



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

AUTOBIOGRAFÍA POLÍTICA CHICANA Y LATINOAMERICANA: UNA PRODUCCIÓN CULTURAL CONTRAHEGEMÓNICA. PROYECTOS CULTURALES QUE REVELAN PROCESOS SOCIALES QUE DIFIEREN Y ESCRITURAS QUE CONVERGEN (PALABRAS, VIDAS Y UTOPIÁS DE GLORIA ANZALDÚA Y ROQUE DALTON).

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
CON ORIENTACIÓN EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA:

MARÍA DEL SOCORRO GUTIÉRREZ MAGALLANES

TUTORA PRINCIPAL:
DRA. MARISA BELAUSTEGUIGOITIA RIUS,
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COMITÉ TUTOR:

DR. ALFREDO ANDRADE CARREÑO,
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES.
DRA. CLAIRE JOYSMITH, CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA DEL NORTE.
DRA. HORTENSIA MORENO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES.
DRA. NORMA ALARCÓN, PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS
POLÍTICAS Y SOCIALES.

MEXICO, D. F. NOVIEMBRE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

***Dedico esta tesis a las siguientes personas que han sido vitales
en este largo trayecto:***

***A Audre Irekani, mi hija, por el amor que nos regala
cada instante y por ser el motor de la vida misma en esta Borderlands.***

***A Mario Canek, por el permanente cruce de fronteras que compartimos y la
más bella creación que realizamos juntos: nuestra hija.***

A Yeong Nan Ock, por su amistad y por todo lo compartido en México.

***To Joyce Germaine Watts and Ruben Lizardo, my mentors. Because they
believed in the poor and rebellious Black and Brown youth of Los Angeles,
California; because they believed in our uprising.***

A mis maestras y maestros.

Agradecimientos

De manera muy especial a la Dra. Marisa Belausteguigoitia, mi tutora principal, por creer en este proyecto de tesis doctoral y por defenderlo como un aporte a la producción de conocimiento crítico. Le agradezco profundamente su confianza y apoyo total al brindarme cobijo y hogar académico durante su gestión como directora del PUEG. Gracias a las sesiones de arduo trabajo tutorial y diálogo, logré re-pensar, gestar y dar a luz esta tesis. Le agradezco también sus palabras, que llegaron en el momento preciso, con las cuales me animó a retomar y concluir esta tesis y a transformar el *dolor* de mi iniciación a la maternidad en belleza, amor y dulzura.

Al Dr. Alfredo Andrade, quien como coordinador de Sociología en mi estancia en el Posgrado facilitó varios procesos administrativos, pero sobre todo por su respeto y apoyo a mi autonomía académica y metodológica.

A la Dra. Claire Joysmith, por sus traducciones de los sentidos de las poetas nepantleras, por el intercambio de ideas, las sugerencias bibliográficas y por su apoyo.

A la Dra. Hortensia Moreno, por su lectura y valiosos comentarios.

A la Dra. Norma Alarcón, por su lectura y las fugas de luz que observó en la tesis. Sus comentarios y sugerencias en el examen de candidatura fueron cruciales para lograr varios de los giros propuestos en este trabajo. Quedo profundamente agradecida por su lucidez, su generosidad y cariño.

Al Instituto Gino Germani, de la Universidad de Buenos Aires, y las amigas argentinas por recibirme en su casa durante mi estancia académica en su país.

A la Universidad Nacional Autónoma de México por ser mi hogar académico en México.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por su apoyo para realizar mis estudios doctorales en la UNAM, México y la estancia de investigación en la UBA, Argentina.

A las familias y amig@s en ambos lados de la frontera y del Río Bravo entre México y EEUU, por su amor y apoyo siempre.

Índice

Introducción.....	6
Capítulo I.....	32
Una propuesta: Los textos autobiográficos, sus formas y abordajes como autobiografía política latinoamericana y autobiografía política chicana	
Formas	
Abordajes	
Propuesta	
Capítulo II.....	71
La relevancia de las prácticas autobiográficas en las Ciencias Sociales y la problematización de la autobiografía.	
Relevancia en y para las Ciencias Sociales	
Problematización	
Capítulo III.....	107
Coordenadas, conceptualizaciones y el giro des-colonial. La perspectiva de género como una interpelación en la lectura de textos autobiográficos chicanos y latinoamericanos. Gloria Anzaldúa y Roque Dalton.	
Coordenadas	
Conceptualizaciones	
Giro des-colonial	
Capítulo IV.....	162
De Aztlán a Cuzcatlán: hacia una cartografía <i>otra</i> . Situar las vidas y las obras en una lectura a contrapunto.	
Contextos de las obras	
El Cuzcatlán de Dalton	
El Aztlán de Anzaldúa	
Visualizar <i>otra</i> espacialidad	
Situar las vidas y las obras	
Cierre de lectura	
A manera de conclusión.....	214
Bibliografía.....	221

Introducción

Why does she have to make “sense” of it all? Every time she makes “sense” of something, she has to “cross over,” kicking a hole out of the old boundaries of the self and slipping under or over, dragging the old skin along, stumbling over it. It hampers her movement in the new territory, dragging the ghost of the past with her. It is a dry birth, a breech birth, a screaming birth, one that fights her every inch of the way. It is only when she is on the other side and the shell cracks open and the lid from her eyes lifts that she sees things in a different perspective... It is only then that she makes the connections, formulates the insights. It is only then that her consciousness expands...
- Gloria Anzaldúa, 1987: 71

Dura lección cantar, caer en la poesía; pero a pesar de todo, hay verdades que nos unen y la principal es la red dialéctica de la existencia real, esa telaraña elevada a la telaraña potencia: “el mundo, desgraciadamente, es real”. Yo alguna vez sentí la inquietud de manifestarme por medio de una cosa comprensible, y, aunque no inmediatamente, escogí la palabra entre todas las otras posibilidades.
-Roque Dalton, 2000: 101, 221.

Este trabajo es un esfuerzo por hacer tangible e inteligible lo que nos revelan las obras de Gloria Anzaldúa y Roque Dalton. Tal vez se preguntan: por qué Anzaldúa y Dalton, por qué leer sus autobiografías; por qué a contrapunto y por qué ahora. Para responder a estas interrogantes, sostengo que esta tesis es un esfuerzo por escribir sobre las historias que no cuentan porque fueron mutiladas, pero quieren ser contadas; sobre los cuerpos que no cuentan porque son deficitarios, pero que quieren ser tomados en cuenta; sobre quienes cuentan y quieren contar. Esta tesis es un empeño por hacer visibles cuerpos y textos que importan, el de Gloria Anzaldúa, *La prietita* del Suroeste de Estados Unidos de Norteamérica, y el de Roque Dalton, *El pulgarcito* de El Salvador de Centroamérica.

Leer a Dalton y Anzaldúa ahora es no sólo relevante sino apremiante. En sus obras y con sus formas de ver el mundo, nos invitan a cambiar nuestros

modos de construir pensamientos y considerar la experiencia del cuerpo y lo sensorial para transmitir conocimientos y belleza, nos hacen un llamado a lo urgente que es transformar la historia de dominación y opresión en nuestras propias *naciones*, comunidades, familias y en nuestros propios cuerpos. Nos incitan a leer y hacer nuestra Historia de manera descolonizadora. En sus obras, nos hacen un llamado a cultivar las semillas de lucha y libertad. En las mismas, nos demuestran las posibilidades y potencia de la palabra escrita, del ensayo, de la autobiografía, de la poesía, de la vida misma. Haciendo eco de y respondiendo a este llamado, buscamos aquí, leer a Anzaldúa y a Dalton a contrapunto, lo cual nos sitúa en una metodología *a la* chicana, fronteriza, mestiza, en un cruce constante, en una atenta ruta de ida y vuelta, en una delicada escucha, en un aprendizaje doble.

Este trabajo está basado en la convicción de que es necesario elaborar nuevos textos y crear conocimientos a partir de lecturas desde el terreno de donde andan, viven, dialogan y se transforman autores como Anzaldúa y Dalton. En este proyecto de disertación realizo un ejercicio abierto desde donde interesa recuperar las voces, vidas y utopías de tradiciones emancipatorias, para rescatar y proporcionarle un nuevo significado a la palabra y a la historia. Es un proyecto que intenta brindar un espacio donde autores y autoras, tendencias o posicionamientos contrahegemónicos, metan el cuerpo y saquen la lengua irreverentemente al Estado, a la Nación; donde los autores y autoras y sus lectores podamos soñar que podemos transformar este mundo y que otro es mundo es posible. En esta tesis, busco tender puentes que llevan a celebrar, la

lucha, la vida, los sueños y la palabra de dos autores que andan y escriben desde y con los de abajo.

Considero que realizar este ejercicio múltiple ahora es necesario y urgente. La violencia que se circunscribía a territorios delimitados en épocas anteriores de dictaduras militares, regímenes autoritarios y luchas de liberación nacional, en la actualidad se expande por la “guerra contra las drogas”, los tratados de libre comercio y por el control de las rutas transitadas por migrantes, no sólo por la *Borderlands/La Frontera*, como la herida abierta que ha sido por siglos, sino también por todo México, El Salvador y Centroamérica. Las figuras femeninas culturales retomadas por Anzaldúa y Dalton, *La Llorona* y *La Siguanaba*, son cuerpos femeninos que con sus gritos y lamentos denuncian la violencia, la muerte y la injusticia. *La Llorona* chicana/mexicana y *La Siguanaba* salvadoreña/centroamericana gritan exigiendo justicia para sus hijos e hijas que bien pueden ser la propia Anzaldúa, el propio Dalton.

Considero que las escrituras y obras autobiográficas son una fuente potente de enseñanza y aprendizaje en diferentes campos del conocimiento. Por ello, en nuestra construcción y administración de conocimientos críticos, en nuestras prácticas pedagógicas, su lectura no sólo es importante sino necesaria. En particular me refiero al desarrollo -a partir de documentos como estos- de nuevas gramáticas feministas desde las Ciencias Sociales y Políticas, que la lectura y estudio de autobiografías políticas chicanas y latinoamericanas pueden promover.

Sobre la creación de nuevas gramáticas feministas, la propia Anzaldúa (1987), hooks (2009) y Mohanty (1987), desde diferentes ámbitos de las Ciencias Sociales y Humanas, alientan este tipo de conocimiento. Las tres autoras teorizan, practican y producen conocimiento feminista al proponer cambios epistemológicos, al construir nuevos, o alternativos paradigmas de conocimiento y al invitar a que en nuestros espacios interiores corporales, nuestras psiques y nuestras prácticas sociales cultivemos el terreno de nuestro ser social como un lugar de creatividad y posibilidad, para que ahí formemos mentes y corazones que puedan resistir, visualizar y crear mapas que al seguirlos nos den los caminos hacia una posible emancipación o hacia una anhelada libertad. En este trabajo interesan precisamente las obras autobiográficas como, mapas, como artefactos culturales y como instancias de aprendizaje para el desarrollo tanto de epistemologías como de pedagogías frontera y/o pedagogías del doble/cruce (Alexander, 2005) que impulsan procesos de emancipación y libertad, personales y colectivas.

Referimos también aquí a las pedagogías frontera en las que se trabaja desde el límite, desde el umbral, desde la línea que divide y une las disciplinas en las Ciencias Sociales y Políticas. Y en torno a las pedagogías del doble/cruce, referimos a aquellas prácticas de enseñanza aprendizaje en las que cruzamos fronteras disciplinarias, genéricas, lingüísticas y geoculturales, y donde usamos dos – o más, autores, dos –o más- obras, dos – o más- contextos- que se fugan y dialogan, se oponen, se contrapuntean y se puentean. Tales pedagogías de combinación son una serie de gestos pedagógicos efectivos y estratégicos que

promueven una lectura transnacional de pensadores fronterizos por medio de *constructos dobles* (Piglia, 2005) que funcionan como punto de encuentro y afiliación, como una estrategia para inducir la lectura de intelectuales, escritores, movimientos sociales y artistas desconocidos o descuidados a través de la deconstrucción de lo 'legítimo' u original.

En ese sentido, las *pedagogías del cruce/doble* representan la posibilidad de leer en pares y de manera bidireccional: norte y sur; Estados Unidos y América Latina; escritores, artistas, teóricos, intelectuales y pensadores críticos, tanto canónicos como no canónicos, que han cuestionado, reexaminado y propuesto nociones reparadas de ciudadanía, identidad, derechos, libertad, sexualidad y nacionalidad, entre otras. Pero sobre todo aquellos que con sus vidas, palabras y utopías nos han mostrado un camino posible hacia un mundo *otro* de libertad. En oposición a una pedagogía dominante que devora a los mismos sujetos que busca formar de manera homogénea, las pedagogías mencionadas y privilegiadas aquí tienen lugar de forma heterogénea por medio del intercambio de textos, conceptos, demandas, historias y recuentos históricos producidos 'desde abajo' y que aspiran a reelaborar otra narrativa que considere una sociedad plural y diversa.

Así con estos conceptos sobre pedagogías alternas nos referimos al desarrollo de una forma de comprender al *otro* que implica tanto un cruce hacia 'el otro lado', como un 'doblamiento', esto es, reflejarse en el *otro* como si se tratara de un espejo. Un espejo donde uno ve al otro y viceversa. A través de estas pedagogías, podemos brindar instancias donde los estudiantes, los lectores, los

receptores de las obras que nos interesa examinar, son capaces de articular procesos de aprendizaje cuyos objetivos son la descolonización, la sensibilización y la autoafirmación individual y colectiva; esto por medio del análisis de las tierras fronterizas como territorios lastimados –heridos-y del cuerpo como “la Frontera”; como el umbral entre el norte y el sur, el yo y el otro, el hombre y la mujer, los heterosexuales y los homosexuales; pero principalmente como lugares de regreso, como formas de ‘regresar a casa’, regresar a un espacio donde las heridas pueden volverse un puente, un medio para entender el dolor y la vulnerabilidad y, así, convertirse en una alternativa (Belausteguigoitia y Gutiérrez-Magallanes, 2012).

Asimismo, entendemos aquí la fuga de los autores que abordamos, Gloria Anzaldúa y Roque Dalton, y la nuestra, como una estrategia que establece la equivalencia de las diferentes partes. Esta equivalencia trabajada como diferencia es llevada hasta sus últimas consecuencias: una lectura a contrapunto y marcada por la fuga, es decir, por lo múltiple, lo variado, lo abierto, lo relacional, lo polifónico. Proveniente de la música, la fuga es una de las formas más desarrolladas del estilo imitativo o reiterativo de melodías en diferentes tonalidades. En este sentido, creamos, inventamos, iteramos y reiteramos una voz, una gramática de crítica cultural feminista nueva desde la polifonía, que de acuerdo con Belausteguigoitia y Mingo (1999), es realizada por lo menos a dos voces y a contrapunto. Voces intercalando con otras. Voces haciendo eco y resonancia de las otras, pero creando una nueva. Teorías, metodologías y

pedagogías, al mismo tiempo que vidas, palabras (obras autobiográficas) y utopías: las de nuestros autores Gloria Anzaldúa y Roque Dalton.

Gloria Anzaldúa, poeta y escritora chicana, es autora de la obra que es punto de referencia central en este trabajo: *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* (1987). Anzaldúa nació en Texas en 1942 y murió de una complicación de diabetes en California en 2004. A lo largo de su vida fue maestra, activista, poeta, escritora, profesora de literatura y teórica de los estudios culturales estadounidenses, entre muchas otras actividades. Su trabajo en diferentes ámbitos culturales es precursor y conformador de un proceso de cuestionamiento a paradigmas epistemológicos dominantes en la academia estadounidense de los años 80, que se tradujo en la construcción y consolidación de un pensamiento crítico y de izquierda que llegó a incidir en la academia, sustancialmente en lo que se refiere a la teoría feminista de las *mujeres de color* en los Estados Unidos, de los estudios étnicos en general y los estudios de las chicanas y chicanos en particular. Mucho de su trabajo teórico y literario se funda en la narrativización y teorización de su experiencia como mujer chicana y lesbiana, especialmente en la forma de textos ineludiblemente autobiográficos.

La obra referida, es ya emblemática de una articulación conceptual con la palabra, en la lengua (español e inglés), en el cuerpo y en el territorio de la “frontera” o “Borderlands”. En el texto *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Anzaldúa lleva a cabo una indagación poética y política, donde su propia vida es hilo conductor de la palabra escrita. Su obra se vincula a la producción desde las fronteras geográfica, cultural, sexual, de género, racial, de clase, a partir de dos plataformas: el cuerpo y la noción de cruce, es decir la materialidad del cuerpo y

su calidad de puente como intersección son sus fundamentos. La frontera entre la escritura académico/activista, autobiográfica y literaria, es decir la escritura de Anzaldúa se moviliza por el dolor que le causa el maltrato y la vida sin oportunidades de los migrantes en los Estados Unidos, desde el posicionamiento de una mujer con todas las marcas de la diferencia en desigualdad en su cuerpo: pobre, descendiente de obreros y campesinos, “deslenguada,” es decir con un inglés plagado de acentos ilegítimos y un cuerpo de marcas descalificadoras, mexicana, con un español “mocho” y “pocho”, lesbiana, enferma. Como observaremos y trabajaremos en esta disertación, el saber producido por Anzaldúa en *Borderlands/La Frontera The New Mestiza*, tiene primordialmente que ver con el acto de conocer y transformar cruzando “al otro lado.” Desde su visión, cada acto de conocimiento, significa tender un puente y cruzar, abandonar momentáneamente el territorio significado-conocido- y transitar al terreno donde sólo es posible y productivo escuchar, resignificar y transformarse.

Roque Dalton, autor de *Pobrecito Poeta que era yo*, obra de contrapunto de este trabajo, nació en San Salvador, El Salvador (Cuzcatlán) en 1935 y murió asesinado en 1975. Su padre fue norteamericano y su madre salvadoreña. Poeta, ensayista, narrador, dramaturgo y guerrillero salvadoreño. Su formación académica y política no fue sólo lo que aprendió de la dura realidad de su país, el más pequeño de América, “El pulgarcito de América”, sino que también estudió en Chile y vivió exiliado Checoslovaquia, la URSS, México y Cuba. En México conoció al escritor y poeta Heraclio Zepeda además de estudiar en la Escuela Nacional de Antropología e Historia donde aprendió sobre las raíces indígenas de El Salvador. Desde entonces se dio a la tarea de rescatar estas raíces en su

poesía y en toda su obra. En Chile tuvo contacto con los comunistas locales pero también fue donde conoció al mexicano Diego Rivera en una conferencia sobre cultura y quien le aconsejó que leyera sobre marxismo. A su regreso a El Salvador tenía realizadas ya varias lecturas sobre marxismo y llevó consigo elementos con los que pudo leer la realidad de su país. Ahí cayó en cuenta de las contradicciones de clase, la miseria terrible, sus orígenes, y le dieron un panorama real e histórico de su país. También se dio cuenta que en su país la gente se moría de hambre, de miseria, de enfermedades, de explotación. Dalton se sintió aterrado y responsable por lo que había descubierto. Se sintió con el impulso de decirle a la gente de su país que había estado ciego y engañado durante mucho tiempo.

Al mismo tiempo derivó rápida y vertiginosamente hacia la poesía. Se arrojó así a la poética de su experiencia. Entonces se dio cuenta de que tenía la necesidad y real urgencia de decir muchas cosas sobre su país, de los hombres, de lo que él pensaba. Y el instrumento que encontró a su mano fue la palabra escrita bellamente, lo que entendió era la poesía. Dalton se transformó en un poeta revolucionario con genuina consciencia de lo que ocurría en su país. En Cuba, sostiene el propio Dalton (1963), fue un estudio en otro terreno porque se integró a las actividades del pueblo cubano, ahí estudió sobre la vida, sobre la revolución, la poesía.

En El Salvador, Dalton fundó en el Circulo Literario Universitario (1956) y fue uno de los más influyentes escritores del grupo *Generación Comprometida*. En estos espacios impulsó a sus contemporáneos a crear literatura de denuncia y comprometida con la belleza de la justicia. Se involucró también con grupos de

militancia política y eventualmente fue miembro del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP).

Encarcelado, y exiliado, varias veces Dalton en una ocasión logró fugarse de la cárcel, hazaña que narra en su obra autobiográfica y referente central de este trabajo *Pobrecito Poeta que era Yo* (1976). Obra publicada a un año de su trágica muerte y en donde Dalton retoma varias voces de su generación literaria *Generación Comprometida*. En esta obra, novela autobiográfica, se ensamblan planteamientos teóricos, referentes históricos fundacionales de la cultura cuzcatleca-salvadoreña-guanaca, diarios personales, recuerdos de capturas y fugas de la cárcel, escenarios intelectuales de su país, y los temas privilegiados por el autor: el compromiso del escritor, la política, la transformación del país, la identidad salvadoreña, la colonialidad del salvadoreño y su urgente descolonización, la transformación radical personal, y el nacimiento de un *Hombre Nuevo salvadoreño*.

La muerte y asesinato/desaparición de los cuerpos de Gloria Anzaldúa y Roque Dalton respectivamente, se mantiene como una reflexión obligada en este trabajo. Por un lado, la muerte de Anzaldúa por una complicación de una enfermedad tratable es una cuestión que se le atribuye a lo que en inglés se ha llamado “racial battle fatigue” (Revilla, A. en Belausteguigoitia, 2009). Gloria Anzaldúa murió por falta de recursos para tratarse la diabetes que resistía. Como profesora de asignatura y por la falta de reconocimiento académico por parte de la academia, no tenía seguro médico y buscaba medicamentos baratos por internet para poder comprarlos. Muchas profesoras *de color* en Estados Unidos como Anzaldúa viven lo que es el cansancio o la fatiga de una batalla por ser

racializadas y excluidas de las posibilidades de definitividad o plazas con seguridad laboral y médica. Este fue el caso de Gloria Anzaldúa. Su disertación no fue aceptada como trabajo académico y no le otorgaron el grado de Doctora sino hasta después de su muerte. El no tener el grado la mantuvo al margen de la academia y al margen de la seguridad laboral. Lo que por consecuencia la excluyó de servicios médicos oportunos y de calidad para tratar su enfermedad.

Por otro lado, Roque Dalton fue asesinado por miembros de la propia organización guerrillera-militar a la que pertenecía. Tres hombres dentro de la organización militar en la que el poeta era parte no fueron capaces de calibrar la talla del luchador que tenían en sus filas y fueron la responsables del asesinato de Dalton, no esclarecido hasta la fecha. Con el tiempo y las acciones de Joaquín Villalobos, Jorge Melendez y Vladimir Rogel, sabemos que estos criminales asesinaron a Dalton (Bellinghausen, 2010). Hay la certeza de que Dalton fue asesinado y desgraciadamente su cuerpo sigue, hasta hoy, desaparecido. Después de treinta y cinco años, no se ha clarificado satisfactoriamente su muerte hasta el punto de no existir la constancia material de esa muerte tan publicada (Coronado, 2010). Aunque la pérdida de la vida de Dalton se dio en su propia organización política, esta desaparición del cuerpo de Dalton es la marca emblemática de la forma de dictadura latinoamericana, más específicamente del tipo de régimen político salvadoreño que en aquel entonces no se ocupó de esclarecer esta muerte. Sobre el asesinato de Dalton no habido, hasta ahora, ni justicia ni verdad. El cuerpo de Dalton sigue hasta hoy sin paradero y sobre todo sin un ritual fúnebre como tal. “No sé dónde lo pusieron/ a dormir el desamor,/ hoy debo mirar al cielo/ si quiero darle una flor.” (Silvio Rodríguez, “Una flor para

Roque” en Coronado, 2010) Hasta nuestros días, la familia de Dalton y un amplio sector intelectual y de la cultura latinoamericanista, sigue demandando justicia en este caso y sobre todo la recuperación de los restos del poeta, escritor y luchador social.

En torno a la fuga de las voces en este ejercicio de leer e intervenir las melodías de Anzaldúa y Dalton y escuchar sus diferentes tonalidades, nos preguntarnos cómo es el tono de Anzaldúa, cómo es el tono de Dalton, y cómo es la nueva voz que se produce al realizar este ejercicio.

Por un lado Anzaldúa, en sus obras, maneja un tono personal, íntimo, autobiográfico y de búsqueda existencial, y a la vez sostiene un tono de urgencia social y colectiva en busca de romper paradigmas epistemológicos y en la construcción de un nuevo sujeto: la *nueva mestiza*. Una figura cultural femenina que abrace y cabalgue varias culturas, varios mundos, varias lenguas, una figura que cree nuevos mitos y cambie la forma en que la realidad se percibe, que cambie las formas en que nos vemos a nosotros mismas, las formas en que nos comportamos. La voz de la nueva mestiza crea una nueva consciencia. Por la voz de Anzaldúa habla la *nueva mestiza*, una nueva consciencia. (Anzaldúa, 1987: 102)

Por otro lado, Dalton maneja un tono irónico y mordaz. Tal vez mal comprendido por sus colegas de militancia pero que en cuanto a lo que plantea en sus obras es muy claro que está en la construcción de un sujeto político militante, más explícito. Aunque con tono autobiográfico, la balanza en su prosa, narrativa y poesía se inclina hacia lo social también con un tono y sentido de urgencia. El tono de Dalton, logra transmitir una sensación de viajar al pasado a través de la Historia

popular salvadoreña pero trayendo ese pasado al presente, haciéndolo relevante, transformándolo en impronta poética y política con la búsqueda también existencial del *hombre nuevo*.

Salvando o atravesando las diferencias de género y clase entre los autores, ambas voces y tonalidades entrelazadas, entre/tenidas, crean una armonía política y poética. Escuchar a los autores a contrapunto nos facilita precisamente negociar las diferencias y detectar las posibilidades de encuentro, de convergencia, de alianzas entre *La nueva mestiza* y el *hombre nuevo (el buen poeta)*.

Señalo aquí, a manera de paréntesis, algunas de las obras que han sido un referente de inspiración en esta trayectoria de investigación y que me trajeron a las obras de Gloria Anzaldúa y Roque Dalton: *House on Mango Street* de Sandra Cisneros (1984), *Y no se lo trago la tierra*, de Tomás Rivera (1971), *Assata: An autobiography*, de Assata Shakur (1973), *We want freedom*, de Mumia Abu Jamal (2004), *Zami. A new spelling of my name. A biomythography*, de Audre Lorde (1982), *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la consciencia*, de Rigoberta Menchú y Elizabeth Burgos (1983), *Domitila*, de Domitila Barrios (1978) y *Benita*, de Benita Galeana (1948), entre muchas otras. Estos textos son parte de un bagaje a través del cual una serie de aprendizajes se han detonado en mi formación. Formación y camino académico que inicié en el curso intitulado *Literature and Politics* con la Dra. Pierre Gabrielle Foreman, en Los Ángeles, California durante la licenciatura y que continuaron en mi formación postgraduada en la Maestría en Estudios Latinoamericanos en la UNAM.

Estas obras han sido, para mí, una plétora de aprendizajes y pedagogías. Por ejemplo, el leer textos en Estados Unidos como el de Assata Shakur en contigüidad con el de Rigoberta Menchú me llevó a pensar en las similitudes de los pueblos a los que cada una de estas mujeres pertenecen y lo que cada una de ellas contribuyó a la lucha social, además de pensar que si conociéramos mejor un poco sobre las convergencias que tienen las historias individuales y colectivas sería más probable alianzas estratégicas entre grupos de mujeres, entre diferentes, entre pueblos y entre luchas, ya sea de los grupos subalternos en los propios Estados Unidos en relación con los grupos subalternos de Latinoamérica.

Leer en contigüidad textos y autores, como los antes mencionados me llevó a pensar en leer a Dalton y Anzaldúa. No sin imaginar los desafíos de esta tarea, obviamente por sus grandes diferencias sobre todo de género y de clase. No obstante a ello, el leer a Anzaldúa y a Dalton me ha llevado a descubrir hallazgos inimaginables de resonancia como el de las formas de sus obras autobiográficas donde ambos autores hacen uso del ensayo, la prosa, la autoficción y por supuesto, la poesía en una especie de ensamblaje individualidad/colectividad. O como la reverberación de la subterránea relación entre Aztlán y Cuzcatlán.

Leídas desde mi juventud académica tanto desde las Humanidades como desde las Ciencias Sociales y Políticas, este tipo de textos autobiográficos develan para mí una dimensión política en tanto que son fuentes de agencia para lograr poder interpretativo propio de sujetos subalternizados y en tanto que son fuentes de un registro histórico desde abajo, por lo que denuncian y revelan, dos dimensiones ética en el sentido de búsqueda de verdad y justicia y una estética vinculada a la forma literaria y a un raro tipo de belleza. Cabe señalar, sin

embargo, que en cualquier campo de conocimiento este tipo de textos constituyen una serie de retos en su lectura, comprensión y enseñanza pues son textos que no se someten a una camisa de fuerza como para pertenecer a una sola disciplina y ni siquiera se puede decir que son estrictamente literarios. No obstante, para mi fortuna, la sociología como Disciplina interdisciplinar, o que se nutre de otras disciplinas y manifestaciones del conocimiento, me permite cruzar fronteras disciplinarias, abrir diálogos inter/disciplinares, leer y analizar este tipo de textos como fuentes potentes de conocimiento y en el caso de esta disertación también como fuentes ricas en propuestas teórico-metodológicas en sí mismas que además dejan ver a todas luces las dimensiones ética y estética como artefactos culturales, literarios e históricos en su despliegue de horizontes utópicos.

Es preciso indicar que el abordaje y lectura de textos autobiográficos presenta múltiples retos y cuestionamientos sobre lo que se podría denominar la configuración de sujetos y subjetividades. En este sentido, en esta disertación surgen las siguientes preguntas: ¿Cómo se escribe una vida? ¿Quién escribe? ¿Qué cuerpos cuentan una vida? ¿Qué cuerpos cuentan para contar una vida? ¿Cómo se escribe e inscribe la frontera entre verdad y ficción? ¿Qué figuras reales o ficticias aparecen en los relatos? ¿Cuáles voces y de quién logramos escuchar en estos relatos de vida? ¿En este entramado de preguntas iniciales, se considera aquí que las prácticas escriturales autobiográficas colocan al *sujeto* enunciador, narrador, o al Yo protagonista en una encrucijada en términos de su configuración subjetiva, social, cultural, étnica, racial, de género y política.

Colocan al *Sujeto/Yo* en un vaivén entre el individuo y la colectividad en una situación histórica.

Los autores de textos autobiográficos fluctúan en el entramado del *Yo* y el *Nosotros*. Es aquí que cabe preguntarnos ¿Cómo logran el equilibrio en ese vaivén del *Yo-Nosotros* los sujetos y/o narradores? ¿Cómo logran los autores negociar las tensiones y conflictos de las *dobles ataduras* ya sea por su visión del mundo, por sus comunidades de pertenencia, por su clase, por su género o por su raza?

En los tipos de texto frontera que son los textos autobiográficos se dibuja en ellos mismos una frontera movediza y se despliega de manera literaria, aunque no solamente, una red de elementos sociológicos y culturales que apuntan, además del proceso de construcción de la identidad social y política del sujeto, también al proceso de configuración de la identidad de género y cultural del sujeto. Lo que nos lleva necesariamente a desengranar la cuestión de la formación de género en los autores de las obras, en los personajes, y en las posibles subjetividades que forma en las y los lectores.

Es decir, nos preguntamos también: ¿Qué tipo de subjetividades despliegan los autores en los textos? y a la vez ¿Qué tipo de subjetividades configuran en los lectores? Los textos autobiográficos en su conjunto, y en particular los de subjetividades e identidades chicanas y latinoamericanas, son textos que retan en tanto que de ellas surgen las siguientes preguntas: ¿Cuáles paradigmas epistemológicos dominantes des-estabilizan? ¿Qué marcos epistemológicos alternativos proponen? ¿De qué formas exigen al lector crítico a reformular conceptos teóricos y a elaborar maniobras metodológicas para su abordaje,

lectura y análisis en el plano de la descolonización epistemológica? Al mismo tiempo, el debate académico renovado y actual de la descolonización epistemológica pone en la mesa de discusión polémicas y controversias para el campo intelectual chicano y latinoamericano pues empuja a generar perspectivas, métodos y teorías propias que pugnan no sólo por la elaboración estética radical propia, sino también por el poder interpretativo propio. Así, los textos autobiográficos son nuestra plataforma para autoreflexionar y proponer caminos hacia la descolonización epistemológica.

Desde mi punto de vista, en el fondo, la pugna en el campo intelectual tanto chicano como latinoamericano es por un desarrollo de pensamiento propio y descolonizador. Lo que llevaría a la creación de formas propias y descolonizadoras de categorías analíticas y de subjetividades nuevas. Por eso la importancia del giro descolonial en esta propuesta. Nos referimos a un giro que parte primero de un reconocimiento de la condición histórica de colonización para posteriormente forjar coordenadas de descolonización lo que implica procesos de emancipación, liberación, irrupción simbólica, epistémica y material a través de los cuales se intenta restaurar la humanidad del humano en todos los órdenes de la existencia, de las relaciones sociales, de los símbolos y del pensamiento. Este giro descolonial es la operación que permite la apropiación del lenguaje para primero nombrar las realidades, la existencia y la violencia epistémica impuesta para luego nombrar los horizontes emancipatorios posibles. Dicho de otra forma por Audre Lorde: apostamos a “transformar el silencio en lenguaje y acción” en los contextos de nuestras realidades específicas y en la construcción de conocimientos nuevos, relevantes, emancipatorios, liberadores (Lorde, 1984: 40).

En cuanto a la autobiografía como tal, ésta no ha logrado consolidar o mantener una definición fija en su historia como producto social-cultural. Hasta la fecha sólo se ha podido demostrar su vulnerabilidad y su fortaleza expresiva. Todavía persiste el debate sobre una definición consensuada. Es decir, no hay una definición precisa, completa y universalmente aceptada de la autobiografía. Cabe notar, sin embargo, que una definición dominante y hegemónica occidental es la que ha prevalecido. En este trabajo de investigación esta definición será cuestionada y desarticulada a través de la serie de variadas categorías utilizadas para analizar textos autobiográficos, de memorias o testimonios. Posteriormente se presentará aquí una propuesta de categoría contrahegemónica como herramienta de análisis y de carácter provisional pero indispensable en este trabajo para el abordaje de textos chicanos y latinoamericanos.

En este trabajo con la definición de autobiografía como la de “toda obra en la que se relata la vida, memorias, testimonios, escrita o relatada por su protagonista o protagonistas” (May, 1982:13). Esta definición vale como punto de partida para construir un soporte que nos permita la lectura, interpretación y forma de intervención en los textos donde se consideren las múltiples figuras ficticias y reales, las voces e historias, involucradas en las obras a tratar. Así, para elaborar en las definiciones, ahondar en las polémicas y controversias y aprehender una posibilidad de nuevas subjetividades en el plano de la descolonización, en esta disertación se realiza una lectura a contrapunto de, principalmente, dos obras autobiográficas que versan sobre la experiencia de vida, la literatura y la política. Una lectura a contrapunto como operación de crítica que es en la práctica oponer a dos voces o dos sujetos o dos obras o dos contextos diferentes pero que a pesar

de serlo, entre sí, generen una dinámica de ritmos y melodías armónicas. (Belausteguigoitia y Mingo, 1999).

Como fue anteriormente mencionado, nos ocuparemos en este trabajo, principalmente de la obra chicana *Borderlands La Frontera: The New Mestiza* (1987) de Gloria Anzaldúa y la obra latinoamericana *Pobrecito Poeta que era Yo* (1976) de Roque Dalton. Se recuperarán también algunos otros textos autobiográficos de los autores para ejemplificar rasgos de intertextualidad y diálogos con obras previas y relevantes. Buscamos, desde la sociología y de forma crítica, con perspectiva de género y descolonizadora, realizar una lectura de las obras anteriores localizando las convergencias y los contrapuntos, los puentes y la forma en que se disparan destellos de fuga y reverberación en ellas. Con la mecánica de la fuga quiero decir que sus escritos posibilitan una lectura desde los márgenes, abierta, múltiple y dialógica. Con el reflejo quiero decir que las vidas y utopías de nuestros autores potencian una imaginación política *otra* en los lectores/receptores de sus obras.

El objetivo principal en este trabajo es detectar-delimitar-localizar la configuración de voces narrativas en estas obras que cuentan y a la vez dan cuenta, de *poéticas y políticas de la experiencia*,¹ que se desplazan entre estrategias de auto-representación estrechamente relacionadas a la

¹ La escritora Audre Lorde sostiene que “la poética es una parte vital de nuestra existencia, es una necesidad. La poética forma la calidad de la luz dentro de la cual podemos predicar nuestras esperanzas y sueños hacia la sobrevivencia y el cambio. Primero haciéndola lenguaje, luego idea y luego una acción tangible. La poética de la experiencia es lo que ayuda a nombrar lo innombrable para que pueda ser pensado. Los horizontes más lejanos de nuestras esperanzas y miedos están empedrados por la poética de nuestra experiencia que a su vez está tallada de la roca de nuestra vida cotidiana”. Ver: “Poetry is not a luxury” en: Wendy Kolmar & Frances Bartkowi (Ed.) *Feminist theory. A Reader*. California, Mayfield Publishing Company, 2000, p. 15. (Traducción mía).

autobiografía, la ficción, la autoficción y la política en el sentido que implica el posicionamiento político de reivindicación de dignidad y humanidad del sujeto a través de la producción cultural radical en un contexto social determinado (Appadurai, 1986:3-63) Así, observaremos, a lo largo de esta tesis, cómo se despliegan estas poéticas y políticas de la experiencia en las prácticas autobiográficas de Gloria Anzaldúa y Roque Dalton: donde la memoria, cuerpo y la subjetividad adquieren configuraciones radicales a través de la palabra, la vida y las utopías.

Primeramente, es necesario establecer una discusión en torno a lo autobiográfico y trazar las categorías de *autobiografía política chicana* y *autobiografía política latinoamericana* como resultados últimos y posibilitadores de nuestra lectura. Para ello, trazamos un derrotero de las múltiples categorías analíticas disponibles en diferentes campos del conocimiento. Esto con el objetivo de demostrar que a pesar de ser categorías funcionales en ciertos contextos, sus marcos son para nuestro ejercicio limitados, pues difícilmente logran contener la fuerza cultural, social y política, o la potencia de la lectura de las obras en cuestión. En ese sentido, posteriormente, planteamos como categorías analíticas contenedoras, potenciales y provisionales, las de *autobiografía política chicana* y *autobiografía política latinoamericana*. Lo cual nos permite establecer un marco propio y original de inteligibilidad.

Además de establecer la discusión sobre lo autobiográfico y proponer categorías analíticas alternas, nosotros consideramos necesario situar en el espacio- geoculturalmente- y en el tiempo a los autores en sus contextos. A Gloria Anzaldúa en Aztlán-EEUU y a Roque Dalton en Cuzcatlán-El Salvador. Lo que se

construye entre los autores y sus obras, es el puente de Aztlán a Cuzcatlán. Aztlán reconfigurado por Anzaldúa, una feminista, lesbiana, socialista y poeta, en oposición a una visión androcéntrica. Aztlán reconfigurado como una tierra prometida o “homeland” plural y como el territorio de frontera extrema imaginado de *El Mundo Zurdo*; y Cuzcatlán reconfigurado por Dalton, un intelectual orgánico, guerrillero, guevarista y poeta, como una tierra de mestizajes y como el territorio imaginado de *El pulgarcito de América*, donde habrá el “turno del ofendido”.

El situar la vida y las obras de los autores nos permite acercarnos no sólo a una fuente mítico-histórica de sus vidas y pertenencias comunitarias sino que también arroja luz a los archivos subterráneos que develamos se establecieron en diferentes tiempos. Vínculos no sólo culturales, también entre la literatura y la política como plataformas de proyectos políticos contra-hegemónicos que tuvieron como horizonte de expectativas la libertad, *La Nueva Mestiza* en el caso de Anzaldúa y *El Hombre Nuevo* en el caso de Dalton. En ambos casos, el ejercicio situar a los autores y las obras, nos obliga a desplazarnos de la *especialidad* disciplinar hacia una *espacialidad* geocultural de los autores.

Al mismo tiempo, en torno a lo teórico y metodológico, este trabajo busca ser una invitación a ejercer operaciones de descolonización a través de la *re- invención, iteración y reiteración* de una gramática feminista de la des-colonialidad y una invitación a construir nuevos mundos que creen nuevas categorías analíticas las cuales describan complejamente nuestra situación y que también ayuden a transformar nuestra condición. Proceso que tiene la impronta de configurar nuevas subjetividades que sepan ejercer críticamente lecturas

comparadas y a contrapunto de obras autobiográficas, vidas, proyectos culturales y políticos para así formular los propios “mundos nuevos”.

A lo largo de este trabajo realizamos una investigación crítica e interdisciplinaria sobre la escrituración autobiográfica y los relatos testimoniales, que nos permite proponer categorías alternativas para la lectura y análisis de textos autobiográficos, como productos socio-culturales que a su vez producen subjetividades radicales en los autores y potencialmente en los lectores. Y es por esta potencialidad que esta disertación promueve la apertura, mirada y escucha en el espacio del aula donde se abre el circuito intersubjetivo de la comunicación entre los autores de las obras y sus destinatarios.

Nos interesa el aula como lugar privilegiado de intersubjetividades y la formación de éstas a través de ejercicios como este. Pues es en el aula donde los sujetos que leen y escuchan las verdades *ficcionalizadas* de quienes escriben sus vidas, palabras y utopías -nuestros autores Anzaldúa y Dalton- alcanzan a atisbar un pasado fragmentado para imaginar un futuro otro, con el otro, con los otros, un futuro de alianzas y mestizajes nuevos. Se considera aquí que los autores en cuestión utilizan el testimonio, el relato o la autobiografía como herramientas literarias, culturales, históricas y políticas que les motiva a reflexionar sobre su propia condición y realidad a la vez que orienta al lector a una acción descolonizadora individual y colectiva, que enuncia lo inenarrable y que representa lo invisibilizado. El aula es pues nuestra plataforma ya que es el aula donde se pueden practicar pedagogías de la descolonización. El aula es un lugar simbólico que deja huella perdurable en la construcción del sujeto, del yo y del nosotros. El aula es donde podemos ejercer pedagogías descolonizadoras y es donde las

configuraciones del sujeto y las subjetividades pueden devenir en críticas y radicales. Esta también es una apuesta de este trabajo.

Finalmente, esta disertación plantea las siguientes tesis:

- 1) Es necesario trazar un inventario de las formas que adquieren las autobiografías y escrituras del Yo en y para las Ciencias Sociales y proponer categorías analíticas alternas para el tipo de textos en cuestión. Para el abordaje de textos como *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* y *Pobrecito poeta que era yo* es necesaria la indagación en torno a la genealogía de la autobiografía, el cuestionamiento sobre las formas establecidas, hegemónicas y dominantes de elaboración y la crítica de los textos autobiográficos. Puesto que las narrativas del Yo en forma de relatos, testimonios, autobiografías, memorias y versiones de “verdad” adquieren características específicas en el mundo de las chicanas y los chicanos y en Latinoamérica, es imprescindible destacar tal especificidad de producciones y prácticas autobiográficas latinoamericanas y chicanas en tanto que éstas adquieren un carácter contra-hegemónico, y por ende político, debido a sus condiciones de producción e incidencia en el ámbito cultural, social y político.
- 2) En una lectura como forma de interpretación y de ejercicio de crítica cultural donde nuestra agencia crítica como lectores apuesta al desborde de límites disciplinarios para descifrar, desmitificar y teorizar; se proponen, con las coordenadas de identidad (sujeto des-centrado) y género (sujetos marcados por el género), las categorías de *autobiografía política chicana* y

autobiografía política latinoamericana para un abordaje complejo de los textos. La propuesta de una lectura, análisis e interpretación a contrapunto- desde y para las Ciencias Sociales con las coordenadas de identidad y género a modo de crítica cultural feminista- de las obras de Gloria Anzaldúa y Roque Dalton guiadas por los elementos de memoria, política, cuerpo, subjetividad y utopía nos encamina a comprender las formas las obras y los diferentes procesos y contextos sociales de los cuales emergen y las posibles convergencias, cruces y puentes en sus escrituras, proyectos político culturales y utopías.

- 3) Estas voces, textos y prácticas, de Anzaldúa y Dalton puestas en movimiento desde la crítica sociológica cultural y feminista, empujan y propician destellos de fuga hacia otros contextos y un dialogo con otros discursos, socioculturales, históricos, literarios y políticos. Destellos de una fuga que surgen de la lectura a contrapunto necesariamente y un diálogo iniciado en una zona de contacto localizada. Estos destellos de fuga y estos diálogos, en última instancia, permiten construir un puente intercultural e inter-epistémico entre sujetos *in-between* de Aztlán y Cuzcatlán, Gloria Anzaldúa y Roque Dalton, también como ejercicio descolonizador.

Con base en la lectura a contrapunto de las obras autobiográficas de Gloria Anzaldúa y Roque Dalton, busco mostrar en esta disertación doctoral la pertinencia de las tesis planteadas anteriormente. Y si, como lo sostiene el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2003), el conocimiento “racional occidental” es un instrumento imperial de colonización, una de las tareas que se tienen en

nuestra producción de conocimiento en las Ciencias Sociales y Humanas es la descolonización de tal conocimiento para descolonizar el sentir, el saber y el ser. Para ello, considero necesario un ejercicio de desprendimiento epistemológico de la matriz colonial del poder, del conocimiento y del ser. Así, en esta disertación doctoral es imprescindible el rastreo y trazo la genealogía y el carácter colonizador de las prácticas autobiográficas dominantes y hegemónicas. Para, posteriormente, replantear las prácticas autobiográficas chicanas y latinoamericanas con características contra-hegemónicas como prácticas de desprendimiento colonial lo que invitaría a realizar una crítica cultural insumisa de las mismas como prácticas de descolonización.

Es en la crítica cultural, con perspectiva de género que realizamos, donde el desprendimiento colonial es urgente y requiere de un vuelco epistémico descolonial aportando conocimientos adquiridos a través de pedagogías descoloniales y por otras epistemologías, otros principios y formas de conocer y de entender el mundo, por tanto otros modelos económico, políticas, éticas y estéticas. Este ejercicio de contrapunteo, trazos de puentes y comprensión de destellos de fuga posibilita la comunicación intercultural que debe ser interpretada como una comunicación inter-epistémica que desplaza una pretendida universalidad occidental europea por una universalidad *otra* donde el vuelco epistémico descolonial lleva a revelar destellos de fuga. Y de esta manera, estos destellos alientan la utopía de que es posible imaginar y vivir una vida de pluralidad en el mundo del conocimiento y en el mundo de la realidad social y concreta.

Esta disertación tiene la siguiente estructura: en el primer capítulo trazo los tipos de textos autobiográficos: sus formas, abordajes y una propuesta; en el

segundo capítulo planteo la relevancia de las prácticas autobiográficas en las Ciencias Sociales y la problematización de la autobiografía; en el tercer capítulo apunto a las coordenadas, conceptualizaciones y el giro des-colonial; en el cuarto capítulo realizo el ejercicio de lectura a contrapunto y detecto las líneas de fuga y el diálogo inter-epistémico: construyo lo que pretende ser un puente intercultural entre Aztlán a Cuzcatlán. Finalmente y a manera de cierre, concluyo con algunas preguntas abiertas sobre esta apuesta de investigación, mis hallazgos, los múltiples aprendizajes que me ha dejado este camino recorrido, y con el deseo de poder imaginar un “nuevo mundo”, un “mundo donde quepan muchos mundos” como el que nos invitan a construir con sus vidas, palabras y utopías, Gloria Anzaldúa y Roque Dalton.

Esta tesis apunta a un lectorado heterogéneo, tanto como lo tienen las Ciencias Sociales y Humanas. Por un lado estarán mis colegas de la Facultad de Ciencias Políticas de nuestra Universidad. Por otro, estarán todas aquellas personas que se interesan por la cultura, la literatura y la política: un entramado interdisciplinario que puede leerse complejamente desde artefactos culturales como lo son las obras autobiográficas chicanas y latinoamericanas acá por tratar.

Capítulo I

Una propuesta: Los textos autobiográficos, sus formas, abordajes como autobiografía política latinoamericana y autobiografía política chicana

En este capítulo se llevan a cabo las siguientes operaciones: una revisión de las diferentes formas de los textos autobiográficos y testimoniales latinoamericanos y chicanos; una reflexión sobre el reto que representan los relatos políticos testimoniales como una expresión del texto autobiográfico latinoamericano; y, una propuesta de ruta inicial y tentativa de abordaje para nuestros textos de interés. Esto con el fin de trazar las formas y abordajes existentes y plantear una propuesta propia que nos permita la lectura e intervención de los textos de Anzaldúa y Dalton.

El testimonio político latinoamericano como texto autobiográfico

Es importante mencionar que como trasfondo del desarrollo relativamente reciente, segunda mitad del siglo veinte, del impulso de la producción literaria testimonial en América Latina nos encontramos con el organismo cubano *La Casa de las Américas*. Esta instancia funge como proyecto cultural contra-hegemónico de gran envergadura dentro del contexto de la Revolución Cubana frente a la cultura dominante de países occidentales. De hecho, la propia Casa de las Américas en 1970 abrió la categoría de testimonio para sus concursos literarios y lo definió como una “modalidad político-literaria apta para captar las condiciones histórico-sociales de América Latina en su etapa más reciente” (Sebková,

1981:126). Se considera que este evento impulsó la producción de testimonios políticos, al mismo tiempo que les concedió -vía el organismo promotor y su formalidad- un reconocimiento dentro de espacios de la literatura y los puso a disposición para su crítica y teorización.

El relato testimonial, o lo que también entiendo aquí por testimonio político autobiográfico, considerado como una producción literaria-cultural “otra,” o literatura menor² -en relación con la producción literaria que se procura bajo el canon occidental tal como lo establece Harold Bloom (1995), entre otros,- ha incomodado a la academia por su resistencia a sujetarse a los criterios de abordaje y análisis establecidos. Algunos sectores, de la academia interesada en abordar la producción literaria y sociocultural latinoamericana y chicana ha intentado buscar semejanzas entre el relato testimonial latinoamericano y chicano con la tradición occidental de escritura autobiográfica. El problema es que lo ha hecho sin cuestionar las diferentes condiciones que han propiciado la producción del testimonio político en América Latina y el mundo chicano. Algunas de las conceptualizaciones teórico-literarias que se utilizan para acercarse, leer, analizar y revisar este tipo de textos son las siguientes:

² Deleuzze, Gilles & Guattari, Felix. 2008. *Kafka por una literatura menor*. Ediciones Era, México, Quinta reimpresión. En este texto Deleuzze y Guattari refieren a su definición o caracterización de la literatura menor. Estos la caracteriza de la siguiente forma: “Una literatura menor no es la literatura de un idioma menor sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor. De cualquier modo, su primera característica es que en ese caso el idioma se ve afectado por un fuerte coeficiente de desterritorialización... La segunda característica de las literaturas menores es que en ellas todo es político... La tercera característica es que todo adquiere un valor colectivo... Las tres características de la literatura menor son la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo inmediato-político, el dispositivo colectivo de enunciación. Lo que equivale a decir que ‘menor’ no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada mayor (o establecida).” (p.28-29, 31)

Vidas Ejemplares

La lectura de textos testimoniales se ha realizado desde el lente de la producción literaria de 'vidas ejemplares'. Este tipo de producciones data desde el medievo europeo, aparece en América Latina en el siglo XVII, de manera más abundante y representativa en México con la escritura de vidas ejemplares por parte de monjas y mujeres en reclusión conventual (Jean, 1989: 4-22). Desde su origen este tipo de producción fue controlado principalmente por la iglesia católica con el fin de dar una avenida a los testimonios y confesiones de experiencias místicas dadas por monjas de diferentes órdenes a lo largo de la Nueva España. La investigadora Natalie Davis (1997) ofrece varios ejemplos de ello en su libro *Nas Margens. Três Mulheres do século XVII*. Al principio estas expresiones de fervor religioso fueron observadas, registradas y destruidas por los confesores en el caso de que tuvieran un potencial disruptivo. Como es el clásico ejemplo, y obligada referencia, *Respuesta Sor Filotea de la Cruz* de Sor Juna Inés de la Cruz (1691). Sólo se guardaron los textos de 'vidas ejemplares' que reforzaban los valores o 'virtudes' de la pobreza, sacrificio, santidad y castidad impuestos a las mujeres. Un ejemplo claro de este tipo de textos de 'vidas ejemplares' en castellano (ibérico) es el de *Su vida*, de Santa Teresa de Jesús (1562-1565). El hecho de que a las mujeres se les permitía expresarse sólo en este espacio, hacía de él un medio para hablar del Yo y del cuerpo de manera legítima en la forma de historias de vida. No obstante, algunos testimonios místicos fueron considerados "herejías" y fueron utilizados como la prueba para llevar a sus autoras a la Inquisición (Davis, 1997:8-9).

La lectura de testimonios políticos latinoamericanos desde el lente de ‘vidas ejemplares’ es limitante en el sentido de que hay un contraste entre quiénes y con cuáles fines producen ‘vidas ejemplares’ y las tensiones que dan cuenta los testimonios políticos. Es decir, los testimonios políticos latinoamericanos (en este caso, las autobiografías de chicanas) no se producen por encargo de o bajo el control o supervisión de la iglesia, o una institución hegemónica sino que surgen claramente en oposición a ésta y como iniciativas propias. Además, a diferencia de las vidas ejemplares, los testimonios políticos latinoamericanos o –en el caso de los textos autobiográficos chicanos- no hablan del Yo y del cuerpo en función de una experiencia mística religiosa- o superior- *per se* sino que hablan desde el Yo pero de un cuerpo en relación con una historia y lucha política colectivas bastante marginal. Hablan del cuerpo y su transformación pero en relación a la familia como institución patriarcal y hetero-normativa, al Estado y sus instituciones militares, políticas, económicas y culturales que lo oprimen, excluyen o violentan. Aún cuando las propias escrituras autobiográficas de las monjas pudieran resultar en formas de la rebeldía oculta como es evidente en *Respuesta a Sor Filotea*, podemos decir que el impulso crítico de estas producciones se localiza en la superficie del texto y en la frontera con las formas de enunciación disciplinaria. Estos constituyen sus principales motores.

Novela de Formación o Educación (*Bildungsroman*)

El *bildungsroman* es un concepto europeo, alemán, que define la autobiografía como una obra en la que el personaje se prepara para asimilarse a la cultura dominante. Es decir, el individuo se prepara para tomar “su lugar” en la sociedad

en que vive. Dos ejemplos de los textos que han sido leídos desde esta mirada son: la autobiografía de Johan Wolfgang Von Goethe (2006) *Los sufrimientos del joven Werther* y la de José Vasconcelos (1935) *Ulises Criollo*. En los casos de *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* y *Pobrecito Poeta que era yo* podrían ser considerados, en efecto, relatos testimoniales autobiográficos de formación y/o educación, pero la diferencia con el *bildungsroman* recae en que los textos son de sujetos que, dentro de lo que relatan, no buscan asimilarse a un sistema ya establecido sino intervenir para transformar el sistema, visibilizar las tensiones existentes y exigir dentro de este sistema ya transformado, el derecho a vivir dignamente desde las diferencias nacionales, culturales, sexuales y de género, es decir como mujeres chicanas, lesbianas, y como mujeres indígenas o campesinas de Estados Unidos y como hombres libres en El Salvador, respectivamente.

Esta diferencia del testimonio político, la autobiografía política latinoamericana y chicana con el *bildungsroman* constituye una forma de transgresión al código discursivo tradicional y patriarcal en el sentido que desde su discurso, los sujetos de enunciación, los narradores pugnan por una visión incluyente a partir de una propuesta contra-hegemónica que valore por sobre muchas cosas la dignidad. Esto ocurre en el corpus de textos políticos latinoamericanos y chicanos que llamo “textos rebeldes” o “voces y textos rebeldes”: textos transgresores de las formas y leyes del género en sus dos sentidos, literario y sexual (Derrida, 1980: 203-204).

Obra picaresca

Otra de las formas en que se ha leído el testimonio político o texto autobiográfico es con el lente con que se lee la obra picaresca. John Beverley discute que el testimonio se puede estudiar con modelos de la novela española “picaresca”. Es decir, la obra que expone al personaje a una *búsqueda de su sitio en la sociedad* y la *búsqueda de la supervivencia*. Esto en referencia a la obra inaugural de la picaresca *El Lazarillo de Tormes* (Anónima, España, 1554):

lo que el testimonio tiene en común con la novela picaresca es la poderosa afirmación textual del sujeto hablante mismo; el aspecto formal dominante del testimonio es esa voz que habla al lector en la forma de un yo que demanda ser reconocido, que quiere o necesita reclamar nuestra atención; esta presencia de la voz, que supone debemos experimentar como la voz de una persona real y no ficticia, es la marca del deseo de no ser silenciado o derrotado, de imponerse en una institución de poder como la literatura desde la posición de la persona excluida o marginal; El narrador del testimonio es una persona real que continúa viviendo y actuando en una historia social real, que también continúa (Beverly, 1987:1).

Aunque coincida en algunos de estos puntos con Beverly, no puedo coincidir del todo en su argumentación global, de leer el testimonio o el texto autobiográfico como se lee la novela picaresca. Es decir, hay testimonios latinoamericanos y textos autobiográficos chicanos que no pueden ser necesariamente leídos desde el paradigma de la novela picaresca pues los sujetos de enunciación en tales testimonios no necesariamente buscan en los textos aquí por trabajar su “sitio en la sociedad” o formar parte del *status quo* o de una sociedad que les ha excluido de sus estructuras. Por el contrario, los sujetos de enunciación de las obras aquí en cuestión buscan en principio -a través de la palabra crítica en sus relatos

autobiográficos- transformar esa sociedad excluyente. Estos testimonios y textos autobiográficos, elaboran un relato que “no acepta clasificaciones simples y nos exigen/recuerdan las dificultades para diferenciar géneros literarios específicos debido a las contradicciones inherentes en los textos y la dificultad del proyecto de definir un corpus literario” (Derrida en Klahn, 2003: 120).

Autobiografía

El testimonio político latinoamericano y chicano escrito por mujeres o por grupos subalternos,- también ha sido leído como autobiografía tradicional por algunas de las semejanzas estructurales que tiene con la autobiografía eurocéntrica y burguesa, donde todo gira en torno al individuo en abstracto, y donde por ejemplo se despliega la secuencia cronológica: niñez, adolescencia, edad adulta. Pero, aun cuando se puede pensar que el testimonio político idealiza en algún sentido la pobreza, aquí coincido tanto con John Beverley (1996) como con Fredric Jameson (1996) en que existe una gran diferencia entre la autobiografía burguesa y/o de tradición occidental y el testimonio político latinoamericano o texto autobiográfico chicano puesto que, en lo que se refiere a la secuencia cronológica, no siempre es igual sino que los tiempos pueden aparecer fragmentados o circulares y en los testimonios políticos latinoamericanos o textos autobiográficos chicanos, por lo general la niñez no se presenta idealizada.

Así, el sentido del tiempo no se despliega como un tiempo lineal sino en espiral: el orden del relato no se piensa en torno al tiempo sino que es articulado en torno a una urgencia, o dicho de otro modo, lo que es urgente enunciar y relatar.

Además, el testimonio político latinoamericano o texto autobiográfico chicano no reproduce un discurso maestro centrado en el individuo que idealiza la niñez y menos reproduce los valores de la burguesía. Con algunas excepciones como los textos autobiográficos de Richard Rodríguez (1982), por ejemplo.

Beverly, por un lado, distingue entre el testimonio y la autobiografía, entre otras formas narrativas, y reconoce en el testimonio una instancia de resistencia a los valores burgueses claramente desplegados en las autobiografías de índole occidental, donde el sujeto es el centro de toda la narración. Es decir, el sujeto de enunciación es el centro del mundo narrado. El crítico apunta que, aunque la autobiografía como forma burguesa puede ser parte del testimonio, lo contrario no es una operación posible pues el “testimonio no se ve subordinado a ninguna de las siguientes formas de literatura convencional: autobiografía, novela autobiográfica, historia oral, memorias, confesión, diario, entrevista, historia de vida, novela-testimonio, novela de no-ficción, o ‘literatura factográfica’” (Beverly, 1996:25)

Es decir, el testimonio no es una autobiografía burguesa. En este sentido me parece que dentro de la lógica planteada es una lectura apropiada. Pero cabe puntualizar que lo que propongo aquí es leer el testimonio político como una expresión de la *autobiografía política latinoamericana* o *autobiografía política chicana* una vez que las nociones epistémicas de ‘autobiografía’ han sido problematizadas y resignificadas, como lo hice anteriormente. Por ello, sostengo que la propuesta de Beverly es limitada en el sentido de que descarta irreflexivamente la categoría de autobiografía y lo que hago aquí es precisamente

una problematización de ella para otorgarle un significado distinto y reapropiarla para acercarnos a los testimonios políticos de las “minorías” elaborados tanto en América Latina como en Estados Unidos, teniendo en cuenta los textos de Roque Dalton y Gloria Anzaldúa respectivamente.

En su argumentación, Beverley mantiene que el testimonio no es necesariamente una narración autobiográfica idealizada donde el mundo narrado gira específicamente y exclusivamente en el sujeto centrado, sino que es un “acto de testificar en el sentido religioso o legal” y que este involucra una “urgencia de comunicar un problema de represión, pobreza, subalternidad, encarcelamiento, lucha de sobrevivencia, implicados todos estos aspectos en el acto de narrar mismo y en donde se establece la instancia de izquierda y feminista de ‘lo personal es lo político’”(Beverly, 1996: 23-41). En este punto, aclaro, sí coincido con Beverly pero por mi parte no descarto la forma de la autobiografía como un punto de partida para la discusión y elaboración de propuestas, por lo que insisto en su problematización antes de su uso.

Por otro lado, y en un sentido similar, Fredric Jameson (1996) sostiene que la autobiografía como producto burgués es una máquina que produce ‘subjetividad’ y que está diseñada para construir ‘sujetos centrados’. Entonces, para Jameson, el ejercicio autobiográfico es componente de una revolución cultural burguesa dentro de la tradición occidental, en donde la autobiografía se extiende como paradigma del sujeto centrado y funciona como vehículo para la formación del sujeto moderno, del “ego burgués” y de la “identidad personal”. Para Jameson, en un sentido opuesto de la autobiografía burguesa, el testimonio es una forma de

“contra-autobiografía.” Para Jameson el testimonio genera un espacio en donde - a diferencia de la autobiografía de corte burgués-occidental que celebra la formación del yo centrado y en términos absolutos y del individuo por excelencia.

En palabras de Jameson:

la autoría del sujeto-centrado-tipo--propiedad privada-occidental se ve desplazado por un espacio colectivo compuesto sí por seres humanos y sujetos con nombres que salen del anonimato -otorgado por el velo de la categoría ‘masas’- pero que multiplican historias de personas con nombres y apellidos (Jameson, 1996:185).

Aquí es necesario reparar para esclarecer que dentro de la discusión que toma lugar en la academia en Estados Unidos el *testimonio* es concebido como una forma inherentemente política y se asume o se lee que de éste emana una dimensión política dotada desde su origen o su intención en la elaboración. Sin embargo, bajo el riesgo de ser reiterativa, insisto en hacer del testimonio político parte de la literatura testimonial autobiográfica latinoamericana y chicana porque me parece que se busca hacer una distinción entre el sentido estricto de testimonio de certificar y el sentido de testimonio de denunciar que se plantea proyectar dimensiones políticas múltiples y de la representación, como las de clase, género, raza e identidad cultural, al mismo tiempo.

Concurren también discusiones como las que establecen los siguientes autores: Prieto Rodríguez (2002-2003) sobre el testimonio como autobiografía o la autobiografía como testimonio en un acercamiento a la *Autobiografía de un esclavo 1835* de Juan F. Manzano; Molina Quirós (1999-2000) sobre la relación entre autobiografía y testimonio en la literatura centroamericana; y Keizman (2007)

examina el papel de la memoria poética/política en el testimonio y la autobiografía de la literatura hispánica.

Ahora bien, en lo que constituye a la autobiografía burguesa y occidental, se construye el valor del individualismo a través del relato que gira en torno al sujeto autobiografiador. Así mismo, los personajes involucrados en el relato de vida como el mundo narrado dependen exclusivamente del sujeto centrado. Bajtín sostiene en este plano que, en la autobiografía de tradición occidental, la polivocalidad es restringida o eliminada del todo al darle a una sola voz una función autorial dominante y a otras las de informantes o secundarias. Contrario al sentido de la autobiografía de tradición occidental, el testimonio político latinoamericano y chicano construyen el valor de la identidad y voz del *Yo* dentro y en torno al *Nosotros*. Pues es precisamente desde la experiencia colectiva que se articula una discursividad para relatar el testimonio. Es decir, en el testimonio político se escucha la voz desde la palabra colectiva que a su vez narra una historia colectiva.

Así, en el testimonio político autobiográfico escrito por grupos subalternos se reivindica el valor de la colectividad sin perder de vista la individualidad del personaje hablante o sujeto de enunciación. Aquí localizamos lo que Jerome Brunner llama el balance entre la autonomía y el compromiso:

Una narración creadora del *Yo* es una especie de acto de balance. Por una parte debe crear una convicción de autonomía, persuadirnos de que tenemos una voluntad propia, una cierta libertad de elección, un cierto grado de posibilidades. Pero también debe ponernos en relación con un mundo de otras personas, con familia y amigos, con instituciones, el pasado, grupos de referencia. Pero al entrar en relación con la alteridad, queda implícito un

compromiso con los demás que obviamente limita nuestra autonomía. Parecemos capaces de vivir si ambas cosas, la autonomía y el compromiso y nuestras vidas busca equilibrarlas. Así también sucede con los relatos del Yo que nos narramos a nosotros mismos (Brunner, 2003:113).

Encontramos pues una relación clara entre el Yo de los autores aquí en cuestión y su *na(rra)ción* del Yo que no sólo cuestiona las exclusiones de los “grandes relatos” oficiales y culturales sino también hace un llamado a las múltiples dimensiones de exclusión en los niveles micro dentro de los proyectos a los que se adscriben (Klahn, 2000: 151). Además, a través de estos relatos y modos de producción textual, la autoridad monológica de la tradición occidental es seriamente cuestionada y desestabilizada, de tal forma que proporciona un espacio para reconocer el dialogismo y la polifonía en estos procesos que se presentan de manera compleja en un espacio de representaciones discursivas.

Novela- testimonio

Otra de las formas en que se ha abordado el relato testimonial ha sido a través de lo que Miguel Barnet, autor de *Biografía de un Cimarrón* (1966), llamó “novela-testimonio”. Barnet de hecho crea todo un esquema para la elaboración de este tipo de textos, exponiendo algunos elementos que en efecto son pertinentes para el abordaje/lectura de testimonios políticos. Sin embargo, a mi modo de ver, no son suficientes puesto que la elaboración a la que se refiere Barnet no está marcada por el momento de urgencia política derivada de la necesidad de denuncia sentida por intelectuales comprometidos con la sociedad y tampoco hace explícito el papel de la mujer como sujeto histórico-político y de enunciación.

Por un lado, Barnet (1987), en *Los novelistas como críticos*, sostiene que la novela-testimonio pone en tela de juicio, no solamente los estereotipos étnicos, culturales, y sociales sino también elabora varios conceptos tradicionales de la literatura: el realismo, la autobiografía, la relación entre la ficción y la historia. Historia que aparecerá siempre a través de momentos individuales y significativos de seres marginados. Siguiendo esta lógica, en su artículo “La novela-testimonio: socio-literatura” el autor sostiene que la novela testimonio es “un documento a la manera de un fresco, reproduciendo o recreando aquellos hechos sociales que marcan verdaderos hitos en la cultura de un país” (pp. 511-513) Además, desde lo que propone Barnet, el texto tiene un mediador (ej. un entrevistador, antropólogo, sociólogo, etc.) y este debe suprimir su yo para que hable el personaje, informante, o protagonista, relator, testimoniante o testigo y la colectividad a la que representa. Por otro lado, en su esquema para elaborar novelas-testimonio, Barnet propone la tarea de:

contribuir al conocimiento de la realidad e imprimirle a ésta un sentido histórico [al mismo tiempo que] el autor de la novela-testimonio no debe limitarse y debe hacer uso de la imaginación literaria y la imaginación sociológica (Barnet, 1987: 515).

Las propuestas y sugerencias de Barnet me parecen importantísimas, principalmente para las elaboraciones autobiográficas, pero también se apuntan aquí las limitaciones de sus lineamientos. Considero que la propuesta de Barnet, no escapa de la atadura de las formas en donde se privilegia una operación narrativa que se adhiere a un discurso/relato nacional que, como lo he establecido con anterioridad, omite el posicionamiento de las mujeres y otros sujetos

subalternos en el mismo, o muchas veces lo subsume a éste borrando su especificidad.

(Auto)biografía popular

Encontré también otra forma de lectura o articulación desarrollada por Martín Lienhard (2001), que tal vez se acerca más a la propuesta que procuro hacer en esta disertación. El autor se refiere a las *(auto)biografías populares* entendidas como relatos “donde algún personaje de extracción popular narra, en primera persona, su vida. En [donde] los textos son elaborados a partir de las declaraciones orales de sus protagonistas, por profesionales de la escritura” (p.6) en el contexto de lo que el autor llama “democracia discursiva”. En este sentido Lienhard sostiene que la existencia de tales textos “se [ha traducido] en una democratización, por lo menos relativa, de la comunicación social” en cuanto que en América Latina cuentan con la siguiente especificidad:

América Latina se [han] publicado, a lo largo de las últimas décadas, innumerables textos testimoniales y la historia de su recepción sugiere que para muchos lectores, esa (relativa) novedad editorial significa el acceso de las “minorías”- o mayorías en estricto sentido- social y culturalmente marginadas a la página impresa, y de ahí al centro de los grandes debates. (Lienhard, 2001: 7).

La *(auto)biografía popular* como modo de leer, analizar e interpretar los testimonios políticos latinoamericanos y extendiendo esta discusión a los textos autobiográficos chicanos me parece de los conceptos más relevantes para esta discusión, puesto que se extiende a un ambiente más amplio que el de la producción o la recepción y aterriza estas actividades en la esfera pública a través

de la “democratización discursiva” reconociendo la dimensión política de las mismas. No obstante, Lienhard no profundiza en la categoría propuesta y más bien su discusión se enfoca en los rasgos de “otredad” en las elaboraciones de (auto)biografías y relatos testimoniales con relación al público de formación occidental como referente antagónico.

Si bien retomaré algunos elementos relevantes planteados en su propuesta, la considero sólo complementaria para hacer una lectura de testimonios políticos como expresiones de la *autobiografía política latinoamericana y chicana*. En el caso de Roque Dalton y de Gloria Anzaldúa, me refiero a textos testimoniales complementarios para esta tesis como *Las historias prohibidas de pulgarcito*³ y *La prieta*,⁴ respectivamente.

Ahora bien, existen otras formas de abordaje de estos textos que se podrían acercar a y retroalimentar la propuesta que tenemos en este trabajo. A continuación se mencionan algunas de ellas para posteriormente presentar la propuesta de aproximación, abordaje, lectura a contrapunto, y crítica de nuestros textos en esta tesis.

El espacio biográfico y la autobiografía como (mal de) archivo (o la apertura de la obra y la in-completitud del sujeto)

Para la crítica cultural Leonor Arfuch el espacio biográfico como horizonte de inteligibilidad es el camino trazado para la lectura, análisis, crítica e interpretación

³ Dalton, Roque. *Las historias prohibidas de pulgarcito*. UCA Editores, San Salvador, Reimpresión, 2005. pp. 219.

⁴ Anzaldúa, Gloria. “La prieta” en *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Editoras Cherrie Moraga y Ana Castillo, Traducido por Ana Castillo y Norma Alarcón. San Francisco, Ism Press, 1988.

de textos autobiográficos y otras narrativas de la vivencia y del Yo. Si bien para la autora de *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea* (2007), los textos autobiográficos – que forman parte del universo de géneros discursivos que tratan de aprehender la cualidad evanescente de la vida y de iluminar instantes y totalidades- son sólo una parte de su material para llevar a cabo su propuesta de análisis, pues su búsqueda privilegia los matices de la narrativa vivencial y las formas de expresar las tonalidades particulares de la subjetividad contemporánea.

Es decir, Arfuch se interesa, a partir del mundo de los géneros discursivos y la coexistencia de éstos, por lo que trasciende el “gusto” definido por parámetros sociológicos o estéticos y *produce una respuesta compartida*, lo que lleva a recomenzar el relato de una vida -minucioso, fragmentario o caótico- ante el propio desdoblamiento especular: *el relato de todos*, y lo que hace al orden del relato de vida y su creación narrativa ese “pasar en limpio” la propia historia que no se termina de contar.

En su trazo de horizonte de inteligibilidad -el espacio biográfico como punto de partida- Arfuch destaca o prioriza la trama de *la intertextualidad* por sobre los ejemplos ilustres o emblemáticos de biógrafos o autobiógrafos, *la recurrencia* antes de la singularidad, *la heterogeneidad* y *la hibridación* por sobre la “pureza genérica,” el *desplazamiento* y *la migración* por sobre las fronteras estrictas. Y es en este horizonte que propone lecturas transversales, simbólicas, culturales y políticas, de las narrativas del Yo y sus desdoblamientos en la escena contemporánea.

Entiendo que Arfuch privilegia la complementariedad de los géneros discursivos en el plano del discurso social y los procesos en sí mismos constitutivos de las reconfiguraciones de las subjetividades más que los *sujetos-en-proceso* develados en y reflejados por sus intervenciones o producciones culturales. Así, aunque Arfuch provee a los lectores críticos de un vasto equipaje teórico-conceptual, metodológico, para mi propósito de investigación si considero los procesos de subjetivación o puestas en escena de la subjetividad pero lo que ahora mismo privilegio son los mismos *sujetos-en-proceso*, sus intervenciones, sus proyectos culturales, su posicionalidad (situatedness) en el tiempo y espacio, y los prismas alternativos (des-coloniales) para leer e interpretar estas intervenciones de una manera pedagógica y más accesible.

Antes de cerrar este segmento, algo que sí es importante para nuestra disertación aquí es considerar cómo Arfuch (2008) misma ha denominado e ilustrado las formas autobiográficas: “autobiografías como (mal de) archivo.” La autora sostiene que se inspira en la obra de Derrida (1996) intitulada *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. De ahí que recoge la idea de archivo como el lugar donde el orden es dado, un domicilio, un lugar donde se atesoran documentos bajo guarda y donde los guardianes tienen la salvaguarda del depósito y también del poder hermenéutico de su interpretación. Así, para Arfuch archivo es:

un espacio de acumulación atravesado por la temporalidad, conformado desde el pasado que se proyecta hacia el porvenir, su presente es siempre tentativo, como la lectura, por actualizaciones sucesivas, por el régimen de la mirada, por el descubrimiento súbito o el retorno empecinado... (Arfuch, 2008: 145).

Ahora bien, la idea de archivo para un biógrafo, es un espacio de acumulación de documentos, de experiencias y de recuerdos para precisamente salvaguardar la memoria. Y esto se hace a menudo, de acuerdo con Arfuch, en un movimiento especular de admiración e identificación, dejando cosas fuera, omitiendo, incluyendo y vislumbrando. Para Arfuch, las dos figuras – la de archivo y la de autobiografía- son constantes en el escenario contemporáneo. Se les consideran archivos secretos que se descubren, que aparecen a la luz pública por decisión política y por lógica mediática. Un ejemplo, entre otros, es el de

los archivos biográficos, como los de las Abuelas de la Plaza de Mayo construyen con relatos, textos y objetos, para que los nietos recuperados puedan a su vez reconstruir una historia de sus padres desaparecidos...(Arfuch, 2008: 147).

En este sentido, y otros abordados por la autora, emerge un engarce entre lo individual y lo social, como partes de una perpetua interacción como lo es todo lo que llega al escenario de lo social:

...si sólo se es en relación con otros, poco habrá de verdaderamente individual en una biografía, su trama será indisociable del medio, el grupo, la comunidad... Quizá-siguiendo el camino del psicoanálisis- es ese carácter incompleto de toda biografía- de todo sujeto-, ese vacío que intenta ser llenado a través de actos de identificación con otros- y con la vida de otros- lo que alienta el devenir sin pausa del espacio biográfico (Arfuch, 2008: 155)

Finalmente, en su texto sobre la autobiografía como mal de archivo, Arfuch concluye refiriéndose a Juan José Saer, quien en una entrevista sostuvo que

la dimensión de toda autobiografía es secreta, que transcurre en ese “uno mismo” imposible de aprehender en, ese zócalo perceptivo resistente a la “puesta en forma” incapaz de traducirse a ninguna forma incluida la del

archivo, y que el devenir del acontecimiento no tiene importancia, lo único verdaderamente existente es la obra misma, lo que ella pueda sugerir e iluminar (Arfuch, 2008: 157).

El imaginario de lo íntimo & el procesos de subjetivación

La propuesta de Nora Catelli (2006) para abordar los textos autobiográficos tiene un enfoque singular que parte desde “*lo íntimo*” y llega al *sujeto* vía el proceso de *subjetividad*. Catelli sostiene que lo subjetivo, la vivencia, la experiencia encarnada en la confesión o el testimonio expresan esa medida común de veracidad que el discurso propone y que sólo puede traducirse, como figura de la interioridad, en lo íntimo.

De acuerdo con la propuesta de Catelli, esta mantiene que la hermenéutica sugiere aprehender los significados de la Historia en las inflexiones indirectas de la intimidad, tanto en los discursos del pasado como del presente. En este sentido, lo íntimo es considerado aquí, el espacio autobiográfico convertido en señal de peligro, y a la vez, de frontera. Las categorías analíticas que Catelli propone son las de la oposición entre público y privado, el sujeto moderno, posición inestable del sujeto, lo íntimo como imaginario, ruptura y dinámica del Yo en actuación y en asunción de la construcción subjetiva. De acuerdo con Catelli, un modo de acceso a la situación privilegiada de los géneros de la intimidad en los discursos de la Historia y en las formas literarias actuales es el *giro subjetivo* o la *dimensión subjetiva* y el *espacio biográfico*. También, añade Catelli, la importancia de considerar en esta discusión la experiencia del sujeto en el discurso y la

psicologización de la esfera individual de esa experiencia lo cual desplaza la experiencia colectiva o por lo menos su adelgazamiento. Esto para señalar que:

desde principios del siglo XX de maneras diversas y con palabras diferentes comenzó a expresarse la incomodidad ante la creciente huella del Yo en los géneros literarios y discursos políticos, ante la mengua de la esfera pública en aras de la privada, y como consecuencia de todo ello, ante la importancia cada vez mayor de las afirmaciones individuales (Catelli, 2006: 19).

En el texto Catelli (2006) hace un recorrido de formas de abordaje de textos de autores como Conrad, Kafka y Avellaneda, con los elementos que retoma de la discusión teórica vigente. En su planteamiento, Catelli privilegia y pone mayor énfasis en la discusión sobre la justificación de la necesidad de la escritura autobiográfica en la Historia, en el siglo pasado, y cómo hoy es la Historia la que se validaría a partir de la escritura autobiográfica y no necesariamente a la inversa.

El gesto autobiográfico y borde escritural

En un tratamiento sugerente de los textos autobiográficos, Javier Guerrero (2002) apunta que individualidades excluidas por las instituciones literarias/autobiográficas canónicas recurren a estrategias ingeniosas para maniobrar textos inaccesibles y lograr lo que él denomina como “gestos autobiográficos.” Guerrero propone que los textos autobiográficos por su carácter *heterobiográfico* se encuentran en lo que llama “limbo indeterminado” y que este limbo permite la ambigüedad para que el lector pueda desplazarse de un registro a otro, entre lo “novelesco” y lo “autobiográfico” un borde escritural o frontera de la

palabra escrita “que negocia constantemente con lo hegemónico pero que a su vez practica modalidades autorrepresentativas alternas, estrategias de la diferencia donde se posiciona lo sexual, lo político y lo histórico” (Guerrero, 2002:351). En la lectura de Guerrero, plantea que mínimos indicios de autofiguración en un texto son suficientes para poner en práctica un estudio que tenga en cuenta la necesidad autorrepresentativa más aun cuando la obra a tratar se encuentra cargada de gestos autobiográficos que incluyen desde los epígrafes, notas al pie como huellas “históricas,” la escritura espejular, líneas que atraviesan el cuerpo y el corpus del texto, fluctuación de los pronombres yo, tu, él, ella, hasta las referencias directas o inscripciones del Yo en un juego de (con) fusión entre el autor-narrador-personaje. En todo caso, Guerrero sostiene que en la lectura de los textos autobiográficos se localizan los gestos de diferencia y singularidad y que la “autobiografía es una manera de leer tanto como una manera de escribir”.

Manifiestos autobiográficos

Sidonie Smith and Julia Watson (1998), en su obra que ahora es una referencia obligatoria sobre los escritos autobiográficos de mujeres y teorizaciones sobre este tipo de escritura *Women, Autobiography and Theory*, presentan un texto de Sidonie Smith intitulado “Autobiographical Manifestos.” En este texto la autora plantea por ejemplo que mujeres, como Cherrie Moraga y Joe Spence, quienes en el proceso de poner el cuerpo en el escenario de sus obras, desplazan el Yo encarnado de los marcos narrativos tradicionales, mitos e historias que censuran y obligan a una cierta autocensura cómplice, lo que hacen en un sentido profundo

es involucrarse en prácticas de escrituras políticas o politizadas. Sidonie sostiene que estas escrituras construyen sujetos en resistencia y que por ello mismo requieren y desarrollan formas de oposición vía sus prácticas de escritura autobiográfica. Escritura que ella denomina *manifiestos autobiográficos*.

Es en estos denominados *manifiestos autobiográficos* que Sidonie caracteriza como escritos disruptivos que incorporan poesía, prosa, diarios, dibujos, sketches, fotografías, entrevistas, montajes, collages y múltiples lenguas, todo esto de manera dialógica con la Historia y la fantasía (ficción). En este manifiesto, Sidonie reseña a Caren Kaplan y su acepción de textos autobiográficos como géneros prófugos como “textos fuera de la ley” en los que incluye el testimonio, diarios de prisión, autoetnografía colectiva y biomitografía, entre otras (Smith, 1998:433). Por su cuenta, la teórica literaria feminista Caren Kaplan lo plantea como “géneros fuera de la ley” o mejor traducido, “géneros prófugos”:

Nos rodea la escritura autobiográfica, pero mientras más nos rodea, más desafía la estabilización de género, mientras más se rompen sus leyes, más se desplaza hacia otras prácticas y las prácticas anteriormente ‘fuera de la ley’ se desplazan hacia sus dominios. Aunque [algunos] de los sujetos que practican este tipo de escritura continúan con la antigua tradición autobiográfica, otros juegan con formas que nos desafían a reconocer sus experimentos con la subjetividad y que explican su exclusión de la ‘alta literatura (Kaplan, 1992).

También es importante hacer mención aquí de lo que Smith y Watson llamaron “Autobiographical Subjects”⁵ pues mantienen que en *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Anzaldúa traza de manera efectiva la hibridez de su propia identidad

⁵ En el texto *Reading Autobiography* las autoras sostienen que la experiencia es constituyente del sujeto, en este caso del sujeto autobiográfico: “Autobiographical Subjects do not precede experience, they are constituted by it. In effect, autobiographical subjects know themselves as subjects of particular kinds of experience attached to their social statuses and identities. They know themselves to be ‘woman’ or ‘child’ or ‘heterosexual,’ a ‘worker,’ or ‘Native American’ because these identity categories come to seem natural, to seem given characteristics of persons” (Smith & Watson, 2001:25)

de una forma que sugiere las identidades como sitios de interseccionalidad, esto en torno a las identidades mixtas, marginales, diaspóricas, nomádicas y multiculturales (Smith & Watson, 2001: p.37). Las autoras mantienen que, como lo plantea Joan Scott (1976), la experiencia es un proceso por el cual la subjetividad es construida; la noción de experiencia es entendida por las autoras como el proceso a través del cual la persona se convierte en cierto tipo de sujeto apropiándose de identidades en la esfera social, identidades constituidas a través de las relaciones materiales, culturales, económicas e inter-psíquicas (Smith & Watson, 20001:25). Y en el caso del proceso constitutivo de la subjetividad autobiográfica, este se conforma por la memoria, la experiencia, la identidad, la realización a través del cuerpo y la agencia. Agencia entendida como la autodeterminación del sujeto.

Auto(historia) y Autohistoria-teoría: *mujeres de color* inventando sus terminologías

Gloria Anzaldúa no sólo escribió en clave autobiográfica sino que también teorizó sobre la escritura autobiográfica misma. De hecho, acuñó los términos *autohistoria* y *autohistoria-teoría* para describir las intervenciones de *mujeres de color* en y la transformación de formas autobiográficas occidentales. Profundamente inmersa en la búsqueda de significado cultural y personal, o lo que la autora denomina “reparar y reunir las piezas de Coyolxauhqui,” los términos *autohistoria* como *autohistoria-teoría* están orientados por la autorreflexión empleada en servicio de un trabajo para la justicia social.

La *autohistoria*, para Anzaldúa, se enfoca en la historia personal pero en la medida que la auto-historiadora cuenta su propia historia, simultáneamente cuenta las historias de otros. En tanto la *autohistoria-teoría* como propuesta teórica, describe el proceso de escritura autobiográfica como una forma relacional que incorpora la historia de vida y autorreflexión en el mismo proceso de escritura y narración. Aquellas personas que escriben su *autohistoria*, sostiene Anzaldúa, entretejen sus biografías culturales y personales con memoria, historia oral, narración, mito y otras formas de teorizar. Al realizar esto, se constituyen identidades individuales y colectivas. Las experiencias personales revisadas y en diferentes formas reconstruidas se transforman en lentes con los cuales se pueden releer historias culturales existentes.

De acuerdo con Keating (2009), editora de *The Gloria Anzaldúa Reader*, con su propuesta de teorización sobre la escritura autobiográfica, Anzaldúa y otras teóricas de esta veta, exponen las limitaciones en los paradigmas existentes y crean nuevas historias de autovalidación, recuperación, crítica cultural y transformación individual y colectiva. Keating, sostiene que la propia Anzaldúa describió el libro de *Borderlands/La Frontera* como un ejemplo de la forma que la *autohistoria-teoría* puede tomar. Afirmación relevante para esta disertación pues refuerza la propuesta de nuestra lectura del texto como una *autobiografía política chicana*. En palabras de la propia Anzaldúa sobre las *autohistorias*,⁶ se refirió a ellas de la siguiente manera:

⁶ Anzaldúa, Gloria. Bristlecone:Desktop Folder/Carpeta: gloria.writing.laptop:Doc 2: Doc2:doc2:08AB:8A – nonficdrafts:poet is t-1 Page/página 61 of 93. Box/Caja 5,1,0. May/mayo 12, 1995. Personal Archive./Archivo Personal, University of Texas at Austin, 2012. Gracias a Cristina Serna por proporcionar esta parte de su material consultado. Mayo, 2012.

Remembering and subverting in the 'Historias' of Chicanas and Women of Color by incorporating history, by remembering, Indian Women continue to define themselves. It is through this re-membering that we survive. It is through this speaking out that our history is preserved more whole and intact than in the past... The writing of 'historias': personal narratives and History in Ethnic Autobiographies... Volver a caminar lo caminado (Anzaldúa, 1995: 61).

Para Anzaldúa una "historia" es un cuento narrado como un recuerdo de lo vivido, una interpretación de lo acontecido que puede ser algo extraordinario o algo cotidiano que deja conocimiento valioso en la experiencia vivida y que se puede recontar cada vez de manera diferente dependiendo de cómo lo vea cada persona que cuenta su versión. Estas historias, venidas de la tradición oral, se denominan "casos". Las *mujeres de color*, sostiene la autora:

Imaginatively reconstruct our lives in narrative forms (poetry, story, creative essay, and more recently, in theory). Our lives are so rich, so much of the substance of fiction, the trauma, the conflicts, the struggles of being outsiders, that we hardly have to write pure 'fiction.' Significant transformative events and people in our lives, whole chunks of personal history and experiences become uninvented fictions or fictionalized autobiography (Anzaldúa, 1995: 63).

En su descripción del tipo de escritura realizada por *mujeres de color*, Anzaldúa teoriza sobre la escritura autobiográfica y la refiere, sí como "subjetiva" y autobiográfica pero también como una que no lidia con un sujeto "unificado" o una sola identidad sino con identidades plurales que pugnan para no ser desplazadas en el mundo narrado. (Anzaldúa, 1995:64) Para Anzaldúa las autobiografías de *mujeres de color* llamadas también autobiografías étnicas, ella las ha denominado *autohistorias* y las describe como textos que tienen forma mixta e híbrida que transgrede las leyes del género al mezclarse con otros géneros. Este tipo de

textos desafía el sujeto masculino y centrado de las autobiografías *mainstream* y las teorías sobre el género literario que predominan.

The writing an, re-making of *autohistorias* is a form of political resistance necessary to the survival of oneself in one's culture...To write *autohistorias* is to participate in two or more different registers, separate temporalities, historicities, some belong to the dominant culture and some to the colonized, some pertaining to different literary genres. A Chicana's literature is a moveable space, wrestled, wrung out and pushed out of dominant literature and is read by that audience and the rest resides in the margins of minority literature so that it is able to travel from one space(world) to another (Anzaldúa, 1995:65).

En este sentido, para Anzaldúa, el escribir *autohistorias* es un acto de recuperar aquello que ha sido arrebatado, es una reconstitución de la cultura, la lengua y la gente negada. Es también un acto de re-ensamblaje del Yo que ha sido desplazado y fragmentado. Estas *autohistorias* son actos de autoescritura que codifican la experiencia del Yo junto con la experiencia histórica colectiva. Y al mismo tiempo que traza una experiencia colectiva a través del Yo, se traza un mapa de los propios territorios colonizados que puestos en pugna se devela la necesidad histórica de constituirse como sujetos de la Historia.

Me encuentro aquí, en este punto, ante múltiples y variadas propuestas que se ubican en un quiebre de enfoques importantísimos para el abordaje de los textos autobiográficos en la actualidad, he realizado un breve recorrido de cómo se desdoblán las propuestas, a continuación planteo mi propuesta para esta tesis.

Autobiografía política latinoamericana y autobiografía política chicana: una propuesta

Como lo demuestra el inventario anterior recurrimos a varios rubros para saber las maneras de estudiar el testimonio político, relato testimonial o texto autobiográfico a fin de tratar de desmarcarlo de las convenciones de lectura. Puesto que las formas de lectura tradicional desde la autobiografía establecida resultan limitadas o limitantes para obras plurales o *textos frontera* como es el texto político autobiográfico latinoamericano y el chicano, y de que varias de las propuestas anteriormente esbozadas, aunque complejas, provocadoras, persuasivas e inteligentes, las considero pero no las abrazo del todo, apuesto a realizar una propuesta alternativa.

Por ello mi apuesta es proponer una forma distinta de acercamiento y lectura de una obra político-testimonial autobiográfica. Esto considerando el amplio espectro de formas de abordaje, incluidas las propuestas de *manifiestos autobiográficos* y de *autohistorias*. Tras el recorrido propuesto, me resuelvo a proponer que los textos autobiográficos latinoamericanos y chicanos, junto con los relatos testimoniales autobiográficos, sean leídos y comprendidos como una expresión de *autobiografía política latinoamericana y autobiografía política chicana*. Es importante señalar que al proponer estas categorías, provisionales si se quiere, se intenta hacer lo que cualquier dispositivo crítico intenta hacer: se intenta detectar, revelar y explicitar lo que ha sido invisibilizado. En el caso de los textos autobiográficos latinoamericanos y chicanos, estas categorías son un esfuerzo por articular un conocimiento nuevo o que ha sido históricamente invisibilizado.

Ahora bien, dentro de esta propuesta apunto la problemática y cuestionamiento sobre la autenticidad literaria, la veracidad histórica y la carga política de la palabra-testimonio permeada de subjetividad en la escrituración autobiográfica y el relato testimonial; por lo cual discutiré la autobiografía como género literario y artefacto sociocultural; las memorias como ficción y el relato autobiográfico como una versión de la *verdad*, o una *historia de vida con sentido* (Piña, 1985). La “verdad” es entendida desde aquí como una construcción de la visión del mundo del sujeto enunciador en los textos latinoamericanos o chicanos.

En lo revisado hasta ahora, me parece que la noción de autobiografía sí contribuye a entender, leer e interpretar textos chicanos y latinoamericanos pero sólo si problematizamos y cuestionamos- como lo he propuesto previamente- como se han leído y entendido desde el canon de la autobiografía. Es así como, para poder hacer uso de la noción de autobiografía en textos latinoamericanos y chicanos es necesario complementarla con otras que la localizan geoculturalmente como son los conceptos de: *política, latinoamericana y chicana*. Dichas nociones proporcionan a los textos las dimensiones cultural, relativa a las luchas de poder, y de género imprescindibles para el debate. De esta manera propongo entonces la categoría de *autobiografía política latinoamericana o autobiografía política chicana* para leer, analizar e interpretar, los textos autobiográficos de nuestros autores en cuestión.

Autobiografía política latinoamericana y chicana

La voz subalterna en los escritos de Anzaldúa y Dalton habla las expresiones de la *autobiografía política latinoamericana y chicana*. Dentro de los postulados de

Gramsci sobre el “sujeto subalterno,” interpreto que éste es un sujeto que vive al margen de la sociedad capitalista en la que no tiene el poder hegemónico pero que de alguna manera busca ser escuchado, incidir e intervenir a través de sus formas de resistencia. En nuestro caso, las autobiografías políticas chicana y latinoamericana son una forma de intervenir en la sociedad desde la producción cultural. Al referirme al sujeto subalterno que el sujeto lleva a cabo

...adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, las tentativas de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias y las consecuencias de esas tentativas en la determinación de procesos de descomposición y de procesos de renovación o de nueva formación (Gramsci, 2000:249).

Es decir, busca irrumpir con reivindicaciones de carácter restringido y parcial, además de promover nuevas formaciones que afirman la autonomía integral de los mismos grupos y sujetos subalternos.

Cabe mencionar que, de acuerdo con el propio Gramsci, a pesar de que los sujetos de las clases subalternas intervengan de manera radical en su historia cuando se rebelan y sublevar, aun cuando han “triunfado”, es claro que sólo están en estado de defensa alarmada. Es decir, están en constante pugna por los sentidos y significaciones de la cultura que se sitúa en un proyecto político contra-hegemónico no necesariamente alcanzado o logrado, todavía.

Estas expresiones de la *autobiografía política latinoamericana y chicana*, parafraseando la discusión de Barthes sobre los cruces entre la Historia, la Sociedad y la Literatura, constituyen obras literarias- en el caso de las autobiografías - y textos que se apoyan en elementos literarios -en el caso de los

testimonios autobiográficos- que se presentan como signos de la historia y a la vez de resistencia a ésta (Barthes,1960:19). En esta producción social y cultural se utilizan estrategias discursivas/narrativas provenientes de una tradición oral latinoamericana y también chicana. Las expresiones de la *autobiografía política latinoamericana* y *chicana* son textos que hablan y que manifiestan la polifonía como un acto comunal. La palabra oral heredada es la materia prima del relato autobiográfico, el sonido de las voces apropiadas por el *sujeto de enunciación* se convierte en un entramado comunitario que se sostiene por actos de habla a través del personaje hablante (Pratt, 1976: 29).

Es decir, el sentido de comunidad es aquí generado y transmitido por el sujeto de enunciación y las voces con las que dialoga y con las que da una continuidad genealógica de la palabra ancestral: la palabra heredada, la historia oral. Así, con esta palabra se remiten siempre al sistema *palabra y oración* en el que “todo enunciado es un eslabón en la cadena muy complejamente organizada, de otros enunciados” (Bajtín, 1985: 258). Este es pues el entramado dialógico de la palabra enunciada por quien habla y/o escribe, desde sí por y para los demás.

Además, Raymond Williams (1984) sostiene que la clase trabajadora que resiste las estructuras y formas de pensamiento hegemónicas busca espacios o medios para transmitir sus historias de vida y al no encontrar estos espacios los generan al re-apropiarse de las formas establecidas y transformarlas para sus objetivos. De acuerdo con el autor:

En las nuevas formas especiales de biografía y autobiografía, gran parte de los mismos impulsos seculares, racionales o populares modificaron desde

dentro las formas particulares de la escritura o crearon nuevas formas literarias (Williams, 1984:170).

En este sentido, otra característica sobresaliente de estos relatos de resistencia, testimonios y escrituras de oposición, como expresiones de la *autobiografía política latinoamericana y chicana*, es que representan un desafío para la historia oficial –hegemónica. Como sugerentemente Norma Alarcón (1992) señala el texto autobiográfico -en cualquiera de sus expresiones- “es un texto que se desdobra simultáneamente en dos vertientes- la que capta una verdad sociocultural y la que re-inscribe por medio de la palabra, atrapada en redes significativas, el sistema vigente” (Alarcón, 1992:37).

La misma producción de literatura autobiográfica chicana y latinoamericana constituye un desafío interpretativo tanto para la literatura como para la cultura hegemónica. Esta intervención provoca el preguntar, quién categoriza y con qué criterio, quién decide qué es o no literatura, o a qué intereses sirve su categorización como fuera del campo literario, entre otras preguntas que son políticas en su naturaleza.

En algún sentido entonces, los relatos buscan ser registros de la historia vivida y representada por quienes históricamente han sido silenciados e invisibilizados en determinados sistemas socioculturales. Son en sí una producción cultural contra-hegemónica. Esta es una forma de adquirir el poder interpretativo, el poder de representar la historia de los de abajo, desde abajo. Bárbara Harlow sostiene en sintonía con estas localizaciones contra-hegemónicas

que “la conexión entre conocimiento y poder, la conciencia de la explotación del conocimiento por parte de los que detentan el poder para crear un registro histórico distorsionado, es central para las narrativas [relatos] de resistencia” (Harlow, 1987:135)

Así, preciso que la *autobiografía política latinoamericana y chicana* como literatura de resistencia o escritura contra-hegemónica tiene la intención de contrarrestar esos registros oficiales y distorsionados y dar otras versiones de lo acontecido, lo vivido, lo experimentado. Y precisamente la lucha por el registro histórico, visto desde cualquier posición, no es menos crucial que otras formas de lucha. Es decir, la lucha con la palabra como dispositivo político es también decisiva en la pugna por las visiones de mundo, las propuestas de proyectos políticos e incluso los proyectos de nación. En este tono, los autores, Dalton y Anzaldúa, sostienen que su forma y arma de lucha es, entre otras, la palabra escrita, la escritura.

En el caso de Dalton, se observa la siguiente deriva:

...cuando llegué con elementales instrumentos, pude captar de repente aquella situación en El Salvador. Me sentí tan engañado, tan estafado por el panorama que me habían pintado, y por la venda que me habían tendido, simultáneamente empecé a derivar, rápida y vertiginosamente hacia la poesía. De repente me di cuenta de que yo tenía necesidad, real urgencia de decir un montón de cosas acerca de mi país, de los hombres, de lo que yo pensaba. Y el instrumento que hallé a la mano, es posible que haya otros más importantes para cumplir esa función, pero el que a mí me pareció justo y correcto fue la palabra escrita bellamente, que entiendo que es la poesía, y desde entonces yo, hoy lo espero seguir siendo hasta morir: un poeta revolucionario que sí tiene verdadera conciencia de los problemas de su tiempo y que sabe positivamente que ha encontrado una verdad, esta vez sí definitiva (Dalton, 1963:18).

Por su cuenta Anzaldúa plantea y habla directamente con el lector:

Al escribir pongo al mundo en orden, le doy una agarradera para apoderarme de él... Escribo porque la vida no apacigua mis apetitos ni el hambre. Escribo para grabar lo que otros borran cuando hablo, para escribir nuevamente los cuentos malescritos acerca de mí, de ti. Para ser más íntima conmigo misma y contigo. Para descubrirme, preservarme, construirme, para lograr la autonomía. Para dispersar los mitos que soy una profeta loca o una pobre alma sufriente. Escribo para convencerme a mí misma que soy valiosa y que lo que yo tengo que decir no es un saco de mierda. Para demostrar que si puedo y si escribiré, no importan sus admoniciones de lo contrario. Y escribiré sobre lo indecible. No importan ni el grito del censor, no del público. Finalmente, escribo porque temo escribir, pero tengo más miedo de NO escribir. El acto de escribir es el acto de hacer el alma alquimia. Es la búsqueda de una misma, del centro del ser...El escribir es un instrumento para agujerar ese misterio... pero también nos ampara, nos da un margen de distancia, nos ayuda a sobrevivir (Anzaldúa,1988:223).

Ambos sostienen en su escritura autobiográfica que su lucha es una de sentido, de significado y de lenguajes que pugnan por otro mundo como posible. El proyecto de cada relato que testimonia una vida, una experiencia, un contexto particular, se sale o abarca más allá del proyecto del texto autobiográfico *per se*. Al hacer esto, el proyecto de relatar la vida individual y colectiva de una región (un “paisito” y una frontera) adquiere una dimensión política materializada como un trabajo pedagógico subversivo y/o liberador en tanto que busca enunciar y denunciar las condiciones de opresión vividas por las mujeres y hombres que relatan sobre las comunidades a las que pertenecen al igual que transformar la realidad a través del “potencial liberador de la palabra” (Freire, 1985, 1989).

Crear nuevos “sentidos” y nuevos mundos con la palabra y el lenguaje, sostiene Franz Fanon (2009). La empresa es entonces el proyecto de *autobiografía*

política, en el cual el poder del lenguaje, que altera formas de ver, que enseña a pensar y hablar, que entienden y registra la realidad, y se extiende más allá de los textos. Estos lenguajes articulan y nombran realidades, vidas y procesos sociales.

Como señalara el propio Fanon en torno al poder del habla, de la palabra:

hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización... en la posesión del lenguaje hay una potencia extraordinaria (Fanon, 2009: 50).

No sólo las *autobiografías políticas latinoamericanas* y *chicanas* nos dan una idea de cómo la palabra desplegada y móvil influye en otros, sino que además desafía nuestras formas colonizadas de conocer al enfrentarnos con su palabra como *otra* versión de lo vivido, *otra* versión de la realidad, *otra* versión de la historia y *otra* visión del mundo. La experiencia nombrada, articulada en palabras, ayuda a dar sentido al mundo vivido. La poeta y feminista Audre Lorde también señaló esto como el quehacer de transformar el silencio en lenguaje y acción: "I have come to believe that what is most important to me must be spoken, made verbal and shared, even at the risk of having it bruised or misunderstood" (Lorde, 1977:40, 43).

Otro aspecto que es importante abordar, por polémico e irresoluble que sea, es el de la "autenticidad" siendo que toda palabra dentro de los relatos autobiográficos, y por supuesto de los testimonios políticos, está permeada de la subjetividad de quien la enuncia y/o la escribe. Todas las autobiografías – incluyendo las *autobiografías políticas latinoamericanas* y *chicanas*- son una auto-creación, una autfiguración. Georges Gusdorf (1980) sostiene, por ejemplo, que

“la autobiografía es menos lo que el sujeto de enunciación es, que lo que desea o cree ser o haber sido”.

El proyecto político y cultural contra-hegemónico de la *autobiografía política latinoamericana y chicana* es uno en donde el sujeto de enunciación se crea al decir, tiene la posibilidad de manufacturar su propia imagen o de reivindicarla o de transformarla y también es un relato para que otras personas, sus voces, sus historias y sus memorias se vean representadas en él. Al realizar el ejercicio de presentar la historia propia y las historias múltiples en la forma de un relato provee la posibilidad de auto-figuración y auto-representación con la imprescindible ayuda del recuerdo y la memoria, tanto individual como colectiva. Así la narrativa o el relato es creado y confeccionado “el mismo momento en que se busca imponer un orden y coherencia a experiencias pasadas, particularmente cuando el objetivo es explicar el pasado en términos del presente” (Freeman, 1973:210).

De hecho, en el sentido de la manufactura, el tema de la autenticidad puede ser una discusión interminable, puesto que vinculada con la memoria y el recuerdo emerge la cuestión de “la verdad”. Y sabemos que la memoria y los recuerdos son territorios movedizos, escurridizos, permeados de ambivalencias, contradicciones, parcialidades y subjetividad. En este sentido una de las soluciones o respuestas a esta polémica es salirnos de las camisas de fuerza del positivismo y sus presunciones de encontrar sujetos o palabras ‘auténticas’ y objetivas o verdades absolutas y comprendamos que el proyecto de la *autobiografía política latinoamericana y chicana* nos exige que leamos en ellas “*la verdad de su ficción*” (Klahn, 2003). O como lo plantea la crítica literaria feminista Norma Alarcón

(2003): “leamos la verdad en la narrativa que por fuerza al narrar ficcionaliza”. En otras palabras: “la verdad del relato no está en su contenido sino en el acto de narrar y sus consecuencias,” los efectos de la ficcionalización de la verdad. (Filc, 2004).

Aunque la autobiografía en general, y la *autobiografía política latinoamericana y chicana* en particular, se sitúan en un terreno movedizo entre la ficción y la verdad, lo que las distingue de la ficción es lo que Leonor Arfuch (2007) llama *el “pacto con el lector”* retomando el sentido de lo que Philippe Lejeune (1975) ha llamado “el pacto referencial”, también conocido como *el pacto autobiográfico*. En torno a esto el autor sostiene que: Toda escritura autobiográfica involucra un pacto referencial que ofrece explícita o implícitamente una definición del campo de lo real y que está en juego una afirmación de los modos y el grado de semejanza que reclama el texto (Lejeune, 1975:19).

En oposición a textos de ficción, los textos autoreferenciales, o donde se apela al *pacto autobiográfico*, proveen información sobre una realidad exterior al texto para someterla a una verificación. Pero de antemano el *pacto autobiográfico* presenta un plano en donde se da por entendido y acordado que el relato está basado en un terreno ético y no en un resultado factual. Lejeune, entre otros, reconoce que cualquier acto de reconstruir el pasado necesariamente se apoya en la naturaleza subjetiva y selectiva de la memoria.

Es decir, el representar no está limitado a decir, enunciar, escribir “la verdad,” sino que la verdad se representa como le parece ser o como la interpreta

la persona – *el sujeto de enunciación*- que bien puede tener “lagunas en la memoria, errores, distorsiones involuntarias” o memorias creadas por la palabra de otros. Además, Lejeune con su concepto de “pacto autobiográfico” define el contrato entre el autor (sujeto de enunciación) y el lector en donde el primero se compromete a -no sin algunas inexactitudes históricas pero sí lidiando con ellas- comprender su vida en relación con los otros.

Debe quedar claro que, al leer o interpretar cualquier texto, escrituración o enunciación autobiográfica, existen componentes ficticios y que no todo lo que es ficticio- o imaginativo- es necesariamente falso. Habría que recordar que la misma etimología de *texto* significa tejido, y el tejido -o el entramado que constituye al texto – puede ser la memoria, el recuerdo, lo imaginado, lo que no se quiere y al mismo tiempo lo que se desea como *horizonte de espera (expectativa)*, como apuesta de futuro (Ricoeur, 1995:248-249).

La imaginación y la memoria juegan un papel elemental en la narración de todo relato autobiográfico. En la *autobiografía política latinoamericana y chicana* la memoria funge como “instrumento cognoscitivo que sirve para salvaguardar la experiencia y rescatarla del olvido” (Alarcón, 1992:31). Algunas veces los mismos relatos, al recordar y dar coherencia a la multiplicidad caótica de eventos pasados en un esfuerzo por entender qué pasó, destruyen mitos viejos para construir nuevos. Estos relatos buscan dar sentido a los hechos caóticos y aislados con el afán de transmitir una *verdad* más grande que tiene una relación muy estrecha con causas colectivas y proyectos utópicos.

Cada relato de las obras en esta disertación es más *una* verdad que *la* verdad -sobre los proyectos y colectividades políticas a los que las narradoras y narradores se adscriben. Es complicada la noción de *verdad*, pero por su complejidad localizamos una tensión muy importante sobre la política o lo político y los criterios de cómo la historia y la “verdad” son construidas, representadas y narradas.

Para que sea posible leer el testimonio y el relato autobiográfico como textos políticos e intervenciones políticas es necesario considerar la efectividad de los relatos y la capacidad de los sujetos de enunciación de contar sus historias en el terreno político más amplio y de manera particularmente provocadora. Por un lado, los proyectos de la *autobiografía política latinoamericana* y la *autobiografía chicana* implican un ejercicio de escritura y/o enunciación que recurre a la posicionalidad identitaria, a la posicionalidad del sujeto, a la historia, la oralidad, al testimonio y la memoria, tanto individual como colectiva. Por otro lado, los textos que se ubican en esta provisional categoría realizan intervenciones políticas importantes debido a que refutan o se presentan en oposición a los discursos dominantes sobre las formaciones de la identidad política, cultural, nacional, de clase, de raza y de género.

Además, ambos autores- Anzaldúa y Dalton- en su escritura o enunciación entran como sujetos políticos marcados por el género a la discusión política de lo que Derrida (1993:366) llama “la democracia por venir.” Una lucha por una democracia incluyente que no les niegue, que no les borre, que no les ignore. Esto sucede en el sentido de que activan, construyen una resistencia latinoamericana y

chicana y en su relato denuncian condiciones de opresión vividas individual y colectivamente. En ello, conforman y reafirman identidades políticas individuales y colectivas, desde una visión de izquierda y contra-hegemónicas -ya sea de género, étnicas o culturales que históricamente han sido excluidas- y plantean un proyecto colectivo emancipatorio, tornando lo personal en político. Cuestionan así la existencia de bases supuestamente incuestionables dentro de los espacios privados, comunitarios, públicos, locales y nacionales. Lo que hacen estos autores al promover y construir resistencias es impulsar un proyecto con un horizonte de espera que les incluye como sujetos históricos y políticos.

Así pues, la palabra, el testimonio y el relato autobiográfico político latinoamericano y chicano son una expresión de la *autobiografía política latinoamericana y/o chicana*. Esto debido a que en su palabra, forma, contenido y objetivo, proporcionan un espacio en el que el sujeto de enunciación recuenta una vida de opresión y sujeción en diferentes ámbitos, además de que proponen la construcción de un proyecto político de izquierda que rescate la memoria histórica individual y colectiva que impulse a luchar a todos por el pleno desarrollo humano del pueblo o comunidad y por una vida más justa y digna. Simultáneamente, el sujeto de enunciación de la *autobiografía política latinoamericana y/o chicana* denuncia con su palabra una historia de invisibilidad, marginación y opresión no sólo cultural, económica y política, sino también de género, en el caso específico de las *mujeres de color* escritoras, narradoras o relatoras.

Capítulo II

La relevancia de las prácticas autobiográficas en las Ciencias Sociales y la problematización de la autobiografía

La relevancia de las prácticas autobiográficas en las Ciencias Sociales

En la actualidad las historias de vida, las autobiografías, los testimonios y en un sentido más amplio los textos y prácticas escriturales sobre el Yo, la configuración de la subjetividad y las experiencias objetivas de sujetos en proceso, son de mayor interés en las Ciencias Sociales. Sobre todo con el fin de leer y escuchar las voces históricamente marginadas, o que se han producido en los intersticios de la sociedad, y para ubicar epistemologías alternativas, promover pedagogías radicales y contingentes en los procesos de enseñanza aprendizaje de las aulas universitarias.

Sería ingenuo establecer que este tipo de documentos y prácticas ocupan un lugar privilegiado en las técnicas propias de la investigación social aunque algunos investigadores así lo consideren. Señalo lo ingenuo que podría ser este punto de vista debido a la actual prevalencia de la investigación cuantitativa en las Ciencias Sociales y los criterios neopositivistas que justifican la producción de conocimiento social sólo o predominantemente vía “datos duros,” estadísticas o datos cuantificables. Es decir, en la actualidad la investigación cuantitativa es la que prevalece pero al mismo tiempo cada vez más la investigación cualitativa alrededor de prácticas y documentos autobiográficos está tomando lugar y se

encuentra ganando terreno y enriqueciendo los campos de investigación en las Ciencias Sociales.

En este capítulo, nuestra intención es plantear la relevancia de las formas de escritura y enunciación autobiográfica o testimonial y su importancia en la generación y producción de conocimiento crítico para las Ciencias Sociales, no sin reconocer las complejidades de las mismas y las dificultades y conflictos en su utilización. Aquí problematizo la autobiografía misma como género (forma) y como práctica. Las preguntas que nos hacemos en torno a la escritura autobiográfica y las ciencias sociales a lo largo de este capítulo, por un lado, son: 1) ¿Qué lugar ocupan estos saberes en las Ciencias Sociales? 2) ¿Podemos trazar un itinerario de las formas y prácticas autobiográficas, sus tensiones, sus fracturas, sus fugas y con base en esto hacer una propuesta categorial de abordaje con el fin de leerlas desde una crítica cultural feminista? 3) Si consideramos que este conocimiento producido y el canon ocupado provienen de los estudios culturales, de género y feministas, ¿cuál es la relevancia de los saberes culturales y de género feministas en las prácticas autobiográficas para las Ciencias Sociales? 4) ¿Cómo problematizamos la “autobiografía” como fuente potente de producción de conocimiento para las Ciencias Sociales?

Y por otro lado, específicamente en torno a los textos de esta disertación, las preguntas cruciales son las siguientes: ¿De qué manera las prácticas autobiográficas chicanas, como *Borderlands/La Frontera The New Mestiza* (1987) de Gloria Anzaldúa, y las prácticas autobiográficas latinoamericanas, como *Pobrecito Poeta* (1976, 2000) de Roque Dalton, difieren en cuanto a los contexto

sociales que las vieron nacer y de qué manera convergen las escrituras? Y finalmente, y una de las preguntas cruciales para este proyecto: ¿Qué tipo de conocimiento disidente y disonante producimos con nuestro enfoque?

En relación a la importancia de la autobiografía, Carlos Piña señala que aparecen dos supuestos fundamentales en la utilización de estas formas y saberes en las Ciencias Sociales. El primero es que existe en una vida algo que puede entenderse en términos de “una historia con sentido” y el segundo es que hay momentos en que “es importante conocer y considerar la vida de alguien” (Piña, 1986). Así, nos planteamos si la vida de alguien importa ser narrada y, a la vez, nos preguntamos ¿quién puede narrar la vida?, como cuando Spivak (1988) pregunta ¿puede el subalterno hablar? Señalamos la audacia de hacer significativa una experiencia individual. El sujeto puede ser conocible y concebible en el sentido de que tal objeto de estudio (*sujeto de historia con sentido*) es reconocido por una comunidad científica como digna y posible de ser estudiada. Ser portador de conocimientos en el sentido que tal objeto es relevante en tanto que el observador o intérprete considera que ese objeto tiene “ciertas potencialidades que corresponden, o pueden corresponder a sus preguntas y prioridades, las cuales a su vez emergen de una tradición científica específica” (Piña, 1986:10).

Para sumar a esto, Donna Haraway (1988: 583) plantea en la producción de conocimiento la existencia de los “sujetos situados” en varios planos: el sujeto localizado que produce conocimiento a través de sus prácticas, y el sujeto posicional que produce conocimiento a través de la lectura e interpretación de

estas prácticas. Aquí Haraway se refiere a un sujeto que produce conocimiento localizado -situado y encarnado desde un cuerpo- es decir con marcas que denotan que tipo de sujeto lo ha producido. Como opuesta a una visión total y universal, propone un sujeto que tiene una visión parcial del mundo. Un conocimiento situado es lo que es posible obtener y desde dónde hace sentido el saber. Un conocimiento producido por un cuerpo que se posiciona, se sitúa y se re/localiza. En el caso de las prácticas autobiográficas, es un cuerpo que está situado, localizado en un tiempo y en un espacio, y un cuerpo que está posicionado, es decir, que tiene una postura, ya sea ética, poética o política, en nuestros textos a estudiar. Hablamos de cuerpo y no sólo de sujeto pues nos interesa la materialidad que ofrece sus contornos. La noción de cuerpo es también una noción límite que nos permite transitar a una idea de frontera, de borde, sobre lo interior, lo exterior, lo personal y lo colectivo.

En sintonía con esta forma de leer esta producción de conocimiento, para Chela Sandoval (1997: 353) lo que resulta clave y urgente es la “borderlands theorizing” como un aparato crítico y una operación política que surge del imaginario contemporáneo que está reformando, o por lo menos agrietando, los cánones disciplinarios. Y lo que refiere como “borderlands theorizing” es un esfuerzo realizado desde y cruzando múltiples disciplinas con técnicas capaces de avanzar estudios de producciones y artefactos culturales como lo son las obras autobiográficas que estudiamos en este trabajo.

Una de las técnicas a las que refiere la teórica es la del “feminismo de la mestiza” que funciona como un quiasmo (disposición cruzada como la de la letra

X, lugar del cruce, pero también de la incógnita) entre razas, géneros, sexos, culturas, lenguajes y naciones (Sandoval, 1997: 352). Una camino difícil de encrucijada. Este compás teórico y metodológico, Sandoval lo retoma de Gloria Anzaldúa, entre otras. Claramente, Sandoval refiere cómo Anzaldúa, a partir del texto *Borderlands/La Frontera* redefine y especifica cómo es que en la práctica de un feminismo tercermundista se requiere de “la consciencia de la mestiza” que nace de una vida vivida, situada, en una encrucijada de razas, naciones, lenguajes, géneros, sexualidades y culturas: la consciencia de la mestiza es una subjetividad desarrollada capaz de transformación, relocalización, movimiento guiado por la capacidad aprendida de leer, renovar y crear signos y territorios para los desposeídos en una habilidad que Anzaldúa denomina “la facultad”⁷ (Sandoval, 1997: 359).

Ahora bien, los científicos sociales ahora están retomando las técnicas de investigación social relacionadas con las “historias de vida,” relatos autobiográficos, testimonios, y en el caso de historiadores, han desarrollado profusamente la utilización de documentos autobiográficos como memorias escritas, generalmente, por personajes famosos. No obstante, y con el fin de situar el origen o uno de los orígenes de las prácticas autobiográficas, hay que precisar que fue en el contexto de la antropología estadounidense que el método biográfico logra “mayores niveles de sofisticación y se comienza a desarrollar

⁷ “La facultad” es un término que Anzaldúa (1987:60) refiere como la forma intuitiva de conocimiento que incluye pero también supera el pensamiento lógico y racional y el análisis empírico. Como ella lo explica en *Borderlands/La Frontera*: “La Facultad is the capacity to see in surface phenomena the meaning of deeper realities, to see the Deep structure below the Surface. It is an instant ‘sensing,’ a quick perception arrived at without conscious reasoning. It is an acute awareness mediated by the part of the psyche that does not speak, that communicates in images and symbols which are the faces of feelings, that is behind which feelings reside/hide. The one possessing this sensitivity is excruciatingly alive to the world.”

verdaderamente sus potencialidades” (Piña, 1986). Asumimos que Piña se refiere a las potencialidades específicas entorno a la antropología y sociología del momento y del contexto (1920’s a 1940’s en Estados Unidos), pues en otras latitudes este método toma otros caminos y en tiempos distintos es introducido a otras disciplinas, otras áreas de estudio y conocimiento, a otras expresiones e incluso a luchas sociales e intelectuales por la representación y la auto-representación entre otras potencialidades como observamos en el caso de Gloria Anzaldúa y Roque Dalton. Por ejemplo *Borderlands / La Frontera. The New Mestiza* de Anzaldúa es un texto de formas heterogéneas dentro de sí pero que es primordialmente autobiográfico en su estructura narrativa, ensayística y poética.

Este texto emerge de una tradición literaria chicana que históricamente ha utilizado la forma autobiográfica para contar un tiempo y un espacio social a través de contar una vida (Cantú, 2012). Una vida individual entramada en la Historia colectiva. Esta tradición tiene sus raíces en el deseo de contar una vida que resistió a la conquista en tiempos pre-colombinos y a la ocupación de territorio mexicano por el gobierno estadounidense en 1848 cuando ocurre la guerra entre Estados Unidos y México. Una resistencia que incluye a las voces indígenas y que en el siglo XX da poder a las chicanas que se posicionan contra la opresión que viven como mujeres y como chicanas. En el caso de *Pobrecito poeta que era Yo* de Roque Dalton, tenemos un texto que es también parte de una tradición latinoamericana masculina de escritura autobiográfica, donde se ensalza la figura del hombre escritor, intelectual, diplomático, etc. etc. Me refiero aquí a las obras masculinas de gesto autobiográfico como referente latinoamericano: *Ulises Criollo*

de José Vasconcelos (1964), *Facundo o Civilización y Barbarie*, de Domingo Sarmiento (1845), *Residencia en la tierra*, de Pablo Neruda (1935). Referentes que- a la par de sugerir críticas y visiones excepcionales- enaltecen a la personalidad y al individuo.

En el caso específico de Dalton aunque se alcanzan a distinguir fuertes rasgos de un sujeto masculino y grados de machismo claros, el autor desborda esa tradición y en su obra autobiográfica da cuenta de una vida entramada en un colectivo desde abajo, desplaza esta hegemonía masculina y se sitúa desde la raíz indígena que subyace en su cultura, desde el joven escritor que reconoce y acepta lo indígena y el mestizaje de su cultura y desea ser poeta para “salvar” a su país y a sus compatriotas. Esta “salvación” la propone desde su obra al desplegar una experiencia poética y al invitar al lector a vivirla. Una experiencia poética que intenta arrancar la carga colonizadora de la historia vivida por un país arrasado por la violencia y la negación de sí mismos como indígenas y mestizos impuesta inicialmente por la conquista y posteriormente por la colonización.

De este modo, tanto Anzaldúa como Dalton elaboran obras autobiográficas donde de un modo audaz enhebran un doble vuelco: dan sentido a una historia de vida en el contexto de un entramado social y proponen una epistemología propia, una forma de la descolonización. Esto resulta crucial para la discusión y problematización de la escritura y obras autobiográficas en las Ciencias sociales, sobre todo si atendemos a un giro pedagógico. Es decir, un giro de enseñanza aprendizaje en el que estos textos son una forma de praxis política al mismo tiempo que fuentes de instancias pedagógicas.

En todo caso, la referencia que coloca Piña en la discusión sobre las prácticas autobiográficas en las Ciencias Sociales como la Antropología y la Sociología, es la elaboración de *Autobiography of a Winnebago Indian* por parte de Paul Radin en 1920, quien fuera discípulo del distinguido antropólogo Franz Boaz, y de Leo W. Simmons la elaboración de *Sun Chief. The Autobiography of a Hopi Indian* en 1942. Es durante el tiempo entre estas dos publicaciones de textos autobiográficos que en Estados Unidos de Norte América se produce –para las Ciencias Sociales- una amplia gama de textos de historias de vida, autobiografías y relatos testimoniales cuyo objetivo era el de reconstruir experiencias y valores de culturas que estaban bajo procesos de cambio forzado y de genocidio.

Para esta “escuela de pensamiento,” en el caso de la antropología, los documentos elaborados eran textos en los que lo biográfico era relevante en la medida en que arrojaba luces sobre temas y aspectos desconocidos de los pueblos “primitivos,” sostiene el propio Piña. Una perspectiva paradójica está en el sentido de su condescendencia colonial hacia los sujetos de las autobiografías, hombres y cultura indígenas, al mismo tiempo que resulta la construcción de un registro o archivo de formas “otras” de vivir y de ser, como aspiración de recuperar y preservar prácticas y saberes que corría el riesgo de perderse.

Aquí cabe mencionar que esta tradición de elaboraciones autobiográficas en las Ciencias Sociales, particularmente la Antropología, incluye la elaboración de textos como *Translated Woman: Crossing the border with Esperanza’s Story* (1993) y *The Vulnerable Observer: Anthropology that Breaks Your Heart* (1996) de Ruth Behar; y el ya clásico en los Estudios Chicanos, *With A Pistol In His*

Hands de Américo Paredes (1958) los cuales recolocan la discusión sobre la relevancia e importancia los textos autobiográficos en el debate de la Ciencias Sociales y presentan formas de escritura que entrelazan los estudios académicos con las narrativas personales o historias de vida.

Otro aspecto de la discusión en la “historia de las historias de vida” es la importancia y el papel de la Escuela de Chicago y los trabajos que se realizaron en sus espacios de investigación y producción de conocimiento social, sobre todo en el ámbito de la sociología urbana, durante la década de los años 1920 y 1930. Uno de los principales promotores de esta práctica fue Robert Ezra Park quien llegó a la Universidad de Chicago en 1916 y quien a través del departamento de sociología promovió la utilización de los documentos personales y los estudios de caso. Park fue una figura influyente en la Sociología de su tiempo e introdujo dinámicos debates que popularizaron e hicieron las “historias de vida” un método de amplia resonancia y aceptación (Piña, 1986:4-6). Cabe señalar que esta notable aceptación de las historias de vida en la sociología, sobre todo la sociología urbana inaugurada por la Escuela de Chicago, no estuvo exenta de críticas y de algunas calificaciones de que eran parte de un “género de poca legitimidad y escasa científicidad.” De cualquier forma, quedaron registrados un sinnúmero de documentos autobiográficos gracias a esta escuela de Sociología y al impulso de Robert E. Park.

En América Latina y durante esos tiempos, décadas del veinte y treinta, no existió el mismo tipo de recepción que en Estados Unidos, por lo menos no hasta

su revalorización y popularización en la década de los sesenta y setenta. En un estudio referido por Piña se afirma que

...la introducción a la técnica de las historias de vida en América Latina es un fenómeno de post-guerra que tiende a identificarse, a través de los organismos internacionales y de los investigadores que la impusieron, con la toma de conciencia del llamado *Tercer Mundo* y del proceso de descolonización del nuevo orden mundial; es decir, de la necesidad de conocer mejor los problemas específicos de las poblaciones y de los países nacientes (Camargo et. al., 1983: 41-55).

En este sentido, nos preguntamos ¿qué significa entonces ahora para las Ciencias Sociales preguntarse por una vida? En todo caso el punto a destacar sobre el estudio y la validez de las “historias de vida,” los textos autobiográficos, y los documentos y relatos testimoniales, es que se trata de un tema que va más allá de las manifestaciones propias de un individuo. Se trata entonces de situarse en un contexto más profundo de producción de conocimientos críticos sobre la sociedad, lo social, lo cultural y lo político, vía las “historias de vida” o textos autobiográficos heterogéneos, en tanto que los métodos para esta producción implican lo cualitativo, lo subjetivo, lo cultural, lo político, lo poético, la historia oral, los testimonios y el relato de “sí mismo”. En una palabra la conversión del individuo en sujeto. No se trata de una persona, sino de un lugar de enunciación, situado a partir de un cuerpo, una materialidad que hace sentido en un tiempo. Son sólo las experiencias de “sujetos” las que es posible colectivizar.

Lo que consideramos aquí primordial, igual que Piña, en tanto la relevancia de estas prácticas en y para las Ciencias Sociales es contribuir a destacar la especificidad del conocimiento que pueden otorgar las historias de vida y señalar

el campo de validez en que tal conocimiento puede desarrollarse. Finalmente, coincidimos con Piña cuando sugiere que existe una correspondencia entre el actual interés de las historias de vida y un cambio de óptica en el mundo de las Ciencias Sociales, la Filosofía y la Política. Correspondencia que como científicos sociales y críticos de la cultura nos ayuda a tornar relevante una serie de producciones socioculturales y aspectos de la realidad social y sus consecuentes reflexiones teóricas y metodológicas que en otro momento no necesariamente fueron considerados como tal. Sólo para señalar una de estas reflexiones que se dan en el estudio de las historias de vida y su sentido: para muchos sociólogos, historiadores y antropólogos, el estudio de las historias de vida es la vía para adentrarse a los microcircuitos y micropoderes donde se cristaliza, se construye y reconstruye “invisiblemente” la cultura. Es en el terreno del sentido común de la cultura, donde nacen y mueren las significaciones y representaciones compartidas. En palabras de Piña:

¿Cuál es el conocimiento, que es lo que se le puede pedir a las historias de vida y esperar de ellas? ... propongo que se trata de una herramienta privilegiada para dar cuenta de las categorías significativas y procesos clasificatorios con los que determinados sujetos piensan, organizan y representan su propia identidad. Su campo de validez, por tanto se sitúa en el terreno de la construcción e interpretación de imágenes con sentido. Pero no cualquier tipo de imágenes sino aquellas que hablan de su pasado y del sentido de su existencia. Independientemente de si este tipo de conocimientos puede también servir sólo como apoyo o complemento a investigaciones que pretenden otros objetivos, estimo que la importancia de conocer las claves mediante las que alguien crea y consume una(s) imagen(es) de si mismo, reside en que a través de ellas es posible aproximarse a las intersecciones entre estructura e individualidad, entre cultura y personalidad (Piña, 1986: 32-33).

Este conocimiento es producido a través de los saberes que plasman y narran las historias de vida, y además dan sentido a las propias experiencias de vida y su existencia en colectivo. Para nosotros es importante plantear este trabajo en el debate que sitúa a estos saberes producidos más allá de conceptos como la personalidad o la identidad en su discusión más afianzada. Nosotros argumentamos en este trabajo que estas formas y saberes se colocan en las fronteras de las disciplinas y las obligan a leer, mirar y escuchar, así a expandir lo personal como político y los saberes situados como legítimos.

Problematización de la autobiografía

Ahora bien, hacemos aquí un giro hacia la problematización de la escritura autobiográfica. Para ello, consideramos que las preguntas elementales sobre esta escrituración son las siguientes: ¿qué es la autobiografía? ¿qué es posible decir a través de ella que no haya sido dicho?, ¿de dónde proviene?, ¿en qué se ha transformado? ¿qué voces articula? ¿qué polifonías se escuchan en ella? La definición de autobiografía en términos tradicionales y en la cultura hegemónica occidental es la biografía de uno mismo escrita por uno mismo. Estricta y tradicionalmente ésta se concibe como un ejercicio de escritura en el que se escribe o narra la experiencia de vida con relación a un determinado tiempo, que desde nuestro modo de ver también constituye un espacio (Brunner, 2003). Téngase en cuenta que en la visión occidental del tiempo, éste es considerado lineal y progresivo.

El ejercicio de la elaboración de la autobiografía tradicional canónica se comprende como un proceso en el que el autor lucha para formar una identidad

desde una subjetividad amorfa. Lo que a la fecha se ha identificado como lo más antiguamente escrito de “sí mismo”, lo cual en la tradición filosófica clásica occidental corresponde a obras como *Confesiones de San Agustín* (400 Anni Domini) (Dicksen, 1989: 15). Pero, de acuerdo a Lynne Dicksen (1989), el término *Autobiografía* surge primeramente en inglés a finales del siglo XVIII y a finales del siglo XIX se comienza a utilizar para categorizar un género de escritura que combinaba elementos de confesión, defensa y memoria. La autora apunta que el significado moderno del término está marcado por dos textos cruciales: *Confesiones* de Rousseau (1781) y *Autobiografía* de Benjamín Franklin (1868).

En América Latina y el mundo chicano, los textos autobiográficos, las memorias y los testimonios no se encierran en el “género” de la autobiografía, aunque es necesario mencionar que en este territorio y mundo, el modo hegemónico de escribir y leer autobiografías ha prevalecido. Y como veremos más adelante, no sin resistencias a este modo hegemónico, por supuesto, como lo son en castellano, y por ende en la mayor parte de América Latina y el mundo chicano existen referentes respectivamente que pueden ser denominados “outlaw genres”, o “géneros prófugos”, en los cuales se encuentran obras como *La vida y Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades* (1554), *With His Pistol in His Hand: A Border Ballad and Its Hero* (1958), entre otros ejemplos. Es importante señalar aquí la problematización del papel de la voz y lo que ésta modula para ser escuchada. En Latinoamérica y en el mundo chicano el levantar la voz a través de testimonios, relatos testimoniales y autobiografías es una vía sumamente importante para los sujetos y su esfuerzo por ser escuchados.

De acuerdo a los textos que se volvieron referentes por excelencia de la autobiografía, el criterio tradicional y canónico –francés y anglosajón- para valorar textos autobiográficos consiste en que la autobiografía se tiene que centrar exclusivamente en el autor, el mundo narrado tiene que girar en torno al narrador mismo, la escritura tiene que ser representativa de los tiempos del autor y del espíritu de esos tiempos; el autor tiene que ser consciente de su propia personalidad, el autor tiene que buscar auto-conocimiento, explorar y proveer un sentido de “la verdad”- como única y uniforme e incuestionable por la dimensión del pacto autobiográfico; y finalmente, la autobiografía tiene que tener idealmente una forma unificada (Smith y Watson, 2001: 1-2).

Este criterio ha prevalecido y mediado el tipo de textos autobiográficos que se han producido y consecuentemente la manera en que se han leído, interpretado y valorado. Nosotros, en este trabajo, intentamos hacer lo opuesto, por lo menos en un sentido: ponemos a girar a los autores en torno a su producción cultural auto-colectivo referencial.

A pesar de la persistencia del mencionado criterio hegemónico, estudios recientes e innovadores sobre la escritura autobiográfica y de la autobiografía en general, especialmente y paradójicamente en el mundo angloparlante, Estados Unidos, Australia e Inglaterra, proporcionan nuevos elementos a considerar sobre esta producción literaria y sociocultural. Me detengo un momento en lo paradójico que es esta situación porque a pesar de que estos países y sus centros académicos son considerados cunas de la producción del conocimiento occidental

y hegemónico, es ahí precisamente donde nace su mismo cuestionamiento y desestabilización.

Esta oposición lo que hace es funcionar como una grieta a la hegemonía cultural que invisibiliza a las minorías pues las llamadas minorías étnicas, sean indígenas, chicanas, latinos, asiáticos en Estados Unidos o aborígenes, migrantes indios y africanos en Australia e Inglaterra, han emprendido -desde la escritura y enunciación autobiográfica misma y desde la academia- una lucha por el reconocimiento de identidades diferenciadas y la articulación de nociones propias de sí mismos y contestatarias de los tipos ideales dominantes para advertir que no sólo difieren de las estructuras mentales occidentales tradicionales hegemónicas sino que las desafían en su pretensión de una universalidad excluyente y homogénea u homogeneizadora.

En un estudio reciente de las Memorias, Autobiografías y Testimonios del mundo chicano, Norma Cantú (2013) sostiene que una forma de acercarse a este tipo de textos chicanos que irrumpen en la literatura anglosajona en oposición a una vida de opresión es la de observarlos, leerlos y abordarlos como “escrituras de vida” o “life writings” que ayudan a poner palabras y mostrar la experiencia de latinos y chicanos en Estados Unidos como mestizos y mestizas para mejorar no sólo la vida individual de las personas de estas comunidades sino también la colectiva.

En esta tónica, Chela Sandoval (1997) sostiene que las *feministas de color* en Estados Unidos desafían al canon y es a través de sus filiaciones con otras

personas y posturas del tercer mundo que resisten a la cultura hegemónica, elaboran sus propias teorías y sus propios métodos para oponerse a la nación homogénea, y las prácticas de escrituración autobiográfica son una forma en las que despliegan estas elaboraciones.

En América Latina, por otro lado, como se mencionó antes, fue en el ámbito de la Antropología donde se activó este tipo de elaboraciones, sobre todo en torno a sujetos cuyas vidas se quería dejar registro. En nuestro interés de investigación nos enfocamos en las elaboraciones que se configuran al margen, aquellas que son de y por sujetos subalternos. Son estos sujetos subalternos en América Latina, ya sean mujeres indígenas, escritores heterodoxos, feministas, o trabajadoras, los que también desafían los cánones de la escritura autobiográfica elitista, universalista y sí, también occidental.

Uno de los escasos trabajos realizados en castellano, y con circulación en el mundo angloparlante en traducción al inglés, que proporciona puntual y organizadamente elementos de importancia para leer, pensar y comprender las voces en los textos autobiográficos en Latinoamérica es el de Sylvia Molloy: *Acto de Presencia* (1996) En su trabajo crítico y analítico sobre la producción autobiográfica hispanoamericana, Molloy plantea los siguientes elementos como rasgos generales de la autobiografía hispanoamericana: el narrador que es a su vez el autor y el principal personaje del texto enuncia en primera persona; los tiempos verbales varían en pasado y presente elaborando a su vez la propuesta de mundo en tiempo futuro; los tiempos verbales tienen, si no todo, mucho que ver con el espacio de experiencia vivido y el horizonte de espera; el carácter de auto-

figuración en forma de estrategias textuales y políticas que tienen que ver con la construcción del “yo” a través del “otro” – en muchos casos a través del nosotros se agregaría en este aspecto-; la relación dialógica del yo-mundo-yo, yo-otros-yo y la transformación o pasaje de la primera persona del singular –yo- a la primera persona del plural- nosotros- y viceversa. En términos generales, la autora plantea que el elaborar una autobiografía es “escribir sobre uno mismo: lo que es el esfuerzo de dar voz a aquello que no habla, dar vida a lo muerto dotándolo de una máscara textual”. Lo que nos presenta la noción de máscara-rostro y gesto como partes clave de la elaboración autobiográfica.

Cabe mencionar aquí que Molloy (1996), en su ejercicio crítico, deja de lado “la forma de auto-escritura más reciente, los testimonios, relatos de sujetos que directamente o por medio de informantes, narran vidas marginadas” pues considera que estos merecen un espacio como tales. No obstante, aquí entablo un diálogo que extiende las propuestas generales de Molloy sobre la escritura autobiográfica a los relatos testimoniales autobiográficos producidos específicamente en Latinoamérica como expresiones políticas derivadas de la escritura y enunciación autobiográficas pues estos relatos testimoniales son parte del espectro de la escritura autobiográfica. Debo añadir aquí que, por la ambigüedad de los criterios de valoración, y por la heterogeneidad intrínseca de los textos de los autores que me interesa estudiar han sido considerados variados relatos testimoniales o parte de un corpus de literatura testimonial.

Si bien Molloy sostiene que la autobiografía en Hispanoamérica es un ejercicio de memoria y política, señala al mismo tiempo que es un ejercicio de

conmemoración ritual en el que se despliegan sucesos de lo individual y que se representan como sucesos compartidos, yo añado aquí, colectivos y urgentes también para el mundo chicano. Ejercicio que recurre a lugares de la memoria y sitios elegidos para ritos de comunidad como lo son el campo, la ciudad, la casa, el espacio natural, el espacio público, el espacio político y hasta el espacio opresivo, que pudiera ser la cárcel en algunos casos.

En este sentido, el texto autobiográfico también apela a la memoria colectiva para incursionar en el pasado. Esto lo hace vía las reminiscencias familiares combinando lo personal y lo comunitario, lo personal y lo político. El texto autobiográfico se transforma así en un espacio de tensión entre el “otro” y el “yo”: territorio móvil del sujeto de enunciación y/o el sujeto escritural dentro de la comunidad, en el que se permite que otras voces se plasmen o escuchen en el texto, no sólo la del Yo. Es en este espacio de tensión donde localizamos intercambios inesperados: las revelaciones de “otros” en el “yo” del acto autobiográfico. Además de ser la plataforma para enunciar una urgencia social, y en este sentido es un acto no sólo personal sino también político.

En este trabajo, la autobiografía o el texto autobiográfico procura ser entendido como un ejercicio de introspección y auto-validación en el cual *la autora-autor/ narrador-narradora/sujeto de enunciación* recurre al seno de una comunidad para afirmar su existencia dentro de uno o varios espacios colectivos, afirmar o descartar su pertenencia a una o varias comunidades, intervenir pública y políticamente en el mundo y, con su palabra, desplazar un mundo narrado que gira en torno del “Yo” por un mundo narrado y vivido por el “Nosotros”. De este

modo, el *sujeto de enunciación* -la narradora o narrador del relato-protagonista utiliza el texto autobiográfico como una intervención crítica en la que muestra su propuesta de mundo y establece una nueva economía de la representación afectiva y pedagógica del yo al nosotros. Se establece movilidad entre el sujeto individual y el sujeto colectivo. Se aprecia aquí una tensión constante entre el yo y el nosotros.

Aunque en la última década observamos un creciente interés por los textos de tipo o de corte autobiográfico también en América Latina y en otras latitudes, es importante notar que no se le había reconocido a esta producción como una de interés académico y mucho menos teórico más allá de, en el mejor de los casos, la crítica literaria en la década de 1990. En el caso de Estados Unidos y la Escuela de Chicago, como se mencionó anteriormente, se logró un registro de las historias de vida y de los documentos de tipo autobiográfico pero siempre bajo sospecha de legitimidad o validez científica. A pesar de ello, cabe mencionar aquí, que en la década actual autoras como Leonor Arfuch, Nora Catelli y Judith Filc, entre otras, amplían el panorama de la discusión sobre la autobiografía y han trabajado arduamente para construir y dar un lugar a esta en la crítica cultural desde el marco de los estudios sobre las subjetividades contemporáneas y las identidades. Más adelante abordaré algunas de las maneras específicas en que el trabajo más reciente de crítica cultural y análisis crítico en las ciencias sociales se ha ocupado de este tipo de textos.

En cuanto a la atención que se le ha dado a este tipo de textos en América Latina, antes de la década reciente, la postura de Molloy (1996:12) es mordaz al

apuntar que la autobiografía como género literario leído y criticado se ha visto relegada, olvidada y hasta negada: “las autobiografías en Hispanoamérica siempre han existido pero se las caracteriza o encaja en discursos hegemónicos de cierta época, se les declara historia o ficción, más nunca se les adjudica un espacio propio.” A estas no se les ha leído o estudiado como textos dentro del género literario de la escritura y enunciación autobiográfica y menos desde un ámbito de la producción cultural y social, estos últimos, ámbitos de mi interés, o desde un tercer orden de significación por el cual llegamos a aprehender desde dónde y cómo nos habla el texto como un “texto plural,” como lo refiere Barthes (1992).

El teórico y crítico cultural se refiere a los “textos ideales plurales” como textos que incorporan múltiples redes significativas que juegan entre ellas sin que ninguna pueda reinar sobre las demás, textos que no se configuran como una estructura de significados sino como una galaxia de significantes y a los que se tiene acceso a través de múltiples entradas sin que ninguna de ellas pueda ser declarada con toda seguridad principal. Esta noción de “texto plural” puede ilustrar la naturaleza del corpus de las representaciones autobiográficas, dos de las cuales son en efecto: *Borderland/The New Mestiza* y *Pobrecito poeta que era Yo*, de Gloria E. Anzaldúa y Roque Dalton, respectivamente.

Dicho de otra manera, un texto plural puede considerarse aquel que se constituye por su “fuerza subversiva respecto de las típicas y viejas clasificaciones pues éste es libre de manifestar sus ambigüedades, sus contradicciones, su multiplicidad y su naturaleza” (Barthes, 1989: 1007-1009). Entendidos así, los textos autobiográficos, así como los relatos testimoniales autobiográficos, son

textos que justamente se extienden como redes de significados y significantes y que construyen un sistema propio y heterogéneo de voces, imágenes, ruidos, pasajes, personajes, gestos, acciones, demandas, contradicciones, expresiones y visiones de mundo. Al mismo tiempo, en estos textos plurales, se des-centra el sujeto de enunciación y el texto se abre para resistirse al sometimiento de clasificaciones unidimensionales. Es decir, los textos no se dejan atrapar por clasificaciones o confinamientos y el Yo de los textos se “rebela contra las imposiciones de los géneros literarios y es más, para Barthes, la característica del texto es precisamente la de resistirse a clasificaciones” (Arriaga, 2004:26-27). El texto autobiográfico de nuestro interés es aquel que se abre para resistir. En él se encuentra la apertura y la resistencia, el yo y el nosotros, los de abajo y los de arriba, la academia y el activismo (o la militancia), la palabra y la acción, la necesidad de denunciar y la urgencia de actuar.

En torno al sentido de apertura, el texto autobiográfico y el relato testimonial autobiográfico tienen también importancia por su dimensión dialógica. En este aspecto, retomo una de las propuestas teóricas de Mijail Bajtín (1985) para comprender el principio dialógico implicado en el texto autobiográfico. En primer lugar, Bajtín define este tipo de texto como dialógico y polifónico, puesto que está impregnado por un diálogo del autor con el mundo narrado y por una palabra orientada hacia la palabra del otro. Para reconocerse y afirmarse en el mundo, el yo se remite al *otro* para el diálogo de palabras, imágenes y visiones del mundo.

De tal forma que el yo y el *otro*, como sujetos de enunciación y escrituración en el texto autobiográfico, se remiten siempre al sistema *palabra y oración* en el

que “todo enunciado es un eslabón en la cadena muy complejamente organizada, de otros enunciados” (p.258). El enunciado se encuentra lleno de matices dialógicos que lo constituyen en una unidad real de la comunicación discursiva, sin dejar de considerar que esta unidad también constituye un espacio de tensión y conflicto.

De acuerdo con Bajtín, a través del lenguaje o del discurso, la comunicación esencial entre el *yo* y el *otro* ocurre en el terreno de lo verbal, lo cual hace referencia a formas de enunciación y sistemas culturales compartidos. Este es el camino recorrido en el texto autobiográfico del *yo*, al *otro*, al *nosotros*:

...todo lo que se refiere a mi persona, comenzando por mi nombre, llega a mí por boca de otros, con su entonación, dentro del su tono emocional y volitivo. Al principio tomo conciencia de mí mismo a través de los otros: de ellos obtengo palabras, formas, tonalidad para la formación de una noción primordial acerca de mí mismo. Elementos del infantilismo en la autoconciencia que permanecen a veces hasta el final de la vida (la percepción y concepción de sí mismo, de su cuerpo, rostro, del pasado en tonos de cariño). Como el cuerpo se forma inicialmente en el seno materno, así la conciencia del ser humano despierta inmersa en la conciencia ajena. (Bajtín, 2000:161-162).

En el plano verbal o discursivo todos somos participantes, dependemos los unos de los otros, somos parte de una labor dinámica en la que la manera en que uno se ve a sí mismo tiene que ver con la manera en que el otro lo ve, y como esto es una actividad permanente, el ser desde cualquier ubicación se está construyendo y reconstruyendo constantemente, a partir de la mirada del otro. El espacio ocupado por quien habla y por quien escucha, por quien escribe y por quien lee, es un espacio donde la palabra es siempre compartida.

De este modo, Bajtín plantea que el mundo es el territorio en el cual se desarrolla nuestra actividad, “concebida siempre en una estrecha relación con el

otro. Así cada quehacer nuestro tendrá el carácter de un encuentro basado en una responsabilidad específica que la relación con el otro genera” (Bajtín, 2000:17). Lo valioso de los elementos planteados por Bajtín, en resonancia con lo que constituye al texto autobiográfico, y sobre todo los aquí por trabajar, es que en efecto es en el texto donde se confrontan y relacionan las voces, tonalidades, lenguajes, imágenes, sujetos, culturas, tiempos y fuerzas sociales.

Precisamente esta tensión es lo que hace del texto autobiográfico un producto social y cultural que traduce de manera dinámica los conflictos de la relación: entre el ser propio y el ser ajeno, lo situado abajo y arriba, lo cerrado y lo abierto y lo individual y lo social, y en definitiva lo político como una forma de urgencia. Por ello, y a través de un constante reconocimiento de lo plural y diverso en el lenguaje y en la vida misma, lo dialógico es parte intrínseca del texto autobiográfico (Bajtín, 2000:18). Es decir, como parte del proceso de asimilar selectivamente las palabras del *otro* desde la *imaginación dialógica* (Bakhtin,1981:292), estas palabras son enunciadas a través del *yo* en el relato autobiográfico como una creación conjunta.

Por otro lado, una metodología propuesta por Hyden White (1973) para el análisis de las estructuras de la “imaginación histórica” es de gran ayuda de manera análoga para acercarse y leer los textos autobiográficos de los autores en cuestión. De manera general, White trata el material histórico desde la forma en la que éste se manifiesta más: “una estructura verbal en la forma de un discurso narrativo en prosa” (p.1). Sobre ello, White sostiene que:

...los materiales históricos tienen un profundo contenido estructural que es en su naturaleza generalmente poético y específicamente lingüístico. Lo que funciona como el paradigma pre-críticamente aceptado de lo que una

explicación distintivamente 'histórica' debe ser. Este paradigma funciona pues, como el elemento 'metahistórico' en todo trabajo histórico que es más comprensivo en extensión (p. XIX).

En otras palabras, cualquier material elaborado que se presente como *explicación histórica* no sólo representa discursivamente lo que pasó y porqué pasó, sino que en su "forma" o modelo verbal, este relato revela una operación narrativa desde la cual se representa lo acontecido, además de explicar el proceso de desarrollo de lo acontecido de una situación a otra apelando al terreno de la poética y de la lingüística.

Esto nos remite a cavilar que de manera análoga, Gloria Anzaldúa (1987) modela su "metahistoria" de Aztlán en su *Borderlands* así como Roque Dalton (2000) modela su "metahistoria" de Cuzcatlán en *Pobrecito Poeta*.

En el apartado de "The Homeland, Aztlán el otro México," Anzaldúa (1987) rearticula una metanarrativa y su referente de metahistoria para lo que imagina como Aztlán. Lo que nos deja ver la trayectoria de la imaginación histórica y una visión del mundo:

Now let us go. Tihueque, tihueque, vámonos, vámonos. Un pájaro canto.
Con sus ocho tribus salieron de la cueva del origen. Los aztecas siguieron al dios Huitzilopochtli... This is her home, this thin edge of barbwire (p. 27 y 35).

En el apartado de "Prólogo y Teoría General", Dalton (2000) describe sobre el origen de El Salvador:

El Salvador, un archipiélago recién bombardeado. A la creencia de que todo lo bueno viene en frascos chiquitos. El pulgarcito de América...
El tal Atlacatl no existió jamás. No hubo tal padre de la nacionalidad...
Porque no venimos de un huevo o de una semilla: venimos de una pústula (p.16 y 17).

De acuerdo al planteamiento general de White, todo discurso histórico conlleva un sentido poético puesto que recurre a un modelo verbal, tono, gesto y ritmo, para representarlo. Es decir, la visión del mundo presentada en una operación narrativa es inevitablemente mediada y codificada por el lenguaje y el lenguaje es productor del mundo y producido por el mismo. De este modo, los escritos autobiográficos y los relatos testimoniales autobiográficos nos revelan-en su forma de enunciación- más que acontecimientos y fechas. De hecho, estos textos, en tanto que son producciones literario-culturales, nos interesan como material literario de determinado tiempo y espacio. Es decir, estos textos se presentan como material histórico, social y cultural. En ellos se revela, por parte de los sujetos de enunciación, “el deseo de representar una autoridad cuya legitimidad está basada en el establecimiento de ‘hechos’ de un orden histórico específico” (White, 1987:19).

Este tipo de textos nos dejan ver un discurso histórico-social que valora la narratividad en la representación de eventos reales, la cual surge del deseo de que los eventos reales desplieguen la coherencia, integridad, plenitud y conclusión de una imagen de la vida que es y sólo puede ser imaginaria. Dicho de otra forma, la realidad es articulada y representada desde la experiencia vivida (tiempo y espacio) y también a través de la imaginación como narratividad construida, elaborada, inventada -en el sentido de producción discursiva-.

Así, los textos autobiográficos latinoamericanos y chicanos en nuestro caso, revelan formas de pensar y concebir el mundo, interpretaciones y formas de

representación que se tensiona al margen y en diálogo con las formas dominantes de articular estas visiones.

Los textos autobiográficos de Roque Dalton y Gloria Anzaldúa aquí tratados, son artefactos verbales, productos culturales de un cierto modo de usar el lenguaje, tonos, gestos que relatan los acontecimientos de la vida propia y colectiva, o significando los residuos de lo personal vivido en lo colectivo, en un tiempo y espacio determinados. De tal forma, sugiero que si los relatos autobiográficos y testimonios políticos he de comprenderlos como productores de cierto tipo de conocimiento que si pugnan por proyectos políticos de transformación social y cultural, entonces también he de analizarlos como estructuras de un lenguaje que parten de un modelo verbal-de una forma específicamente lingüística- para representar y explicar lo que pasó “realmente” en las instancias individuales y colectivas, en el sentido que White lo traza:

el discurso literario puede diferir del histórico por virtud de sus referentes primarios, concebidos como eventos ‘imaginarios’ en vez de ‘reales’. Pero las dos formas discursivas son más similares que diferentes en virtud del hecho de que las dos operan con el lenguaje de tal forma que cualquier distinción clara entre su forma discursiva y su contenido interpretativo es imposible (White, 1989:22-24).

Con estos planteamientos en consideración podemos decir que “la forma es “el fondo”. Así, respecto de los textos autobiográficos y relatos testimoniales autobiográficos, un relato o una explicación histórico-social de lo acontecido individual y colectivamente, propongo que estas operaciones narrativas que se adhieren al modelo de una historia colectiva no sólo son ‘explicaciones históricas’ sino que también son formalizaciones -a través del relato, el lenguaje, la enunciación y la escritura- de una poética y de una forma de lo vero-símil, puntos

de vista políticos comprometidos con una visión del mundo determinada. De este modo, los textos autobiográficos y relatos testimoniales autobiográficos son artefactos culturales-específicamente lingüísticos- que ofrecen explicaciones históricas al mismo tiempo que despliegan posturas, visiones y propuestas, ético-filosóficas ante la historia y la política en su sentido más amplio.

Además, para el abordaje y lectura de los textos contemplados en este trabajo, considero como referencia metodológica ya estructurada el modelo de análisis narrativo trazado por Luz Aurora Pimentel (1988) en su trabajo *Relato en perspectiva*. Utilizo sus planteamientos principalmente para apuntar la importancia del narrador / narradora y el mundo narrado. En su propuesta, Pimentel considera a Paul Ricoeur como referente para definir el relato “como la construcción progresiva, por la mediación de un narrador, de un mundo de acción e interacción humanas, cuyo referente puede ser real o ficcional” (p.17). Esta definición del relato es pertinente pues pasa del relato más sencillo -como lo es una anécdota- hasta lo más complejo - una autobiografía, un relato testimonial o hasta una biografía novelada o novela autobiográfica.

En este sentido, para el análisis de un texto autobiográfico, lo que más interesa de su método global es el binomio *narrador/ mundo de acción humana* (o *narrador/ mundo narrado*.) Binomio en el que por un lado lo que constituye al mundo narrado es la coordenada espacio-tiempo, los acontecimientos, los objetos, los lugares, los personajes / actores, los discursos, la acción humana, los procesos interiores (sentimientos, pensamientos, estados de ánimo, etc.), las fases intelectuales de la acción (planeación, previsión, propósito), y como lo plantea

Pimentel, parafraseando a Ricoeur, “un mundo de acción humana [que] incluye su pasión”(p.17)

Y por otro lado, el narrador o la voz narrativa, aunque el sujeto de enunciación varíe evidentemente en el texto, es la fuente misma de la información que se tiene sobre el mundo narrado. En este sentido, el narrador es el mediador de un mundo representado: la situación de enunciación del modo narrativo en la que se encuentra el narrador implica una relación de interdependencia entre el suceso y el sujeto de enunciación que da cuenta del mundo propuesto. En lo narrado o lo relatado, la mediación no es optativa sino constitutiva, plantea Pimentel, “la voz como mediación es indispensable”. Es decir, el sujeto de enunciación da cuenta, narra, o relata algo donde obviamente se presupone que hay algo que narrar.

De acuerdo a la apreciación directa de Ricoeur (1995), usualmente los relatos tienden a elegir el pasado como tiempo narrativo y al tiempo de presentar su propuesta de mundo o a dibujar el *horizonte de espera (horizonte de expectativa)* pasan al tiempo futuro como tiempo narrativo transitando por el tiempo presente como un presente inaugural.

Aquí se refiere al papel del narrador en la representación y transmisión del mundo narrado (*el espacio de experiencia vivido*), el mundo con el que pugna (*el mundo dominante*), y el mundo propuesto, la esperanza y utopía del sujeto autobiográfico y el colectivo al que pertenece (*horizonte de espera-expectativa*). Aquí se desarrolla un movimiento doble pues existe una mediación recíproca. Es decir, la narradora o narrador mediatiza el mundo circundante y el mundo circundante también la mediatiza. En esta mediación histórica, este ir y venir en el texto autobiográfico, también se despliega “la mediación entre el *horizonte de*

espera del pasado y el horizonte de espera del presente, para abrir un *horizonte nuevo* donde existen posibles soluciones a los problemas planteados en el mundo narrado” (Ricoeur, 1995:248-249).

Es importante regresar a Carlos Piña, con otra fuente importante a considerar en este panorama. El trabajo al que nos referimos específicamente es *La construcción del sí mismo en el relato autobiográfico* (1988), que trata sobre la construcción del sujeto, que Piña llama personaje, pero que nosotros denominamos narrador o sujeto de enunciación.

En el texto, se plantea principalmente que la naturaleza del llamado relato autobiográfico es la de un discurso específico de carácter interpretativo, que se define por “construir y sostener una figura particular de *sí mismo*, y tal construcción es realizada en términos de un personaje” que se entiende a partir de sucesos, hechos individuales y colectivos que se narran subjetivamente con gestos y ritmos intrínsecamente relacionados a un horizonte de expectativas. En un sentido se establece que el relato autobiográfico que describe al sujeto y la imagen del mismo para ser consumida por su lector y por el sujeto mismo, más que a una serie de hechos históricos *per se*. Sugiere también que para una interpretación del relato autobiográfico en cuestión, en vez de buscar un “verdadero” o “fiel” hecho, lo importante es establecer un *acuerdo* escritor/lector tanto como localizar las “estructuras de atribución de sentido” que se operan en el relato autobiográfico. De este modo la propuesta consiste en un modelo de análisis textual que desglose, describa y explique los procedimientos de generación y articulación de la categoría nuclear que compone ese tipo de

narración: el personaje, es decir, el sujeto central del relato autobiográfico (Piña, 1988: III).

Es crucial contemplar el planteamiento de Piña aquí pues realiza las siguientes tres precisiones: presenta lo que define como la naturaleza del discurso autobiográfico en el contexto de las ciencias sociales; describe lo que considera como dos principales factores que influyen en el perfil final que asume cada relato de vida particular: la situación biográfica del narrador y las condiciones materiales y simbólicas en que tal narración es producida; y, finalmente, propone una serie de categorías singulares para analizar la estructura del relato autobiográfico y los principales mecanismos con los que el hablante construye su personaje o, mejor dicho, el sujeto del relato.

Primero, sobre el discurso autobiográfico en el contexto de las Ciencias Sociales, Piña sostiene que “toda narración cuya motivación inicial es una supuesta reconstrucción de la propia vida, es en realidad una construcción discursiva de tipo interpretativo, confeccionada para un público particular” (Piña, 1988:11). Señala así que frente al documento autobiográfico media lo que Bourdieu (1986:27-33) ha llamado la “ilusión autobiográfica” pues el lector se enfrenta a un relato de la persona que escribe, enuncia, o protagoniza con la ilusión de que este es un camino para llegar a conocer y desentrañar su historia pasada, su vida, cuando en sentido estricto se encuentra frente a palabras que a su vez aluden a otras palabras, o lo que es lo mismo “un discurso específico otorgador de sentido” donde el sujeto se “construye un sí mismo; es decir, una representación que hace ante sí y ante otros de su propia identidad como persona.” Lo que se tiene frente a sí es de hecho un *discurso interpretativo*,

pedazos de hechos ilustrados con palabras y con una perspectiva singular, selecciones, omisiones, montajes, engranajes, atribuciones de causalidad, entre otros elementos, todos cuya particularidad es estructurar alrededor de una figura - que es el sujeto del relato-, construir una vida, graficada con palabras, una versión de una vida particular en un contexto colectivo.

Es importante destacar lo que plantea Piña, en tanto contempla a Bourdieu, sobre la *ilusión biográfica* y respecto de textos biográficos y autobiográficos:

... la narración autobiográfica se inspira siempre, al menos en parte, en el deseo de dar sentido, de hacer inteligible, de expresar una lógica a la vez retrospectiva y prospectiva, una consistencia y una constancia estableciendo relaciones inteligibles, como aquella que tiene el efecto en relación a la causa eficiente o final, entre los estados sucesivos, así constituidos en etapas de un desarrollo necesario (Piña, 1988: 12).

Así, el relato autobiográfico es de una forma un conjunto de estrategias narrativas para dar sentido a una vida individual y colectivamente. Ahora bien, Piña sostiene que para las Ciencias Sociales el enfoque autobiográfico tiene validez, aceptando que a través del conocimiento y análisis de la versión que da una persona acerca de sí misma, “es posible aprehender ciertos procesos colectivos y compartidos de atribución de significado.” Por lo que, a las Ciencias Sociales que utilizan el enfoque autobiográfico lo que les interesa es el relato, no en tanto narración solamente, sino como manifestación de otra cosa; es decir el relato autobiográfico como manifestación de un camino y un conjunto de materiales y mecanismos para conocer las estructuras y estrategias narrativas con las que el sujeto de enunciación, se construye a sí mismo y sus procesos específicos de atribución de sentido que es interpretado por el sujeto en proceso, por quien lee o escucha:

Al ser la narración autobiográfica un suceso esencialmente lingüístico, una interpretación que gira alrededor de la propia vida, es, a la vez un texto que al comprender se interpreta. El comprender e interpretar... son un mismo proceso. Estamos frente a dos fenómenos que se viven como simultáneos: la interpretación del hablante al hablar (escribir) su vida y la interpretación de quien escucha o lee (Piña, 1988: 22).

La segunda precisión es la situación biográfica del narrador y las condiciones materiales y simbólicas, en que tanto la narración es producida a partir de los dos principales factores que influyen en el perfil final que asume cada relato de vida particular. Es decir, la situación biográfica refiere al posicionamiento “desde dónde” se cuenta la vida o se narra el relato autobiográfico, es decir, desde qué ubicación temporal, social, espacial se narra la vida. De acuerdo a lo que comprende Piña, la situación biográfica es un concepto que ubica sincrónicamente al individuo y a la vez hace referencia al proceso acumulativo precedente de experiencias del pasado y de la actualidad del sujeto.

La identidad del “sí mismo” está estrechamente vinculada a una situación biográfica y no queda fijada de una vez y para siempre: es un torrente en constante redefinición; es un sujeto en proceso, es una identidad cambiante, es una persona que incorpora elementos a través del tiempo (presente, pasado, futuro), lo que comprende como su propia vida; es una persona/sujeto que se está haciendo y destruyendo constantemente pero nunca a partir de cero, sino sobre la base de, entre otras cosas, el significado que se le otorga al tiempo transcurrido, a los sucesos que conforman el presente y a los sucesos que anhela como un devenir, sostiene Piña.

En cuanto al factor de la construcción del discurso autobiográfico y las condiciones materiales y simbólicas de su construcción, Piña mantiene que estas

consisten en el conjunto de características propias del momento en que se elabora y surge el relato y cuando se materializa. Estas características pueden ser el momento y las condiciones de la escritura, enunciación, elaboración o construcción del relato autobiográfico. Las características tienen un rol condicionador que puede denominarse “la relación social al interior de la cual nace y se concreta el discurso autobiográfico”. De este modo el relato autobiográfico es el producto de una relación específica concreta y determinada.

En palabras de Piña, el relato puro no existe y deben considerarse las circunstancias concretas en que fueron generados los discursos autobiográficos:

...las condiciones materiales y simbólicas en las cuales el relato surge no son un mero canal de expresión de una vida, una neutra hoja en blanco donde se deposita el contenido del texto. Al contrario, ellas actúan como un conjunto de modeladores, altamente influyentes en su estructuración (Piña, 1988:41-42).

Tercera precisión, y última, es la propuesta de una serie de categorías singulares para analizar la estructura del relato autobiográfico y los principales mecanismos con los que el hablante construye su personaje y refieren específicamente a: el sujeto de enunciación- autor-narrador-personaje; la estructura del texto; y, la etiqueta semántica del personaje o sujeto del relato.

En la primera de estas categorías Piña (1988) sugiere que el lector ha de preguntarse: ¿Qué tipo de sujeto es este que surge en el discurso autobiográfico? Y responde que lo primero que hay que notar es que “se trata de un personaje que, además de protagonizar muy centralmente el relato, lo narra, imponiendo con ello su punto de vista.” En otras palabras, al aproximarse al texto o discurso autobiográfico del sujeto del relato, el lector o escucha, conoce el universo

desplegado en el texto a través de los ojos, palabras, sensaciones del narrador y asume, aun sin su consentimiento o en oposición, la perspectiva del narrador.

Por otro lado, dentro de la estructura del texto, que es una selección realizada por el personaje-narrador-protagonista, este último se desplaza de un modo ambicioso en un conjunto de acontecimientos en determinado tiempo y espacio en el cual ocurre lo narrado, con un pleno conocimiento de su propia interioridad e incidencia en el mundo narrado y en sus semejantes dentro de este mundo. Cabe señalar que el papel o rol del sujeto de enunciación o narrador no es uno consistente, sino que es paradójico, contradictorio, inconsistente y cambiante. Así, el personaje-narrador-sujeto de enunciación, entendido aquí, se construye en el transcurso del discurso, en el texto este es elaborado de tal modo que su significado es determinado progresivamente por el contexto semántico que lo precede y acompaña, contexto que escoge y actualiza un sentido entre muchos teóricamente posibles (Piña, 1988: 61).

La segunda categoría es la estructura del texto, la cual refiere Piña no como una que se encuentra en, o que posee, el relato autobiográfico sino más bien plantea que el relato autobiográfico es en sí un tipo estructura. Un tipo de estructura y de relaciones a través de las cuales se relata una vida y se la presenta como una que está dotada de sentido, contada como la sucesión de tiempos, acciones, imágenes, sentimientos y hechos articulados por causas y motivos inteligibles. También están los mecanismos y recursos narrativos que no juegan un papel tan importante pero en momentos de la narración pueden tener un papel central. Se trata, según Piña, de las síntesis, repeticiones, metáforas, comparaciones, fantasías, negaciones, el uso connotativo de los pronombres.

La tercera categoría es la “etiqueta semántica” del personaje o sujeto del relato. Esta es referida como localizable cuando se identifican los rasgos y funciones del sujeto hablante, lo que se logra cuando este se narra y construye a sí mismo en oposición y en relación con otros, lo cual varía en el transcurso del discurso. Piña proporciona los pasos para conocer la etiqueta semántica del sujeto del relato: detectar los ejes semánticos con los que es definido el protagonista; establecer una jerarquía entre los ejes pertinentes y sus rasgos para comparar tanto con otros ejes semánticos como con otros narradores- sujetos del relato- protagonistas, siempre teniendo en cuenta que el narrador-protagonista es el más complejo de todos por ser atravesado por múltiples ejes semánticos. Aquí es importante señalar que el protagonista-narrador-sujeto del relato siempre se debate con su memoria, sus recuerdos, intereses e imágenes sin poder escapar del universo de las palabras y las narraciones que provienen de sistemas culturalmente compartidos de representación del sí mismo (Piña, 1988:89).

Consideramos pues que para comprender los textos autobiográficos -en especial para comprender aquella producción de testimonios y textos autobiográficos que no siguen el criterio del canon en su totalidad- este ejercicio crítico plantea la consideración de los siguientes elementos como indispensables para su labor: el papel del sujeto de enunciación, la relación dialógica de la voz personal con la voz pública en posibilidad de construir un discurso polifónico y político dentro del texto, el sentido de tiempo detonador en espiral, la búsqueda de un sentido de “verdad” -entre posibles-, la localización de la tensión que se

presenta entre las voces y las palabras y la tensión entre lo oral y lo escrito, y lo letrado y lo popular.

Los elementos teóricos en relación al texto autobiográfico anteriormente planteados y las referencias de los autores que abordan este tipo de textos nos atañen por su función como herramientas para matizar nuestra ruta de acercamiento y abordaje de los textos autobiográficos de nuestros autores en este proyecto sobre todo para leer y detectar los giros que realizan: el giro lingüístico, (dialógico) el giro de la emotividad (subjetivo) y el giro estructural (descolonial). No sin también integrar lo que consideramos absolutamente necesario en nuestro trabajo: las coordenadas de género y el giro descolonial que articularemos en el siguiente capítulo.

Capítulo III

Coordenadas, conceptualizaciones y el giro des-colonial: la perspectiva de género como una herramienta en la lectura de textos autobiográficos latinoamericanos y chicanos

En este capítulo se presentan las coordenadas de género e identidad para leer a contrapunto, es decir analizar e interpretar las obras autobiográficas políticas latinoamericanas y chicanas como ejercicio de crítica cultural feminista. Los textos autobiográficos chicanos y latinoamericanos con un sentido político vinculados a una visión de izquierda, como he mostrado, constituyen textos problemáticos que no pueden ser sometidos en su estudio a una sola disciplina en particular. Se afirman como textos plurales y heterogéneos, que pertenecen a las historias de vida de los grupos subalternizados como lo pudieran ser las *mujeres de color*, las minorías, los disidentes, los diferentes, los “otros” y los oprimidos en diferentes latitudes. Las autobiografías políticas latinoamericanas y chicanas se presentan como textos rebeldes y contrahegemónicos que son parte de los “géneros prófugos” que refiere Caren Kaplan (1992).⁸ Textos abiertos a una interdisciplinaria lectura crítica feminista contingente desde la historia, la sociología, la cultura, la literatura y la política.

Así, este trabajo se enmarca en un esfuerzo por ejercer la práctica de la interdisciplina, una tradición que ha sido relevante discursivamente, y sin embargo compleja de ejercer en las Ciencias Sociales. Aquí la rescatamos aquí como un

⁸ Kaplan, Caren. “Resisting Autobiography: Out-Law Genres and Transnational Feminist Subjects” en: Sidone Smith and Julia Watson, *Women, Autobiography, Theory. A Reader*. The University of Wosconsin Press, (1998). En su artículo “Autobiografía de Resistencia: Géneros Prófugos y Sujetos Feministas Transnacionales” Kaplan argumenta que las formas autobiográficas híbridas constituyen movimientos políticos estratégicos por parte de mujeres, inmigrantes, y autores de minorías étnicas que buscan escribir sus vidas fuera de los marcos de inscripción cultural disponibles.

enfoque necesario. Respecto a este ocultamiento en las Ciencias Sociales, el sociólogo Pablo Gonzales Casanova plantea la complejidad de este enfoque debido a la proliferación de disciplinas desde el siglo XIX y los retos de lo que intentaban unir:

La proliferación de las disciplinas no generó sólo resultados positivos; también planteo graves problemas, por ejemplo problemas de incomunicación entre diferentes especialistas. Algunos de esos problemas de incomunicación entre diferentes especialistas. Algunos de esos problemas empezaron a solucionarse en el propio siglo XIX. Desde entonces surgieron disciplinas que en sí mismas eran interdisciplinarias. La definición de distintas disciplinas en las que se dividía la vida académica e intelectual. Así, por ejemplo, muchas obras de la historia del siglo XIX difícilmente podrían ser catalogadas en un solo apartado, en una sola categoría. La historia, la antropología, la sociología, llegaron a ser esfuerzos notables en la integración de varias disciplinas. De ese modo se mantuvo una corriente que tendía a unir, dentro de una misma disciplina, lo que la división del trabajo intelectual y científico separaba (González Casanova, 2005:22).

En el esfuerzo de integración del conocimiento de manera compleja, considero que desde la Sociología, y en general desde las Ciencias Sociales, una se puede situar estratégicamente y retomar la propuesta de que es la práctica de la interdisciplina la que nos exigen la lectura de las obras, producciones culturales y prácticas de escrituras alternativas, marginales o subalternas. En este sentido, el ejercicio de producir conocimiento humanista crítico con una perspectiva de género (Belauseguigoitia, 1999, 2009) y feminista descolonial (Sandoval, 2000, Pérez, 1999, Anzaldúa, 1990) contribuye a la construcción de nuevos conocimientos, el establecimiento de nuevas fronteras y así de mundos y la elaboración de nuestros mapas de la realidad.

Considero que los textos autobiográficos, chicanos y latinoamericanos, se constituyen por el acto político de presentar públicamente una *metanarrativa*

contestataria y contrahegemónica donde el *sujeto de enunciación*, o el *sujeto que escribe*, tiende a construir escenarios de autorepresentación y autodefinición con su identidad múltiple, cambiante y fluida a través de un discurso que se forma e informa a partir de la relación y compromiso político que tiene con el colectivo o proyecto político al que se adscribe. Aquí es necesario precisar que el concepto de *metanarrativa* describe técnicamente a cualquier narrativa que se refiere a otra narrativa mayor -un lenguaje sobre otro lenguaje- que puede tener un papel considerablemente importante *vis-a-vis* el establecimiento de una posición ideológica en el texto, en el género literario, o en cualquier sistema de signos o palabras (Genette, 1982:29).

Además, sostengo aquí que lo que hacen los autores principales de este proyecto, Anzaldúa y Dalton, al elaborar sus textos autobiográficos y/o testimoniales vía un lenguaje sobre otro lenguaje o un lenguaje en pugna con otro, es producir lo que yo nombraría *formas de resistencias latinoamericanas y chicanas* que constituyen una propuesta de ideología contra-hegemónica. Para comprender mejor lo que es ideología, revisemos, una de las definiciones que he relevado como sustancial y cuál es su función:

Ideología es una representación mental que forma la base de la cognición social, esto es, del conocimiento y actitudes compartidas de un grupo. La ideología tiene la función social y cognitiva de organización de las creencias. La ideología regula no sólo el conocimiento sino también especialmente los sistemas de creencias evaluativos (actitudes) que los grupos comparten acerca de ciertas cuestiones sociales. Las ideas deben funcionar para servir de forma óptima a los mejores intereses del grupo como todo (Dijk, 2000: 50-57).

Dicho de otra forma, ideología es un sistema social compartido por un grupo cohesionado que construye una serie de representaciones mentales reproducidas, en parte, por un discurso específico. A través de este discurso se articulan inquietudes, intereses y lenguajes. El lenguaje es dimensionado aquí con una naturaleza social y todo enunciado es comprendido desde el marco de una red discursiva y desde las condiciones que permiten la construcción de sentido. (Bajtín, 1989). Es decir, el lenguaje se comprende como agente estructurante de la realidad en el terreno del discurso y la práctica discursiva en lo concerniente a lo social. El discurso debe entenderse aquí fundamentalmente como la práctica social de la ideología. Así, el discurso es manifestación y acción de la ideología misma. En este discurso compartido por el grupo no sólo se proyecta hacia adentro del grupo mismo sino también hacia otros grupos para resolver problemas específicos y/o para pugnar por un proyecto propio.

Otra fuente para comprender lo que es la ideología en este trabajo es Louis Althusser (1974) cuando propone que la ideología se advierte de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia. El teórico francés argumenta que las instancias de formación social son: 1) los aparatos represivos del Estado funcionan primordialmente por la violencia y son, entre otros, la policía, los tribunales, las prisiones el ejército, los cuales ejercen violencia que puede ser física o no física; 2) los aparatos ideológicos del Estado que funcionan primordialmente por la ideología y secundariamente por la violencia son, entre otros, el religioso, el escolar, la familia, el jurídico, el informativo, el cultural, los cuales unidos con los aparatos represivos dominan a la sociedad para

reproducir las relaciones de producción dominantes. Lo siguiente debe ser considerado para una teoría de la ideología: la ideología concebida como la representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia, tiene una existencia material: en sus prácticas. Así una ideología existe en los aparatos ideológicos del Estado y en sus prácticas. De tal forma que toda práctica tiene lugar por una ideología y bajo una ideología y toda ideología se realiza por el sujeto y para sujetos. La ideología funciona reconociendo/desconociendo e interpellando a los individuos como sujetos: sujetos sujetadores y sujetos sujetados: sujetos dominantes y sujetos dominados, sujetos que imponen y sujetos que resisten.

Otro concepto de Althusser (1975) sobre la ideología es el de *ideologías prácticas* que consisten en una formación compleja de articulaciones de nociones, representaciones e imágenes, por un lado, y comportamientos, conductas actitudes y gestos por el otro; el conjunto funciona como normas prácticas que determinan la actitud y toma de posición concreta de los sujetos respecto de los objetos reales y de los problemas reales de su existencia social o individual y de su historia. Pero, consideramos aquí, que es en este escenario de aparatos ideológicos del Estado, sujetos dominantes y dominados, prácticas ideológicas e ideologías prácticas, que se realiza una lucha de la ideología dominante con la ideología dominada y se desbordan las instancias de formación social: se rebelan los sujetos dominados y resisten, se organizan los sujetos dominados y actúan contrahegemónicamente, se rebelan con sus prácticas de lucha y con sus prácticas de escritura.

Por ejemplo, Anzaldúa por un lado, como sujeto que resiste pero también es dominado, sostiene que la “guerra de independencia” para una chicana es constante:

Me entra una rabia cuando alguien- sea mi mamá, la Iglesia, la cultura de los anglos- me dice haz esto, haz eso, sin considerar mis deseos. Repelé. Hablé pa´tras. Fui muy hocicona. Era indiferente a muchos valores de mi culture. No me dejé de los hombres. No fui buena ni obediente. Pero he crecido. Ya no sólo paso toda mi vida botando las costumbres y valores de mu cultura que me traicionan. También recojo las costumbres que por el tiempo se han probado y las costumbres de respeto a las mujeres. But despite my growing tolerance, for this Chicana *la guerra de independencia* is a constant (Anzaldúa, 1987:37).

Por otro lado, Dalton (2000), también como sujeto que es dominado y como sujeto que resiste, habla de la necesidad de hablar, de no callar, de usar las palabras y sostiene que no le tiene miedo a las palabras:

Yo no les tengo miedo a las palabras, yo nado en el petróleo carnívoro de las palabras y a ellas me encomiendo, lo mismo que a San Blas, patrono de las enfermedades de la garganta (p. 138)... Déjate de culeradas freudianas, es simple estilo nacional: si no hablamos en voz alta, la Centroamérica caníbal se come de fijo al Pulgarcito de América y si te ponés fino aquí individualmente, de al tiro te van tocando las nachas o nápiras y de una vez te van bajando los pachucos (p. 142)... Lo que pasa es que uno magnifica su cultura nacional: la crea cotidianamente y la mayor parte de las veces con efimiridad y para que se la lleve el viento. Si yo empezara una letanía con la siguiente frase: “El Salvador: país donde nadie se muere de hambre, ni de sed, ni de frio, ni de calor” (p.154).

De tal forma que ambos, Anzaldúa y Dalton, intervienen a la nación con la palabra y la poética de la experiencia a partir de su ser como sujetos dominados y sujetos que resisten.

Formulo entonces que a partir del entendimiento de qué es una ideología y qué funciones tiene, las resistencias latinoamericanas y chicanas se revelan (y se rebelan) como posiciones ideológicas contrahegemónicas en los textos autobiográfico-políticos en tanto que estos posicionamientos son los de resistir a un poder dominante que les busca borrar de la historia y de un sistema social y cultural que les quiere someter a un papel de sujetos dominados incapaces de construirse, definirse o representarse a sí mismos. Los sujetos dominados y en resistencia a los que nos referimos en esta tesis, Anzaldúa y Dalton, usan la palabra poética como su arma de resistencia, como su arma de rebelión, como su maniobra para la descolonización.

Para Dalton, por ejemplo, una tarea dentro de la descolonización es la de crear o participar en un largo proceso de autoconsciencia como salvadoreño sin negar el mestizaje de su identidad:

Yo me conformo con ser un salvadoreño con verdadera consciencia de la culpa nacional. Por ahora así me basta y así me gusto. Soy un tipo que ha logrado convertir en blasfemia penitencial la expresión “!Qué país!”. Actitud de raíz española, unamuniana hasta las cachas, pero bien sembrada en maceta pipil, nueva síntesis de un largo proceso de autoconsciencia (Dalton, 2000:154)... Trabajo intenso de toda una generación... es que somos nosotros solitos quienes tendremos que hacerlo todo. El pensamiento literario y la creación literaria, la cultura nacional como centro definidor de lo que es el salvadoreño, el pensamiento político más general, dijéramos, el pensamiento moral-social (Dalton, 2000: p. 181)... Volvemos a lo mismo. Yo digo que lo primero es conocer bien a nuestro propio país, profundizar en la esencia de lo salvadoreño. Y ahí te das, para empezar, de hocico contra la injusticia y la miseria (Dalton, 2000: p. 183).

Para Anzaldúa, la descolonización se trata, en parte, de la generación o creación de la consciencia de la *nueva mestiza*:

La consciencia de la mestiza. Towards a new consciousness. Por la mujer de mi raza hablará el espíritu. En unas pocas centurias, the future will belong to the mestiza. Because the future depends on breaking down paradigms, it depends on the straddling of two or more cultures. By creating new myths- that is, a change in the way we perceive reality, the way we see ourselves, and the ways we behave- la mestiza creates a new consciousness (Anzaldúa, 1987: 102).

En las formas de resistencia latinoamericanas y chicanas producidas por quienes escriben o enuncian sus autobiografías y testimonios políticos, se desafían profundamente las estructuras sociales dominantes, los aparatos ideológicos del Estado y con su decir y accionar se lucha por el acceso a la escritura y a la palabra. Con su escritura y enunciación, los sujetos que resisten, coordinan prácticas sociales como miembros del grupo al que pertenecen y con los que se vinculan de manera solidaria para resistir a la dominación del grupo en el poder, sea cual sea este y en la esfera que sea.

Es decir, las poblaciones latinoamericanas y chicanas –los grupos en resistencia, los sujetos de la resistencia- actúan y hablan de modo y acorde con hacer explícita la política de la representación. Ellas actúan y promueven imaginarios e identidades latinoamericanas y chicanas: cada una comparten una identidad general, objetivos de representación y autorepresentación, valores y recursos. Todo ello les permite actuar como sujetos latinoamericanos y chicanos en resistencia, sujetos con prácticas de lucha contrahegemónica.

Para Dalton esto significó comenzar a hacer trabajo cultural contrahegemónico en la población desde la historia:

...Hay que empezar por la Historia, en la historia están las raíces del engaño, por todos lados. No podés combatir la miseria y la injusticia con gente

engañada. El pobre engañado seguirá siendo pobre hasta la muerte... (Dalton, 2002: 183).

Para Anzaldúa, el trabajo o las prácticas contrahegemónicas de lucha significan la ruptura con paradigmas dominantes de pensamiento, la creación de nuevos mitos para comprender el mundo de forma diferente y para comportarse de forma diferente:

The work of the mestiza consciousness is to break down the subject/object duality that keeps her a prisoner and to show in the flesh and through the images in her work how duality is transcended... A massive uprooting of dualistic thinking in the individual and collective consciousness is the beginning of a long struggle, but one that could, in our best hopes, bring us to the end of rape, of violence, of war (Anzaldúa, 1987: 102).

De esta manera, no será difícil concebir que la elaboración de muchos de los textos autobiográficos latinoamericanos y chicanos, en casos como los de esta disertación *Pobrecito poeta que era Yo* y *Borderlands. The New Mestiza*, constituye una intervención relacionada con las luchas políticas en el orden de la formación cultural, la representación, autorepresentación y por el poder interpretativo de los grupos subalternizados que han tomado lugar en diferentes partes, como El Salvador y Estados Unidos, respectivamente.

En ese sentido, sostengo que los textos autobiográficos latinoamericanos y chicanos narrados por los propios sujetos (*protagonistas-narradores-sujetos de enunciación*) situadas en determinados tiempos, espacios (*mundos narrados*) y suscritos a luchas políticas colectivas de izquierda, en lucha por el Socialismo o la creación de El Mundo Zurdo, ya sea como miembros de un partido político clandestino, como miembros de colectivos de *mujeres de color* (en el caso de

Anzaldúa) o como miembros de organizaciones político-militares (en el caso de Dalton), requieren una lectura con perspectiva de género y, sostengo aquí, feminista que considere las múltiples variables que estas retan a localizar y detectar. Veamos cómo se articula esta lectura:

En la actualidad el feminismo no sólo ha aceptado, sino que ha elaborado teoría y política desde la fragmentación de la categoría de mujer debido a la visibilidad de variables como la raza, la sexualidad, la religión, la nacionalidad o la clase. Estos debates han traído consigo precisiones en las formas de desigualdad y la ruptura de la categoría unitaria de “mujer” que han producido importantes teorizaciones sobre las particularidades de la liberación y emancipación, atendiendo a distintas variables de diferencia (Belausteguigoitia, 2009:21).

Por ejemplo, la posicionalidad de los *sujetos*, ya sea *sujeto femenino* o *sujeto masculino* como *narradoras-sujetos de enunciación* -dentro y fuera de los textos- proporciona a los textos autobiográfico-ficcionales una dimensión política en la medida en que se elaboraron desde una historicidad protagonizada, en parte, por sujetos femeninos y sujetos masculinos, ambos políticos. Es decir, desde su participación en los colectivos políticos en los que las mujeres y hombres se involucran y desde el relato desplegado en el texto, ellas y ellos, - en particular en el caso de las mujeres de color-se rebelan contra la instancia estatal que las oprime como parte del pueblo, simultáneamente son críticas del machismo como ideología dominante del Estado y del poder que ejercen sus compañeros dentro de las comunidades de las que ellas son parte. En el caso de los hombres, éstos son *sujetos masculinos* insertos en sistemas de autoreferencialidad y autocensura de sus emociones, además presionados por la “norma” social a actuar en el

campo de los dominantes, ejerciendo el poder masculino otorgado por la sociedad patriarcal en su conjunto (Segato, 2003: 21-49).

En este sentido, los relatos autobiográficos del sujeto femenino, Anzaldúa, y del sujeto masculino, Dalton, se sitúan como representaciones discursivas que son ineludiblemente “actos políticos” (Kristeva, 1989: 1002-1004). En el caso de Anzaldúa, la escritora desestabiliza las relaciones desiguales de poder entre los hombres y las mujeres, e incluso entre las mismas mujeres y que indistintamente pugnan, entre otras cosas, por un reconocimiento social como sujetos históricos específicos, como *mujeres de color* en Estados Unidos. Y en el caso de Dalton, en cierto modo, ejercita un mecanismo que engrandece su papel tradicional de sujeto masculino, pero al mismo tiempo es revelado como un sujeto masculino obstaculizado por sus propios entramados sociales machistas en El Salvador.

Es decir, hay una constitución de masculinidad en Dalton como sujeto al género en el campo de los dominadores por un lado, como hombre en su papel social general, pero paradójicamente, también en el campo de los dominados por sus propios pares quienes lo tratan como un sujeto subalterno dados sus posicionamientos políticos o debido a sus agudas críticas en el ámbito de la militancia política. Al mismo tiempo que Dalton se expresa sistemáticamente de manera inquietante sobre las mujeres, los discursos dominantes de las figuras masculinas que lo rodean lo minimizan a él como un hombre “sensible” e “intelectual,” ambas descripciones con una connotación negativa o reductora de su integridad, como si el ser poeta y escritor lo consideraran como algo “no masculino” o deficitario.

Con la articulación de *sujeto femenino* y *sujeto masculino* entiéndase que se sostiene aquí que existen sujetos históricamente situados, condicionados por su clase social, su género, su pertenencia étnica o racial, sus convicciones y posiciones ideológicas y políticas, y por sus espacios de militancia política.

La tradición de movimientos feministas –incluso dentro de movimientos sociales de izquierda- en América Latina y en el mundo Chicano en Estados Unidos, ha sido, invariablemente, la de discutir el feminismo y las relaciones de género en torno a la condición de la mujer, y “recientemente” también de discutir la condición del hombre en el entramado social, como sujetos políticos de género en relación con otros problemas sociales y económicos. Estos movimientos han buscado no sólo la liberación individual de las mujeres y hombres sino que también en su contexto han luchado predominantemente por la justicia social y la democratización de sus países, de sus comunidades y de sus pueblos (Franco, 1989: 228-231).

Ahora bien, como parte de un esfuerzo por valorizar el sentido que emerge en el cruce entre la categoría de *género (sujeto femenino-masculino)* y el concepto de *identidad*, me empeño en el ejercicio de reflexión para re-significar su conceptualización en torno al abordaje de textos autobiográficos latinoamericanos y chicanos desde una propuesta que tentativamente llamo *autobiografía política latinoamericana* y *autobiografía política chicana*.

Primeramente, considero que el sitio donde las coordenadas *género* e *identidad* convergen es en el sujeto des-centrado (ex-céntrico) que se despliega en los textos autobiográficos latinoamericanos y chicanos. En otras palabras, el sujeto

femenino y el sujeto masculino como sujeto histórico, como sujeto político y como sujeto de enunciación dentro de un relato autobiográfico se ve obligado a desplazarse en el entramado del relato pues es atravesado por múltiples condiciones y situaciones que lo sujetan. Por ello, considero que la perspectiva de género propuesta, promueve la des-centralización del sujeto es un punto vital en el estudio de los textos y en la reflexión respecto de su teorización, que no pretende lecturas que desaprezcan filos y contradicciones en las identidades de género.

A continuación me apropio de la discusión de género sobre *sujeto femenino/sujeto masculino* como una categoría analítica feminista e *identidad* -entendida desde la problematización del sujeto descentrado- como un concepto sustancial para repensar y re-leer las producciones culturales, elaboraciones literarias y luchas políticas de enunciación, representación y de poder interpretativo de escritoras chicanas y escritores latinoamericanos dominados y subalternizados pero en resistencia.

Quiero localizar una relación entre las categorías mencionadas que me permita trazar un eje sobre la perspectiva de género y feminista para apuntar cómo es que esta perspectiva ofrece un piso teórico para analizar y especificar los textos autobiográfico-políticos como una producción cultural contingente necesaria de lecturas *a contrapunto* y *puenteadas* de textos como el de *Borderlands The New Mestiza* y *Pobrecito poeta que era Yo*. En esta tarea también intento tejer un lazo con el postulado de que existe una construcción de identidad de género como *seña* o *signo* efectuada en los textos autobiográficos latinoamericanos y chicanos.

Las categorías que examino y trato de comprender, para profundizar en el sentido que le otorgan sus exponentes dentro del feminismo actualmente y los estudios sobre cultura e identidad, son las de *posicionalidad* (Alcoff, 2006) del *sujeto femenino- sujeto masculino* (Belausteguigoitia, 2012), *identidad y sujeto des-centrado* (Hall, 1996).

Conceptualizaciones

Identidad y sujeto des-centrado

A continuación examino tres conceptos de identidad proporcionados por Stuart Hall (1996) en su artículo "The question on cultural identity", los cuales me interesan como hilo conductor en la discusión sobre la constitución del sujeto. En este caso se apunta con insistencia al estado actual del sujeto, referido por el autor, y anteriormente, como *sujeto des-centrado*. Hall clasifica las concepciones de *identidad (posiciones de sujeto)* en tres: el sujeto de la ilustración, el sujeto sociológico y el sujeto postmoderno. Con respecto al sujeto de la ilustración, plantea que se basó en la concepción del humano como un individuo unificado enteramente centrado, dotado de las capacidades de la razón, conciencia y acción y que su centro consistió en un núcleo interno que emergió cuando el individuo nació, se desarrolló con él y permaneció esencialmente igual a lo largo de su existencia. El núcleo interno del ser fue la identidad de la persona, lo cual indica la concepción individualista del sujeto y su identidad, sostiene Hall.

La noción del *sujeto sociológico* invirtió hasta cierto punto la previa concepción del sujeto, puesto que reflejó la creciente complejidad del mundo

moderno y el conocimiento de que el núcleo interno del sujeto no era necesariamente autónomo y autosuficiente sino que éste estaba formado en relación con otros seres cercanos que mediaban al sujeto los valores, los significados y símbolos de la cultura compartida y del mundo que habitaba.

En esta noción de la identidad *el sujeto sociológico* está formado por una interacción entre el individuo y la sociedad. Y aunque el sujeto sigue teniendo un núcleo interno o una esencia de su ser real, este es formado y modificado por un continuo diálogo con los mundos culturales “externos” y con las identidades que éstos ofrecen. En este sentido, de acuerdo con Hall, la identidad en la concepción sociológica sirve como puente entre lo interno y lo externo, entre lo personal y lo público; y esto a su vez estabiliza al sujeto y el mundo cultural que habita puesto que los hace recíprocamente más unificados y predecibles (Hall, 1996: 597).

En su teorización, Hall también plantea que la noción del *sujeto sociológico* está cambiando. Es decir, que el sujeto que anteriormente experimentaba tener una identidad “unificada y estable” está convirtiéndose en un sujeto fragmentado, integrado por diversas, y a veces irresueltas o contradictorias, identidades. Hall sostiene igualmente, que como resultado del cambio institucional y estructural, el mismo proceso de identificación, a través del cual nos proyectamos hacia identidades culturales, se ha vuelto un proceso variable, problemático y abierto.

Es precisamente esto lo que produce el sujeto posmoderno al que Hall se refiere: un sujeto conceptualizado como un sujeto que no tiene una identidad fija, esencial o permanente. Aquí la identidad se convierte en una identidad alterable de acuerdo a las formas en que el sujeto es representado o dirigido en los sistemas culturales que lo rodean (Hall, 1996: 598).

Lo importante de este planteamiento es que la formación del sujeto debe entenderse como un proceso situado y definido históricamente en el que el sujeto mismo asume diferentes identidades en tiempos diferentes, identidades que no están unificadas por un ser coherente. En nosotros, mantiene Hall, existen identidades contradictorias apuntando a diferentes direcciones en la medida que están constantemente siendo alternadas. La identidad enteramente unificada, segura, fija, completa y coherente es una falacia. No existe. Todo lo contrario, en la medida en que los sistemas de significados y representaciones culturales se multiplican, estamos siendo confrontados con una multiplicidad de posibles identidades con las cuales uno se puede aproximar por lo menos temporal y espacialmente o de manera situada. Hall expone sustancialmente el desarrollo de las concepciones de la identidad y cómo el sujeto posmoderno, sin dejar de tomar en cuenta la historicidad de las especificidades, atiende a las particularidades de sujetos que demandan su reconocimiento como diferentes y des-centrados.

Es precisamente aquí donde me interesa retomar la noción de sujeto como sujeto des-centrado en relación con la categoría *sujeto femenino/sujeto masculino* como sujeto multidimensional en el feminismo. Al igual que la noción del sujeto posmoderno y su identidad como sujeto des-centrado, la categoría *sujeto femenino/sujeto masculino* es atravesada por vectores de distinta índole que le confieren un carácter múltiple y variado-alterable- con una dimensión histórica y política innegable en el feminismo como postura teórica y como movimiento social. La teorización feminista pone a discusión la construcción histórica y política de las identidades y las relaciones del *yo-otro* y las expone como parciales, especialmente la identidad de mujer como identidad esencializada u

homogeneizada por el relato maestro de la nación dentro de la modernidad (Kaplan, 1998:8).

En el caso específico de Gloria Anzaldúa y Roque Dalton, ambos se encuentran de una manera y otra en lo que Norma Alarcón ha teorizado -dentro del feminismo de *mujeres de color* y del tercer mundo en Estados Unidos y que puede ser aplicable tanto para mujeres de Latinoamérica como figuras del carácter de Roque Dalton- como la *doble atadura* o el “*double-bind*,” al estar entre dos opresiones: la atadura ejercida por el Estado moderno y el discurso nacional – patriarcal- y la de las colectividades a las que se adscriben. En el caso de Dalton es una expresión extrema de la atadura del grupo armado al que pertenecía, una atadura cultural-político-ideológica que lo llevó a la muerte, a su asesinato y su desaparición física por miembros de la organización en la que militaba (García y Espinoza: 2010).⁹

Finalmente, Hall (1996) puntualiza de manera abreviada las formas en que el feminismo des-centra al sujeto para lograr sus objetivos teóricos y sociales: el feminismo cuestiona la distinción clásica de lo “interno”-“externo”, “lo privado y lo público”, y propone como su rúbrica: “lo personal es en sí político”. Además, el feminismo abre el escenario para retar políticamente arenas de la vida social;

⁹ García Dueñas, Lauri y Espinoza, Javier. *¿Quién asesinó a Roque Dalton? Mapa de un largo silencio*. Índole Editores, San Salvador, 2010. En este libro se despliega un extenso reportaje sobre el asesinato de Roque Dalton que realizan los autores a partir de una amplia investigación que llevaron a cabo para la elaboración de una tesis de licenciatura en periodismo en San Salvador, El Salvador. En tanto Roque Dalton es una de las voces emblemáticas de la literatura salvadoreña del siglo XX y uno de los intelectuales de izquierda continental, su muerte conmocionó tanto a las esferas literarias como a las esferas políticas de izquierdas. Dalton fue acusado de ser agente infiltrado contra intereses del grupo al que pertenecía: Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) De acuerdo a las investigaciones de los autores, luego de un juicio sumario Dalton sería ejecutado por sus mismos compañeros de armas el 10 de mayo de 1975, acontecimiento que el mundo, sobre todo el intelectual y el artístico, condenaría. Este texto es un recorrido de todo el material escrito y testimonial alrededor de la muerte de Dalton y cuya intención es la de colocar el tema de la justicia que busca el cuerpo desaparecido hasta ahora de Roque Dalton y la necesaria búsqueda de la verdad sobre los perpetradores y responsables de su asesinato.

expone como una cuestión política y social, la intimidad, lo personal, lo privado; el hecho de que los seres sociales somos formados y producidos como sujetos sexuados; politiza la subjetividad, la identidad y los procesos de identificación; incluye promover la formación de identidades sexuales y sexuadas; y reta la noción de que los hombres y las mujeres son parte de la misma identidad “el hombre” –“*mankind*”-, sustituyéndola por la cuestión de la diferencia sexual (Hall, 1996: 610-611).

Estos logros cambian de manera radical la vía en que se estudian tanto las manifestaciones histórico-sociales como las producciones culturales -artísticas actuadas y elaboradas-; especialmente aquellas efectuadas por mujeres y hombres que son parte de -o dan voz a- grupos sociales marginalizados o subalternos. Es entonces aquí pertinente el planteamiento de Hall sobre el *sujeto des-centrado* vinculado a las teorizaciones feministas sobre *el discurso de la diferencia*, pues éstas ayuda a leer y estudiar de manera específica los ejercicios autobiográficos realizados por autores latinoamericanos como Roque Dalton y autoras chicanas como Gloria Anzaldúa, en particular los textos autobiográficos y políticos con posicionamientos de izquierda. Este tipo de ejercicio y producción, como otros similares, es un ejemplo de cómo las identidades son recordadas, narradas, inventadas, y re-elaboradas como múltiples, problemáticas, *diferenciadas* y abiertas.

Posicionalidad y Sujeto femenino/Sujeto masculino

Es importante señalar también que en el curso interdisciplinario de algunos aspectos del feminismo, actualmente, se dialoga con, y refutan a la vez, varias

posturas teóricas del mismo para conseguir establecer la premisa de *posicionalidad*.¹⁰ Esto con el objetivo de que la categoría “sujeto femenino/ sujeto masculino” pase de ser símbolo textual o discursivo a una categoría dotada para describir la realidad de la configuración y ser del sujeto histórico. Es decir, en algunas corrientes del feminismo actualmente se pugna por la unidad y pleno significado del sujeto del feminismo –sujetos femeninos, sujetos masculinos y sujetos queer- en el marco de la perspectiva de género- así como por una política más coherente que permita constituir teórica y comprender prácticamente la identidad de *lo femenino* y *lo masculino* y *lo queer*¹¹ como constituyente de una

¹⁰ Esta discusión se ha dado en el plano de la filosofía por Linda Martin Alcoff. Ver por ejemplo la versión actualizada del artículo “The metaphysics of gender and sexual difference” en: *Visible identities: race, gender, and the self*. Oxford. Oxford University Press, 2006. Discusión de la “subjetividad como posicionalidad” a la que este trabajo no es ajeno.

¹¹ Para comprender el “sujeto queer” debemos comprender que es lo “queer”. Para ello quiero establecer primero entendimientos básicos o elementales que sirven de referencia pero que en esta tesis me llevaron a una comprensión más amplia del término. Aunque cabe mencionar que mi comprensión inicial del término sucedió con la obra de Gloria Anzaldúa y su explicación sencilla del mismo. De cualquier forma, señalamos que se comprende por queer lo que no es heterosexual, lo que es diferente a la heteronormatividad. Queer es utilizado como un término general para referirse a las minorías sexuales que salen del binario mujer/hombre impuesto por la heteronormatividad. Se busca salir de identidades sexuales fijas como las de “mujer”, “hombre”, “homosexual”, “lesbiana”, “gay”. Originalmente el sentido de queer en inglés implicaba la rareza, la diferencia o lo inusual. En todo caso se entiende queer como un espacio no fijo, más fluido, con torsiones dependiendo de quién, cómo y el contexto social e histórico en que se utilice el término. Pero, especialmente en la década del 90, el término queer se fue tornando en un eufemismo para referirse a todo lo que no era heterosexual o heteronormativo. En algunos espacios esta palabra “queer” como adjetivo fue transformándose en una reivindicación por quienes eran llamados así. En Estados Unidos, este término fue parte de una jerga de origen obrero para referirse a las personas homosexuales, lesbianas o gay, que no se identificaban con estas categorías identitarias fijas y por ello recurrieron a queer como una forma abierta de autoafirmarse diferentes por su sexualidad. Este fue el caso de la experiencia histórica de Gloria Anzaldúa. En ocasiones el término queer tenía connotaciones peyorativas en otras reivindicativas y de autoafirmación de la diferencia sexual y el orgullo de ésta. El adjetivo dio lugar, con el tiempo y de acuerdo a su uso, a un conjunto de reflexiones que conformaron lo que ahora conocemos como *Teoría Queer*. Tenemos a varias autoras principales como lo son la propia Gloria Anzaldúa (1987), Eve Kosovsky Sedwick (1990), Judith Butler (1990) y autores como Bolívar Echeverría (1997), José Esteban Muñoz (2009) y Fernando Davis y Miguel A. López (2010), entre otros. En esta anotación para puntualizar me quedo con dos formas de entender para posteriormente en el cuerpo del texto pasar a la que suscribo y que nos presenta y traduce culturalmente desde una conceptualización náhuatl la propia Anzaldúa. Primero, Echeverría (1997) en una colaboración para Debate Feminista (No. 16, p. 1) la define como “queer (atravesado, raro, chueco, sin cabida, opuesto a *straight* y contrario a *square*, ‘cuadrado’, excesivamente normal) se debería entender el atributo distintivo de un comportamiento que sin ser ‘de este mundo’, se atreve a hacerse presente en él; sin tener cabida en la ‘realidad’ tal como es puesta por la civilización de la modernidad capitalista, se hace sin embargo un lugar en ella.” José Esteban Muñoz maneja el sentido de queer con una maniaobra

posicionalidad que puede ser ocupada por personas de determinada condición de género situada históricamente.

Belausteguigoitia (2012), por ejemplo, sostiene que las condiciones de posibilidad que habilitan políticas y prácticas feministas se derivan no de la figura de la mujer exclusivamente, sino de positivities inherentes en la paradójica *posición* que ocupan sujetos femeninos, sujetos masculinos y sujetos queer, tanto en el entramado patriarcal (social, cultural, económico y político) más amplio, como en discursos y representaciones, así como en luchas sociales en general.¹² En ese sentido, esta postulación sobre la perspectiva de género y/o el análisis sobre las relaciones de género, le habla a las inversiones propias del sujeto en posiciones discursivas y materiales para experimentar al mundo de forma autodeterminada. Es decir, el mundo articulado por sujetos relacionales en torno a una *posicionalidad* es una forma en que es en la *posicionalidad* donde se construye una propia visión del mundo y se plantea una lucha porque ésta se materialice.

reconceptualizadora al plantear que queer es en sí misma una utopía, es decir lo queer no es todavía sino que es un ideal. Para Muñoz, lo queer es un horizonte de expectativa, un horizonte para el ser que puede ser atisbado en los pliegues utópicos, las afiliaciones, los diseños y los gestos que existen dentro del presente pero que impulsan hacia un futuro posible. Para este autor lo queer es un devenir. (Muñoz, 2010: p. 23). Para Butler (1990) en torno a lo queer lo que es importante es des-esencializar el sexo y romper con los binarios, generar un tercer espacio, una tercera instancia sexual, se puede decir. Desesencializar el género y verlo como un dispositivo generador de subjetividad alternativa. Y finalmente, para Davis y López, lo queer, traducido al castellano como *cuir*, es una instancia para liberar el potencial político de vida que tienen los cuerpos deseantes, testimonios disidentes y nuevas formas de resistencia capaces de devenir laboratorios sociales de experimentación sexual (Davis y López, 2010: 9). Es importante anotar aquí que todas estas formas de entender lo queer informan este trabajo. Sin embargo, preciso que me suscribo a la explicación y traducción que hace del término Gloria Anzaldúa. Considero importante que Anzaldúa también sea un referente cuasi obligado para comprender lo que es queer, cómo se transforma y en que ha devenido esta categoría, sobre todo para las mujeres de color en Estados Unidos que se identifican y autoafirman como queer, ya sea en lo sexual, en lo intelectual, en lo teórico, en lo metodológico o en lo político.

¹² Belausteguigoitia, Marisa. Apuntes de Seminario: *Género, Frontera y Cuerpo. Ciudadanía y Nuevas Teorías sobre la Resistencia y la Subjetividad*. PUEG, UNAM. 2011-2.

En otras palabras, desde la *posicionalidad* del sujeto como anti-esencial (y estratégicamente esencial al mismo tiempo), la teoría feminista obtiene su vitalidad desde dentro y desde fuera de los discursos establecidos; el reconocimiento de este hecho confiere al sujeto femenino y al sujeto masculino, y sujeto queer, una perspectiva 'ex-céntrica,' menos pura, menos unificada, que concibe la identidad como 'un lugar de múltiples, flexibles y variables posiciones' en el panorama social, y la experiencia como el 'resultado de un complejo racimo de determinaciones y luchas, un proceso de continua renegociación de presiones externas y resistencias internas sin dejar a un lado la historicidad de la misma. Aquí también se precisa lo que se entiende por la *posicionalidad*: donde posición se refiere a una identidad políticamente asumida desde la cual se puede interpretar al mundo con una ubicación social, cultural, geográfica, étnica o racial, de género, sexual y económica (Alcoff, 2006).

Este camino de la teorización del sujeto en el feminismo lleva a reivindicar al género como imprescindible punto de partida para el análisis y el actuar políticamente desde la posición de los sujetos queer y/o el sujeto femenino/sujeto masculino. Así mismo, se habla de la actuación política como logro de esta revalorización y re-evaluación teórico reflexiva, puesto que tal logro se puede concebir en términos identitarios como una estrategia de supervivencia política. Estrategia en la que se pugna constantemente por una identidad relacional y al mismo tiempo correspondiente que se construye constantemente a través de la auto-figuración y auto-representación en producciones culturales como las obras *Borderlands/The New Mestiza* y *Pobrecito poeta que era yo*.

La posible ejemplificación de estas categorías -y de cómo las identidades pueden ser forjadas crítica y conflictivamente en los márgenes de las estructuras y en oposición a los discursos nacionales, dominantes y cánones literarios- la constituye la elaboración de los textos autobiográficos y políticos de Gloria Anzaldúa y Roque Dalton y las realidades que enuncian y quieren transformar. Es en el sentido en que lo plantea Frantz Fanon: para “reestructurar al mundo”, a través del lenguaje pues “un hombre [o una persona] que posee el lenguaje posee por consecuencia el mundo que expresa e implica ese lenguaje... En la posesión del lenguaje hay una potencia extraordinaria” (Fanon, 2009: 49-50). En este sentido, Adrienne Rich (1994) también destaca la potencia del lenguaje: “el lenguaje es un sitio de disputa, la poesía es ante todo una concentración del poder del lenguaje, que es el poder de nuestra última relación con todo el universo.” En la misma sintonía, Anzaldúa sostiene que “en posesión de la palabra, we give others access to a language...People in possession of the vehicles of communication are, indeed, in partial possession of their lives” (Anzaldúa en Keating, 2009: 122-123).

En las obras autobiográficas de nuestros autores, por ejemplo, se plantean tensiones y conflictos tanto de género, culturales, identitarios y los potenciales políticos de sujetos que se rebelan con sus prácticas y que pugnan por la autorepresentación y el poder interpretativo propio:

Gloria Anzaldúa

En el texto “La Prieta,” de Anzaldúa (1998), la autora comienza su obra autobiográfica y su proceso de auto-representación y auto-figuración desde la

negatividad. Señala su diferencia ante los otros, a partir de lo que no es, lo que no es “una buena chicanita” por ejemplo. La autora articula una narrativa de sí misma como le gustaría que la reconocieran: una activista, socialista y defensora de los derechos de los trabajadores del campo, por ejemplo. Anzaldúa anota las formas despectivas en las que la describían y enumera las formas en que resiste a esos descalificativos. Ella se enuncia cómo ella se percibe aunque sea mal visto tanto por su propia familia como por la sociedad en general.

La autora refiere como la nombraban “machona, india ladina” porque no se comportaba como una “buena chicanita” se debía comportar. Ella habla de su rechazo al rol tradicional de la mujer y de cómo era “marimacha y andaba con botas, no le tenía miedo a las víboras ni a las navajas, demostraba el desdén hacia los roles de las mujeres, partió a la universidad, no hacía hogar ni se casaba, era política y estaba al lado de los campesinos,” el UFW, el Sindicato de Trabajadores del Campo, por sus siglas en inglés (Anzaldúa, 1998: 160).

Esto la llevó a trazar sus grados de autonomía como individuo: “el rol tradicional de la mujer era una silla de montar que yo no me quería poner” (Anzaldúa, 1983 202). Se distancia de lo que le hacía daño de su formación familiar, social y cultural, en un acto de equilibrio, al mismo tiempo Anzaldúa fue trazando sus compromisos con las comunidades a las que pertenecía, y se alió y luchó por la justicia para los campesinos, los pobres, las lesbianas, las feministas, los gay, las *mujeres de color*, los blancos progresistas. Todos lo que cabían en su Mundo Zurdo: un mundo socialista imaginado como utopía donde, para Anzaldúa, todos los mundos caben.

El Mundo Zurdo de Anzaldúa tiene varias definiciones éticas, estéticas y epistemológicas. De acuerdo con Keating (2009), El Mundo Zurdo representa la diferencia relacional. Esta visión de mundo, o utopía de Anzaldúa entendida desde una política de alianzas indica la creación de comunidades basadas en intereses en común, lugares visionarios donde la gente de diferentes experiencias, historias, preocupaciones y necesidades coexiste y trabajan en colaboración para crear cambios revolucionarios, transformaciones profundas. En los talleres de escritura que la autora misma facilitaba en su militancia durante los años 70 donde la perspectiva era la de *mujeres de color* pero que estaban abiertos a personas progresistas de cualquier identidad, Anzaldúa los nombró “El Mundo Surdo¹³ Workshops” (Keating, 2009: 322). De ahí que esta utopía que Anzaldúa denomina El Mundo Zurdo sea el horizonte político de una sociedad plural a la que aspira e intenta construir con su palabra y obra la autora.

El texto autobiográfico, y principalmente considerado aquí, *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*, Anzaldúa (1987) plantea más cruces culturales, de género, identitarios y políticos en su *posicionalidad*. En *Borderlands* el tema de la discriminación por ser mujer y por no caber en las normas establecidas- los lenguajes, ideologías y discursos- de la familia, la comunidad y la sociedad es tratado desde un recorrido por la formación educativa y social de Anzaldúa:

“At a very early age I had a strong sense of who I was and what I was about and what was fair. I had a stubborn will. It tried constantly to mobilize my soul under my own regime, to live my life on my own terms no matter how

¹³ Inicialmente Anzaldúa escribió zurdo con s porque fonéticamente producía el sonido más cercano a cómo pronuncian la palabra en el sur de Tejas. Sin embargo, por todas las ediciones que pasó su trabajo, finalmente se cambió la palabra surdo por zurdo con z. Y aunque Anzaldúa no estaba de acuerdo con esto, cedió a la corrección editorial pero precisó sus razones de inicialmente utilizar la s en vez de la z a sabiendas que esto era ortográficamente incorrecto.

unsuitable to others they were. *Terca*. Even as a child I would not obey. I was “lazy”. Instead of ironing my younger brother’s shirts or cleaning the cupboards, I would pass my hours studying, reading, painting, writing. Every bit of self-faith I’d painstakingly gathered took a beating daily. Nothing in my culture approved of me. Había agarrado malos pasos. Something was “wrong” with me. Estaba más allá de la tradición. There is a rebel in me – the Shadow-Beast” (Anzaldúa, 1999:38).

En términos de lo que socialmente se esperaba de una niña, una mujer, en la cultura mexicana de Texas, a Anzaldúa le pareció desde muy temprana edad, que esas expectativas no eran las de ella. No se dejaba que le ordenaran qué era lo que tenía que hacer, no hacía los quehaceres domésticos que esperaban o incluso exigían de ella. En vez de ello, Anzaldúa aunque la llamaran “floja,” o tuviera que soportar palizas, pasaba las horas estudiando, leyendo, pintando, escribiendo. Sin que hubiera algo en su cultura mexicana que aprobara de ella, pues “había agarrado malos pasos,” a la autora le hacían sentir que “algo estaba mal” con ella.

En este sentido, Anzaldúa habla sobre cómo es vista como rebelde ante su cultura pues nada aprueban de ella, sobretodo en torno a su sexualidad. En torno a ello elabora la metáfora-imagen de la *Shadow Beast*:

There is a rebel in me- the Shadow Beast. It is a part of me that refuses to take orders from my conscious will, it threatens the sovereignty of my rulership. It is that part of me that hates constraints of any kind, even those self-imposed. At the least hint of limitations on my time or space by others it kicks out with both feet. Bolts (Anzaldúa, 1999: 38).

Y para mostrar cómo estaba “más allá de la tradición,” Anzaldúa señala con una crítica aguda a la cultura que la obliga a seguir las normas de cómo ser una buena mujer:

The culture expects women to show greater acceptance of, and commitment to, the value systems than man. The culture and the Church insist that women are subservient to males. If a woman rebels she is a *mujer mala*... For a woman of my culture there used to be only three directions she could turn: to the Church as a nun, to the streets as a prostitute, or the home as a mother. Today some of us have a fourth choice: entering the world by way of education and career and becoming self-autonomous persons... Women are made to feel total failures if they don't marry and have children. *¿Y cuando te casas Gloria? Se te va a pasar el tren. Y yo les digo, Pos si me caso, no va a ser con un hombre. Se quedan calladitas. Sí, soy hija de la Chingada. I've always been her daughter. No 'tes chingando* (Anzaldúa, 1999:39).

La metáfora/imagen de la *Shadow Beast* de Gloria Anzaldúa es muy importante para comprender la configuración de la "Nueva Mestiza" que propone la autora, además de que esta elaboración y propuesta la distingue rotundamente de Roque Dalton en torno a la sexualidad y a su posición de patlache feminista. Es importante anotar lo que para Anzaldúa es lo queer, cómo lo entiende y asume y sobre todo en relación a la *Shadow Beast*. Anzaldúa es una mujer que se autodefine como *patlache*, queer, Nèpantlera y activista espiritual. La escritora asume lo queer realizando un gesto des-colonizador al retomar la palabra náhuatl *patlache* y al subvertir su significado colonial –discursivo- de "mujer mala" a uno contemporáneo y reivindicativo -en la práctica- de mujer que convive con otra mujer de manera plena, sin vergüenza y con valentía: "una mujer fuerte que tiene su voz y que avienta su voz al cielo, y que tiene boca y que esa boca es suya... y que hace un grito de adelante, de revolución, de protesta de resistencia" (Anzaldúa, 1993: p.14). Anzaldúa elige abandonar el léxico en español y subvertir el sentido del náhuatl de la palabra *patlache* en un afán descolonizador y al mismo tiempo busca producir un nuevo significado de orgullo al nombrar la experiencia y subjetividad de una chicana queer o *patlache*.

Primero, Anzaldúa se define como *patlache* y define lo que ella entiende de la palabra cuando la rescata y retoma:

Creo que para poder brincarnos las líneas, los borders, las fronteras, los límites tiene que tener una fuerza, y ya cuando tú te nombras “patlache”, marimacha, jota, has brincado esas líneas y ya no tienes que perder mucho. No tienes nada que perder: ya lo perdiste... a veces el amor y el cariño de tu familia porque no aceptan esto, y todo el mundo está contra ti... Yo recuperé del náhuatl la palabra, y servía para nombrar a las mujeres que querían otras mujeres. Y este acto de una mujer juntarse con otra mujer costaba la misma pena que para las que cometían adulterio... they would be stoned to death. Las otras chicanas no usan esta palabra, ni la conocen... es mi palabra... Cuando te revelas, dices todo de ti, ya no tienes nada que perder, nada que esconder. A mí ya se me quitó la vergüenza, la cobardía” (Anzaldúa en Joysmith, 1993: 13-16).

Segundo, la *Shadow Beast* es una figura que encapsula todas las formas, incluídas las sexuales, que no son aprobadas por la cultura a la que pertenece: “the shadow, the unwanted aspects of the self,” la lesbiana, *patlache*, la mujer que ama a otra mujer y rompe con el orden heteronormativo de su comunidad. Esta es una de las marcas que la hace diferente dentro de su propia cultura mexicana/tejana chicana y en relación a la cultura latinoamericana de Roque Dalton. La *Shadow Beast* es su propia sombra a la que se enfrenta, pero esta “propia” sombra está cargada de las formas de exclusión que ha vivido en su propia comunidad por ser diferente, por amar a otra mujer, por no hacer lo que se espera de ella y lo establecido en la cultura dominante tanto chicana/mexicana/latinoamericana como anglosajona: por ser “extraña, anormal, rara” (Anzaldúa, 1981: 199).

En su crítica de la cultura del mundo chicano al que pertenece, y al referirse a la

Shadow Beast y defender lo queer, Anzaldúa confronta también la intolerancia a la diferencia en su propia comunidad. Habla específicamente de la intolerancia a las personas homosexuales y cómo la mayoría de las sociedades condena a este grupo social a la marginación y al ostracismo. En su crítica Anzaldúa sostiene que en estas culturas las personas que fungen como reguladores sólo temen a verse reflejadas en el espejo de las personas homosexuales, temen a la diferencia, a ser considerados como disfuncionales o deficitarios por esa condición o por esa elección. Ella decide, opta por esa condición en el sentido que decide por cuestiones culturales pero también políticas ser abierta sobre su sexualidad y homosexualidad ante su propia comunidad sobre todo para ser ella misma, para ser quien traza las pinceladas de su propio ser y para abrir o ampliar el espectro de visión de su propia cultura :

My Chicana identity is grounded in the Indian woman's history of resistance... I want freedom to carve and chisel my own face, to staunch the bleeding with ashes, to fashion my own gods out of my entrails... And if going home is denied me then I will have to stand and claim my space, making a new culture – una cultura mestiza- with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture (Anzaldúa, 1999: 43).

Es importante señalar que Anzaldúa medita y escribe sobre figuras que son fuertes y protectoras como Coatlicue, Tonantzin, Guadalupe, La Llorona y otras como La Malinche/La Chingada/La Rajada.¹⁴ Ella mira al pasado, a las figuras

¹⁴ De cierto modo, podemos deslindar a Anzaldúa de la discusión hegemónica sobre La Malinche, La Chingada y La Rajada que elabora el intelectual mexicano Octavio Paz en el siglo XX. Este premio nobel de literatura retoma la figura de la madre de todos los mexicanos en su *Laberinto de la Soledad* (1950), La Malinche y se vuelve la referencia hegemónica por antonomasia como una figura sumisa, abnegada, sacrificada y muda: La Chingada o La Rajada. En oposición a esta mirada, lectura y reificación de la mujer como objeto de violación y como la condena eterna a la soledad y castigo de todos los mexicanos en ambos lados de la frontera, Anzaldúa rescata y re-elabora la figura de La Chingada, La Rajada, La Llorona. Ella considera que las chicanas necesitan tener sus propios modelos, concepciones e ideas propias, también sus propias figuras fuertes, con voz propia, con cuerpo propio, con historia propia desde su realidad y el mundo que desean y quieren forjar. Para la escritora chicana, la creación de figuras femeninas fuertes era necesario

míticas, las revalora, las reinventa, las retoma y las re-configura para traerlas al presente. No las mira como diosas de un pasado inerte sino como símbolos del inconsciente que permanecen y llegan al presente y le ayudan a forjar una genealogía de símbolos femeninos protectores. Esto es también parte de su trabajo como activista espiritual. Anzaldúa re-elabora figuras femeninas de la cultura para otorgarles la fuerza de la madre “pre-fálica,” una madre fuerte. La autora menciona que cuando pasaba por etapas difíciles, visualizaba a estas figuras femeninas como modelos femeninos fuertes y esto la ayudaba a salir adelante. Esto es parte de su trabajo espiritual y político que no separa en su escritura.

El ejemplo más claro es el de *La Llorona*. Anzaldúa, como escritora, considera a la figura de *La Llorona* como el modelo femenino fuerte más importante pues esta figura con su grito le dio la licencia de “gritar, de hablar, de protestar” y de escribir. De manera que el hablar y el escribir son actos estrechamente ligados para la autora pues si no puede hablar de algo no puede escribir de ello, pero si se permite hablarlo, lo podrá escribir. Es importante el grito de *La Llorona*, una *Llorona queer*, pues la empuja, da aliento a decir lo indecible, lo que no se le permite a la mujer. Por eso la figura de *La Llorona* es tan importante para

para sobrevivir la violencia vivida en Estados Unidos. De esta manera, con estas figuras fuertes, la autora consideraba que podía hablar de sus propias experiencias, de su vida y la vida de las mujeres de color en Estados Unidos. En este sentido Anzaldúa se desmarca de la tradición literaria masculina de México, ejemplificada aquí con Octavio Paz. La autora articula una especie de figuras contra-hegemónicas comenzando por *La Llorona queer*, o *La Rajada* que se abre para ser una puente, o *La Malinche* que resiste a la opresión y asimilación al patriarcado mexicano y sajón en los Estados Unidos. Para una discusión más amplia de un contrapunteo entre Paz y Anzaldúa ver: Belausteguigoitia, Marisa. *Borderlands/La Frontera: el feminismo chicano de Gloria Anzaldúa desde las fronteras geoculturales, disciplinarias y pedagógicas*. Año 20, Vol.4, 2009 Y “Límites y Fronteras: La pedagogía del cruce y la transdisciplina en la obra de Gloria Anzaldúa” en *Revista Estudios Feministas* 17 (3), 2009. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38114364008> y <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/1231.pdf>

Anzaldúa, la figura revisada, no la figura tradicional. La figura revisada como una figura femenina fuerte, “patlache”, *La Llorona* lesbiana como una *Llorona queer*.¹⁵

En *Borderlands/La Frontera* aparece la figura de *La Llorona* en el poema que se llama “My Black Angels”. Aquí parte del texto:

In the night I hear her soft whimper...
Una mujer vaga en la noche
anda errante con las almas de los muertos...
Aiiii aiiii aiiii...
Taloned hand on my shoulder
behind me putting words, worlds in my head
turning, her hot breath
she picks the meat stuck between my teeth
with her snake tongue
sucks the smoked lint from my lungs
with her long black nails
plucks lice from my hair
aaaa aaaaa aaaaa ... (p.206)

Anzaldúa transforma *La Llorona* pasiva del llanto melancólico a una figura fuerte que grita, pero que grita por querer dar voz a mujeres que han sido silenciadas. Esta transformación realizada por la autora en su obra lo hace desde el punto de vista feminista de una jota, de una *patlache*, desde una fuerza más agresiva. Esta figura también se encuentra en los mitos y leyendas de la región del Suroeste de Estados Unidos, la región maya mexicana, así como en Costa Rica y El Salvador. En este último la figura es *La Siguanaba*, imagen que retoma Roque Dalton como

¹⁵ Para Anzaldúa las palabras jota, marimacha, dyke, loca, queer y resuenan y evocan sentimientos y significados más cercanos a su experiencia como chicana de clase trabajadora del sur de Tejas que otras como la de lesbiana. Asimismo, para ella es importante nombrarse patlache, a diferencia del término lesbiana, porque se identifica más con la palabra náhuatl porque en sus experiencias y recuerdos, esta palabra la sitúa en el sur de Tejas en la cultura chicana mexicana de clase trabajadora. Para la autora es más significativo nombrarse queer Llorona, patlache, o new mestiza queer, pues esta identidad en proceso de formación permanente tiene la habilidad, flexibilidad y cualidad amorfa de ser capaz de estirarse para un lado y para otro, hacer alianzas, coaliciones y puentes necesarios para El Mundo Zurdo. Para una discusión más extensa se puede consultar el texto “To(o) Queer the Writer-Loca, escritora y chicana” en: *The Gloria Anzaldúa Reader*, Edited by Ana Louise Keating. 2009., Durham, Duke University Press.

la representación del engaño, como veremos más adelante. La autora reconoce que ella ha re-elaborado una figura propia de *La Llorona*, desde el punto de vista feminista y tomando pedacitos de conocimiento de diferentes partes incluidos los lugares antes mencionados (Anzaldúa, 1993:15).

Comprendemos pues que Anzaldúa recoge algunas voces y rechaza otras tanto de su cultura mexicana-chicana-tejana como de la cultura dominante anglo. En su obra Anzaldúa recrea, re-inventa figuras y voces de un sujeto femenino fuerte que se rebela y lucha contra la cultura dominante y hegemónica que la quiere silenciar, borrar y excluir. Su obra está plasmada de polifonías que recuperan las voces y producen saberes de los y las chicanas del Suroeste de Estados Unidos.

En esas voces y saberes recoge experiencias de la clase trabajadora y campesina que es su origen, de la mujer que pertenece a una minoría racial y que es lesbiana. Anzaldúa se reinventa un lenguaje, un método, una forma, un estilo a *la mestiza*, en lenguas y culturas vernáculas así como de otros lugares y grupos culturales. En su texto, la escritora teoriza, hace filosofía, historia y autobiografía; amplía los límites de la lengua franca, se atreve a escribir un texto bilingüe, cambiar códigos lingüísticos, culturales y de género.

En *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa se arriesga todo al realizar un texto-ensamblaje que tiene un estilo de escritura elíptica y en espiral. Los temas, las ideas, imágenes, metáforas y figuras saltan de capítulo en capítulo, y reaparecen intercaladamente. El lector tiene mucho trabajo que hacer al realizar una lectura cuidadosa y se sumerge en cambios de código de lenguas entre el inglés, el español y el español chicano.

Asimismo los cambios de código en tanto a los “géneros” literarios y la teoría que incorpora y crea la autora desafían al lector. La escritora va y viene entre la primera persona y la tercera, generando lo que ella denomina “autohistoria” y lo que en este trabajo formulamos como categoría analítica y marco de inteligibilidad: *autobiografía política chicana*. En este sentido, el llamado que atiende Anzaldúa es uno de amor a los libros, al conocimiento, a la lectura, a las historias que no estaban escritas en los libros que leía pero que aprendía por tradición oral y que deseaba estuvieran escritos en papel:

escribiré sobre lo inmencionable...escribo porque temo escribir, pero tengo más miedo de no escribir... Escribir es un instrumento para agujerar el misterio, pero también nos ampara, nos da un margen de distancia, nos ayuda a sobrevivir (Anzaldúa, 1980: 223)

Así, para Anzaldúa escribir es una cuestión de sobrevivencia y es una constante batalla para su existencia. Escribe y al hacerlo traduce su visión y traiciona a la nación. Traiciona a la nación anglosajona como la mexicana/chicana pues se rebela contra el hombre blanco pero también contra el machismo que existe en su cultura mexicana. Anzaldúa se presenta como la *nueva mestiza* y como ésta sostiene:

I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman's sister or potential lover. (As a lesbian I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races). I am cultureless because as a feminist I challenge the collective cultural/religious male derived beliefs of Indohispanics and Anglos; yet I am cultured because I am participating in the creation of yet another culture, a new story to explain the world and our participation in it, a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet (Anzaldúa, 1987: 102-103)

Roque Dalton

En su texto *Pobrecito poeta* Roque Dalton no sólo plasma una serie de experimentaciones estéticas, alcances polifónicos, entramados dialógicos y una incansable búsqueda de elementos que definen la identidad salvadoreña en sus múltiples aspectos, sino que también despliega desdoblamientos de la partes que componen su Yo. De esta manera localiza los cruces y las tensiones por la nación inventada, la historia que engaña y borra la memoria, la poesía bucólica que libera, los conflictos existenciales de su generación y la clase social a la que pertenece, la política que se necesita y la “Guerra de guerrillas” que se hace desde la *posicionalidad* de la identidad política misma.

Cuando Dalton refiere a la historia de su país, de su “paisito” como el “pulgarcito de América” lo hace con una filosa ironía y refiere tanto a la minúscula geografía de su país como al mayúsculo engaño realizado por *La Siguanaba*,¹⁶ una figura mitológica de la fundación de su nación; es decir, una figura femenina que en el discurso y narrativa de la nación salvadoreña inventada materializa el engaño y la eterna condena a la miseria y el olvido:

¹⁶Tejada, Rosy. “La Siguanaba.” La Siguanaba o Siguanamonta es uno de los personajes mitológicos más recurrentes de la tradición oral de El Salvador y la vecina Guatemala. El cuento dice que Sihuehet –“mujer hermosa”– tuvo un romance con el hijo del dios Tlaloc, del que quedó embarazada. Como castigo, fue condenada a vagar por ríos y barrancos y que la llamaron Sihuanaba –“mujer horrible”–. En Nicaragua y Costa Rica la conocen como Cegua. Y en México tienen su propia versión en la figura de la Llorona. El mismo espanto con distinto nombre. La Siguanaba es una mujer que durante su juventud fue muy hermosa, pero por causa de su mala vida está condenada a llevar una forma humana que representa una mezcla grotesca de lo insinuante y bello, junto a lo grotesco y malo, que el ser humano obtiene al llevar una vida licenciosa y disipada. La leyenda de La Siguanaba se dice que es una mujer fantasmagórica que se aparece a los hombres trasnochadores e infieles. Quienes se topan con ella, enloquecen. Ella es alta, seca, uñas largas y sus dientes salidos. Su piel terrosa y arrugada le da un aspecto espantoso. Sus ojos rojos y saltones se mueven en la sombra, mientras mastica bejucos. Esa es la *Siguanaba* del salvadoreño Miguel Ángel Espino, descrita en su libro “Mitología de Cuscatlán”. El personaje también fue retomado por autores como Manlio Argueta, Salarrué y el historiador chapín Celso Lara. Consulta en: <http://www.laprensagrafica.com/revistas/septimo-sentido/34718-la-siguanaba.html> Agosto, 14, 2010.

Nos han hecho una historia de mayúsculas atragantadotas, como le organizan el chupón de hojas de salvia al cipote llorón que apenas mama (leche materna hecha de engaño con apariencias de ternura, torva y todo pero ternura en fin, aunque deje las peores huellas del bochorno), nos han dejado teniendo la peña, el gran tenate pétreo de símbolos inventados por el primer salteador que los necesito para erigirse en dios del vecindario (cuervo bachillerado de rey, vigía ocupado engordando su razón para una encrucijada sorpresiva), nos han encaramado un chumazo de promesas para el otro año – siempre para el otro año- (Dalton, 2000:15)

Para Dalton, la nación es, en su constitución, una figura femenina, *La Siguanaba*, que engaña al salvadoreño, que al mismo tiempo que es una tierra hermosa que ama, es una tierra que traiciona y “mata hasta de hambre.” *La Siguanaba* es para El Salvador lo que *La Llorona* transformada en *La Chingada* para México y el mundo Chicano. Desde el principio de su narración, Dalton, coloca a manera de metanarrativa, la discusión sobre la nación y su fundación con base en el engaño y sobre una especie de eterna condena al olvido. Una especie de estar “chingado” de por vida. La condena al olvido que pasa no sólo por la imposición en la identidad nacional salvadoreña sino también por cómo la población misma que interioriza y cree el engaño de los supuestos símbolos patrios. Al referirse a la identidad salvadoreña, Dalton critica la formación de los salvadoreños en torno al imaginario nacional:

Porque, por ejemplo, el tal Aclacatl no existió jamás. No hubo tal padre de la nacionalidad que no fuera el áspero coloso platinado, hijo de Valentín Estrada, que les oteaba bucólicamente el culo a las pobres putas de Avenida Independencia con visera de ahuyentador de conquistadores o de la puritita Manuela Palma ... Porque en las gloriosas guerras en que nos metimos o en las que nos metieron las aún más gloriosas clases dirigentes –dueñas de la bandera, entre otras cositas- la mayoría de las veces (casi todas, cherito) nos acomodaron las más sacrosantas taleguedas (Dalton, 2000:16).

Dalton tuvo una relación de amor y odio hacia su país y que por su sinceridad brutal sobre lo que él consideraba el “alma nacional,” lo coloca al margen de las narrativas oficiales de la “nación”. Su relación la expresó con sinceridad, sarcasmo, humor e ironía. Ironiza sobre la genealogía del salvadoreño al mismo tiempo que se asume en ella. Por ejemplo, Dalton se desmarcó del poeta Salarrué,¹⁷ considerado el padre de la literatura salvadoreña, pero al mismo tiempo, se expuso heredero de su tradición al honrar en él al escritor salvadoreño:

Pero si no eres amigo de esta nueva poesía bucólica...quedate en la chingada cama hasta las once... Pero, el primer hombre se apropia de la guitarra dice darle por su propia y carajienta cuenta..... Haciéndote el iconformillo cantá tus propios himnos a la reconcha satisfacción espiritual:... No, viejo, no nonó. Este país lo único que quiere (necesita urgentemente, acepta un orden lógico) es un suicidio colectivo humildísimo, una autopatada en el culo, una vuelta a empezar (no como la culebra que se muerde el rabo sino como el ave fénix que alza su vuelo caudal desde una letrina de pozo), una fusilatina que se lleva igualmente a cuanta bailarina folklórica quiera descubrirnos el rostro de lo ancestral con danzas pseudo-pipiles de claro sabor transcarpático a cuanto coronel escriba editoriales sobre la industrialización de los ausoles, citando al Bruno Bauer y al joven Marx... ya lo dijo nuestro único clásico vivo [Salarrué]: semos malos, semos malos, semos malos (Dalton, 2000:23-24).

¹⁷ Salvador Salazar Arrué, más conocido por su seudónimo «Salarrué» Nació en Sonsonate, el 22 de octubre de 1899 y muere en Los Planes de Renderos San Salvador, el 27 de noviembre de 1975. Fue un escritor y pintor salvadoreño. Estudió en la Corcoran School of Arts de Washington D.C. entre 1916 y 1919, fecha en que regresó a El Salvador. A finales de los años veinte trabajó como jefe de redacción en el periódico *Patria*, del escritor y filósofo salvadoreño Alberto Masferrer. En ese periódico comenzó a publicar una de sus obras más queridas e importantes en El Salvador: *Cuentos de cipotes*, como «relleno» para las páginas en las que quedaban espacios en blanco; sólo se publicarían en forma de libro más de treinta años después, en 1961, a instancias del poeta, historiador y editor Italo López Vallecillos. Su casa, recuperada en 2003 por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes de El Salvador (CONCULTURA), actualmente alberga La Casa del Escritor, un proyecto de formación de escritores jóvenes. Las obras publicadas de Salarrué son: *El Cristo negro* (novela, 1926), *El señor de La Burbuja* (novela, 1927), *O'Yarkandal* (cuento, 1929), *Remontando el Uluán*, *Cuentos de barro* (cuento, 1934), *El libro desnudo* (relato, 1936), *Eso y más* (cuento, 1940), *Cuentos de cipotes* (1943 en edición parcial, 1961 en edición completa), *Trasmallo* (cuento, 1954), *La espada y otras narraciones* (cuento, 1960), *La sed de Sling Bader* (novela, 1971), *Catleya luna* (novela, 1974) y *Mundo nomasito* (poesía, 1975). http://es.wikipedia.org/wiki/Salvador_Salazar_Arru%C3%A9, Ver también: <http://museo.com.sv/2011/07/biografia-de-salarrue/> consultada el 22 de agosto, 2010.

De acuerdo con el crítico Luis Melgar Brizuela,

Roque Dalton amó a El Salvador con amor-odio, con pasión destructivo-constructiva, con violencia, con realismo maduro. Y sin decirlo, de algún modo se confesaba hijo de Salarrué, porque en éste empezó a honrar al escritor salvadoreño (Melgar, 1976).

Dalton a pesar de su tono sarcástico, amó a su país y se posicionó ante el mismo como un hombre que está dispuesto a todo, incluso a luchar por él con las armas y a morir por él:

Ergo, en fin, ultimadamente, lo que trato de decir es que no hay nada que hacerle a este país y a sus alrededores, se trata de una absoluta y definitiva mierda y por ello es mejor dejarse de discusiones que afecten la mitigación de la cerveza... y que es lo que nos salva verdaderamente de Europa y de los Estados Unidos, nuestro secreto peor y más amado. ¿La Guerra de guerrillas? (Dalton, 2000:23-24).

En esta tónica, Dalton también puede ser leído bajo el lente de lo que Alarcón (1993) llama “contrato sociosimbólico de la Nación.” Y un tipo de *double bind* distinto (fuera o al límite de la nación y desde la poesía, desde una escritura otra). Es decir, que el autor escribe desde los límites y resistencias de lo que considera que han impuesto como sentido de “Nación” salvadoreña. En una palabra, Dalton se sitúa en la periferia de un orden Nacional y su contrato sociosimbólico. No sin aprovecharse y beneficiarse- de formas muy complejas- de sus privilegios en un orden patriarcal que le otorga ese mismo sistema Nacional para su tarea de intelectual de izquierda comprometido con la Revolución y cambio social de su país. Refiero al concepto de “contrato sociosimbólico” que Alarcón retoma de Julia Kristeva:

Contrato sociosimbólico significa un tipo de contrato mediante el cual se espera que la vida social de las mujeres (y de algunos hombres) cumpla con o

se adecue a las expectativas de una configuración metafísica (esencial) que dictamina el tipo de personas en las que debemos convertirnos mediante el proceso de socialización (Alarcón, 1993: 20).

Estas configuraciones metafísicas van acompañadas de “cédulas semánticas” específicas para cada cultura, entendidas por Alarcón a través de Pierre Maranda (1980) como cédulas semánticas que condicionan nuestros pensamientos y emociones:

Son sistemas específicos para cada cultura que internalizamos durante el proceso de socialización. Es más, estas cédulas o sistemas de significación ‘poseen una inercia y un impulso propios. Existen dominios semánticos con una alta inercia: las terminologías de parentesco, los dogmas de las iglesias autoritarias, la concepción de los roles sexuales’ ” (Alarcón, 1993: 20).

Como se menciona anteriormente, aunque Dalton se puede leer dentro del contrato sociosimbólico de lo que él considera le imponen como la nación salvadoreña, también se deslinda de ella. Al igual que Anzaldúa, lo que hace Dalton de manera irónica y muchas ocasiones lúdica, es rastrear la transformación de algunas leyendas en mitos que contribuyeron a la formación de una conciencia nacional salvadoreña. Si entendemos que la Nación es una elaboración cultural, como un sistema de significaciones culturales, como un proceso de conformación cerrado y abierto a la vez; si entendemos que la Nación se construye *desde arriba* y *desde abajo*, Dalton nos narra la Nación traduciendo y traicionando, como Anzaldúa, desde ambas partes, *desde arriba* y *desde abajo*. Dalton, en su obra, traduce y traiciona a la Nación. El mismo autor lo dice:

...hacer literatura en nuestros países implica cierto grado de traición a la patria. Pero si nos circunscribimos a la tradición nacional damos un salto al pasado y a la idiotez disfrazada de ingenuidad o modestia. Al escribir

literatura moderna entre nosotros somos traductores (traductor: traidor) de formas elaboradas por otros en la gran mayoría de los casos” (Dalton, 2000: 270).

Dalton tiene muy clara la visión de la Nación hegemónica pero al mismo tiempo con su *imaginación subversiva* (Rich, 1994) traiciona esa Nación y nos narra una Nación salvadoreña contrahegemónica, lo que lo acerca a la crítica de Anzaldúa. Recordemos que para Anzaldúa la Nación es también un terreno de mitos fundacionales que ella misma interviene, transforma, deshace, rehace, traduce, y traiciona. Es a través de la escritura que Anzaldúa utiliza la crítica feminista para comprender las relaciones de clase, *arriba y abajo*, de poder y de género atravesadas por la palabra y lenguaje. Así, la literatura es “la intención, mediante el poder del lenguaje, de recuperar la memoria, recuperar la palabra y de proyectar un futuro mediante la posesión de la palabra” (Fuentes en Alarcón, 1993:28). Y este punto, de acuerdo con Alarcón, sugiere que la literatura (el lenguaje,) también se ocupa de relatar posiciones ideológicas que construyen a los lectores y es así capaz de realizar cambios históricos a través de prácticas discursivas que crean nuevos sentidos.

Desde este ángulo, las obras tanto de Anzaldúa como de Dalton, son ejemplo de las narrativas producidas por sujetos situados en los distintos márgenes y fronteras de las narraciones maestras-dominantes, en las que se destaca la construcción de un sentido de ser y una visión de mundo emanada de las múltiples, y frecuentemente contradictorias y conflictivas, *posicionalidades* de estos sujetos femenino y masculino, en las estructuras culturales, sociales, económicas, políticas y sexuales. En este caso resalta la estructura nacional

como problemática. Lo que se puede ejemplificar aquí es cómo los *autores-autoras-sujetos de enunciación-sujetos políticos* narran en su relato la forma en que su condición de género es intersectada o atravesada por su condición social, su origen geográfico, su origen étnico o racial, su condición de clase, y su postura política.

Es decir, en su relato autobiográfico, tanto Anzaldúa como Dalton denuncian el ostracismo y maltrato de los que fueron objeto - desde la infancia- precisamente por su condición de género y/o clase social, pero también postulan una ética desde la cual buscan transformar las condiciones que hicieron ese maltrato posible. Asimismo, muestran la *doble atadura* a la que son sujetos (sujetos sujetos) puesto que fueron marginados tanto de la política formal -en relación con las estructuras de opresión en el caso de Anzaldúa- así como dentro de los movimientos políticos en los que participan, en el caso de Dalton.

Lo que frena la intencionalidad reduccionista de limitar la identidad de género como una identidad fija, vacía e impermeable, es justamente la categoría *sujeto femenino/ sujeto masculino* dentro del feminismo, y por ende la crítica cultural feminista, pues ésta apunta hacia una multidimensionalidad del sujeto compleja e históricamente situado. Esto nos ayuda tremendamente en la lectura de nuestros autores. Así, exponer que una postura teórica de género y feminista es absolutamente necesaria como piso teórico para la lectura y el análisis de textos autobiográficos y políticos latinoamericanos y chicanos, constituye una de mis invitaciones principales al lector en esta disertación. Incluso advierto que los propios textos exigen una lectura que reconozca la especificidad del *sujeto femenino/sujeto masculino*- histórico y político. El *sujeto femenino* o *sujeto*

masculino consciente de su condición de género que enuncia o escribe su relato de vida lo hace desde un sitio (una *situatedness*) en el que su diferencia es la que habla por él o por ella. Y es precisamente esa diferencia que exige ser escuchada, leída y atendida como tal. Hablamos de una suerte de ventriloquismo que es criticada en el conocido texto “Puede el subalterno hablar” (Spivak, 1988).

Es preciso entender al constructo sujeto femenino/ sujeto masculino como un sujeto des-centrado que está integrado por diversas, y a veces irresueltas o contradictorias, identidades, teniendo en cuenta lo que Hall sostiene sobre la conversión de la *identidad* en una identidad alterable de acuerdo a las formas en que el sujeto es representado o dirigido en los sistemas culturales que lo rodean o por los que pugna.

Anzaldúa y Dalton como sujeto femenino y sujeto masculino, respectivamente, son difusores de las *identificaciones* o identidades que les atraviesan como sujetos históricos y políticos en constante configuración y re-figuración. Así, en las contingencias del lenguaje, la retórica, el discurso, el poder y la historia, sus identidades son confrontadas abiertamente en el proceso de escritura autobiográfica (y autoficcional al mismo tiempo) en *Borderlands/The New Mestiza* y *Pobrecito poeta que era yo*. En una especie de doble vuelco epistémico, Anzaldúa y Dalton efectúan un ejercicio de descolonización tanto en su escritura como en lo que pactan con el lector: una lectura des-colonial de esta escritura.

El giro des-colonial

Proponemos aquí efectuar un giro en torno al registro de lo epistémico. Me refiero al giro des-colonial. Entiendo giro como un desplazamiento, esta vuelta en profundidad a la reflexión sobre las formas de conquista, despojo y dominio. Un desplazamiento que obliga al lector a descentrar la mirada y la perspectiva con que se lee. Comprendemos entonces que un giro, como el lingüístico, el cultural, o el des-colonial en este caso, es en parte una forma de luchar por los campos culturales de significados y el movimiento y la agencia del sujeto que significa. Es decir, el realizar un giro es no sólo una disputa por los sentidos, es también un *shift* epistemológico en el lector:

“en un giro nos alejamos de algo, nos movemos hacia o alrededor de algo, y somos nosotros los que estamos en movimiento más que el objeto en sí. Cuando nos movemos, algo se activa dentro de nosotros, quizá incluso hasta se actualiza” (Rogoff, 2011 :261).

Principalmente referimos aquí al giro descolonial propuesto por Franz Fanon, y más específicamente al giro descolonial realizado por las feministas chicanas y *mujeres de color*, entre otras, el cual remite a cambios elementales en las coordenadas del pensamiento: posicionarse desde abajo, desde otro lugar, desde el cuerpo, desde la injusticia, desde la exclusión, desde el gran territorio de los conocimientos subyugados. En otras palabras, posicionarse a favor de conocimientos situados y encarnados (Belausteguigoitia, 2012). En general, el concepto de descolonización está relacionado a emancipación, liberación e independencia pero consideramos que tiene su significado específico. Al tomarse como punto de partida el trabajo de Franz Fanon, descolonización hace referencia

directa al colonialismo y también apunta a que el futuro emancipado o liberado sólo puede forjarse y construirse en la lucha de descolonizadora misma:

Los pueblos oprimidos saben hoy que la liberación nacional está inscrita en el desarrollo histórico, pero saben también que esta liberación debe ser obra necesaria del pueblo oprimido. Son los pueblos coloniales los que deben liberarse de la dominación colonialista... La liberación es el toque a muerte del sistema colonial, desde la preminencia de la lengua del opresor y la 'departamentalización' hasta la unión aduanera que mantienen en realidad al antiguo colonizado en las apretadas redes de la cultura, de la moda y de las imágenes del colonialista (Fanon, 1963: 123).

En el texto clave *Piel negra, máscaras blancas* (2009), Fanon hace referencia al proceso de colonización como un proceso de enmascaramiento racial o *blanqueamiento* el cual es resultado de Europa como el mito de que es fundamentalmente "pura" y manifiesta una forma de autoimposición de este mito y del autorrechazo. De acuerdo con Nelson Maldonado-Torres (2011), al mismo tiempo que Fanon explora los procesos de blanqueamiento y colonización de la subjetividad, este explora y traza un camino obligatoriamente complejo a través del cual se puede comenzar a constituir un sujeto y un proyecto descolonial.

En otro texto, *Los condenados de la tierra*, Fanon (1963) concibió la descolonización de Argelia, por ejemplo, como un proceso que incluía el establecimiento de una nación descentralizada, culturalmente plural y que debía darle prioridad a la conciencia de justicia social más allá del nacionalismo. En este texto, el autor cierra con una propuesta de abandonar Europa como un referente único o universal y de dejar atrás cualquier intento de imitarla.

En sintonía con el legado de Fanon, Nelson Maldonado Torres sostiene que el concepto de descolonización implica procesos de irrupción o violencia simbólica, epistémica y material a través de la cual se intenta restaurar la humanidad del humano en todos los órdenes de la existencia, de las relaciones sociales, de los símbolos y del pensamiento. Así, aunque la descolonización ha sido generalmente asociada a las luchas políticas específicas, ésta es también el conjunto de prácticas e ideas que intentan deshacer la colonialidad y reconstituir el mundo de sentido y de prácticas humanas (Maldonado-Torres, 2011).

Por su parte, la teórica chicana y feminista Chela Sandoval (2000), en su lectura de Fanon, sostiene que si se entiende la descolonización, se hace referencia a un proceso de desarme de la realidad colonial y sus múltiples jerarquías de poder en su conjunto, lo que plantea la necesidad inmediata de trabajo al nivel subjetivo como al nivel estructural. La descolonización apunta a restablecer tanto la libertad individual y de los pueblos. La descolonización implica acción liberadora por parte del colonizado. El trabajo teórico, metodológico y descolonizador de Sandoval es una propuesta que plantea la *consciencia de oposición (oppositional consciousness)* derivada de una forma diferencial de consciencia por parte de las *mujeres de color* feministas y las estrategias de construir alianzas desde una visión de mundo oposicional, esto en la apuesta y propuesta de la descolonización.

Sus métodos crean un modo social de acción y una hermenéutica que la autora denomina *hermenéutica del amor* en un mundo postmoderno. Sandoval sostiene que el amor puede hacerse como una hermenéutica del cambio social y que esta

es una *movida* descolonizadora. Una movida que implica una serie de prácticas y procedimientos que transita en sujetos, movimientos sociales y dispositivos tecnológicos. Una movida en la que el amor se entiende como aquello que irrumpe en lo que controla para buscar un entendimiento y una comunidad. (Sandoval, 2000:139). Lo que implica una consciencia diferencial, descrita como el grado cero de sentido o significación una contranarrativa, una utopía, un abismo, un alma: amor en Aztlán, y yo agregó acá, amor en Cuzcatlán:

Una consciencia a la que se accede a través de los pasajes que incluyen las formas diferentes de los movimientos sociales, la metodología del oprimido, la poesía, el proverbio transitivo, el estado coatlicue, la voz de en medio. (Sandoval, 2000: 146).

Igualmente, en esta sintonía, la historiadora Emma Pérez(1999), plantea como proyecto descolonizador el de constituir el imaginario descolonial a través de la inscripción de las chicanas en la Historia. Así se titula su libro, ya emblemático de la propuesta de proyecto descolonial de las feministas Chicanas y mujeres de color: *The decolonial Imaginary. Writing Chicanas into History*. Obra en la cual despliega sus objetivos, premisas, métodos y ejercicios para la descolonización de la Historia. En este sentido su proyecto y propuesta es la realización de una arqueología de los campos de conocimiento discursivos que inscriban a las chicanas en la Historia: desplegar casos y genealogías en las que campos de discursos específicos son producidos y analizados como “cosas dichas” que se realizan para imprimir el cuerpo histórico de las chicanas y deconstruir sistemas de prácticas y pensamiento y el modo en que enmarcan las historias de las chicanas, ya sea “linealmente como lo consagra el método histórico europeo, verticalmente

como es el método foucaultiano, o cíclico como es el modo precolombino” (p.13). La historiadora plantea que sólo de esta manera, girar, desplazar los márgenes de la disciplina para volver a entrar con diferentes formas de indagar, se puede confrontar los sistemas de pensamiento que producen a la historia de las chicanas.

Ahora bien, Gloria Anzaldúa también planteó una propuesta descolonizadora que más bien se articula en un vuelco epistemológico que denominó, de manera anhelada si se quiere, el “Coatlicue State” o el *estado Coatlicue*. Este es un elemento importantísimo de su obra en tanto lo que atañe a su propuesta descolonizadora pues refiere al *camino hacia el conocimiento* que arriba- desde abajo, desde el descenso- en la consciencia de *la nueva mestiza* y retorna incesantemente al *estado Coatlicue* (Anzaldúa, 1987: 68-70). Anzaldúa acuñó este término del *estado Coatlicue* para representar la resistencia que el sujeto en busca de libertad- de la palabra desde imágenes fundacionales- tiene a nuevos conocimientos y otros estados psíquicos detonados por una lucha interna que implica la imbricación y la transmutación de fuerzas contrarias (colonizadora- descolonizadora) además de la parálisis o inmovilización y la depresión en esta misma batalla. Anzaldúa utiliza este término para referirse entre otras situaciones a los conflictos que son análogos a los conflictos existenciales y sociales que tensan las nociones de pertenencia desde la policía, la subjetividad y lo inconsciente. Se refiere a la convulsión de lenguajes que el ser chicana acarrea. Ella contiene que las fuerzas culturales opuestas como la visión de mundo mexicana, la indígena y la anglosajona son las fuerzas que llevan a una auto-

fragmentación, confusión cultural y extenuación en las personas que comparten su condición como chicana.

Tanto en *Borderlands* como en otros textos de su obra Anzaldúa describe los movimientos, sendas, o etapas del *estado Coatlicue* y su arribo al *conocimiento* y la *consciencia de la nueva mestiza*. Sobre el *estado Coatlicue* por ejemplo, la teórica, sostiene que “its the hellish third phase of the journey.” Lo que para ella implica un estado de desconocimiento que es el costo del conocimiento: la soledad, el aislamiento, el dolor, el vacío existencial, el lado oscuro del corazón para llegar a la razón, a otra consciencia, la *consciencia de la nueva mestiza*. Un estado en la frontera de lo familiar y lo ominoso (un/Heimlich). Entre lo consciente y lo inconsciente, lo oscuro y la iluminación. Es la frontera.

En palabras de Anzaldúa, el estado Coatlicue es:

Cast adrift from all that is familiar, you huddle deep in the womb cave, a Stone repelling light. The void of your own nothingness, you lie in a fetal curl clutching the fragmented pieces and bits of yourself you've disowned. As you listen to the distant waves slapping the cliffs, your shadow beast rises from its dark corner and mounts you, punishing you with isolation. Eres cuentista con manos amarradas, poeta sin saliva sin palabra sin pluma. Escondida en tu cueva no puedes levantar cabeza, estas cansada y decepcionada. Los días vuelan como hojas en el viento. Impaled bats infest your dreams and dark clouds move through your soul like shadows. You allow the ruins of your life - pobre de ti- until you can't stand the stench that is yourself (Anzaldúa, 2002: 551).

Pero este estado es sólo una, la tercera fase, del camino para llegar al conocimiento que es, desde esta interpretación, el proceso de descolonización. Este camino requiere que el sujeto se encuentre con su lado oscuro, con su

sombra, y que confronte lo que ha programado para sí y lo que la cultura colonial ha programado para este sujeto. Para Anzaldúa (2002), el proceso de descolonización o este camino hacia el *conocimiento* está compuesto por las siguientes siete fases: 1) el arrebató, ruptura, fragmentación, un final, un comienzo; 2) Nepantla, estar en medio; 3) el estado Coatlicue, desconocimiento y el costo de conocer; 4) el llamado, el compromiso, el cruce y la conversión; 5) el recomponer a Coyolxauhqui, nuevas historias personales y colectivas; 6) el estallido, una pugna de realidades; 7) Cambiar realidades, actuar la visión descolonial o el activismo espiritual (Anzaldúa, 2002: 546-568).

Es del modo siguiente que la autora abunda en la descripción de las etapas de lo que se puede aquí entender también como giro descolonial: el arrebató como ruptura entre dos mundos, una especie de fisura que coloca al sujeto en una disyuntiva de fragmentación y quiebre. El *arrebató* desplaza al sujeto de los lugares familiares y seguros, lo catapulta hacia Nepantla la segunda etapa. Nepantla se inaugura como un espacio liminal, de transición y suspendido entre giros, donde el sujeto se parte en dos y los límites de la mentalidad se encuentra con los de la realidad, como una zona de posibilidad. Una zona que abre al sujeto a nuevas perspectivas para ver las formas en que el conocimiento, la identidad y la realidad son construidas individual y colectivamente, para explorar la manera en que estas formas violentan otras prácticas de vida y de conocimiento.

En este caos entre historias y abrumado por esta etapa el sujeto llega a un quiebre y entra en la tercera etapa, el estado Coatlicue. El estado en que el sujeto llega al fondo, al auto-rechazo, a la desesperanza, a la depresión y a la

inmovilidad. Es aquí que ocurre un llamado de la cuarta etapa que es asumir el compromiso de cambiar, de moverse, de transformarse y transformar la realidad. Con este compromiso se llega a la quinta etapa que es la de re articular la historia propia del sujeto, se crea una nueva narrativa para delinear la historia personal. En esta quinta etapa se cuestionan y desmontan las ideologías dominantes y étnicas y las maneras en que las mentalidades de sus culturas se inducen en los sujetos. Al poner todas las piezas juntas, el sujeto re-visualiza el mapa del mundo conocido, creando una nueva descripción de la realidad e inscribiendo una nueva historia.

En la sexta etapa o espacio esta historia nueva es puesta en juego y se ensaya en el mundo. En esta etapa cuando el sujeto o el mundo que ha construido no logran vivir a la altura de las expectativas, el edificio construido colapsa y desactiva las fuerzas que pueden movilizar al sujeto pero la pugna entre el sujeto anterior y el sujeto por venir continúa. Es en la séptima etapa que se realiza el giro el “shift” – la torsión-de la visión y de la realidad. Aquí es el punto crítico de transformación, se cambian las realidades, se desarrolla una estrategia ética con la cual se negocia con el conflicto y la diferencia dentro del sujeto mismo y con otros, y se busca un espacio común al formar alianzas holísticas. Estas prácticas el sujeto las incluye en su vida diaria y actúa sobre su visión del mundo reconstituida, ejerciendo un activismo espiritual.

Estas siete etapas de acuerdo con Anzaldúa abren los sentidos y amplían el aliento y la profundidad de la consciencia causando los giros internos del sujeto y los cambios externos de la realidad. Los siete espacios son parte de cada una de

las etapas y transcurren correlativamente, cronológicamente o no (Anzaldúa, 2002: 544-545). Esto es así lo que para Gloria Anzaldúa constituye el giro descolonial.

Igual que Anzaldúa, la obra de Dalton está atravesada por una propuesta descolonizadora que se articula en sus estrategias narrativas, su esfuerzo por inscribir al sujeto subalterno salvadoreño -que considera es el campesino, el obrero, el indígena- en la Historia salvadoreña a través de la literatura y creación poética y en su apuesta por la transformación cultural de su “paisito” a través de la poesía que trae la belleza y lleva a la “verdad.”

Así como Anzaldúa comienza su proceso creativo de escritura y concientización con un arrebato, Dalton comienza con un arrojo. En *Pobrecito poeta que era yo*, Dalton (2000) despliega un andamiaje de vuelcos también epistémicos que implican primero: un arrojo como atrevimiento que él llama “blasfemia” pues ejerce un des-ocultamiento de la Historia profunda salvadoreña, sus mitos fundacionales, los engaños, la llaga o “pústula” como el origen violento de la nación salvadoreña; segundo, Dalton sugiere ir de la materia a la autoconsciencia, experimentar una “sensación antigravitacional como estar suspendido en presencia del abismo” (p.232) como dar un salto al vacío y ahí buscar la “conciencia de la reflexión consciente o consciencia de la *conscientia* de los actos;” tercero, buscar el ser “interno,” tirarse al abismo para que el hermano cuzcatleco luche por llegar a la perfección y crear alma, experimentar el “dolor más grande que es el de parir [se], como lo es cambiar de piel en el Coatlicue state de Anzaldúa; cuarto, dar el paso para una “vuelta a empezar (no como la culebra que se muerde el rabo sino como

el ave fénix que alza su vuelo caudal desde una letrina de pozo),” renacer; quinto, “trasladar las posibilidades que te vengo hablando al terreno de la palabra escrita” que bien puede ser una fuga subrepticia, una acción profunda: la creación de la poesía como arma para lograr el mayor compromiso que se puede amar: el ejercicio de la libertad; sexto y último, que también puede ser lo primero, indagar sobre “los recuerdos de la vida metidos en el cuerpo” o intervenir todo el cuerpo con gestos que busquen el equilibrio a través de la palabra y del amor: “recuperar la concepción de la palabra como arma de defensa y ataque,” recuperar la voz (p.50 y p.221) y el amor moderno [que] tiene que ser “cantado entre nosotros, tal y como se vive: en el centro de un pozo de injusticia y de explotación,[con los humildes, con los desposeídos de la tierra] Porque yo amo antes que nada. Porque yo amo a toda la gente” (pp.318-319) Esto es el giro descolonial dentro de lo que plantea Roque Dalton.

Ambos, Anzaldúa y Dalton, con el arrebatado y el arrojo, detonan los procesos por los cuales sus creaciones salen a la luz. Literal y metafóricamente ambos autores se paren a sí mismos, cambian de piel, se transforman y se presentan en el mundo. Cada uno con su visión de mundo, cada uno con sus palabras, cada uno con sus vidas, cada uno con sus utopías. Coinciden pero también difieren. Coinciden en la creación de procesos de concientización, una para la *nueva mestiza* y otro para el *buen pueta-el hombre nuevo*. Y difieren en su *situatedness*, del cuerpo, del género y del territorio.

Ahora bien, si retomamos al propio Maldonado Torres, el concepto de giro descolonial y su plural, giros descoloniales, se refiere a un cambio en las

coordinadas del pensamiento a partir de los cuales se concibe a la modernidad como íntimamente, y constitutivamente, ligada a la producción de múltiples relaciones de carácter colonial, y a la descolonización como proyecto u horizonte posible de cambio. En este sentido, el fundamento del pensamiento descolonizador y del giro descolonial mismo reside en el surgimiento de un nuevo tipo de sujeto. Este es un ser fracturado y dividido, que ya no puede tomar por sentada fácilmente ninguna tradición y que se alimenta de varias mientras aprende de las experiencias tan excesivas e imposibles como podrían ser el genocidio, [la cárcel, la exclusión, la persecución, el exilio] y la violencia. (Maldonado Torres, 2011: 686).

Considerando lo anterior, hemos de comprender que las prácticas de *descolonización* refieren entonces a un proceso que envuelve el diálogo no condescendiente y la acción solidaria sujetos colonizados. El término de descolonización también se refiere a la transformación interior de la subjetividad colonizada, o dicho de otra manera, a la recuperación y afirmación radical de la humanidad de sujetos a quienes se les ha negado sistemáticamente. Esta afirmación es radical, y no sólo relativa, cuando abandona la idea normativa de humanidad y se aventura a ofrecer una concepción de lo humano a partir de la misma experiencia de sobrevivencia creativa y transformación frente a la modernidad/colonialidad. Aquí encontramos una dimensión ética (Maldonado Torres, 2011:687).

Todo movimiento, toda rebelión, todo pensamiento ha intentado restaurar la humanidad de los deshumanizados sin tomar la humanidad del colonizador moderno como la norma y promoviendo la generosidad y la acción conjunta

entre los deshumanizados mismos y sus aliados, pertenecen al pensamiento descolonizador y representan puestas en prácticas diversas del giro descolonial (Maldonado Torres, 2011:687).

En nuestro caso, el giro descolonial es doble en tanto que intenta trascender y cruzar las fronteras disciplinarias, lingüísticas y territoriales, a la vez que busca relacionar y articular la reflexión política y el pensamiento estético en intervenciones literario-autobiográficas en Gloria Anzaldúa y Roque Dalton. De este modo, considero lo político a partir de los textos autobiográficos mismos. Es importante detenernos en el lenguaje sin separarnos de la realidad política que existe y produce, pues ahí también encontramos las formas de lucha por una descolonización propuesta por los generadores de este lenguaje.

Se trata de entender este esfuerzo por la descolonización como uno que está vivo al estar en los textos provenientes de una práctica literaria y política, que aparece y se pueden leer y releer. Una práctica política que en esencia quiere ofrecer la palabra a los que no la tienen, recuperar las voces y reapropiarse de unas historias perdidas. Este esfuerzo busca restituir la palabra desde los espacios donde transitaron los sujetos narradores y protagonistas. Así, las autobiografías políticas chicanas y latinoamericanas son tanto expresiones de entramados que incluyen y bordean la literatura y lo político, como esfuerzos de descolonización donde los cuerpos de los autores, sus voces y su palabra las hacen surgir.

El giro des-colonial nos hace re-pensar estas prácticas autobiográficas en su carácter político, concebidas en un espacio y un tiempo, en la palabra y su rumor,

en lo que se deja ver y en lo que no, que definen los lugares y los intereses de lo político. Así la política, o el carácter político de estas prácticas, surge cuando los excluidos o quienes hablan desde ellos y que no han sido contados como parte de la sociedad, denuncian la injusticia con su arma y defensa más poderosa: la palabra. Cuentan para ser tomados en cuenta. Al contar, la palabra logra reconstituir a un sujeto descolonizado y se apuesta a nuevas subjetividades con la palabra que repara, la palabra que restituye.

Tanto en Roque Dalton como Gloria Anzaldúa encontramos prácticas discursivas -giros des-coloniales- que los asemejan, pero también encontramos cuestiones que los diferencian. Mientras ambos realizan torsiones en el lenguaje, recuperan imágenes indoamericanas, re-elaboran mitos precolombinos, re-significan figuras históricas y culturales en sus relatos, cada uno lo hace de modo diferente y con fines distintos. Dalton por ejemplo recupera figuras y voces masculinas como Atlacatl, el Tata Higinio y Anastasio Aquino (padres de la identidad salvadoreña), y sólo una figura femenina, La Siguanaba, mientras que Anzaldúa recupera varias figuras, imágenes y voces femeninas como las de Coatlicue, La Malinche, La Llorona (madres de la identidad mexicana/chicana).

En torno a las figuras similares como *La Siguanaba* y *La Llorona*, cabe señalar que sí existen diferencias, sobre todo en torno a cómo cada autor las recupera. Mientras que Dalton recupera a *La Siguanaba* como una figura madre de la nacionalidad salvadoreña, mujer que engaña a los hombres, primero pareciendo bella para seducirlos, y después mostrando verdadero rostro grotesco para castigarlos por sus actos de traición, Anzaldúa recupera a *La Llorona* para

subvertirla de la tradición de una “mujer mala” que mata a sus hijos y va castigada vagando por el mundo gritando por ellos, a una mujer que tiene voz, que enuncia su dolor, que explica cómo le fueron arrebatados los hijos por la violencia y cómo va gritando exigiendo justicia y restitución. Una figura castiga y la otra busca redención y restitución. Las dos tienen voz y las dos enuncian. Cada una en su espacio, cada una en su código. Ambas figuras y la forma en que cada autor las recupera, sitúa a la madre de los salvadoreños, o la madre de los mexicanos, en un papel preponderante con fuerza y potencia, tanto de sujeción como de liberación.

Podemos ubicar diferencias significativas entre ambos autores pues Dalton tiene una formación política como cuadro intelectual de izquierda y Anzaldúa es de izquierda sí, pero prácticamente autodidacta en su formación intelectual por lo que se distingue de Dalton. Él es de clase media y parte de una intelectualidad internacionalista formado en el Partido Comunista Salvadoreño y en las escuelas de pensamiento comunistas de Praga y La Habana, mientras que ella es de origen obrero-campesino, empezó a leer cuentos de vaqueros como lecturas primarias porque eso era lo que tenía en casa, fue maestra de niños de familias campesinas, y su formación política o sus escuelas de pensamiento fueron grupos y talleres de *mujeres de color* feministas en la bahía de San Francisco y el sindicato de los trabajadores del campo, United Farm Workers (UFW). Finalmente, una diferencia significativa entre ambos es que Anzaldúa recupera la imagen de Aztlán y Dalton la de Cuzcatlán, y aunque los dos realizan un vuelco epistémico al dar un giro descolonial en sus obras, una lo hace en torno al lenguaje con una

práctica lingüística de un inglés y español chicano y el otro con un español letrado y un español guanaco (salvadoreño popular/náhuatl/pipil). Para ambos autores el hacer este ejercicio de hablar desde un registro bilingüe, español chicano e inglés, y un registro guanaco, español y náhuatl salvadoreño, implica ruptura y creación mestiza. Implica sacar la lengua al estado, fisurar la historia de la nación y generar una ruptura epistemológica en la academia.

Capítulo IV

De Aztlán a Cuzcatlán: hacia una cartografía *otra* Situación de las vidas y las obras en una lectura a contrapunto

En este capítulo abordamos los contextos Aztlán y Cuzcatlán como territorios y localizaciones- las poéticas y políticas- desde donde se producen los textos *Borderlands/La Nueva Mestiza* y *Pobrecito Poeta que era yo*. Consideramos necesario situar las obras en estos espacios imaginarios con el fin de que nuestra lectura a contrapunto releve la relación de diferencias entre sus contextos, formas y contenidos. Cuando referimos a *contrapunto*, como lo hemos realizado a lo largo de esta disertación, nos referimos específicamente al contraste entre dos objetos diferentes. Como lo plantea el antropólogo cubano Fernando Ortiz (1940) cuando se propone el contrapunto se habla del enlace de dos o más melodías - así como voces o líneas-, independientes que se escuchan simultáneamente.¹⁸ En otras palabras, si en música *contrapunto* es el arte de combinar según ciertas reglas, dos o más melodías diferentes, aquí nos referimos al contraste entre dos diferentes contextos, dos diferentes autores y sus obras. De ahí que en este trabajo se realice un contrapunteo con los contextos Aztlán y Cuzcatlán, se siga con el situar la vida y obra de los autores y se finalice con una lectura a contrapunto de las experiencias poéticas y políticas de los autores en los textos.

¹⁸ Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Jesús Montero, La Habana, 1940. El término contrapunto en sí, deriva de *punctum contra punctum*, nota contra nota, o melodía contra melodía y por sí mismo describe el pasaje musical consistente en dos o más líneas melódicas que suenan simultáneamente. Fernando Ortiz elige el término *Contrapunto* para hacer alusión al "género dialogístico que lleva hasta el arte la dramática dialéctica de la vida. http://es.wikipedia.org/wiki/Contrapunteo_cubano_del_tabaco_y_el_azúcar consultado: 22, enero, 2011.

Cuzcatlán y Aztlán: contextos de las obras

Si bien ambas coordenadas espaciales e históricas, Cuzcatlán y Aztlán, pueden inscribirse como intento de sujeción, como dominio territorial desde los tratamientos o enfoques de la geografía y cartografía tradicionales como razón instrumental de violación, conquista y colonización, estos dos símbolos del tiempo y espacio son también “geografías,” “territorios” y contextos vistos aquí de otra forma. Un contorno dislocado, que permite desprenderse de espacios/tiempos lineales contruidos por una inteligibilidad canónica y observarse como espacios/tiempos cíclicos o en espiral, además de reivindicarse como espacios, lugares, territorios y cartografías de una inteligibilidad contrahegemónica.

Es decir, Aztlán y Cuzcatlán son, para este trabajo, pisos territoriales, teóricos y espaciales para leer desde ellos los textos de Gloria Anzaldúa y Roque Dalton, desde un tiempo cíclico, en forma de espiral. “Una espiral donde no hay líneas rectas no verticales, sino una torsión elíptica, un giro que posibilita el contacto, la unión de lo interior con lo exterior” (Belausteguigoitia y Lozano: 2012: 34). Una torsión y un método con la premisa de ofrecer un giro descolonial y construir una inteligibilidad *no* canónica. Esto en los trazos descentrados de una espiral.

A partir de este giro la lectura de Aztlán y Cuzcatlán delinea un umbral posible para desestabilizar la representación lineal y plana de geografías estatales y nacionales. Ambos contextos espacio-temporales constituyen un indicio, en el sentido que plantea Carlo Ginzburg (2003), del paradigma indiciario, para reorganizar la representación de las geografías nacionales, físicamente divididas,

y discursivamente estables y homogéneas. En el ensayo "Huellas: Raíces de un paradigma indiciario", Ginzburg plantea un modelo para la investigación histórica, el modelo indiciario, el cual establece una relación inferencial entre evidencia observable y un evento no observable. Los indicios son rastros, huellas, marcas, vestigios, señales o signos, que permiten identificar de manera más segura una identidad más general (p.152): rastros no intencionales que permite establecer con mucha fuerza una relación con un fenómeno no observado; un indicio puede ser cualquier rastro y dentro del modelo indiciario son rastros "que la mayoría de las veces resultan imperceptibles" (p.97), "datos marginales que resultan reveladores" (p.105), "huellas infinitesimales que permiten capturar una realidad más a profundidad de otro mundo intangible (p.106). Entonces, la invitación aquí es primero imaginar un orden distinto, para después hacer lecturas distintas. Lecturas con los rastros y las huellas que encontramos de las espacialidades Aztlán y Cuzcatlán en las obras de Anzaldúa y Dalton.

En este borde, las espacialidades de Aztlán y Cuzcatlán, referidas respectivamente en Anzaldúa y en Dalton como matrices de espacio-tiempo, nos desplazan a un sentido del tiempo cíclico, fragmentario, plural, residual y polisémico. Para Anzaldúa, Aztlán constituye una frontera constituida metafóricamente pero también materialmente por un alambre de púas hiriente entre Estados Unidos y México y colindante con el Río Grande que desemboca por un lado hacia el pacífico y por el otro hacia el golfo de México. Es *Borderlands*, una frontera donde corre sangre de cuerpos heridos por su tránsito: ahí comienzan y terminan historias, sueños y vidas.

Para la autora, Aztlán, la frontera, es una herida abierta:

A 1,950 mile long open wound, dividing a pueblo, a culture, running down the length of my body, staking fence rods in my flesh, splits me, splits me, me raja, me raja, this is my home, this thin edge of barbwire... This land was Mexican once, was Indian always, and is. And will be again (Anzaldúa, 1999: 24-25).

Esta herida abierta es su "casa." Sus palabras dibujan un lugar indeterminado, una frontera que ha sido creada por residuos geopolíticos, emocionales un constante estado de transición, que ella misma denomina como Nepantla: el estado de en medio. Nepantla- que en náhuatl significa tierra de en medio- es para Anzaldúa (1993) un locus de resistencia, de ruptura, de implosión y de explosión; un lugar que atrae los fragmentos, para crear nuevos ensamblajes. Aztlán, es -en su sentido antiguo y vivo (*la Borderlands*)- la tierra que poblaron los antepasados de los mexicanos y de los chicanos en el Suroeste de Estados Unidos:

Aztlán- land of the herons, land of whiteness, the Edenic place of origin of the Aztec... In 1000 B.C. descendants of the original Coshishe people migrated into what is now México and Central America (El Salvador included) and became the direct ancestors of many of the Mexican (and Central American) people... Now let us go. Tihueque, tihueque, Vámonos, vámonos. Un pájaro cantó. Con sus ocho tribus salieron de la ´cueva del origen los aztecas siguieron al dios Huitzilopochtli. God of war, which later guided them to the place which later became México City (Anzaldúa, 1999: 26-27).

Por otra parte, para Dalton, y a contrapunto, Cuzcatlán es la imagen antigua y viva perfecta de su país:

[El Salvador], es país que tiene himnos y aferramientos -conmovedores como un archipiélago recién bombardeado- a la creencia de que todo lo bueno viene en frascos chiquitos [el pulgarcito de América] vamos ostentando esta terrible

naturaleza de enanos con demasiado sangre. Porque no venimos de un huevo o de una semilla: venimos de una pústula (Dalton, 2000: 16-17)

Ese *Pulgarcito de América*, ese país que es El Salvador, es una pequeña cadena de montañas colindante con el Río Paz y más de cerca con el Río Lempa, este último desembocando en el pacífico. Cuzcatlán, cuyo significado es doble, en náhuatl antiguo es un collar de joyas y también refiere a una zona de contacto e intercambio cultural y económico. En su sentido actual es una tierra herida por guerras desde su conquista hasta su fundación como Estado y en la historia reciente por la guerra civil. Dalton continúa:

Porque en las gloriosas guerras en las que nos metimos o en las que nos metieron, aún las más gloriosas clases dirigentes-dueñas de la bandera, entre otras cositas-, la mayoría de las veces nos acomodaron las más sacrosantas talagueadas (Dalton, 2000: 16).

Esa cuenca que en su sentido actual es como una pústula infectada y una llaga sangrante,¹⁹ una pequeña cavidad herida por la violencia: una antigua y viva zona de guerra. Para Dalton,

No hay que hacerle nada a este país y sus alrededores, se trata de una absoluta y definitiva mierda, y por ello es mejor dejarse de discusiones... lo único digno de ocupar nuestros próximos minutos es una acción profunda (Dalton, 2005:20).

Aunque El Salvador es así, también una zona de lucha de los cuzcatlecos que: “desean captar las diamantinas luces... y que luchan por su perfección. “¡Plumas, divinas plumas, para el cimientto de la enorme estatua de pies de puro lodo que

¹⁹ Dalton, Roque. “Paisaje y hombres (1576)” En: *Las historias prohibidas del pulgarcito*. UCA Editores. 11ª reimpresión, San Salvador, El Salvador, 2005. p.20 En esta obra Dalton refiere a El Salvador como una pústula infectada y llaga sangrante, de forma similar en la que Anzaldúa refiere a la *Borderlands-La Frontera* como una herida abierta.

amamos tanto!” (Dalton, 2000: 20). Dentro de su amargura, Dalton también rescata lo luminoso de su país, refiere a la tierra que ama tanto.

Las referencias en apariencia simbólicas y con un signo poético, en cuerpo y voz propia de Anzaldúa y Dalton, de Aztlán y Cuzcatlán, sitúan explícitamente a ambos autores en espacialidades y temporalidades conflictivas y contenciosas. La yuxtaposición de identidades, nombres, paisajes, pueblos y expresiones culturales, les otorgan a los espacios un carácter como símbolos de tiempo y umbral: la matriz histórico-cultural de nacimiento y de desprendimiento. La herida abierta de la frontera entre EEUU México y la pústula o llaga sangrante de El Salvador.

Ahí nacen los autores, de esta matriz se desprenden. Una dialéctica que no llega a una síntesis y que transcurre a lo largo de sus narrativas. Cuzcatlán y Aztlán son espacios en transformación y movimiento constante que con el paso del tiempo lo que los define, así sean residuos o ruinas, son sus nombres como imágenes, como símbolos *en* el tiempo, inscritos *en* la Historia. Son pues espacialidades como ruinas (Benjamín, 1946) vigentes, presentes, vivas. Ruinas de materialidades y ruinas sociales y culturales. Ambos, son lugares de luchas, conflictos, oposiciones, migraciones. Son sitios históricos y actuales de intercambio cultural, intercambio económico, de un mestizaje dinámico y en transformación. Ambos son, de diferentes maneras, símbolos de un mestizaje profundo y abierto al tiempo y al cambio.

Con estos signos Aztlán y Cuzcatlán nos traen a consideración los siguientes elementos:

- Una territorialidad definida por la trashumancia y migración constante.
- Una pluralidad política, étnica y cultural.
- Un devenir histórico no lineal: fragmentario, residual, contradictorio y oblicuo (en espiral).
- Un mestizaje radical, o la posicionalidad de “la nueva mestiza” propuesta por Anzaldúa y el “buen *pueta*” (sic) propuesto por Dalton.

Así, estamos ante dos espacialidades que los autores tienen como referentes y que pueden ser caracterizadas en contrapunto a la delimitación, estabilidad, lo conmensurable y lo visible. Es decir, Aztlán y Cuzcatlán, para ambos autores, representan espacialidad y posicionalidad, puntos de origen temporal y espacial. Y al mismo tiempo que estas espacialidades son abiertas, amplias de horizontes y extendidas culturalmente hablando, constituyen la matriz histórica y cultural delimitada y definida. Matrices histórico- culturales de las cuales nacen y también de las cuales Anzaldúa y Dalton se desprenden y se vuelven a prender nuevamente en un constante vaivén de entrada y salida. Como si ambos transitaran esa cinta de *Moebius* en la que entran y salen del giro pero no se sueltan, en una torsión elíptica posibilitan el contacto, la unión de lo interior con lo exterior y al mismo tiempo, su oposición.

Aztlán localizado geográficamente en EEUU y Cuzcatlán entendido como El Salvador, países, de los cuales los autores salen rechazados y deportados, golpeados y exiliados, cada uno de forma distinta pero a la vez semejante. Ambas son tierras a las cuales “regresan”, “Retornando a casa” menciona Anzaldúa y Dalton lo llama “una vuelta a empezar.”

En el caso de Anzaldúa se retorna a la “Homeland,” a la “cueva del origen” donde millones de braceros mexicanos sin rostro, sin papeles, invisibles, sin escuela, se juntan en la noche a lado del río donde dos mundos convergen para retornar no sólo a la tierra prometida en el suroeste de EEUU, Aztlán, sino también a la trinchera de una zona de guerra, un país cerrado. (Anzaldúa, 199: 32-33). En el caso de Dalton regresan a “parir un país que duele tanto... con nuestro secreto peor y más amado ¿la guerra de guerrillas?... Una vuelta a empezar, no como la culebra que se muerde el rabo sino como el ave fénix que alza su vuelo caudal desde una letrina de pozo” (Dalton, 2000:22-23). El Salvador, para Dalton, es un país de gente indígena y mestiza, que ha resistido subrepticamente a la conquista, colonización, dominación y a la violencia permanente.

Tanto Aztlán como Cuzcatlán pueden ser caracterizadas por la migración, heterogeneidad y las contradicciones étnico-culturales. En esta lectura descolonial y a contrapunto, Cuzcatlán y Aztlán como referentes de espacialidad y de posicionalidad para Dalton y Anzaldúa, son para ambos, puntos de origen temporal y espacial, son una matriz histórica. El acto de situarse en Cuzcatlán y en Aztlán, nos confronta con por lo menos dos problemas: en primer lugar rastrear arqueológicamente, en el sentido *foucaultiano*, (Foucault, 1973) las marcas, los

estratos, las narrativas y discursos en torno a la moderna nación de El Salvador y en torno al *Southwest* de Estados Unidos; y en segundo lugar, nos obliga a contextualizar la imaginación política y literaria de ambos autores. Esto es, simultáneamente a la lectura del texto de Roque y Gloria, es impertivo desmontar un cúmulo de representaciones y sentidos de orden colonial, moderno, y en particular referentes a una matriz racial: la *blanquitud*.²⁰ Es decir, un racismo constante y permanente en el orden social, cultural y político del propio espacio salvadoreño y por supuesto del estadounidense.

La lectura crítica de los textos implica entonces, primeramente contextualizar los marcos temporales y espaciales en que ambos escritores se auto-reconocen, imaginan y realizan actos no necesariamente ficticios, más bien ficcionalizando las verdades históricas, entendiendo las dos espacialidades como lugares-sitios históricos en tanto que se registran en las propias narrativas antiguas precolombinas, precoloniales y vivas (nahuas).

²⁰ Bolívar Echeverría trata el concepto de *blanquitud*, rastreándolo al ethos del capitalismo y la exigencia de este último de una blancura étnico biológica y “cultural” en el proyecto de Modernidad, considerando la muestra más extrema el caso del Estado nazi. Echeverría sostiene que “la *blanquitud* no es en principio una identidad de orden racial aunque se le desplace hacia la *blancura* racial en casos extremos; la pseudoconcreción del *homo capitalisticus* incluye sin duda, por necesidades de coyuntura histórica, ciertos rasgos étnicos de la blancura del “hombre blanco”, pero sólo en tanto que encarnaciones de otros rasgos más decisivos, que son de orden ético, que caracterizan a un cierto tipo de comportamiento humano, a una estrategia de vida o de sobrevivencia. Una cierta apariencia “blanca”, que puede llegar a mostrarse de maneras extremadamente quintaesenciadas, es requerida, por ejemplo, para definir la identidad ideal del ser humano moderno y capitalista, que sería en principio una identidad indiferente a los colores para construir la *blanquitud* ... Podemos llamar *blanquitud* a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la *blancura* racial, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación.” Hay entonces en este sentido un “racismo civilizatorio o ético de la *blanquitud*” (Echeverría, 2010:11, 57-86).

El Cuzcatlán de Dalton: hacia una espacialidad cuzcatleca

Al hacer una búsqueda sobre la toponimia de dicho lugar encontramos tres referencias: Kushkatan en lengua pipil, Cuzcatán (traducción al español del *nahua* pipil) y, Cuzcatlán (traducción al español del náhuatl hablado en la región mexicana); que implica incluso desde la “fuente” etnohistórica y arqueológica una yuxtaposición de temporalidades y migraciones. Localizada en lo que hoy sería el centro y occidente de El Salvador (poco más del cincuenta por ciento del territorio nacional), esta organización espacial de poblaciones pipiles, maya-quiché y *chontales*, se ubicó en torno a topografías diversas: quizá uno de los bordes territoriales es el río Lempa que corre por lo que hoy es el sur-occidente de Guatemala, la parte septentrional y oriental del Salvador y alcanza a bordear el occidente de Honduras; concentra una migración quizá de origen mexicana en el valle de Chalchuapa y tiene la planicie costera del pacífico como límite al occidente. Un espacio compuesto por cuerpos de agua, cuencas y valles “regados” una buena parte del año por la humedad y lluvias costeras y serranas, de allí posiblemente el significado de Kushkatan como lugar de collares, o locativo de algún valor o atributo especial que conecta.

En el texto, *El Salvador. Monografía*, Roque Dalton (2010) hace un esfuerzo empeñado en una recapitulación histórico-política de El Salvador. Su interés en la realidad salvadoreña lo lleva a trazar una especie de trayectoria de los momentos históricos más relevantes que el autor considera para comprender aquel pequeño país periférico que es El Salvador. En esta obra enfatiza o hace relieve de la historia suprimida de los indígenas del país. Su crítica principal en este texto es

que los jefes de Estado de El Salvador que hablan de la libertad y democracia, de la civilización cristiana y solidaridad en su país, omiten en sus discursos toda mención de las cárceles atiborradas de presos políticos, de los asesinados en las salas de tortura o en las calles, de los centenares de perseguidos y exiliados y sobre todo de las raíces indígenas y mestizas del pueblo salvadoreño. Dalton sostiene que los profesores de Historia y los historiadores:

Se cuidan mucho de incluir en sus cátedras o en sus textos referencias veraces sobre los auténticos héroes del pueblo salvadoreño, como por ejemplo el gran líder indígena del siglo XIX Anastasio Aquino, o sobre hechos tan reveladores por su tremendo impacto histórico como la espantosa masacre del año 1932, en la que fueron asesinados por las fuerzas represivas del gobierno más de 30 mil campesinos y obreros salvadoreños en menos de un mes (Dalton, 2010: XIV).

En este proceso prolongado y constante de ocultamiento histórico, mantiene Dalton, ha tenido éxito pues el pueblo salvadoreño ha sido la primera víctima y por mucho tiempo ha sufrido graves deformaciones de conciencia que han obstaculizado su entendimiento y “despertar” para la solución de sus problemas fundamentales de rezago y sometimiento. Dalton considera de suma gravedad, tanto para el pueblo salvadoreño como para la humanidad progresista, que se desconozcan los triunfos y derrotas que el pueblo salvadoreño ha aglomerado durante tantos siglos de opresión. En este texto, Dalton procura dar una visión general y concisa del desarrollo histórico de la sociedad salvadoreña, pero sobre todo desde el punto de vista de la lucha del pueblo por tomar en sus manos la capacidad de hacer su propia historia y de la situación específica en que viven las personas y luchan los sectores populares de su país. Dalton como Anzaldúa,

inscribe en la Historia y a su vez construye sujetos indígenas sobresalientes donde se destaca la espacialidad y complejidad precolonial.

Retomo el término pre-colonial del texto *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon (1963), como un espacio histórico previo a la colonización, con vida social, afectiva, estética y cultural propia y autodeterminada. En cierto sentido nos refiere tanto a la nación como al cuerpo mismo, por lo que no se limita a un territorio o geografía americana, asiática o africana sino a un momento histórico con condiciones problemáticas y caóticas con trayectorias propias. Este término, escapa a las formas de esencialismo que pudieran implicar por ejemplo lo precolombino o prehispánico en el caso americano, quiero decir como marcas temporales dicotómicas donde hay un antes y después (positivo y negativo o viceversa). Si devaluar la historia pre-colonial de un pueblo implica una forma epistémica y psicológica de dominación, en términos de Fanon, reconocer y afirmar una cultura en un pasado no colonizado mediante la violencia implica desvelar posibilidades de vida y creación:

The claim to a national culture in the past does not only rehabilitate that nation and serve as a justification for the hope of a future national culture. In the sphere of psycho-affective equilibrium it is responsible for an important change in the native. Perhaps we haven't sufficiently demonstrated that colonialism is not satisfied merely with holding a people in its grip and emptying the native's brain of all form and content. By a kind of perverted logic, it turns to the past of the oppressed people, and distorts, disfigures, and destroys it. This work of devaluing pre-colonial history takes on a dialectical significance today (Fanon, 1963:210).²¹

²¹La afirmación de una cultura nacional en el pasado no sólo rehabilita esa nación y sirve como justificación para la esperanza de una futura cultura nacional. En el ámbito del equilibrio psico-afectivo es responsable de un cambio importante en el nativo. Tal vez no hemos demostrado suficientemente que el colonialismo no se contenta simplemente con la celebración de un pueblo en sus garras y con vaciar el cerebro de los nativos de toda forma y contenido. Por una especie de lógica perversa, se convierte en el pasado de los pueblos oprimidos, y distorsiona, desfigura y lo destruye. Este trabajo de devaluar la historia pre-colonial adquiere un significado dialéctico hoy. (Traducción mía).

De tal forma que comprendo aquí a partir de Fanon lo pre-colonial como un espacio liminal y dialéctico, que debe explorarse de forma crítica para recrear tanto histórica como ficcionalmente una dinámica disruptiva, fragmentada y barroca en constante transformación, pero autodeterminada. En este sentido lo pre-colonial es posibilidad, es devenir y sería en los imaginarios de Dalton y Anzaldúa una posibilidad de creación, una utopía tal vez, una posible nación socialista o una posible homeland: el Mundo Zurdo.²²

Ahora bien, de acuerdo con Dalton, aunque existen varias versiones de los orígenes históricos y étnicos de lo que hoy es El Salvador y el pueblo salvadoreño, el territorio fue un asiento de diversos grupos étnicos sucesivos y a la llegada de los españoles convivían en él diferentes pueblos entre sí. Dalton refiere a Rodolfo Barón Castro y su notable estudio sobre la población de El Salvador para anotar que los datos de la arqueología, la lingüística comparada y la documentación de los cronistas, los grupos humanos que sucedieron en el territorio salvadoreño fueron los siguientes: Grupo pre-maya o arcaico del cual nada se sabe; grupo maya que se estableció alrededor del siglo I de nuestra era, pero que lo abandonó hacia el siglo VII y dejó algunos elementos; grupo nahua o náhoa, formado en

²² Para una discusión del término *pre-colonial* desde los estudios de historia socio-económica véase: *The State and the Social: State transformation in Botswana and precolonial and colonial genealogies*, de Ørnulf Gulbrandsen (2012) En este texto por ejemplo se da cuenta de las trayectorias de desarrollo singulares en diferentes naciones africanas en las cuales los periodos de transformación (precolonia-colonización) son fundamentales para entender su devenir socio cultural y económico.

sucesivas migraciones que inician los toltecas hacia el siglo once y que termina con la de los últimos aztecas en tiempos no muy lejanos a la conquista.

Para cuando llegan los españoles se encuentran con territorio que abarcó del río Paz al río Lempa ocupado por los pipiles, un grupo nahua, y a los que se les atribuye el carácter nuclear dentro de la cultura salvadoreña, antropológicamente hablando. Los pipiles, acompañados por los conquistadores españoles, dividieron el territorio en varios cacicazgos dominados por el Cuzcatlán, del que tomaba nombre toda la zona. Cuzcatlán, la capital del principal cacicazgo, se encontraba ubicada en las proximidades de la ciudad capital actual salvadoreña, conocido hoy como Antiguo Cuzcatlán. En este espacio territorial coexistían otros cacicazgos como Izalco, Apanecatl, Tehuacán, Apaxtepetl, Ixtepetl y Guacotecti (Dalton, 2010: 3).

El Cuzcatlán que trae a la imaginación y consideración Dalton, quien fue trashumante sin reposo por muchos años de su vida e hijo de padre inmigrante estadounidense y viajero-exiliado constante él mismo, se identifica mejor con la pluralidad e interculturalidad que irrumpe de lo que sería una epistemología crítica de Mesoamérica (López, 2007) o una perspectiva dialógica sobre historiografías prehispánicas y coloniales (Navarrete, 2000), y que en torno a la espacialidad y complejidad precolonial se construyen. Se refiere aquí por ejemplo a la conformación pluricultural, diversa e inter-étnica del pueblo Cuzcatleco, como resultado de la anteriormente mencionada amalgama de migraciones “chichimecas”, nahuas y mexicas por lo menos desde el año 800 de nuestra era, así como la interacción de estas con los pueblos maya-quiche y chontales (como

diferentes/extranjeros a lo nahua y maya), por lo menos respecto al centro-norte mesoamericano.

Por un lado, en el siguiente canto en náhuatl que Dalton (2005) recupera en el texto *Historias prohibidas del pulgarcito* muestra los rastros lingüísticos, que preceden a la cultura pipil salvadoreña. En el siguiente poema, no sólo destaca la lengua soterrada de la cultura antigua, sino que también nos deja ver la forma en que se concibe el encuentro amoroso con las mujeres y el juego de la lengua, el canto y el cortejo en náhuatl:

Antología de poetas salvadoreños (I)

Tiahuit Tzunzunat

Shihuí shiquica nuna-huey
palti fagaque tey mina
taga azu-inte nemetzhmaca
Naja-niáu nacrímulina

Tiáhuit Tzunzunat, nacúnet,
Shigui Malsé abrazo
tipal tiuhtine musta,
Naja nec ma se porrazo

Shihuí chupí nunámic,
palti fagaque tey mina
a su ti cuchía miam nunámic un-yúlo
ni metzchma nahuit túmic platicua se cuaxte

A su itéa nashnecqui,
ma shi neshilgui ishalyu mixtum
a su tí neshnecqui siguápil nu-yúlo
ni metzshmá chucuasín túmin palticúa náchuit listum.²³

²³ Traducción al castellano de Roque Dalton: "Antología de Poetas Salvadoreños (I) Tiahuit Tzuntzanat. Vamos a Sonsonate." *Venga y tráigame a la señora/para que oiga lo que le*

Canto náhuatl de la zona de Sonsonate (Dalton, 2005: 33)

Por otro lado, Dalton también retoma esta herencia a lo largo de *Pobrecito poeta que era yo* al recuperar la figura (sujeto de enunciación) del Tata Higinio: viejo indígena, salvaguarda de la memoria, contador de historias antiguas y vivas “sin agarraderos de estilo, claves para el uso adecuado del lenguaje, tonos de repuesto, dulces exabruptos supletorios ante las emergencias” (p.41):

-Y vos Tata? ¿Y tu gente? (‘Tú eres entonces lo que queda de aquella flor nuclear de la cultura, del dulce y fiero pueblo pipil que después de casi-matar a don Pedro de Alvarado, el bello hijo del sol, Tonatiuh, subió a la sierra en masa, a dorar su odio entre los breñales y las culebras? ¿Eres tú, Dios mío, ‘la escasa huella paleontológica de los pre-mayas arcaicos’? ¿La falsía del persignado que musita: *crushé crushé papanushé taschu to taschu amén?* (Dalton, 2000:42)

Este *sujeto de enunciación o sujeto hablante*, el Tata Higinio, en la obra de Dalton, encarna la memoria histórica de los salvadoreños. La memoria que este grupo de jóvenes poetas al que perteneció Dalton y de quienes habla en el texto quiere rescatar y traer al presente. De algún modo, este personaje en la obra de Dalton, remite también al Viejo Antonio, personaje de los relatos del subcomandante Marcos del EZLN. Ambos, personajes, El Tata Higinio y el Viejo Antonio, son contadores de las historias milenarias, contenedores de la memoria profunda de los pueblos indios y, de cierta manera, los que están presentes aún en la supuesta modernidad de los Estados Nación que busca borrarlos como

digo/porque si no te doy castigo (te doy cuero)/ya me voy removiendo.../Vamos a Sonsonate mi niña,/a ver siquiera un abrazo/ porque si no va mañana/yo me doy un porrazo//Ven un instante junto a mí/para que oigas lo que quiero decirte: que si no me quieres, alma de mi corazón,/te doy cuatro pesos para que compres tu refajo// Si acaso no me quieres/no me digas cara de gato./Y si me quieres, mujer de mi corazón/te daré seis pesos para que compres cuatro listones.

sujetos de la Historia. Como observamos en el siguiente pasaje de *Pobrecito poeta* una forma de resistir es manteniendo la presencia, la memoria y la voz de los viejos indígenas, algo que Dalton logra muy bien en su obra:

Álvaro no había logrado elaborar, desde que comenzó a esperar la visita del viejo... el anciano-parecido-al-mejor-maestro para tratar un asunto de mucha reserva...Álvaro había sentido una alegría muy especial, auroral o mejor dicho umbralera, porque el Tata Higinio era uno de sus grandes predilectos recuerdos de la infancia.. del mundo del traspatio de la Casa Vieja, la Casa Madre, la Casa Vientre...El Tata llegaba desde el caserío más alto del volcán Lamatepec [a la modernidad de su departamento con una biblioteca que tenía tomos de Dostoievski y Balzac en el primer estante]...

También observamos cómo el personaje.- Tata Higinio- se penetra en el mundo de los dioses antiguos, de los que saben-lo- que-saben:

El Tata aterraba, regocijaba ya asombraba sucesivamente a la chiquillería con las dos mil y dos historias de los Hijos de la Noche. Con el Tata Higinio, de la mano del Tata Higinio, Álvaro había penetrado una vez, demudado pero espiritualmente sediento, en el mundo mágico de los dioses secretos, de los Siempre-Pobremente-Reverenciados, de Sihuélut-la-Traidora y Yeysún-el-Traicionado, el justo Juez de la noche y los Cuatrocientos duendes crueles, del Preñador-Madrugador, las Motaguas, la Flor de Muerto, los Gusanos-de-la-luz-que-no-quema y Los-deseos-del-Horizonte-Solitario. El Tata Higinio más tarde o más temprano, fue ya tan sólo el brujo, el-que-sabe-lo-que-sabe (Dalton, 2000:39-41).

El propio país, El Salvador, contexto de escritura de Dalton trazado también en su obra *Historias Prohibidas del pulgarcito* (2005:15-17) presenta al lector el espacio donde se atraviesan e interactúan conflictivamente una multiplicidad de pensamientos, mestizajes, indianismos, hibridaciones y diálogos de distintas raíces étnicas y lingüísticas, como es fácil apreciar en la actualidad en cualquier ciudad salvadoreña al observar indígenas, blancos, afrodescendientes y una diversidad de *mestizajes* y al escuchar un habla popular heterogénea o lo que

lingüísticamente podemos llamar heteroglosia. La conjunción de diversas formas de habla es la heteroglosia que se refleja en *Pobrecito Poeta que era yo* y en la mayoría de las obras de Dalton. Con esto, Dalton va más allá de la idealización de un contexto prehispánico, indigenista, antropologizado, va más allá de lo indio como aniquilado, muerto, va más allá de lo antiguo desaparecido. Dalton recupera el pasado sin idealizarlo, re-establece las figuras históricas negadas sin esencializarlas, al contrario, las problematiza para hacer hincapié en la complejidad del salvadoreño contemporáneo. A Dalton le interesa lo indio vivo.

Silvia Rivera Cusicanqui (2013) sostiene que en países como Bolivia, y yo incluyo aquí a El Salvador y al Southwest de los Estados Unidos, existe una resistencia muy fuerte a lo indígena y a los indígenas al mismo tiempo que existen tanto rasgos culturales indígenas como poblaciones que resisten y sobreviven. Una resistencia que siempre está presente que funciona a nivel del presente. Hay una superficie sintáctica del presente donde se pueden ver sintagmas del profundo pasado prehispánico que son las que alimentan la resistencia. Hay también momentos coloniales, liberales, modernos, de ocupación, y de todo lo que explica la dialéctica compleja de las luchas sociales. Y lo que entra en colisión y conflicto no son sólo las clases sociales sino los diferentes horizontes históricos. En un sentido, el pasado violento de conquista y colonización y el presente de resistencias están en permanente tensión y lucha. El pasado no llega a ser subsumido o superado, se mantiene vivo y presenta una enorme complejidad (Rivera Cusicanqui, 2013).

La propia narrativa y discurso de Dalton, su planteamiento y formación político-guerrillera, despliegan una crítica explícita al conjunto de relaciones jerárquicas, de dominio, opresión, exclusión, de injusticia y verticales, enraizadas todas ellas en la reproducción social salvadoreña criolla-oligarca y mestiza de *blanquitudes* y cacicazgos hegemónicos. Así lo ilustra el siguiente fragmento del poema “Sobre Anastasio Aquino, padre de la patria (documentos)” en *Historias prohibidas del pulgarcito*:

Anastasio Aquino, Comandante General de las Armas Libertadoras de Santiago Nonualco... II Filiación: Anastasio, Indio, Registrada por Casamto: ‘De estatura alta, de buen grosor y con músculos muy desarrollados; pómulos salientes; nariz achatada, pelo liso, que bien puede ser negro; color de cútiz, parduzco o cobrizo’ (Dalton, 2005: 35).

El tipo de imagen precolonial que Dalton evoca al referirse a Cuzcatlán tiene que ver con un espacio temporal previo a las guerras de ocupación hispanas y también al propio periodo de dominio colonial (posclásico tardío y conquista) y explícitamente nos refiere a la confrontación y resistencia india a la ocupación y conquista por parte de la Corona.²⁴ A continuación un ejemplo de esta confrontación y desmontaje llevado a cabo por Anastasio Aquino, líder rebelde indígena, que ilustra el punto:

¡Viva el rey de los nonualcos!

Los ricos criollos de San Vicente se habían refugiado en la iglesia tratando de resguardar sus riquezas bajo el mando de Aquel que abominó de los potentados y consagró su vida a la pobreza y a la humanidad. Los indios no se atrevían a entrar, atacar el templo. Siglos de prédica opresora les había

²⁴ Dalton, Roque. *Las historias prohibidas de pulgarcito*. 5ta Re-impresión, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 2005. p. 38.

infundido un fanático temor frente a la divinidad de los blancos, frente a aquel Dios que podía fulminarlos si decidían atacar su morada. Parecía que la estrategia criolla daría resultado. Desde una torre de la iglesia el cura lanzaba anatemas contra los ejércitos indios. Pero el valor del Tayte logró dominar el pánico y la iglesia fue tomada por las huestes nonualcas. Y allí, en aquella iglesia de pueblo, Anastasio Aquino consuma su más formidable acto revolucionario, el que lo consagra como líder precursor de los que muchos años después señalarían la religión como un opio que adormece los instintos de la libertad del hombre y los somete a la explotación de quienes- en nombre de Cristo- se alimentan con la sangre, el sudor y las lágrimas de los desheredados. Para demostrar a los indios la falsedad de los castigos con que los amenazaba el cura, para que se convencieran de que ningún rayo celeste los abatiría por sacrilegio, Aquino trepó al camarín que resguardaba una ridícula imagen de San José y, derribándola, se ciñó la corona y se cubrió con el manto de la estatua constituyéndose así, a los ojos de los indios, en el gran demolidor de la mentira católica, en redentor auténtico de la raza oprimida, en verdadero apóstol de aquel que dijo “Bienvenidos los humildes, porque ellos poseerán la tierra” (Dalton, 2005: 37-38).

De manera precisa, si llevamos a un ejercicio de raíz, Dalton refiere con Cuzcatlán, El Salvador, a un contexto de lo antiguo vivo lleno de contradicciones.²⁵ Sabemos por su formación intelectual, académica y política, que Dalton tiene un conocimiento profundo de la historia salvadoreña y por eso mismo discierne y opta por referirse a Cuzcatlán por sobre el nombre de Nequepio dado al mismo lugar pero con otro sentido. Este último, Nequepio, es un referente de espacialidad como lugar fundacional y previo a Cuzcatlán probablemente de raíz quiché y *olmeca*, pero con un carácter más nostálgico y apolítico.

A contra luz está el nombre de Cuzcatlán: problemático, dinámico, pluritemporal y contexto de confrontación tanto en la conquista como en la colonia. Cuzcatlán es entonces para Dalton el contexto espacial temporal de confrontación anti-colonial y la alegoría en su práctica poética-política para desmontar el colonialismo y

²⁵ Rivera Cusicanqui, Silvia. “Lo indio es moderno” En: *Pensamiento vivo, sabiduría que viene de lejos. Ojarasca*. Suplemento mensual. Número 170. Junio 2011, periódico *La Jornada*. México, D.F.

subvertir las imágenes y personajes históricos que la historia hegemónica ha impuesto. O en un sentido, la imagen abarcadora y símbolo de su esfuerzo y apuesta por la descolonización.

Si bien la definición sobre Mesoamérica implica una cualificación y valorización analítica en términos de rasgos, límites geográficos y tipológicos (asignados por la arqueología e historia más que una forma de autodeterminación), los indicios (Ginzburg, 1979, 2003) que se leen en la Mesoamérica de Dalton dan cuenta de una conformación fragmentaria enraizada en migraciones e interacción étnico-cultural de las poblaciones o pueblos que refiere.

Igualmente, dan cuenta de sintaxis espaciales donde están en acción identidades heterogéneas, interculturales y políticamente distintas. Es decir, un espacio habitado, en movimiento, inacabado, enredado, variopinto, problemático.

En este entendimiento, la idea de *altépetl* provoca a problematizar nociones dominantes en los estudios histórico-arqueológicos sobre la composición societal indoamericana y prehispánica: más allá de la traslación y homologación de conceptos/estructuras organizativas occidentales al espacio colonizado (señoríos, cacicazgos, jerarquías político-religiosas, liderazgos individuales y omnipotentes, etc.), provoca a pensar otra imagen y horizonte.

Su noción de *altepetl*²⁶ (literalmente montaña de agua, o asentamiento en montaña cerca de un cuerpo de agua,) como entidad espacial, étnica, territorial y

²⁶ Para comprender de forma integral el concepto de *altepetl* sugiero revisar "Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI", coordinado por Fernández Christlieb, F. y Á. J. García Zambrano, en el cual dan cuenta por una parte del desarrollo del concepto en los estudios históricos y cómo ha tomado importancia en estos; en segundo lugar ayuda a entender la complejidad de la entidad territorial indígena, previa y posterior a la conquista y el devenir de la

política relativamente autónoma e independiente en que se organizaron los pueblos indígenas mesoamericanos en el Posclásico, trae a consideración un conjunto de modos de vida hacia otros sentidos: el Cuzcatlán de Dalton refiere a un espacio social con movimiento y trayectorias distintas tanto a un orden interno como al occidental.

Es decir, Dalton en su obra, trae a consideración una serie de tensiones, conflictos y contiendas. Maneja el conflicto y tensión de la cultura como una forma permanente de vivir la contradicción, entrando y saliendo de los márgenes.

De este modo concebimos el contrapunto: lejos de realizar un ejercicio de analogía del lugar geográfico Aztlán-Cuzcatlán, u obligar una atadura o costura forzada, respecto a un posible lugar común de partida de narrativas, parece ser que las trayectorias de Aztlán a Tollán y de Tenochtitlán a Cuzcatlán nos refieren, en efecto, a la migración, a la trashumancia, al cambio y diversificación de territorios, a la defensa y legitimación de éstos y al permanente intercambio de pensamientos, ideas y cultura. Nuestro contrapunteo es entonces: Aztlán-Cuzcatlán. Símbolos e imaginarios diferentes y a contrapunto pero con ciertas sintonías y resonancias (Ortiz, 1940).

Igualmente a la pertinencia, o no, de modos organizativos propios que actualizados culturalmente y traducidos/interpretados al presente, podrían dar cuenta de territorialidades fragmentadas y de alianzas con cierta autonomía y contradicciones autodeterminadas. Es decir, no se trata de idealizar lo antiguo

organización espacial, religiosa, ecológica y estética de varios de los actuales poblados rurales de México.

vivo. En un presente actual, producto de múltiples pasados,²⁷ no resulta inconexo observar una experiencia emergente en la parte septentrional de lo que refiere Dalton como Cuzcatlán (collar de joyas) hoy nombrado Santa Martha, el Antiguo Cuzcatlán. Para ejemplificar esto, el periodista Ricardo Martínez, registra que “con sus pobladores de antes y de ahora, Santa Martha, mantiene formas de organización propia, lejos de las partidas presupuestales gubernamentales ni injerencias significativas de los partidos políticos” (Martínez, 2011:1):

En la franja fronteriza entre El Salvador y Honduras se extienden centenas de comunidades que comenzaron a poblarse y repoblarse desde hace 24 años. Lo que antes eran zonas asoladas e inhóspitas en el contexto de la guerra civil salvadoreña de los años 80, hoy son un collar de organizaciones sociales y comunitarias. Entre veredas y zonas boscosas de montaña baja en los departamentos de Chalatenango, Cabañas y Morazán, donde la ex guerrilla del FMLN mantuvo campamentos y centros de entrenamiento, la retaguardia de sus fuerzas insurgentes, los actuales pobladores, muchos de ellos antiguos pertenecientes a sus filas y otros civiles, construyeron formas de auto organización social con marcadas prácticas colectivas, producto de la necesidad de sobrevivencia en un momento excepcional (Martínez, 2011:1).

Como metáfora de lo que posiblemente Dalton esbozaba escrituralmente como imaginación política y poética en *comunidades imaginadas*, se pueden rastrear experiencias comunitarias, auto-organizadas y con intenciones de autodeterminación. Caracterizadas éstas, entre otras cosas, por los regresos y por el retorno a territorios situados y localizados en torno ecologías probablemente *cuzcatlecas* que alguna vez también fueron refugios entre montañas y sierras durante la guerra civil, como podemos ver en el siguiente párrafo:

...Y es que aquí, se anudan episodios históricos importantes. En la primera mitad del siglo XX se dieron asentamientos indígenas después de la masacre de 1932, donde murieron al menos 30 mil personas. En 1960 se desata la guerra

²⁷ Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes*. Akal, Madrid. 2005.

entre Honduras y El Salvador; en los años 70 y 80 la organización popular guerrillera mantiene influencia. Y hoy es zona codiciada por empresas mineras y madereras, así como acaparadoras de yacimientos de agua. “Las comunidades acá cuentan con tradición de lucha, resistencia, algo que ya no podrá desaparecer y tenemos como defendernos”, concluyó Elvis (Martínez, 2011).

Este es un Cuzcatlán en tensión y contradicción constante, en movimiento, en transformación, en contestación. Este es el Cuzcatlán trazado en la poética y subversiva imaginación histórica y literaria de Dalton.

El Aztlán de Anzaldúa: hacia una espacialidad chicana

El lugar “mítico” que Anzaldúa nos refiere y al que se referencia como Aztlán, *The Homeland*, el *otro* México, es el resultado de búsquedas históricas, rastreos y principalmente diálogos con historiografías, estéticas y simbologías emergentes y contrahegemónicas. Si recapitulamos al menos tres discusiones significativas sobre el contenido histórico y simbólico de Aztlán, Navarrete (2000) muestra y confirma la existencia histórica del lugar, remitiendo el problema a su ubicación, tanto por la lectura de “fuentes” como por la misma designación de los mexicas o de la narrativa mexicana.

Sin embargo, el relativo acuerdo entre las fuentes respecto a la descripción de Aztlán no se extiende a la localización geográfica del lugar. Alvarado Tezozómoc y Tovar afirman que se encontraba hacia el norte, en Nuevo México. Durán lo coloca cerca de la Florida y Alva Ixtlilxóchitl lo localiza en el occidente, más allá de Jalisco. El famoso pasaje de Durán en que el Tlatoani mexicana Moteuczoma Ilhuicamina manda unos mensajeros de regreso a Aztlán y éstos sólo pueden llegar a dicha ciudad por medios sobrenaturales ha sido interpretado como

una demostración de que los mexicas tampoco conocían la localización geográfica de su patria original. Por ello no sorprende que las dudas respecto a la localización de Aztlán hayan continuado hasta nuestros días. Diversos autores lo han situado a lo largo y ancho de México y Norteamérica. Para Anzaldúa, al mismo tiempo que Aztlán es un lugar *imaginario*, este lugar también está materializado por el U.S. Southwest. Territorio atravesado por la *Borderlands, La Frontera*. Eso es lo que prevalece en su articulación histórica e imaginación poética (Anzaldúa, 1999: 23).

De cualquier forma, observamos que por un lado, varios autores han afirmado que la imposibilidad para encontrar Aztlán demuestra que se trata de un lugar mítico. A esta argumentación ha respondido Martínez Marín (1971) con la propuesta que Aztlán era imposible de localizar porque la retracción de la frontera mesoamericana en el Posclásico había hecho desaparecer las rutas que llevaban a esa ciudad.²⁸ Este autor hace bien en separar el problema de la localización de Aztlán del problema de su existencia. Siguiendo esta línea de reflexión se puede aceptar la existencia histórica del imaginario de Aztlán, sin por ello quedar obligado a localizar la ciudad.

Por otra parte, cabe destacar que la casi totalidad de las fuentes coinciden en que Aztlán fue el lugar de origen de los mexicas y de ningún otro pueblo. Esta exclusividad del origen mexicana en Aztlán milita a favor de la historicidad de este lugar (Navarrete, 2000:13-14). Fundada narrativamente como lugar original de

²⁸ Martínez, M. Carlos. 1971 "La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas".[1963] En: De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas. Miguel León-Portilla, ed. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, p. 247-255.

donde parten migraciones, el espacio puede ser significado para la imaginación chicana en dos sentidos: como lugar histórico-mítico de descendientes poblaciones y narrativas relativas a México y sus múltiples trayectorias culturales, ideológicas y políticas, y como lugar físico/simbólico de algunas interpretaciones históricas que sitúan a Aztlán dentro del territorio delimitado al sur-oeste de los EEUU, es decir, la *Borderlands/La Frontera* de Anzaldúa.

En sintonía y contrapunteada con el orden cuzcatleco, la referencia a este sitio nahua y/o mexicana, y/o chicano, Aztlán remite a una forma de espacialidad definida física y simbólicamente por entornos acuíferos, ecologías no necesariamente agrestes y con atributos especiales, sagrados y probablemente ambientales:

En suma, tenemos cinco etimologías diferentes del siglo XVI, ninguna de las cuales corresponde fonéticamente con el nombre del lugar. Por ello hay que considerarlas simplemente como interpretaciones divergentes de un nombre propio cuyo significado no se podía establecer definitivamente. De todas formas, llama la atención, como explicó Durán, que tres de estas interpretaciones, áztatl, garza, aztaxóchitl, flor de garza, y aztapillin, juncia, connotan blancura y se relacionan claramente a un ecosistema lacustre o pantanoso. Graulich ha recordado que la blancura era una característica tanto del Colhuacatépec-Chicomóztoc de la Historia Tolteca-Chichimeca como del lugar dónde se fundaría México Tenochtitlan. Aunque él explica esta similitud a partir de su hipótesis de que Aztlán es la proyección mítica de México al pasado, también puede explicarse la blancura, y la alusión a los lugares pantanosos, como una característica definitoria de las ciudades sagradas en la tradición tolteca, pues también Cholollan en la tradición tolteca, es descrita con estos atributos y Tollan se relaciona, desde su mismo nombre, con un ecosistema acuático. Pese al desacuerdo en cuanto al significado del nombre de Aztlán, la mayoría de las fuentes coinciden en su descripción del lugar: de las dieciséis fuentes que nos dicen cómo era la ciudad, trece están de acuerdo en que estaba rodeada por agua, ya fuera de una laguna o del mar, y las otras tres mencionan un río o un brazo de mar (Navarrete, 2000:12).

Una implicación de revisar dicha espacialidad mexicana (chicana) es en primer lugar un des-encuentro entre el pensamiento racional-científico y alguna sintaxis espacial y o gramática no colonial para identificar qué es lo que define Aztlán y más importante dónde se localiza. La tensión se genera en la intencionalidad persistente de las disciplinas como la geografía canónica y el sentido progresivo y lineal de la historia, de localizar, fijar, aprehender y sujetar el espacio referido como Aztlán cuando este existe, pero no es necesariamente cartografiable funciona como un imaginario con materialidad performativa. Aztlán es un espacio borroso, difuso e inestable y al parecer (desde esa óptica) *imposible* de fijar. En este sentido la *Borderlands/La Frontera* de Anzaldúa es también inestable y con un horizonte de in-finitud, indefinido y con un futuro desconocido: un aquí y ahora por construir, un posible *Mundo Zurdo*. Para Anzaldúa no hay problema alguno en abrazar la existencia en contención, en conflictividad, en contradicción. Aztlán al mismo tiempo que es un lugar incierto, tiene la potencialidad de ser un espacio por construir, un constante estado en transición, un tercer espacio más dinámico y abierto al pasado y al futuro desde el presente.

Desde estas coordenadas imaginarias, narrativas e históricas Aztlán puede ser entendido como un horizonte de libertad todavía desconocido: El Mundo Zurdo. Por ello, considero importante un abordaje desde diferentes instancias de crítica cultural, las cuales podrían situarnos en torno a la identificación de un Aztlán móvil, ambulante y dinámico, una *Borderlands/Frontera* como punto de cruce y de reunión, residencia u organización trashumante.

Esta lectura, percibe la interpretación literaria de Anzaldúa como un dialogo horizontal -o al menos cercano- con la interpretación historiográfica de la construcción de fronteras y territorialidades multi-temporales, que traslapan y difuminan la ubicación/localización del mítico e histórico Aztlán para crear un tercer espacio, una *Borderlands/La Frontera* de libertades posibles: El Mundo Zurdo.

En sus propias palabras, y en diálogo con lecturas actualizadas que desestabilizan las nociones de lo “fijo” y de las fronteras delimitadas, homogéneas y simétricas, Anzaldúa nos coloca frente a varios problemas que tienen que ver con la frontera atravesada por la violencia, la ocupación, la historia y sujetos excéntricos. La frontera como una *herida sangrante*, una marca artificial de poder y un invento con al menos tres momentos históricos yuxtapuesto a un orden de relaciones. Y este orden de ninguna forma es un orden “civilizado”, racional, moderno o simétrico, sino todo lo contrario, el orden es crudo, caótico, tradicional, “irracional” y anómalo (excéntrico, raro, queer):

The US.-Mexican border es una herida abierta where the third world grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country-a border culture... A borderlands is vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. In a constant state of transition. 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”. Gringos in the U.S. Southwest consider the inhabitants of the borderlands transgressors, aliens-whether they're Chicanos, Indians or Blacks (Anzaldúa, 1999:25).

Resaltan dos cuestiones sustanciales: el Aztlán como metáfora donde existen tensiones sobre su localización y significado y simultáneamente sobre la improbabilidad del regreso, lo que implica la imposibilidad de su conquista y la improbabilidad de su colonización. Esto necesariamente estabiliza a Aztlán como un horizonte utópico. Se puede decir que Aztlán es el corazón y la *homeland* de la utopía del Mundo Zurdo de Anzaldúa. Es decir, Aztlán como metáfora de un lugar invisible y “expulsado” por fronteras, es paradójicamente también un referente de autonomía en una relativa libertad de las contradicciones y yuxtaposiciones de ocupaciones y colonizaciones. Aztlán es aquí, en un sentido anzalduano, una forma de traer y llevar o proyectar al espacio social, político y cultural de lo indio, lo mestizo y lo negro (en EEUU), la diversidad, la heterogeneidad, la heteroglosia, una utopía, El Mundo Zurdo: *Un mundo donde caben muchos mundos*, como dicen y por lo que luchan las comunidades zapatistas y el EZLN en México.

Indicios de coordenadas para visualizar otra espacialidad

No hay en la enunciación de estos espacios (Aztlán- *Borderlands* y Cuzcatlán- y El pulgarcito de América) con historicidad propia y específica, alguna intencionalidad de trasladarnos a un pasado congelado, a lugares mágicos accesibles o inteligibles a través de codificaciones poéticas igualmente cargadas de retórica o metáforas cifradas.

Por una parte, la localización de Aztlán y Cuzcatlán como coordenadas en el espacio/momento de la escritura, nos refiere a la ruinización, decaimiento y

pérdida (en cierta historicidad) de procesos, vidas y entornos humanos perecederos.

Entonces, es necesario destacar que no se lee en ello un sentido nostálgico, melancólico ni romántico, sino que desde el presente se hace evidente una explícita develación de otras formas de organización y ordenamiento espacial. *Otra* forma de sintaxis espacial. Un ejercicio radical de des-colonización.

Es decir, se lee una amplia comprensión de que para la configuración del Estado- Nación, en ambos casos EEUU y El Salvador, se hizo obligado lo opuesto al diálogo, la negociación, la paz y una “civilidad” y “racionalidad” modernas: la imposición, la violencia, la violación, la muerte y el despojo, es decir, la colonización, la modernidad.

El entendimiento amplio de la construcción de estos lugares, Aztlán y Cuzcatlán, no puede descontextualizarse o leerse desde una centralidad metropolitana, científicista y objetiva. No se pueden leer desde una geometría lineal y plana ni desde la tradicional dicotomía entre historia y mito. Ambos imaginarios se leen desde una espiral que nos llevan a un método de contrapunteo histórico, cultural, poético y político.

En el entorno de construcción identitaria, territorial y cultural por ejemplo y respecto al contexto de producción cultural chicana en las últimas tres décadas del s. XX, la noción de Aztlán es re-leída y significada una vez más con base en una búsqueda propia de raíces históricas en textos histórico-antropológicos realizados en México (José Vasconcelos, 1935; Miguel León Portilla, 2005; López Austin,

1996), con múltiples objetos, entre ellos, la demostración histórica de cierta presencia/constitución pre-estadounidense y algún sentido de pertenencia a múltiples trayectorias culturales, localizadas en territorios específicos.

Aztlán se torna entonces en un lugar que, en el discurso estatal/nacional anglosajón/americano “territorializado” y *mapificado*, emerge y representa un nodo de resistencia y brega políticas para los movimientos sociales de la comunidad chicana, especialmente para las feministas chicanas que resignifican esta espacialidad. Esto es, Aztlán se vive en el presente continuo como un espacio/territorio relativo a un planteamiento político, social, histórico y contingente: la constitución de un espacio simbólico y político como territorio de autodeterminación y narrativa chicanas. En nuestro caso, son las narrativas de feministas chicanas como la de Anzaldúa que plantean la descolonización las que nos interesan.

Por otro lado, una breve pero significativa búsqueda que Dalton realizó sobre antropología en México (Etnología, ENAH, 1961), así como la propia significación histórica que tiene en la toponimia Cuzcatlán, nos remiten a una interpretación crítica y profunda sobre esta espacialidad. La imaginación política de signo revolucionario (en la propia voz de Dalton), contiene varias lecturas posibles. Una tiene que ver con una forma de liberación- no hacia un pasado improbable- sino en dirección a otro conjunto de formas de relaciones sociales no coloniales, que buscan no tener nada que ver con la “corona” sino que buscan tener que ver con su utopía de una República Socialista de El Salvador.

Con referencia a la propia escritura de Dalton y en sus propias palabras, la confrontación y resistencia indígena a la corona española podría ser una metáfora, de su propia escritura e imaginación, situada ésta en torno a un lugar: Cuzcatlán quizás des-colonizado, quizás “des-coronizado” (Dalton, 1988: 38). En consecuencia emerge de esta primera observación (y aquí se lee como inscrita en la misma obra), la representación en sí de esos espacios históricos y simbólicos más allá de un mítico eterno retorno (a lugares no posibles), como imaginación desbordada, plural, no lineal, hacia un sentido societal distinto, compuesto por múltiples pasados en un presente inestable e in(de)terminado, y hacia un horizonte posible: un Cuzcatlán heterogéneo, vivo, múltiple, diverso, mestizo.

En torno a Aztlán, en la actualidad estadounidense algunos núcleos poblacionales en el sur-oeste de los EEUU a pesar de haber vivido por generaciones un racismo institucionalizado, una segregación “legal” como borramiento de la historia y específicamente criminalizados y perseguidos simultáneamente a constituir una parte significativa de la fuerza de producción inter-estatal y regional, no terminan de ser asimilados y del todo deglutidos (después de hasta ciento cincuenta años de re-colonización) por el Estado nacional blanco, anglosajón y protestante (White, Anglo Saxon and Protestant) o WASP. Así lo demuestran la visibilización y el re-surgimientos de sujetos políticos que desde abajo marchan, se organizan y luchan para exigir sus derechos: los migrantes sin documentos, los “undocumented and unafraid”.

Aztlán es pues un espacio social y territorial que con su especificidad histórica no termina por “estabilizarse” o “fijarse”, y sus habitantes bregan por un

reconocimiento jurisprudencial de su existencia y humanidad. Ejemplos de ello son el movimiento social por los derechos de los sin papeles, el movimiento estudiantil en defensa de los Estudios Chicanos en múltiples universidades y preparatorias. Correlatos de ello, entre otros, son las diversas producciones culturales, académicas, estéticas, contra-culturales e intelectuales de escritoras y profesoras chicanas como Anzaldúa, quien denota su rebeldía:

Esos movimientos de rebeldía que tenemos en la sangre nosotros los mexicanos surgen como ríos desbocanados en mis venas. Y como mi raza que cada en cuando deja de caer esa esclavitud de obedecer, de callarse y aceptar, en mi está la rebeldía encimita de mi carne. Debajo de mi humillada mirada está una cara insolente lista para explotar (Anzaldúa, 1999: 37).

Quiero decir, Aztlán donde viven las chicanas *women of color* es un locus de posibilidad para movimientos insurgentes, es ahí donde ubicamos una organización *otra* y un ordenamiento espacial *otro* donde hay una forma de amalgama indisoluble entre el quehacer intelectual y la acción política, la teorización y práctica hacia una movilidad/dinámica no occidentalizadora o no necesariamente “blanca” y si como una *new mestiza consciousness*. Esta propuesta es pilar en la obra de Anzaldúa y la presenta de la siguiente manera como una gramática feminista chicana:

She puts history through a sieve, winnows out the lies, looks at the forces that we as a race, as women, have been part of. *Luego bota lo que no vale, los desmientos, los desencuentros, el embrutecimiento. Aguarda el juicio, hondo y enraizado, de la gente antigua.* This step is a conscious rupture with all oppressive traditions of all cultures and religions. She communicates that rupture, documents the struggle. She reinterprets history and, using new symbols, she shapes new myths. She adopts new perspectives toward the darkskinned, women and queers. She strengthens her tolerance and intolerance for ambiguity. She is willing to share, to make herself vulnerable to

foreign ways of seeing and thinking. She surrenders all notions of safety, of the familiar. Deconstruct, construct. She becomes a nahual, able to transform herself into a tree, a coyote, into another person. 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, así será* (Anzaldúa, 1987: 104-105).

Es así, con su *mestiza consciousness* en Aztlán, como Anzaldúa se posiciona en una búsqueda de realización y proyección del lugar mítico en el contexto propio y presente no sin cuestionar las propias contradicciones y prácticas de exclusión y rechazo incluso dentro de la propia comunidad chicana:

Me entra una rabia cuando alguien- sea mi mamá, la Iglesia, la cultura de los anglos- me dice haz esto, haz eso sin considerar mis deseos. Repele, hable pa' tras. Fui muy hocicona. Era indiferente a muchos valores de mi culture. No me dejé de los hombres. No fui obediente (Anzaldúa, 1999: 37).

Una forma de horizonte de posibilidades de otros modos de relaciones sociales y cosmovisiones, se puede entre-leer en *Borderlands*. Por ejemplo se desdibuja y desestabilizan las realidades como trayectorias estables y progresivas, también como civilizatorias, asibles y capturables. Tenemos acá *otro* sentido de temporalidad y territorialidad cuando se refiere a Aztlán. Tenemos un sentido de ida y vuelta, zigzagueante que actualiza las trayectorias recorridas de norte a sur, de sur a norte y que hace de la travesía a Aztlán un presente vivo:

We have a tradition of migration, a tradition of long walks. Today we are witnessing la migración de los pueblos mexicanos, the return odyssey to the historical/mythological Aztlán. This time the traffic is from south to north. *El retorno* to the promised land first began with the Indians from the interior of Mexico and the mestizos that came with the *conquistadores* in the 1500s. Immigration continued in the next three centuries, and in this century, it continued with the *braceros* who helped build our railroads and who picked our fruit. Today thousands of Mexicans are crossing the border legally and illegally; ten million people without documents have returned to the Southwest (Anzaldúa, 1999: 33).

No hay en estas miradas y referencias a Aztlán y Cuzcatlán la posibilidad de una lectura de añoranza y retorno improbable, sino de una ruptura del sentido del tiempo (hasta hoy racionalmente y modernamente concebido como lineal) y una brega corporeizada, escrita y practicada tanto por Roque como por Gloria, para una emancipación propia y colectiva, desde una *individualidad plural* (Corcuff, 2010). Individualidad plural situada en lugares más bien concretos y contingentes, en tanto la posiciones físicas de sus mismas trayectorias y producciones. Esto inhabilita una lectura simple y romantizada sobre dichos lugares, más bien representa esfuerzos de construcciones imaginadas, visualizadas y corporeizadas desde sus experiencias y enunciaciones cotidianas. Una reflexión inicial descolonial conlleva a observar, no el regreso al lugar sacro/mágico sino a lo antiguo vivo como indicio para un horizonte con modos y formas humanizadoras.

A contraluz, la colonialidad de saberes hegemónicos nos remite a cierta higienización, racionalización y distanciamiento, así como a una aparente secularización (con contenidos religioso-discursivos un tanto cifrados), respecto a narrativas, contextos, y corporalidades (desde mitos y mitografías hasta historias e historiografías) indianas, “aborígenes”, “bárbaras” y a-históricas (que no indigenistas) o, a lo que Mignolo (2005) refiere como producciones semióticas específicamente amerindias; realizados desde y por instancias académicas, culturales, institucionales y científicas centro-metropolitanas, que construyen como relevantes por sobre otros, también discursos y mitografías consensuados, que a su vez son reproducidas por sus pares en las periferias.

En esta misma dirección, nos preguntamos: ¿qué certidumbre/realidad contenida en narrativas discursivas (Arfuch, 2010) coloniales o “discursos coloniales” (Hulme citado en Mignolo, 2005) se hace preponderante sobre otras narrativas y visualizaciones “míticas” y “pre-intelectuales”?

Podríamos pensar que acaso esto representa un problema sobre contenidos mismos en torno a la verosimilitud o la objetividad. O acaso ¿tiene que ver con la configuración/estructuración intelectual/mental/cognitiva e institucional del propio discurso de la modernidad y lo colonizador estructurado e impuesto y absorbo en el continente americano y en nuestros propios cuerpos?

Una posible clave para una comprensión y entendimiento tendría que ver con descentrarnos del discurso colonial compuesto como una fórmula algebraica entre certidumbre, linealidad, realidad, completitud, irreversibilidad y el sentido de progresividad histórica. Es decir, descentrarnos de un discurso colonial que en su lógica tiene ecuaciones con respuestas o resultados que pretenden ser exactos, absolutos, predecibles, y que no dan lugar a la anomalía, a la desviación, a lo queer, a lo que resiste.

Una lectura a contrapunto de los textos-obras de Roque Dalton y Gloria Anzaldúa y los contextos a los que ambos nos remiten implica desplazarnos de una forma radical a una trayectoria oblicua donde se plantean otras formas de relaciones probables y posibles. Pero para ubicar esa proyección de esa sintaxis distinta ha tenido que haber un ejercicio de demostrar y de desmontar una serie de relaciones, valores, axiomas que el pensamiento colonial nos hace ver como

inherentes y “naturales” lo que nos obliga a mantener nuestras miradas, nuestras lecturas, nuestros cuerpos en cautiverio, colonizados.

Finalmente, la espacialidad de Aztlán y Cuzcatlán a la que ambos, Dalton y Anzaldúa nos remiten, nos desplaza directamente a una sintaxis espacio temporal que lo que plantea es un *shift* tanto epistemológico como gramatical, es decir una forma de autodeterminación y autorepresentación que incluye las tensiones, que contempla y confronta las paradojas, las aporías y las contradicciones: el giro hacia una gramática feminista y hacia una pedagogía política, hacia una praxis de libertad.

Situar las vidas y las obras en contexto: Surcos de Gloria Anzaldúa y Roque Dalton.

Gloria Anzaldúa nació en Hargill, Texas en 1942 y murió en Santa Cruz, California en 2004. A lo largo de su vida fue intermitente trabajadora agrícola, maestra, activista, poeta, escritora, profesora de literatura y teórica. Su trabajo en diferentes ámbitos culturales es precursor y conformador de un proceso de cuestionamiento a paradigmas epistemológicos dominantes en la academia estadounidense de los años 80, que se tradujo en la construcción y consolidación de un pensamiento crítico contrahegemónico y de izquierda que llegó a incidir en la academia, en particular en lo que refiere a la teoría feminista de las *mujeres de color* en los Estados Unidos, de los estudios críticos en general y los estudios étnicos y culturales chicanos. Gran parte de su trabajo teórico y literario se funda en la narrativización y teorización de su experiencia en el mundo chicano y anglosajón como mujer chicana pobre, socialista y lesbiana, especialmente en la forma de

textos vitalmente autobiográficos y colectivos (dialógicos). Dos de los más significativos son “La Prieta” en *This Bridge Called My Back* (1998) y *Borderlands/La Frontera The New Mestiza*, (1999) textos que aquí se refieren.

En su narrativa, Anzaldúa visibiliza sujetos históricos donde ella se incluye como personaje frágil y liminal:

The Aztecas del norte...compose the largest single tribe of Anishinabeg (Indians) found in the United States today... Some call themselves Chicanos and see themselves as people whose true homeland is Aztlán (the U.S. Southwest)... I stand at the edge where earth touches ocean, where the two overlap, a gentle coming together, at other times and places a violent clash... Yo soy un puente tendido, del mundo gabacho al del mojado, lo pasado me estira pa´ tras y lo presente pa´delante, Que la virgen de Guadalupe me cuide, Ay ay ay, soy mexicana de este lado (Anzaldúa, 1999: 24).

Anzaldúa también remite a la experiencia colectiva y personal de construcción de sí, dotándolo de historicidad para identificar procesos colectivos en los que ella se sitúa como sujeto:

The illegal invasion of anglos into Texas drove the tejanos from their lands and this forced Mexico to fight back to keep its Texas territory. The Battle of the Alamo, the capture of Santa Anna later in 1836, Texas became a republic. Tejanos lost their land and, overnight, became foreigners. Los norteamericanos pushed the Texas border down 100 miles, from the río Nueces to the río Grande. South Texas ceased to be part of the Mexican state of Tamaulipas. Separated from Mexico, the Native-Mexican-Texan no longer looked toward Mexico as home; the Southwest became our homeland once more (Anzaldúa, 1999: 28).

Anzaldúa remite a un evento histórico clave en la configuración identitaria conflictiva (Hall, 1996) de la comunidad Chicana a la que pertenece: El Tratado de Guadalupe firmado por México y Estados Unidos en 1848. Este fue el comienzo de la división, la muerte y el despojo:

The border fence that divides the Mexican people was born on February 2, 1848 with the signing of the Treaty of Guadalupe-Hidalgo. It left 100,000 Mexican citizens on this side, annexed by the conquest along with the land. The land

established by the treaty as belonging to Mexicans was soon swindled away from its owners. The treaty was never honored and restitution, to this day, has never been made... The Gringo, locked into a fiction of white superiority, seized complete political power, stripping Indians and Mexicans of their land while their feet were still rooted in it. Con el destierro y el exilio fuimos desuñados, destroncados, destripados- we were jerked out by the roots, truncated, disemboweled, dispossessed and separated from our identity and our history (Anzaldúa, 1999: 29-30).

En el relato autobiográfico de “La Prieta,” texto previo y génesis de lo que después conocemos como *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, también describe que desde su nacimiento, su cuerpo fue racializado por el discurso social interiorizado tanto de la abuela como de la madre. Ambas mujeres pertenecientes a una sociedad racista tejana, ubicada en un territorio donde se articula su relato autobiográfico. Territorio que en primera instancia fue conquistado y colonizado por los españoles y, en segunda, ocupado por los anglosajones. Donde éstos últimos impusieron una ideología de racismo en las poblaciones colonizadas. Un ejemplo que Anzaldúa refiere es el de los textos disponibles para su lectura y el papel de los maestros en la educación escolar:

El acto de leer me cambio para siempre. En las novelas de vaqueros que leía, todos los empleados, los villanos y las cantineras eran mexicanos. Pero yo sabía que los primeros vaqueros fueron mexicanos, que en Tejas eramos más numerosos que los anglos, que las estancias de mi abuela fueron robadas por el anglo voraz. Sin embargo en las páginas de estos libros, tanto el mexicano como el indio eran bichos. El racismo que después reconocí en mis maestros y jamás podría ignorar, lo encontré en la primera novela de vaqueros que leí (Anzaldúa, 1998: 131)

En esta sociedad tejana, el racismo es una ideología operante que justifica simultáneamente los procesos histórico-sociales de conquista, colonización y ocupación y constituye de diferentes maneras las configuraciones identitarias basadas en el racismo y la exclusión. A lo largo de su vida en familia, con su

madre y su abuela, Gloria Anzaldúa fue señalada por su color de piel, por ser morena. Lo que remitía a un color no deseado, un color despreciado desde el punto de vista de un sujeto colonizado. A continuación un ejemplo de esta interiorización de la forma de pensar colonizada por parte de la madre y de la abuela, impuesta a *La Prieta*, Gloria Anzaldúa:

Cuando nací, Mamá grande Locha me inspeccionó las nalgas en busca de la mancha oscura, la señal del indio, o peor, de sangre mulata. Mi abuela (española, un poco alemana, el rastro aristocrático debajo de su piel pálida, de ojos azules y cabellos enroscados, en un tiempo rubios) presumía que su familia fue una de las primeras que se establecieron en el gran campo de pastizales del sur de Tejas. Qué lástima que nació m'ijita morena, muy prieta, tan morena y distinta de sus propios hijos güeros. Pero quería a m'ijita como quiera. Lo que me faltaba de blancura, tenía de inteligencia. Pero sí fue una pena que fui oscura como una india (Anzaldúa, 1998:129).

A juicio también de su madre, narra Anzaldúa, si la niña salía “a tomar el sol o a jugar o si se ensuciaba la ropa al jugar, haría pensar a otros que era una india o que era una mexicana sucia” (Anzaldúa, 1998:157). Al plasmar la voz de su madre y de su abuela en el texto, Anzaldúa hilvana en su relato el racismo vivido e interiorizado por su familia en el sur de Texas a pesar de vivir allí ya por seis generaciones. Un racismo estructural que había sido ya interiorizado por la población de origen indígena, negro, español y mexicano de ese territorio. Anzaldúa realiza esto sin hacer villanas de estas mujeres, sino más bien las sitúa en una sociedad donde el racismo está institucionalizado e interiorizado incluso por la población misma a la cual estaba dirigido. Anzaldúa despliega estas estrategias textuales en su narrativa con el propósito de desmontar y desaprender los mecanismos que operan para reproducir sistemas de exclusión y deshumanización.

Por su parte el poeta, revolucionario salvadoreño y latinoamericanista Roque Dalton, nació el 14 de mayo de 1935 en San Salvador, capital de El Salvador y fue asesinado el 10 de mayo de 1975. Su padre fue el estadounidense, Winnall Dalton de Tucson, Arizona y su madre una mujer salvadoreña, de clase humilde, María Josefa García. Roque Dalton recibió su educación en un colegio jesuita llamado Colegio Externado de San José, después estudió derecho, ciencias sociales y antropología, en universidades de El Salvador, Chile y México. Viajó a Chile en 1953 para estudiar derecho, aunque posteriormente regresó a El Salvador a continuar sus estudios.

En 1957 participó en el Festival Internacional de la Juventud y los Estudiantes en la antigua URSS. En este festival conoció al revolucionario nicaragüense Carlos Fonseca, fundador del FSLN, al poeta argentino Juan Gelman y al poeta turco Nazim Hikmet (Benedetti, 2005: 65-71). También viajó a México exiliado en 1960 donde conoció a Eraclio Zepeda. Allí estudió antropología/etnología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En 1956 fundó, en El Salvador, con otros escritores de izquierda como Manlio Argueta, Roberto Armijo, José Roberto Cea, Álvaro Menéndez Leal y Tirso Canales, el *Círculo Literario Universitario*. Círculo que se conoció como la *Generación Comprometida*²⁹ :

Este grupo de jóvenes, de los cuales ustedes deben conocer ya a algunos, es el núcleo de esperanza para la literatura salvadoreña y quizás centroamericana. Ellos son los integrantes de la Generación Comprometida, así llamada por su compromiso con las causas nobles de la belleza, el arte y

²⁹ La *Generación Comprometida* fue una generación literaria surgida en El Salvador durante la década de 1950. La denominación de "comprometida" fue acuñada por el poeta Italo López Vallecillos, influenciado por el pensamiento sartreano. La participación de Roque Dalton en este círculo fue bastante activa, incluso en *Pobrecito poeta que era yo*, Dalton describe a múltiples miembros de esta generación. Ver también: Cea, José Roberto. *La Generación Comprometida*. Canoa Editores, San Salvador, El Salvador. 2002. 244 pp.

la humanidad, que tan buenos pasos ha comenzado a dar en la difícil ruta, en el difícil mar de la creación (Dalton, 2000: 189)

En este círculo, Roque Dalton se distinguió por haber escrito en *Las historias prohibidas del pulgarcito* por primera vez sobre la conformación social y económica que describe con cruda realidad la situación en El Salvador “sin dejar escondido nada” y sin ser amable con los responsables de la situación de su país. Cabe señalar que es en el texto *Pobrecito Poeta que era Yo* donde Dalton escribe su autohistoria y ficcionaliza sobre este *Círculo Literario Universitario* y sus participantes. Hasta su primera mitad, las historias dentro del texto con los personajes de Álvaro, Arturo, Roberto, Mario, José y Todos (El Party) toman lugar en un solo día de 1960. Este colectivo ocupa no sólo partes del texto sino que también un capítulo central donde se despliega una polifonía con las voces de los poetas personajes aludiendo precisamente al *Círculo Literario Universitario*. El tiempo transcurrido en la obra es aproximadamente de 1960 a 1965. No aparecen fechas exactas en el texto, sólo referencias históricas de El Salvador, tales como la masacre de 1932, los golpes de estado de 1960 y 1961 y varias masacres de trabajadores y estudiantes que fueron registradas por la prensa (Dalton, 2000:293-301). Todos los personajes de la obra están basados en personas reales y lo que múltiples críticos literarios sostienen es que también son sus alter egos. En el texto, Dalton plasma sin tapujos una cruda realidad salvadoreña. Esta obra de autoficción, es una obra profunda y compleja donde Dalton habla de sí, de sus pares y de su país. Roque Dalton dejó el manuscrito de su obra autobiográfica

Pobrecito poeta que era yo y esta fue publicada póstumamente en Costa Rica en 1976. De acuerdo con Arturo Arias,³⁰ la novela *Pobrecito poeta*:

Está cargada de ironía que no deja ninguna figura de pie (ni siquiera a sus diferentes alter egos) y afirma el proceso de liberarse de todo tipo de dogma. Se burla de todo y de todos sin pedir permiso ni disculpas, y sin rendirle ninguna pleitesía a esa misma ideología que el autor se ufana en sustentar (Arias, 2010).

Dalton fue militante en el Partido Comunista Salvadoreño desde los veinte años de edad y se dedicó desde muy joven a la literatura, la poesía y la política.³¹ Por sus actividades políticas Dalton fue varias veces encarcelado en El Salvador e incluso condenado a muerte en 1960. En esa ocasión la sentencia no se cumplió debido a que el dictador José María Lemus fue derrocado cuatro días antes de la fecha fijada para la ejecución. Más de una vez consiguió escapar de las prisiones. En otra ocasión logró escapar porque un terremoto derrumbó las paredes de la cárcel donde se encontraba preso en 1961. Salió caminando. En *Pobrecito poeta que era yo* hay varias alusiones a esta fuga. De este último escape, salió al exilio. Vivió como exiliado político, en diferentes épocas, en Guatemala, México, Checoslovaquia y Cuba. Visitó también otros países como Corea del Norte y Vietnam del Norte.

Dalton enrolado en el *Ejército Revolucionario del Pueblo*, organización armada salvadoreña, regresó clandestinamente a su país, y el 10 de mayo de 1975, cuatro días antes de cumplir 40 años, fue asesinado por un grupo de

³⁰ Arias, Arturo. Otra vez Roque. En: <http://www.lahora.com.gt/index.php/cultura/cultura/agenda-cultural/125482-otra-vez-roque> Consultado: 14 de marzo, 2010.

³¹ Se encuentran pocas referencias "oficiales" de la participación de Roque Dalton en el PC Salvadoreño, pero las referencias se encuentran desperdigadas. Ver: <http://www.rdarchivo.net/enlaces>; <http://amediavoz.com/dalton.htm>.

hombres de la misma organización a la que pertenecía. De acuerdo con Herman Bellinghausen (2010), en un artículo escrito en el periódico mexicano *La Jornada*, el principal responsable de este grupo y el asesino de Roque Dalton es Joaquín Villalobos. Tres de los cuatro miembros de la Comisión Militar del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP): Joaquín Villalobos, Alejandro Rivas Mira y Vladimir Rogel Umaña, decidieron y se encargaron de su ejecución.³²

Contrapunteos finales: poética y política en las obras autobiográficas de Gloria Anzaldúa y Roque Dalton (*Borderlands/Pobrecito Poeta*)

Para Anzaldúa la expresión de su condición humana situada en circunstancias históricas precisas provee la partida de un proceso de creación del Yo vía los textos autobiográficos “La prieta” y *Borderlands-La Frontera. The New Mestiza*. Estos textos constituyen expresiones de la instancia categorial trabajada aquí *autobiografía política chicana*. Esta práctica autobiográfica es para Anzaldúa un instrumento para desmentir, en términos de la palabra narrada, tanto a la hegemonía de la élite dominante, como una posible forma testimonial de lucha contra las opresiones de las comunidades a las que pertenece. Advirtamos cómo lo plantea la propia Anzaldúa:

Therefore I decide to leave, The country (Aztlán). Therefore I have come as one charged with a special duty, Because I have been given arrows and shields, For waging war is my duty, And on my expeditions I shall see all the lands, I shall wait for the people and meet them. In all four quarters and I shall give them food

³² Bellinghausen, Hermann. “¿Quién mató a Roque Dalton?”. Periódico *La Jornada*. 18 de enero, 2010. <http://www.jornada.unam.mx/2010/01/18/index.php?section=opinion&article=a14a1cul> /<http://www.contrapunto.com.sv/literatura/villalobos-y-melendez-mataron-a-roque-dalton-dicen-testigos>

to eat and drinks to quench their thirst. For her I shall unite all different peoples! (Anzaldúa, 1999: 53).

Además, Anzaldúa recurre en su relato autobiográfico, a sus recuerdos, sus sentimientos de dolor, negación y rechazo, a las ideas de rebeldía, las creencias, la subjetividad, a la estima que le tienen, o no, a las expectativas, decepciones y afiliaciones políticas que deriva a partir de las culturas a las que pertenece:

Inside my skull something shifts. I “see” my face. Gloria, the everyday face; Prieta and Prietita, my childhood faces Gaudi, the face my mother and sister and brother know. And there in the black, obsidian mirror of the Nahuas, yet another face, a strangers’ face. Simultáneamente, me miraba la cara desde distintos ángulos. Y mi cara, como la realidad, tenía un carácter múltiple... Soy nopal de castilla like the spineless and therefore defenseless cactus that Mamagrande Ramona grew in the back of her shed. I have no protection. So I cultivate needles, nettles, razor sharp spikes to protect myself from others (Anzaldúa, 1999: 66).

Aquí Anzaldúa simultáneamente se deshace y se confecciona un rostro en la medida en que se refleja en el otro. Paso elemental para la constitución del Yo y la máscara autobiográfica, de acuerdo con lo que sostiene Paul De Man (1979) respecto a la autobiografía: “Autobiography is a mode of reading. It is a specular structure between the two subjects involved in the process in which they determine each other by mutual reflexive substitution” (p.921). El texto autobiográfico de Anzaldúa es la desfiguración y re-configuración de un rostro, un rostro que al mirarse en el espejo y por todos los ángulos posibles se desenmascara, se descara y se reconstituye otro rostro. En el texto deja ver la niña y la mujer frente a su madre, su hermana y su hermano. Pero ahí mismo en ese rostro familiar también encuentra el de una extraña, entonces se divide.

Otra mujer. Otros rostros, Otros Yoes. Una mujer “descarada” en el proceso de “*defacement*” ó desfiguración. Una mujer que se encuentra a la defensiva con múltiples rostros para enfrentar múltiples realidades. Anzaldúa continúa:

There are many defense strategies that the self uses to escape the inadequacy and I have used all of them, I have split from and disowned those parts of myself that others rejected. I have used the rage to drive others away and to insulate myself against exposure. I have reciprocated with contempt for those who have roused shame in me. I have internalized rage and contempt, one part of the self (the accusatory, persecutory, judgemental) using defense strategies against another part of the self (the object of contempt). As a person, I, as a people, we Chicanos, blame ourselves, hate ourselves, terrorize ourselves. Most of this goes on unconsciously; we only know that we are hurting, we suspect that there is something “wrong” with us, something fundamentally “wrong”... Our greatest dissappointments and painful experiences-if we can make meaning out of them-can lead us toward becoming who we are (our true selves) Or they can remain meaningless (Anzaldúa, 1999: 66-68).

En esa confección/confrontación de rostros, del Yo, en ese resquebrajamiento, desarrolla mecanismos de defensa para enfrentar lo “inadecuado” de su ser y el rechazo que ha vivido por ello. La rabia ha sido clave para sobrevivir ese rechazo no sólo de la sociedad anglosajona por ser morena y mexicana sino también de la misma comunidad chicana por ser lesbiana o queer.

En esa especie de *des-carro*, por atreverse a mencionarlo públicamente y por dejarse ver el rostro, Anzaldúa sabe que la comunidad chicana inconscientemente también vive un estado de auto-rechazo, vergüenza y auto-terror. Sin embargo, ella encuentra que en las propias experiencias de desencanto y dolor a nivel individual y colectivo -sobre todo escritas en forma de textos autobiográficos- se pueden encontrar significados de valor para resignificar sus seres validados; aunque pueda ser que nunca completamente, aunque sí restituyendo parcialmente su humanidad.

No obstante, también reconoce que para muchas personas esto puede no ser significativo. Al final lo que revela el texto autobiográfico de Anzaldúa es el carácter de des-velamiento, de *des-caramiento* en el sentido en que De Man sostiene que el discurso autobiográfico es a su vez un discurso de “self-restoration.” De Man, habla así de una especie de imposibilidad de cierre y totalidad en la escritura sobre sí mismo, pero anota sin embargo que el discurso autobiográfico es un discurso de auto-reparación:

The interest of autobiography, then, is not that it reveals reliable self knowledge- it does not- but that it demonstrates in a striking way the impossibility of closure and of totalization (that is the impossibility of coming into being) of all textual systems made up of tropological substitutions... [Nonetheless], the autobiographical discourse is a discourse of self-restoration... (De Man, 1979: 922, 925).

Así, a pesar de la “imposibilidad de narrarse totalmente a sí mismo” hay un esfuerzo discursivo en el narrarse a sí misma de “restaurase,” restituirse. El texto autobiográfico de Anzaldúa, *Borderlands/The New Mestiza*, se divide en tres, una narrativa de cuatro capítulos, una sección de poesía y una entrevista. Se ha reeditado ya tres veces. La 3era edición cuenta con una magnífica introducción elaborada por Sonia Saldívar-Hull, un prefacio a la primera edición elaborado por la propia Gloria Anzaldúa, la primera parte intitulada *Atravesando Fronteras/Crossing Borders* y la segunda parte intitulada *Un Agitado Viento/Ehecatl, The Wind*. En estas dos últimas partes, Anzaldúa despliega- por un lado- siete capítulos y por la parte poética seis. En la primera encontramos: The homeland, Aztlan, / El otro México, Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan, Entering Into the Serpent, La herencia de Coatlicue/ The Coatlicue

State, How to Tame a Wild Tongue, Tlilli, Tlapalli/The Path of the Red and the Black Ink, La consciencia de la mestiza/Towards a New Consciousness. En la segunda parte tenemos: Más antes en los ranchos, La Pérdida, Crossers y otros atravesados, Cihuatlyotl/Woman Alone, Ánimas, El Retorno.

La escritura de Anzaldúa es una escritura situada en la frontera entre lo autobiográfico, lo literario, lo teórico, lo poético y lo político. Como lo plantea la feminista y crítica cultural Marisa Belausteguigoitia:

la particularidad de su escritura (de frontera) es que la autora es marginal, de color y analiza la imposibilidad de hablar y ser oídos de los sujetos marginales, desde su propia voz y escritura... es la producción de una escritura al límite entre el activismo y la academia, al límite entre la escritura letrada y cifrada y aquella que espera circular ampliamente, parte autobiográfica pero también fincada teóricamente, en el límite entre la academia/letrada y la experiencia que 'no sabe cómo decir todo lo que sabe' (Belausteguigoitia, 2009:152).

Anzaldúa sitúa, desde un contexto más amplio, continental americano, su escritura en espiral y elíptica, su experiencia como mujer de color, lesbiana, feminista y socialista y su poética política. Ella se desplaza, y nos desplaza como lectores, a una zona fronteriza denominada *Borderlands* tanto en términos literarios como en términos histórico-culturales que se rehúsa a quedarse quieta desplazándose entre la historia local, regional, nacional y continental hacia el testimonio, hacia la poesía, hacia el ensayo, hacia la polifonía, hacia la teoría, hacia el feminismo chicano y hacia la política, en el sentido de una *Nueva Mestiza*. Noción estratégica en el pensamiento de Anzaldúa pues de acuerdo con Belausteguigoitia "se propone como una figura relativa a la "conciencia del cruce", de la transición de la diferencia y la subalternidad a la conciencia resultado de la

posesión /posición de la diferencia racial, sexual o nacional como capacidad de significación, no sólo de exclusión” (Belausteguigoitia, 2009:163).

Para Dalton, tanto en *Pobrecito poeta* como en *Historias prohibidas del pulgarcito*, la poesía y su narrativa autobiográfica se expresan la vida, es decir, la vida de la que es testigo y coautor. Su tiempo, sus hombres, el medio que comparte con todas sus interdependencias. Camina para tal intento, desde el hecho -aparentemente simple- de ser salvadoreño, o sea parte de un pueblo latinoamericano que busca su felicidad luchando contra el imperialismo y la oligarquía criolla y que, por razones históricas concretas de colonialismo y dominación, tiene una tradición cultural sumamente precarizada y limitada. Estos hechos básicos hacen consecuente toda preocupación por dotar su obra de un contenido nacional contra-hegemónico, expresivo de la voz del pueblo profundo y mestizo de El Salvador.

Como lo plantea el historiador y crítico cultural Arturo Arias, *Pobrecito Poeta que era Yo* “es una novela irritante y catártica. Buscando esa fiebre intensa, provocada por el grito del curandero que sacará los males del cuerpo por el sudor y la orina y los del alma por la desesperación” (Arias, 2010). Dalton busca capturar en sus prácticas discursivas el humor de los idiolectos de la heteroglosia salvadoreña con el fin de reconstruir un sistema popular-festivo de imágenes, lo que Ileana Rodríguez denomina la "expresión mestizo-creole," con el afán de conformar una visión del mundo que es más ética y estética, y que es propiamente ideológica en el sentido ortodoxo (Rodríguez en Arias, 2010). Arias sostiene, que *Pobrecito poeta que era yo* en su conjunto:

es un texto que tiene por tema lo que significa ser un joven escritor en un país pequeño, marginal, postcolonial, ninguneado por el mundo cosmopolita, cuya mirada sobre él es una de abyección. Escribir en estas condiciones es una osadía y una frustración perennes, pero también una afirmación de vitalidad y un deseo de transformarse en sujeto libre. No existen los medios materiales ni culturales para la producción, no existen los lectores, no existen los estímulos. Sólo los amigos con las mismas aspiraciones que se enfrentan a los mismos fantasmas, a las mismas pesadillas, a la misma incompreensión y, la mayor de las veces, a la misma policía (Arias, 2010).

Escribir en las condiciones que escribe Dalton implica una osadía en el sentido de que escribe a contracorriente del *establishment* cultural de su país, sólo entre y para amigos en primera instancia pues también el analfabetismo del país es muy alto y hay muy pocos lectores en El Salvador. La obra *Pobrecito poeta* se compone de cinco capítulos: “Los Blasfemos del bar del mediodía” (prólogo y teoría general). “Álvaro y Arturo” (un día común). “Roberto” (conferencia de prensa). “Mario” (la destrucción. Diario). “Intermezo Apendicular” (Documentos, opiniones, comentarios en OFF). “José” (La luz del túnel). Además de un prólogo y en la primera edición publicada por EDUCA de Costa Rica en 1976 incluía un artículo de Julio Cortázar como anexo final intitolado “Una muerte monstruosa”³³ donde denuncia y comenta el asesinato de Dalton. Las ediciones salvadoreñas omiten este texto.

Se puede decir que cada parte de la obra se compone por una técnica narrativa distinta. Esto hace que la novela como totalidad sea un vasto y diverso cuerpo literario. Cada parte del texto tiene diferentes voces, personajes e imágenes en las que Dalton también despliega su Yo doble: el “*pueta*” (sic) y el *pulgarcito de*

³³ Cortázar, Julio. Una muerte monstruosa. *El Sol de México en la Cultura*, 1975.
<http://www.flickr.com/photos/55689325@N06/5157485585/in/photostream/>

América. En esta obra Dalton toma como pretexto la escritura autobiográfica para hablar de su país y la realidad que azota a su país y lo tiene en la desigualdad y pobreza. Dalton denuncia la cruel situación de su país de manera creativa, humorística y satírica. Estas son, algunas de las intenciones poéticas y políticas de Dalton en el despliegue de su rostro y des-enmascaramiento a través de texto autobiográfico.

Con este esquema, Dalton determinó que en su obra ha debido plantear y tratar el panorama histórico que le enseñó su pueblo, es decir su obra muestra el medio humano que lo dota como autor, narrador y personaje, de raíces y de asideros reales en el espacio y en el tiempo. Su contexto social real le proporciona el material para la articulación de actos de habla y para la elaboración de personajes para su texto novela-autobiografía-collage. De hecho, el propio Dalton sostuvo que el gran poeta de hoy (de su tiempo y el actual) tiene que tener dos puntos de partida necesarios “el profundo conocimiento de la vida y su propia libertad imaginativa” (Dalton, 2005: 14-16). Así lo ilustra el siguiente poema:

A la poesía

Agradecido te saludo poesía
porque hoy al encontrarte
(en la vida y en los libros)
ya no eres solo para el deslumbramiento
gran aderezo de melancolía.

Hoy también puedes mejorarme
ayudarme a servir
en esta larga y dura lucha del pueblo.

Ahora estás en tu lugar:
no eres ya la alternativa esplendida
que me apartaba de mi propio lugar.

Y sigues siendo bella

compañera poesía
entre las bellas armas reales que brillan bajo el sol
entre mis manos o sobre mi espalda.

Sigues brillando
junto a mi corazón que no te ha traicionado nunca
en las ciudades y los montes de mi país
de mi país que se levanta
desde la pequeñez y el olvido
para finalizar su vieja pre-historia
de dolor y sangre. –Dalton, 2000.

Para concluir este capítulo de contrapunteos, Anzaldúa y Dalton, aquí son des/carados y des/lenguados en el entramado de una espiral de escritura autobiográfica. Una espiral que los ubica en el grupo de escritores que escriben autobiografías de resistencia con un posicionamiento político de izquierda explícito. A partir de sus obras autobiográficas, ambos tejen su propia historia. Sus autohistorias. Sus autobiografías políticas. Y en ese hacer se entre/tienen y se entre/tejen el pasado y el presente de escritores, teóricos, historiadores, ensayistas y poetas. Los dos, cuando hablan y cuentan sus historias de migración, amor, dolor, persecución, pero fundamentalmente de una especie de festejo como arrebató y como arrojó, festejan la vida. Festejan la vida que dejaron en su obra y de la cual contaron desde la piel de sus cuerpos. Cuerpos lastimados, violentados, perseguidos, pero que a pesar de todo, dejaron huellas y gestos de un doble registro de interioridad y exterioridad. Dejaron registro de potentes sujetos de enunciación. Dejaron registro de sujetos que levantaron la voz. Sus historias personales así son historias de piel, pero esas historias personales son también esencialmente historias sociales, historias políticas. En sus cuerpos, en sus pieles, en sus obras, lo personal, lo social y lo político cobraron vida.

A manera de conclusión

Como un guiño, o tal vez como un vuelco epistémico des-colonial, a través de una lectura como operación de crítica cultural feminista y con el horizonte de inteligibilidad de la *autobiografía política chicana* y la *autobiografía política latinoamericana* elaborado, encontré que los autores Gloria Anzaldúa y Roque Dalton, sus vidas y obras, sus palabras, enhebran una epistemología propia que abre a espacialidades *otras* como a poéticas de sus experiencias y las proponen como instancias históricas, literarias, culturales, dialógicas y políticas donde despliegan sus subjetividades y rebeldías, sus utopías con horizontes de vida individual y colectiva.

En ellas se labra terreno y se da lugar y lengua a la posibilidad de una gramática descolonial, una posible auto-representación, visibilización y voz propia además de que nos invita como lectores a realizar un desprendimiento de la matriz colonial explicitando su propio esfuerzo de desprendimiento. Ambos comparten estrategias textuales y recursos narrativos: referencias históricas, referencias mitológicas, la creación de fuentes, el uso intercalado del diario íntimo, la poesía, el ensayo, el dialogo polifónico, el testimonio, la narrativa o relato en primera persona, la ficción y la auto-ficción. Ambos proponen un mestizaje radical: “la nueva mestiza” y el “buen *pueta*,” de Anzaldúa y Dalton respectivamente. Ambos autores realizan prácticas teóricas escriturales y autobiográficas en un sentido distinto donde el acento está puesto en la práctica de la escritura de autohistorias como constructora de conocimientos.

Así lo ilustra la siguiente cita donde Anzaldúa refiere a la escritura como forma de reparar o restituir y que lleva a la recuperación de vidas devaluadas para salir de la inmovilidad y llegar a la agencia, a la autodeterminación:

Coyolxauqui in a new composition, temporarily restoring your balance. Your story's one of la búsqueda del conocimiento, of seeking experiences that will give you purpose, give your life meaning, give you a sense of belonging. Coyolxauhqui personifies the wish to repair and heal as well as rewrite the stories of loss and recovery, exile and homecoming, disinheritance and recuperation, stories that lead out of passivity and into agency, out of devalued into valued lives (Anzaldúa, 2002: 563).

A pesar de que ambos autores comparten un tanto lo que se refiere a las estrategias narrativas y discursivas de la autorepresentación, los dos difieren en sus referentes contextuales y procesos sociales de los que fueron parte y se implicaron con un profundo compromiso político.

El texto de Dalton, *Pobrecito poeta que era yo*, contiene una crítica profunda de la sociedad salvadoreña. Crítica marcada por la historia y momento que vivió Dalton. El autor, impulsado por un espíritu libertario y revolucionario, como escritor y guerrillero, buscaba una ruptura entre sí mismo y el pueblo. Una ruptura que les llevase, tal vez la utopía de una sociedad más igualitaria, socialista, comunista. Pero, lo principal a destacar es que *Pobrecito poeta que era yo* es una obra permeada por el humor, por el desenfado, por la sátira. Y el humor no solamente como un recurso literario, sino como una actitud de vida del escritor. Dalton expresó ese humor de la manera más condensada al decir que el gran problema de su vida había sido que nunca pudo contener la risa, una risa que tal vez le costó la vida a los escasos 40 años.

En el caso de Anzaldúa, en *Borderlands/La Frontera*, la escritora buscó la libertad en la escritura, la de ella y la de las comunidades a las que perteneció, asumiendo el conflicto que el vaivén entre el yo y el nosotros implicó. Su escritura no es irónica, ni satírica, tampoco se resuelve alrededor del humor. Sin embargo sí está permeada por un activismo que buscó articular una ruptura epistemológica, un *shift* de consciencia y una lucha política de reivindicación cultural y de género, no sólo sexual, sino también de toda la humanidad.

Desafortunadamente una enfermedad controlable si hubiera tenido los recursos económicos, le quitó la vida. Anzaldúa padecía diabetes, una enfermedad controlable que le requería medicamentos que no podía adquirir porque no tenía seguro médico porque a su vez no tenía una plaza laboral que le garantizara el derecho a la salud. La universidad la contrataba como adjunta sin derecho a tener derechos laborales. En este tipo de situaciones que viven muchas escritoras y académicas de color en Estados Unidos se le llama *racial battle fatigue*, que es una condición que está asociada a la discriminación racial institucionalizada. Desafortunadamente escritoras de la talla de Audre Lorde, y en este caso de Gloria Anzaldúa, esta batalla por la fatiga que produce estar en constante lucha por conservar su trabajo y por la discriminación que viven, les afecta su salud. En el caso de Gloria Anzaldúa fue parte de lo que le quitó la vida a sólo sus 60 años.

Aunque los dos escritores murieron en circunstancias de salud muy difíciles una y perversas el otro, ambos, Gloria y Roque nos dejaron sus vidas escritas en obras como legado de resistencias y de posibles devenires del ser: sujetos que buscaron la libertad y la alegría en este mundo a través de sus cuerpos, de su

deslengua, de su palabra, una palabra que descoloniza, dignifica y restituye: decir o nombrar el dolor de la violencia y sus marcas en nuestros cuerpos físicos y sociales, humanizar la realidad que se vive y transformarla desde y con lo más inaccesible y lo más pequeño:

El árbol poderoso comienza en la semilla
y aunque el amor sea profundo y alto
es también mínima la semilla del hombre.
El nacimiento del arroyo, el polen,
el huevecillo de la blanca paloma,
la piedra que ha rodado por el monte nevado,
desde su pequeñez llegan al mar,
al girasol, al vuelo interminable,
al planeta de nieve que nada detendrá.
En la lucha social también los grandes ríos
nacen de los pequeños ojos de agua,
caminan mucho más y crecen
hasta llegar al mar.
En la lucha social también por la semilla
se llega al fruto,
al árbol,
al infinito bosque que el viento hará cantar."
— Poema *Ley de la vida* de Roque Dalton, 2005.

Comencé esta tesis con versos de Anzaldúa y la cierro con versos de Dalton. En los versos de Anzaldúa la poeta habla sobre hacer sentido de este mundo; ella habla sobre parirse a una misma cada vez que cruza una frontera, sobre el dolor que esto implica, sobre el grito emitido al nacer una y otra vez y sobre cómo cada nacimiento es una forma de expandir la consciencia y hacerse la *consciencia de la nueva mestiza*. En los versos de Dalton habla sobre el nacimiento a partir de la más pequeña semilla de uno mismo; él habla sobre el

nacimiento de una flor, de un fruto, de un árbol, de la piedra que rueda la montaña y de cómo igualmente en la lucha se crece, de camina y se rueda hasta llegar al horizonte del mar, hasta llegar a la belleza, hasta llegar a la verdad y la justicia como un *buen poeta*, como un *hombre nuevo*.

En ambos casos, sus obras, sus versos, sus palabras, sus formas de vida, convierten paradójicamente experiencias de violencia y dolor en poesía y belleza. En ambos casos, convierten a la historia personal y colectiva en belleza y verdad y apuestan por un mundo con justicia y libertad. Los dos autores, por sobre todo, festejan la vida en su escritura. Con este sentido de festejo de la vida, reconozco que este recorrido de disertación ha sido un camino de goce pero también de angustia. Me explico.

Primeramente me enfrenté a varias renunciaciones, como la de muchos otros autores que deseaba trabajar acá; tuve que delimitar el número de autores por trabajar, el número de países por cubrir y aún más, el número de lenguas de escritura en las cuales leer. En segundo lugar, otro desafío mayor fue el atreverme y apostar por una metodología mestiza-chicana, haciendo eco de mi formación de licenciatura como crítica literaria y cultural y como socióloga en Estados Unidos y como maestra en Estudios Latinoamericanos y doctora en Sociología en México. Cuestión que no fue fácil tanto en el proyecto como en la escritura misma de la tesis. Leer, escribir, y pensar en dos lenguas, navegar diferentes códigos académicos, y sobretodo ejercer un permanente cruce teórico y metodológico, entre muchos otros, fue una tarea difícil.

Sin embargo, también puedo decir que fue un camino lleno de aprendizajes que me dejaron grandes satisfacciones. Uno de los aprendizajes más valiosos fue

el de confeccionar una tesis que implicó una negociación tanto teórica, y metodológica, como disciplinar. La formación y estructura del posgrado me permitió sostener el enfoque en las metas de este trabajo y al mismo tiempo logré el apoyo y soporte del posgrado para articular una autonomía en la investigación y libertad de creación en la composición final de esta tesis. Espero haber logrado darme a entender y hacer de este ejercicio un camino legible, para que otros interesados en los temas lo observen como un camino posible.

En tercer lugar el esfuerzo de teorizar al mismo tiempo que trabajar las obras y sus contextos fue un desafío enorme, principalmente porque la apuesta fue leer la propuesta de descolonización de los autores al mismo tiempo que proponer una lectura descolonial.

Finalmente, en torno a lo académico de este trabajo sólo me queda decir que considero importantísimo continuar en este tipo de ejercicios como formas de intervenir tanto las obras autobiográficas, los espacios académicos, las aulas, las teorías, las metodologías, las lenguas, y sobre todo intervenir las epistemologías que nos aprisionan para crear nuevas y liberadoras formas de pensar y vivir el mundo.

En torno a lo personal, que por supuesto atravesó permanentemente lo académico, quiero compartir en este cierre que el camino de esta tesis para mí en los últimos años ha sido de ida y vuelta entre Estados Unidos (California y Tejas) y Latinoamérica, más específicamente, México, El Salvador, Argentina, y la Ciudad Universitaria de la UNAM. Pero California y la UNAM han sido en definitiva mis dos hogares y entre estos lugares, entre dos tierras, siempre en medio, cruzando

puentes de ida y regreso, he pensado, gestado y dado a luz este proyecto de tesis que es parte sustancial de mi proyecto de vida.

En medio de este ejercicio también me transformé por la maternidad. Concebí, gesté y di a luz a mi hija que nombré Audre Irekani, Audre por la poeta negra, lesbiana y feminista Audre Lorde, e Irekani que significa dadora de vida en la lengua purépecha. Ella ha sido el motivo por el cual esta tesis tardó un poco más de lo planeado en salir del horno. Pero ella también ha sido el motor de vida para seguir adelante y concluir amorosamente este proyecto. Ahora estoy muy satisfecha por lo logrado y profundamente agradecida por el apoyo que tanto mi tutora principal, la Dra. Marisa Belausteguigoitia, y los miembros de mi comité tutorial, como la UNAM me brindaron para poder concluir esta tesis y cerrar este ciclo de mi vida. Espero con todo mi corazón que esto sea sólo la semilla de un árbol de pensamientos que ayude a expandir la consciencia y el universo de todo aquel que se acerque, que se cobije, que escuche y que lea este trabajo, pero sobre todo que lea y escuche delicadamente a Gloria Anzaldúa y Roque Dalton.

Bibliografía

- Alarcón, Norma., 1990, "La literatura chicana: un reto sexual y racial del proletariado" en Aralia López-González, Amelia Malagamba y Elena Urrutia (eds.), *Mujer y Literatura Mexicana y Chicana: Culturas en contacto 2*, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, México y Tijuana: El Colegio de México y El Colegio de la Frontera Norte, 207–12.
- Alarcón, Norma., 1992. *Ninfomanía: El discurso feminista en la obra poética de Rosario Castellanos*. Madrid, Editorial Pliegos.
- Alarcón, Norma., 1994. "Traduttora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism", en Grewal, Inderpal y Caren Kaplan, ed. *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis, Minnesota Press.
- Alarcón, Norma., 1998. "Chicana Feminism: In Tracks of «The» Native Women", en Carla Trujillo (ed.), *Living Chicana Theory*, Berkeley, Third Women Press, pp. 371-382.
- Alarcón, Norma., 2003. Seminario: "Is Latin America Postcolonial Yet?" Berkeley, Universidad de California, Berkeley. Verano-Otoño.
- Alarcón, Norma., 2013. "Anzaldúan Textualities: A Hermeneutic of the Self and the Coyolxauqui Imperative", en: *El Mundo Zurdo 3. Selected Works from the 2012 Meeting of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa*. Edited by Larissa Mercado-López, Sonia Saldívar Hull., and Antonia Castaneda. San Francisco, Aunt Lute Books.
- Alexander, M Jacquie., 2005. *Pedagogies of Crossing. Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory and The Sacred*. Durham and London, Duke University Press.
- Althusser, Louis., 1974. "Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado", en *La filosofía como Arma de la Revolución*. México, Edición Cuadernos de Pasado y Presente # 4.
- Althusser, Louis., 1975. *Curso de Filosofía Marxista para Científicos*. México, Edición Diez.
- Alveranga, Luis., 2002. *El Ciervo perseguido. Vida y obra de Roque Dalton*. San Salvador, CONCULTURA.
- Anzaldúa, Gloria., 1987. *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*. Second Edition. San Francisco, Aunt Lute Books.

- Anzaldúa, Gloria., 1989. "Hablar en lenguas. Una carta a escritoras tercermundistas", en: *Esta puente mi espalda*. Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.) Traducción de Ana Castillo y Norma Alarcón. San Francisco, ISM Press, pp. 219-230.
- Anzaldúa, Gloria., 1990. *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco, Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, Gloria., 1998. "La prieta" En: *Esta Puente Mi Espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los EEUU*. Moraga, Cherrie & Castillo, Ana. Eds. Traducido por Ana Castillo & Norma Alarcón. San Francisco, Ism Press.
- Anzaldúa, Gloria., 2006. "Let us be the healing of the wound. The Coyolxauqui Imperative- La sombra y el sueño", en Revista CISAN Voices of México. No. 74, 2006. <http://www.revistascisan.unam.mx/Voces/pdfs/7423.pdf>
- Anzaldúa, Gloria., 2012. Bristlecone:Desktop Folder: gloria.writing.laptop:Doc 2: Doc2:doc2:08AB:8A – nonficdrafts:poet is t-1 Page 61 of 93. Box 5,1,0. May 12,1995. Personal Archive. University of Texas at Austin, 2012. Gracias a Cristina Serna por proporcionar esta parte de su material. Consultado: Mayo, 2012.
- Arce, Tomás., 2010. "Pobrecito poeta que era yo. Nuevo Amanecer Cultural", en *El Nuevo Diario*. Junio 5 de 2010.
- Arias, Arturo., 2010. *Otra vez Roque*. en:<http://www.lahora.com.gt/index.php/cultura/cultura/agenda-cultural/125482-otra-vez-roque> Consultado: 14 de marzo, 2010.
- Arfuch, Leonor., 2003. "Mujeres y escritura(s)", en *Sociedad 22*. Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Primavera del 2003.
- Arfuch, Leonor., 2007. *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires, FCE.
- Arfuch, Leonor., 2008. "Autobiografía como (mal de) archivo", en Sección de Obras y Sociología. Crítica Cultura. *Entre política y Poética*. Buenos Aires, FCE, pp.143-157.
- Arfuch, Leonor., 2013. *Memoria y Autobiografía. Exploraciones en los límites*. Sección de Obras de Sociología. Buenos Aires, FCE.
- Arriaga Flórez, Mercedes., 2004. "Lo autobiográfico de la teoría de los textos", en: *MI AMOR, MI JUEZ. Alteridad autobiográfica femenina*. Barcelona, Antrhropos.

- Bajtín, Mijail., 1989. *Teoría y estética de la novela*. (trad. Elena Kriukova y Vicente Cazcarra), Madrid, Taurus.
- Bajtín, Mijail., 1985. "El problema de los géneros discursivos", en: *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI.
- Bajtín, Mijail., 2000. *Yo También Soy (Fragmentos sobre el otro)*. México, Taurus Alfaguara.
- Bakhtin, Mikhail., 1989. "Discourse in the novel", en: *The dialogic imagination: four essays by M. M. Bakhtin*,. Michael Holquist (ed.). Austin, University of Texas Press.
- Barthes, Roland., 1989. "From work to text", en: *The critical tradition*. Nueva York, St. Martín Press, pp. 1007-1009.
- Barthes, Roland., 1992. *S/Z*. 7ª edición. México, Siglo XXI.
- Benjamin, Walter., 2005. *Libro de los pasajes*. Madrid, Akal.
- Bourdieu, Pierre., 1986. "L'illusion biographique" En: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 62/63, Junio, 1986. pp.69-73. Ver traducción: "La ilusión biográfica", en *Historia y Fuente Oral*, No. 2, Memoria y Biografía, 1989, pp. 27-33.
- Bajtín, Mijail., 1985. "El problema de los géneros discursivos", en *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Barnet, Miguel., 1966. *Biografía de un cimarrón*. La Habana, Editorial Casa de las Américas.
- Barnet, Miguel., 1987. "La novela-testimonio: socio-literatura", en *Criticarte*, Caracas, Venezuela. No. 6, Nov. 1987, pp. 99-122.
- Barthes, Roland., 1960. "Histoire ou littérature?", en *Sur Racine*.
- Barthes, Roland., 1983. *El grado cero de la escritura. Seguido de nueve ensayos críticos* 6ta . edición. México, Siglo XXI.
- Barthes, Roland., 1989. "From work to text", en *The critical tradition*. Nueva York, St. Martín Press, pp. 1007-1009.
- Barthes, Roland., 1992. *S/Z*. 7ª edición. México, Siglo XXI.

- Barthes, Roland., 2006. *Crítica y Verdad*. 16ta. Edición. México, Siglo XXI.
- Belausteguigoitia, M. y Mingo, A. Editoras., 1999. *Géneros Prófugos. Feminismo y Educación*. México, Buenos Aires, Barcelona, CESU, UNAM, PUEG, Colegio de la Paz, Vizcaínas, Paidós.
- Belausteguigoitia, Marisa., 2006. "Generación de ciudadanía y equidad en mujeres que migran solas: entre la nostalgia y la libertad; la traducción y la tradición," en Mario Melgar Adalid (ed.) *Migración hacia los Estados Unidos: Más allá de los números*, México y San Antonio: UTSA, UNAM, FUNSALUD.
- Belausteguigoitia, Marisa. (ed.) 2009. *Güeras y prietas: Género y raza en la construcción de nuevos mundos*, México: UNAM.
- Belausteguigoitia, Marisa., 2009. "Borderlands/La Frontera: El feminismo chicano de Gloria Anzaldúa desde las fronteras geoculturales, disciplinarias y pedagógicas," en *Debate Feminista*, 20(40).
- Belausteguigoitia, Marisa., 2009. "Güeras and Prietas on the Border. The Narratives of Gloria Anzaldúa and Rosario Castellanos." <http://www.revistascisan.unam.mx/Voices/pdfs/7419.pdf>
- Belausteguigoitia, Marisa. Coord., 2009. *Güeras y prietas: género y raza en la construcción de nuevos mundos*. México, UNAM, PUEG, pp.21 y 31.
- Belausteguigoitia, Marisa., 2009. "Borderlands/La Frontera: el feminismo chicano de Gloria Anzaldúa desde las fronteras geoculturales, disciplinarias y pedagógicas", en *Debate Feminista*, Año 20, Vol. 40, México.
- Belausteguigoitia, Marisa., 2011. "En/clave chicana. Escritura en espiral, ascenso y descenso en la narrativa de Sandra Cisneros. (Grito y gritos)," conferencia, Coloquio 'Nepantla Aesthetics. La espina del nopal en el corazón. Escritura y representación chicanas'. México: CISAN, UNAM, 25 de febrero.
- Belausteguigoitia, Marisa y Lozano Rían., 2012. *Pedagogías en Espiral: Experiencias y prácticas*, México, UNAM.
- Belausteguigoitia Rius, Marisa y Gutiérrez Magallanes, María del Socorro., 2012. "Chicano/a and Latino/a Literary Studies in México", en *The Routledge Companion to Latino/a Literature*. Edited by Suzanne Bost and Frances R. Aparicio. London and New York, Routledge. pp.95-106.
- Bellinghausen, Hermann., 2010. "¿Quién mató a Roque Dalton?". Periódico *La*

Jornada. 18 de enero.

Beverly, John., 1987. "Anatomía del testimonio", en: *Del Lazarillo al sandinismo: estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana*. Minneapolis, Prisma Institute.

Beverly, John., 1996. "The margin at the center", en *The Real Thing. Testimonial discourse and Latin America*. Georg M. Gugelberger (ed.). Durham & London, Duke University Press.

Bruner, Jerome., 2003. *La Fábrica de historias. Derecho, literatura y vida*. Argentina, FCE.

Buttler, Judith., 2010. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Paidós.

Cantú, Norma., 1995. *Canícula: snapshots of a girlhood en la frontera*. Albuquerque, UNM Press.

Cantú, Norma., 2013. "29. Memoir, Autobiography, Testimonio." En: *The Routledge Companion to Latino/a Literature*. Edited by Suzzane Bost and Frances R. Aparicio. London, Routledge Taylor & Francis Group, pp. 310-321.

Castellanos, Rosario., 1997. *El mar y sus pescaditos*. México, Asociación Nacional del Libro.

Castillo, Ana., 1994. *Las cartas de Mixquiahuala*, México: Conaculta y Las Artes-Grijalbo, Colección Paso del Norte.

Castillo, Ana., 1995. *Chicanos: Imágenes de La Raza*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. México. En *Nueva Época*, 2(5).

Catelli, Nora., 2001. *Testimonios tangibles. Pasión y extinción de la lectura en la narrativa moderna*. Barcelona, Anagrama.

Catelli, Nora., 2006. *En la era de la intimidad. seguido de: El espacio biográfico*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora.

Cea, José Roberto., 2002. *La Generación Comprometida*. San Salvador, Canoa Editores, pp. 244.

Cisneros, Sandra., 1995. *La Casa en Mango Street*, trad. Elena Poniatowska, México: Alfagura.

Cornejo, Polar., 2003. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad*

sociocultural en las literaturas andinas. Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar". CELACP. Lima, Latinoamericana Editores.

Coronado, Xavier., 2010. "Roque Dalton, la fuerza literaria del compromiso." En: *La Jornada Semanal*, Periódico *La Jornada*. México, D.F., 24 de Octubre, 2010. No. 816.

Cortázar, Julio., 1975. "Una muerte monstruosa", en *El Sol de México* en la Cultura.

Dalton, Roque., 2000. *Pobrecito poeta que era yo*. San Salvador, UCA Editores.

Dalton, Roque., 2005. "Paisaje y hombres (1576)", en *Las historias prohibidas del pulgarcito*. 11ª reimpresión, San Salvador, UCA Editores.

Dalton, Roque., 2005. *Las historias prohibidas de pulgarcito*. 5ta Re-impresión, San Salvador, UCA Editores.

Dalton, Roque., 2010. *Materiales de la Revista Casa de las Américas de/sobre Roque Dalton*. Selección de Aurelio Alonso y Sandra Valmaña Lastres. Prólogo de Aurelio Alonso. La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas.

Davis, Natalie Zemon., 1997. *Nas Margens. Três Mulheres do século XVII*. Trad. Hildegard Feist. Sao Paulo, Companhia das Letras, pp. 326.

Deleuzze, Gilles & Guattari, Felix., 2008. *Kafka por una literatura menor*. Quinta Reimpresión. México, Ediciones Era.

Derrida, Jacques., 1996. *The politics of friendship*. Londres, Verso.

Derrida, Jaques., 1980. "The law of genre". *Glyph* 7, pp. 203-204.

Derrida, Jaques., 2002. citado por Klahn, Norma en "(Re)mapeos literarios: desplazamientos autobiográficos de escritoras chicanas". En *Debate Feminista*, Año 13, Vol. 25, Abril, 2002.

Dijk, Teun A. van., 2000. *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II. Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa, pp.50-57.

Echeverria, Bolivar., 1997. "Queer, manierista, bizarro, barroco", en *Debate Feminista*, no. 16, 1997.

Echeverria, Bolivar., 2012. *Modernidad y Blanquitud*. México, Ediciones Era.

Fanon, Franz., 1963. *Los condenados de la tierra*. México, FCE.

- Fanon, Frantz., 1963. *The Wretched of the Earth*, Preface by. JEAN-PAUL SARTRE. Translated by CONSTANCE FARRINGTON. New York, T. GROVE PRESS. Pp. 317.
- Fanon, Frantz., 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Ediciones Akal.
- Fernández Christlieb, F. y Á. J. García Zambrano (coords.), 2006. Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI. México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía-UNAM, 580 pp.
- Filc, Judith., 2004. "Desafiliación , extranjería y relato autobiográfico en la novela de la posdictadura", en *Lazos de Familia. Herencias cuerpos y ficciones*. Ana Amado y Nora Domínguez, Compiladoras. Buenos Aires, Paidós.
- Franco, Jean., 1989. "A feminist public sphere", en *Plotting women. Gender and representation in México*. Nueva York, Columbia University Press, pp. 228-231.
- Foucault, Michele., 1970. *Arqueología del Saber*. México, Siglo XXI Editores.
- Franco, Jean., 1989. "Writers in spite of themselves: The mystical nuns of XVII century México", en *Plotting women. Gender and representation in México*. Nueva York, Columbia University Press, pp. 4-22.
- Freire, Paulo., 1989. *Pedagogy of the oppressed*. Nueva York, Continuum.
- Freire, Paulo., 1985. *The politics of education: culture, power and liberation*. Granby, Bergin & Garvey.
- Freeman, Mark., 1993. *Re-writing the self: history, memory, narrative*. Nueva York, Routledge, pp. 210.
- García Dueñas, Lauri y Espinoza, Javier., 2010. *¿Quién asesinó a Roque Dalton? Mapa de un silencio*. San Salvador, Índole Editores.
- Genette, Gerard., 1998. *Figures of literary discourse*. Oxford, Blackwell.
- Genette, Gerard., 1998. *Nuevo discurso del relato*. Madrid, Cátedra.
- Ginzburg, Carlo., 1979, 2003. "Huellas. Raíces de un paradigma indiciario", México, Tentativas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Pp. 93-156.
- González Casanova, Pablo., 2005. *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades. De la Academia a la Política*. Barcelona: IIS, UNAM; ANTROPOS Editorial.

- Gramsci, Antonio., 2000. *Cuadernos de la Cárcel. El risorgimento*. 3ª. edición. México: Juan Pablos.
- Guerrero, Javier., 2002-2003. "El gesto autobiográfico. Un recuerdo infantil de Reinaldo", en ESTUDIOS, Revista de Investigaciones Literarias y Culturales. No. 20/21. Caracas, Agosto, 2002-junio,2003, pp. 347-374.
- Gugelberger, Georg (ed.), 1996. *The Real Thing. Testimonial discourse and Latin America*. Durham & London, Duke University Press, pp. 173-191.
- Gulbrandsen, Ørnulf., 2012. *The State and the Social: State transformation in Botswana and precolonial and colonial genealogies*. New York and Oxford, Berghahn Books.
- Gusdorf, Georges., 1980. "Conditions and limits of autobiography". En: *Autobiography: essays, theoretical and Critical*. James Olney (ed.). Princeton, Princeton University Press, pp. 28-48.
- Gutiérrez Magallanes, María del Socorro., "¡Que hable Benita la de las trenzas! Autoafirmación del yo en la colectividad histórica: Benita Galeana" En: *Las huellas del Yo. Memoria y subjetividad en la escritura de mujeres latinoamericanas*. Ana Lorena Carrillo y Cathereen Colters Illescas, editoras. Puebla, Instituto de Ciencias Sociales "Alfonso Vélez Pliego," BUAP y Universidad de Concepción.
- Gutiérrez Magallanes, María del Socorro., 2012. "La Prieta: An Acrobat Expert in the Art of Equilibrium" En: *El Mundo Zurdo 2. Selected Works from The Meeting of The Society of the Study of Gloria Anzaldúa*. Edited by Sonia Saldívar Hull, Norma Alarcón and Rita E. Urquijo-Ruiz. San Francisco, Aunt Lute Books.
- Hall, Stuart., 1996. "The question of cultural identity". En: *Modernity, an introduction to modern societies*. Hall, Held, Hubert y Thompson (eds). Cambridge, Blackwell, pp. 596-634.
- Harlow, Barbara., 1987. *Resistance literature*. Nueva York, Methuen.
- Jameson, Frederic., 1996. "On the literary and cultural import-substitution in the third world. The case of testimonio". En: *The Real Thing. Testimonial discourse and Latin America*. Gugelberger, Georg. Editor. Durham & London, Duke University Press, pp. 173-191.
- Joysmith, Claire., 1993. "Ya se me quito la vergüenza y la cobardía. Una plática con Gloria Anzaldúa", en *Debate feminista*, año 4, Vol. 8. México, Septiembre, 1993, pp. 13-16.
- Joysmith, Claire., 2001. "Let us be the healing of the wound", en *Debate Feminista*,

Año 17, No. 34 (Octubre): 340.

Kaplan, Caren, Alarcón & Moaellem (eds.), 1998. *Between women and nation. Nationalisms, transnational feminisms, and the State*. Durham, Duke University Press.

Kristeva, Julia., 1989. "The Bounded Text", en *The Critical Tradition*. Richter, David (ed.). Nueva York, St. Martin's Press, pp. 1002-1004.

Kristeva, Julia., 1981. "Women's Time." Traducción de Alice Jardine y Harry Blake, *Signs*, Vol. 7, núm. 1, pp. 13-35.

Kaplan, Caren., 1992. "Resisting autobiography: out-law genres and transnational feminist subjects" En: *De/Colonizing the subject: the politics of gender in women's autobiography*, Sidonie Smith & Julia Watson (Eds.) Minneapolis, University of Minneapolis Press.

Keating, AnaLouise., 2009. Editor. *The Gloria Anzaldua Reader*. Durham & London, Duke University Press.

Keizman, Betina., 2007. "Entre el testimonio y la autobiografía, *Cartucho* y la construcción de una memoria poética/política." En: Cuadernos del Congreso Internacional de Literatura Hispanica, CILH-a. 8 n. 9- 2007- Mendoza (Argentina), pp. 35-40.

Klahn, Norma., 2002. "(Re)mapeos literarios: desplazamientos autobiográficos de escritoras chicanas", en *Debate Feminista*, Año 13, Vol. 25, México, Abril, 2002

Klahn, Norma., 2000. "Travesías/Travesuras: Des/Vinculando Imaginarios Culturales", en *Las nuevas fronteras del siglo XXI/ New frontiers of the 21st century*. Klahn, Castillo, Álvarez & Manchón (eds.). México, Demos Desarrollo de Medios, La Jornada Eds., UNAM, UAM, Chicano Latino Research Center-UC Santa Cruz, 2000, pp. 151-153.

Klahn, Norma & Wilfredo Corral (comp.), 1991. *Los novelistas como críticos*. México, Colección Tierra Firme, FCE, , Vol. I.

Lander, Edgardo., 2002. "La Colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Lara Martínez, Rafael., 2005. *Por la puerta de fuego. Pobrecito poeta que era yo... de Roque Dalton*. En: Revista Cultura (Enero-Abril, 2005. No. 89. Edición conmemorativa de 50 años). San Salvador, Dirección de Publicaciones e impresos.

- Lejeune, Philippe., 1989. *On Autobiography*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Lejeune, Philippe., 1975. *Le pacte autobiographique*. Paris, Seuil.
- Lienhard, Martín., 2001. *Los testimonios populares y la cuestión de su lectura*. Cuadernos de Literatura. No. 38 Publicación de la Carrera de Literatura. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, pp. 5-23.
- Lorde, Audre., 1980. "The transformation of Silence into Language and Action" En: *The Cancer Journals*, San Francisco, Aunt Lute Books.
- López Austin, Alfredo y López Lujan, Leonardo., 1996. *El pasado indígena*. México, FCE.
- Martínez Marín, Carlos., 1971. "La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas", en *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*. Miguel León-Portilla, ed. México, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, p. 247-255.
- Maldonado Torres, Nelson. 2011. "14. El pensamiento filosófico del giro descolonizador", en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y 'latino' [1300-200]*. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez, Editores. México, Siglo XXI Editores. Pp. 683-697.
- Maranda, Pierre., 1980. "The Dialectic of Metaphor: An Anthropological Essay on Hermeneutics", en *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*, Susan R. Suleiman e Inge Crosman (eds.), Princeton, Princeton University, Press, pp. 184-185.
- Melgar Brizuela, Luis., 1976. "Maduración del realismo", *Abra*, año 2, volumen II, N° 15, agosto de 1976.
- Mignolo, Walter. 1995 "Escribir por mandato y para la emancipación (¿descolonización?): autobiografías de resistencia y resistencias a la autobiografía", en *La situación autobiográfica*. Juan Orbe Compilador. Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- Molina Quirós, Nory., 2000. "La autobiografía y el testimonio", en ITSMICA, No. Cinco-Seis, 1999-2000. *Tema: La literatura Centroamericana de fin de siglo XX*. Heredia:Universidad Nacional Costa Rica, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Molloy, Sylvia., 1996. *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. México, FCE.

- Molloy, Sylvia., 1997. "Ficciones de la Autobiografía", en *Vuelta*, No. 253. Diciembre, 1997.
- Monsivais, C. (2000) "Aztlán esquina Eje Central," *Viceversa*, 80: 14–15.
- Muñoz, José Esteban., 2009. *Cruising Utopia: The then and There of Queer Futurity*. New York, NYU Press, pp.240.
- Navarrete, Federico., 1985. "Aztlán y México. El dilema de la identidad" En: *Más allá de la dicotomía entre historia y mito*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Orbe, Juan., 1995. *La situación autobiográfica*. Buenos Aires, Ediciones Corregidor.
- Ortiz, Fernando. 1940. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Jesús Montero Editor. La Habana, Universidad Central de las Villas.
- Ortiz, Fernando., 2002. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Jesús Montero Editor. Madrid, Cátedra. Música Mundana Maquea.
- Paredes, Américo., 1958. *With a Pistol in his hand. A Border Ballad and Its Hero*. Austin, University of Texas Press.
- Paz Manzano, Carlos Roberto., 2009. *La teoría literaria de Roque Dalton*. San Salvador, Editorial Universitaria.
- Perez, Emma., 1989. *The decolonial Imaginary. Writing Chicanas into History*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 181 pp.
- Pierri, E. (1983) *Chicanos: El poder mestizo*, 3a. ed., México: Editores Mexicanos Unidos.
- Prieto Stambaugh, A. (1996) "La actuación de la identidad a través del *performance* chicano gay", *Debate Feminista*, 13: 285–315.
- Pimentel, Luz Aurora., 1988. *Relato en perspectiva. Estudio de Teoría Narrativa*. México, Siglo XXI Editores.
- Piña, Carlos., 1988. *La construcción del sí mismo en el relato autobiográfico*. Documento de trabajo, Programa FLACSO-Chile, Numero 383, Septiembre 1988.
- Piña, Carlos., 1989. "Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico" En: *Revista*

- Argumentos, 7. Agosto de 1989. México, UAM. Pp. 131-160.
- Piña, Carlos., 1999. "Tiempo y memoria. Sobre los artificios del relato autobiográfico", en *Revista Proposiciones*, Volumen 29, 29 de Marzo de 1999. Santiago de Chile, Ediciones Sur.
- Pratt, Mary Louise., 1976. *Towards a Speech Act Theory of Literary Discourse*. Bloomington and London, Indiana University Press.
- Prieto Rodríguez, Adlin de Jesús. 2002-2003. "La autobiografía como testimonio o el testimonio autobiográfico. (Un acercamiento a la Autobiografía de un esclavo 1835 de Juan F. Manzano)", en *ESTUDIOS Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*. No. 20/21. Caracas, agos. 2002-jun. 2003. pp. 199-211,
- Quijano, Aníbal., 2000. "Colonialidad del Poder. Eurocentrismo y América Latina". en: Edgardo Lander, Compilador. *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. CLACSO-UNESCO.
- Radin, Paul. 1963. *AUTOBIOGRAFIA DE UN INDIO WINNEBAGO*. Traducción de Anamaría Ashwell Mallorquín. México, BUAP.
- Ricoeur, Paul., 1995. "Mundo del texto y mundo de lector", en: *Tiempo y narración*, México, Editorial Siglo XXI. Tomo I, pp. 248-249.
- Ricoeur, Paul., 1995. "Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica", en *Tiempo y narración*. Tomo I. México, Editorial Siglo XXI. pp. 81-85.
- Rich, Adrienne., 1994. *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose 1979-1985*. WW Norton & Co., Edición Reissue.
- Rivera Cusicanqui, Silvia., 2011. "Lo indio es moderno", en *Pensamiento vivo, sabiduría que viene de lejos. Ojarasca*. Suplemento mensual. Número 170. Junio 2011, periódico *La Jornada*. México, D.F.
- Rogoff, Irit. "El giro"., 2001. Traducción de Estibaliz Encarnación Pinedo. *Arte y políticas de identidad. Vol. 4* (junio). 2011. Pp.253-266. En internet: revistas.um.es/api/article/download/146111/130521. P.10.Consultado el 24 de mayo, 2014.
- Rodriguez, Richard., 1982. *Hunger for Memory. The Education of Richard Rodriguez*. , New York, Bantam Books David R.Godine, Publisher Inc.
- Said, Edward., 1996. "Presentar al colonizado. Los Interlocutores de la antropología", en *Cultura y Tercer Mundo. 1.Cambios en el saber académico*. Editado por Beatriz Gonzales Stephen. Caracas, Ed. Nueva Sociedad.

- Sandoval, Chela., 1998. "Mestizaje as Method: Feminist-of-Color Challenge the Canon", en *Living Chicana Theory*. Ed. Carla Trujillo. Berkeley: Third Woman Press. Pp. 352.370.
- Sandoval, Chela., 1999. *Methodology of the oppressed*. Theory out of Bounds. Vol. 18. University of Minnesota Press. 2000. /Perez, Emma. *The Decolonial Imaginary. Writing Chicanas into History*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Schulman, Ivan A., 1992. "Invención y Disfraz: el discurso cubano de la Autobiografía de Juan Francisco Manzano", en: *Discursos sobre la 'invención' de América*. Ed. Iris Zavala. Amsterdam: Editions Rodopi.
- Santa Teresa de Jesús. *Su vida.*, 1999. Edición de Fray Luis de León. Prólogo y presentación de Francesc LL. Cardona. Barcelona, Edicomunicación.
- Scott, James., 1990. *Domination and the arts of resistance. Hidden Transcripts*. New Haven, Yale University Press.
- Sebková, Ivana., 1981. "Para una descripción del género testimonio". *Unión*, Número 1, p. 126.
- Sedgwick, Eve, 1998. *Epistemología del armario*. Traducción en español por Teresa Bladé Costa. Barcelona, Ediciones la tempestad.
- Segato, Rita Laura., 2003. "La estructura de género y el mandato de la violación" En: *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la Antropología, el Psicoanálisis, y los derechos humanos*. 1era Ed. Bernal. Universidad Nacional de Quilmes, pp. 21-49.
- Serna, Angélica., 2003. "Entre los márgenes: Autobiografía y Literatura. La cuestión del Yo." Suplemento Cultural Identidades del Diario Oficial Peruano.
- Smith, Sidonie & Watson, Julia. Editors., 1998. *Women, Autobiography, Theory. A Reader*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp.526.
- Smith, Sidonie y Watson, Julia., 2001. *Reading Autobiography*. , Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 16-47.
- Sommers, Doris., 1995 "Apropiar una vida: búsqueda y magros logros en la novela testimonial mexicana", en: *La situación autobiográfica*. Juan Orbe Compilador. Buenos Aires, Ediciones Corregidor.
- Sor Juna Inés de la Cruz., 2004. "Respuesta a Sor Filotea de la Cruz" En: *Obras completas*. Colección Sepan Cuantos. México, Editorial Porrúa, pp.446.

- Spivak, Gayatri, 1998. ¿Puede el subalterno hablar? *Orbis Tertius*, 1998, Año 3, No.6, 175-235.
- Valenzuela, A. (1998) *El color de las sombras: Chicanos, identidad y racismo*, México: COLEF/Plaza y Valdes/UIA.
- Vasconcelos, José., 2000. *Ulises Criollo*. Edición Crítica de Claude Fell, Coordinador. San José, Editorial Universidad de Costa Rica. Pp. 1149
- White, Hayden., 1973. *Metahistory. The historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- White, Hayden., 1987. "The value of narrativity in the representation of reality" En: *The content of the form. Narrative discourse and historical representation*. Baltimore & London, The John Hopkins University Press.
- White, Hayden., 1989. "Figuring the nature of the times deceased: Literary theory and historical writing". En: *The future of literary theory*. Ralph Cohen (ed.). Nueva York, Routledge.
- Williams, Raymond., 1984. *Marxismo & Literatura*. Barcelona, Península.
- Zeta Acosta, Oscar., 1972. *Autobiografía de un búfalo prieto*. Traducción de Argelia Castillo Cano. México, Editorial Grijalbo y CNCA.

Páginas de internet

- Alarcón, Norma., 1994. "Traductora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism". En: Grewal, Inderpal y Caren Kaplan, ed. *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis, Minnesota Press. En español: "Traductora, Traditora: Una figura paradigmática del feminismo en las chicanas" <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/traddu1118.pdf>
- Alarcón, Norma., 1993-1994. "Anzaldúas Frontera: Inscribing Gynetics." *Anuario de Letras Modernas*, No. 16. Pp. 143-159. México: FFyL, UNAM. http://www.filos.unam.mx/mis_archivos/u8/02_alarcon.pdf
- Anzaldúa, Gloria., 2006. "Let us be the healing of the wound. The Coyolxauqui Imperative- La sombra y el sueño." En: *Revista CISAN Voices of México*. No. 74, 2006. <http://www.revistascisan.unam.mx/Voces/pdfs/7423.pdf>
- Anzaldúa, Gloria., 2006. "Let us be the healing of the wound. The Coyolxauqui Imperative- La sombra y el sueño." En: *Revista CISAN Voices of México*. No. 74, 2006. <http://www.revistascisan.unam.mx/Voces/pdfs/7423.pdf>

- Arias, Arturo., 2010. *Otra vez Roque*.
En:<http://www.lahora.com.gt/index.php/cultura/cultura/agenda-cultural/125482-otra-vez-roque> Consultado: 14 de marzo, 2010.
- Belausteguigoitia, Marisa., 2009. "Güeras and Prietas on the Border. The Narratives of Gloria Anzaldúa and Rosario Castellanos."
<http://www.revistascisan.unam.mx/Voces/pdfs/7419.pdf>
- Bellinghausen, Hermann., 2010. "Quién mató a Roque Dalton?" *La Jornada*,
<http://www.jornada.unam.mx/2010/01/18/cultura/a14a1cul>
México, D.F., Consultado: 18 de enero, 2010.
- Coronado, Xavier., 2010. "Roque Dalton, la fuerza literaria del compromiso." En:
La Jornada Semanal, Periódico *La Jornada*. México, D.F., 24 de Octubre,
2010. No. 816. <http://www.jornada.unam.mx/2010/10/24/sem-cara.html>
- Cortázar, Julio., 1975. Una muerte monstruosa. *El Sol de México en la Cultura*,
1975.<http://www.flickr.com/photos/55689325@N06/5157485585/in/photostream/>
- Cortés Koloffon, Adriana., 2007. "Spanglish: La frontera del idioma" En:
<http://www.jornada.unam.mx/2007/10/07/sem-adriana.html>
- Derrida, Jacques. 1996. *The politics of friendship*. Londres: Verso.
<http://www.istud.it/newsletter/san/derrida.pdf>
- Echeverría, Bolívar., 1997. "Queer, manierista, bizarro, barroco." En: *Debate Feminista*, no. 16, 1997.
<file:///C:/Users/TOSHIBA/Downloads/Queer,%20manierista,%20bizarro,%20barroco%20.pdf>
- Fe Pastor, Marina. "Sandra Cisneros. Malintzin, Guadalupe y anexas. En:
http://www.posgrado.unam.mx/publicaciones/ant_omnia/41/11.pdf
- Foucault, Michele., 1970. *Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI Editores.
<http://investigacion.politicas.unam.mx/teoriasociologicaparatodos/pdf/Contemporanea/Foucault%20%20La%20arqueolog%EDa%20del%20saber.pdf>
- Ginzburg, Carlo., 1979, 2003. "Huellas. Raíces de un paradigma indiciario",
Tentativas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México,
2003. pp. 93-156 <http://etnohistoriaenah.blogspot.com/2011/05/ginzburg-carlo-huellas-raices-de-un.html>

- Hernández, Aida y Liliana Suárez Navaz. Eds., 2008. . *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*.
<http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>
- bell hooks, cites Adrienne Rich “Language is also a place of struggle”
<http://new.livestream.com/TheNewSchool/Slave> (minute 28)
- Joefre, Pablo Leal., 2014. “Erase un Hombre a su pluma y fusil atado”.
En:<http://www.telesurtv.net/articulos/2014/05/11/erases-un-hombre-a-su-pluma-y-fusil-atado-5608.html> Consultado: 15 de mayo, 2014.
- Joysmith, Claire., 2009. “Bridges and Wounds” En: Revista *VOICES*, México, no. 74. UNAM, CISAN, <http://www.revistascisan.unam.mx/Voices/pdfs/7420.pdf>
- Joysmith, Claire., 2005. *Latinidades en transición. Cibertestimonios polivocales post- 11 de septiembre*. Revista CISAN, México, UNAM.
<http://www.cisan.unam.mx/virtuales/pdfs/migracionLatinos/18.Claire%20Joysmith.pdf>
- Leon Portilla, Miguel., 2005. “Aztlán: ruta de venida y de regreso” En: *Revista Letras Libres*. Noviembre, 2005.
<http://www.letraslibres.com/revista/convivio/aztlan-ruta-de-venida-y-de-regreso?page=full> consultada : agosto, 8, 2014.
- Martínez, Ricardo., 2011. “La organización colectiva de regreso a casa en El Salvador”. En: *Desinformémonos*. <http://desinformemonos.org/2011/02/la-organizacion-colectiva-de-regreso-a-casa-en-el-salvador/> Febrero, 1, 2011.
- Martínez, Ricardo., 2012. “Voz aguerrida entregada a su pueblo”. En: *Desinformémonos*. <http://desinformemonos.org/2012/05/roque-dalton-voz-aguerrida-entregada-a-su-pueblo/> Mayo, 20. 2012.
- Navarrete, Federico., 1985. “Aztlán y México. El dilema de la identidad” En: *Más allá de la dicotomía entre historia y mito*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn30/593.pdf> Consultado: 7 de agosto, 2014.
- Piña, Carlos., 1988. *La construcción del sí mismo en el relato autobiográfico*. Documento de trabajo, Programa FLACSO-Chile, Numero 383, Septiembre 1988. <http://cronopio.flacso.cl/fondo/pub/publicos/1988/DT/000179.pdf>
- Piña, Carlos., 1989. “Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico” En: *Revista Argumentos*, 7. Agosto de 1989. México, UAM. Pp. 131-160.
http://148.206.107.15/biblioteca_digital/estadistica.php?id_host=6&tipo=ARTICULO&id=3467&archivo=1-204-

[3467vti.pdf&titulo=Sobre%20la%20naturaleza%20del%20discurso%20autobiogr%C3%A1fico](#)

Piña, Carlos., 1999. "Tiempo y memoria. Sobre los artificios del relato autobiográfico." En: *Revista Proposiciones*, Volumen 29, 29 de Marzo de 1999. Santiago de Chile: Ediciones Sur.
http://www.fts.uner.edu.ar/secretarias/academica/catedras_en_linea/tfoi/mat_catedra/analisis/Pinha.pdf

Quijano, Aníbal., 2000. "Colonialidad del Poder. Eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander, Compilador. *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. CLACSO-UNESCO.
http://www.monografias.com/trabajos67/colonialidad-poder/colonialidad_poder2.shtml#ixzz3AojBMPVg

ramona

revista de artes visuales

nº 99. abril 2010

[file:///C:/Users/TOSHIBA/Downloads/queer%20\(ramon%2099\)%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/TOSHIBA/Downloads/queer%20(ramon%2099)%20(1).pdf)

Salvador Salazar Arrué:

http://es.wikipedia.org/wiki/Salvador_Salazar_Arru%C3%A9,

<http://museo.com.sv/2011/07/biografia-de-salarrue/> consultadas el 22 de agosto, 2010

Sedgwick, Eve, 1998. *Epistemología del armario*. Traducción en español por Teresa Bladé Costa. Barcelona: Ediciones la tempestad.
[file:///C:/Users/TOSHIBA/Downloads/Sedgwick,_Eve_Kosofsky_-_Epistemolog%C3%83-a del armario %20\[1991\]\[1\].pdf](file:///C:/Users/TOSHIBA/Downloads/Sedgwick,_Eve_Kosofsky_-_Epistemolog%C3%83-a_del_armario_%20[1991][1].pdf)

Spivak, Gayatri, 1998. ¿Puede el subalterno hablar? *Orbis Tertius*, 1998, Año 3, No.6, 175-235. En Memoria Académica. Disponible en:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf

Tejada, Rosy. "La Siguanaba."

<http://www.laprensagrafica.com/revistas/septimo-sentido/34718-la-siguanaba.html> Consultada en agosto, 14, 2010.

<http://www.rdarchivo.net/enlaces>.

<http://amediavoz.com/dalton.htm>.

Filmografía:

Leich, Tina. "Fusilemos la noche". Documental. Austria, El Salvador, Cuba, 83min., 2013.

Bibliotecas, Centros, Institutos y Sociedades consultadas

Biblioteca Central, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Biblioteca Central, Universidad Centroamericana, UCA, El Salvador.

Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar”, Lima, Perú.

Biblioteca de Maestros, Buenos Aires, Argentina.

Biblioteca de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA., Argentina.

Biblioteca Central, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Argentina.

Instituto Gino Germani, UBA, Argentina.

Sociedad para el Estudio de la Vida y Obra de Gloria Anzaldúa, U.T. San Antonio, EEUU.