos ideológicos que determinan qué enseñar, cómo comunicar, cuál es el concepto de salud, cuál es el concepto de progreso y desarrollo contra la naturaleza y no con la naturaleza como lo pensamos nosotros, entonces...

Bueno, vino este hecho y se anuncia que se va a aplicar la Ley de Seguridad Interior del Estado, herencia de la dictadura. Se habían producido unos hechos aquí de allanamientos de dos organizaciones, El Consejo de Todas las Tierras y Ad Mapu, dos organizaciones en las que no participaba pero tenía conversaciones con integrantes de ellas y coincidencias. Entonces yo tenía esa reunión en la Moneda y después de la reunión pedí hablar con el ministro Insulza, pero él tenía otra reunión por el asunto de una empresa peruana que había sido acusada de ser sostenida por el narcotráfico. Entonces me fui pensando qué podía hacer y voy caminando cuando suena el teléfono y el secretario me dice que el Ministro se desocupó y quiere conversar contigo. Yo llamé a Sonia Montecino, que era parte de la comisión, y le dije quiero que me acompañes porque en estas cosas uno no puede andar solo, tiene que haber alguien, un testigo, porque, como decía Antoine de Saint-Exupery, el habla a veces es fuente de malos entendidos, sobre todo cuando se habla desde distintas culturas. Entonces fui, le hablé de lo que estaba pasando, le dije que no era militante de esas organizaciones pero que me preocupaba como mapuche profundamente lo que estaba ocurriendo y que por las noticias se había anunciado la probable aplicación de la Ley Antiterrorista y que eso a mí me ponía en un pie..., que entonces no servía mi presencia, no tenía sentido a partir de entonces. Y me dijo: no, no, no, si eso no va a pasar. A la semana siguiente estaban aplicando la Ley de Seguridad del Estado que terminó con los dos Lonkos presos. Pero antes de eso renuncié públicamente dejando en claro que había hecho el intento de asumir una conversación aún cuando yo no me arrogaba ninguna representatividad del

Pueblo mapuche pero como mapuche yo sí tengo familia y tengo hijos y aspiro a un mundo mejor para ellos, para ellas. Bueno, eso a propósito de una respuesta. Entonces, como mapuche yo no había tenido la experiencia de vivir, de sumarme en hechos reales como perdedor, porque en ese momento se frustraba mi conversación que yo pensaba era en confianza, he ahí la paradoja, nuevamente.

-¿Y ahora se podría dar?

-Ahora es lo mismo. Continúa toda esta persecución, el maltrato, el abuso, todas estas cuestiones que se hacen para el discurso, muy por encima, pero por debajo está la represión, las muertes como siguen ocurriendo y eso todos lo vivimos, cuando uno asume el papel que te han regalado, en este caso es tomar la palabra, no es solamente escribir versos o un artículo, por lo menos en mi caso ha habido periodos en que me he vinculado con los presos políticos, de ir a conversar con ellos, a partir del *Recado* también, que va en la décima o undécima edición y va a salir el próximo año una edición especial con la editorial LOM. Entonces yo he vivido la represión que la voy a contar en un libro que estoy escribiendo ahora muy sucintamente, un libro que se llama *La vida es una nube azul*, de persecución, de robos de aparatos, específicamente de computadoras, no se interesan por nada más, un ladrón un poco extraño...

-Disculpe, ¿usted es parte de la Academia Chilena de la Lengua?

-Soy escritor invitado pero no he cumplido con el ritual que ellos piden para ser oficializado, que es una ceremonia. Yo dejé ahí la invitación en espera por falta de tiempo y falta de conocimiento de lo que debía hacer. Ser miembro de la academia sirve para algunas cosas pero tampoco me quita el sueño.

-Claro porque es una institución de la cultura occidental.

-No. Al principio me alegró. También que además me anunciara este hecho, fue hace como diez años, Hernán Poblete Varas, un columnista que me gustaba mucho como escribía y que lo conocí personalmente, un hombre muy afable, después lo conocí. Entonces cuando él me llamó para anunciarme que había sido elegido para ser el siguiente integrante de la Academia Chilena de la Lengua fue un privilegio. Luego nos contactamos y no me contó que tenía que llamarlos y que tenía que cumplir con una ceremonia y como yo tampoco soy parte de la universidad, si hubiera sido docente me hubiera interesado por el currículum, pero a mí me alegró el privilegio simplemente, no me interesé por el resto.

-Pero no lo ve como parte de una cultura que oculta al resto de los escritores que no están...

-Claro, pero también las universidades, también el sistema educacional.

-Usted no se resta tampoco, no tiene una actitud, por ejemplo, como dicen que tiene Lienlaf, que es más reticente.

-Bueno, no sé si lo habrán invitado a la Academia Chilena de la Lengua. Cuando tienes el dulce en la mano es otro cuento. Con eso no quiero decir que esté dudando de Leonel ni de ningún otro, sino que me parece que no ha estado enfrentado a esa situación. Somos pariente incluso. Es muy querido.

-Por último, pues ya se nos acaba el tiempo. ¿Cree que la cultura mapuche tiene una actitud más abierta a la heteroglosia en el sentido de que por ser oral y también diversas sus identidades incluye más discursos en comparación con la cultura chilena?

-Eso es relativo porque también la cultura chilena tiene diversidades, la cultura del norte, del centro, del sur y el extremo sur.

-Pero como Estado Chile impone una.

-Esa es la diferencia, nosotros no tenemos Estado sino que tenemos una identidad que nos reúne, y es una identidad que desde el punto de vista simbólico tiene cuatro diversidades y, por lo tanto, cuatro modos de habitar y también una unidad en el sentido que vemos el mundo desde lo que llamamos itrofil mogen: la totalidad sin exclusión, la integridad sin fragmentación de la vida. Eso nadie nos lo coarta, al contrario, se asume la diversidad de hablas que es la diferencia mayor entre el resto y la zona mapuche huilliche, aunque es la que ha perdido más elementos de su identidad, dicen los estudiosos, yo no sé exactamente que sea así, aunque de parte de nuestra gente también dicen que hay mucho sincretismo.

-¿Es un problema el sincretismo?

-No, es una realidad pero puede transformarse en un problema. Porque una cosa es la heteroglosia, que precisamente es respetar las diferentes hablas y las diferentes maneras de abordar algo, no de confundir, sino deja de ser *hetero*, se van homogenizando.

-Ahí es cuando usted y su Pueblo dicen que no se trata de asimilación sino de coexistencia.

-Claro, de conversación. Ese es un punto que merece ahondar un poco más, pero bueno.