

Para una reescritura de los márgenes: cuerpo, raza y género en *Por la Patria* de Diamela Eltit

Paola Susana SOLORZA

Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género / Universidad de Buenos Aires (UBA)

As a mestiza... I am all races because
there is the queer of me in all races

(Gloria Anzaldúa, *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*)

Resumen

El presente artículo propone un análisis de la representación del cuerpo femenino a partir de la interacción de dos categorías: género y raza. En consonancia con la categoría de género como constructo cultural, los Estudios Postcoloniales también han hecho hincapié en la noción de raza como una construcción cultural, que históricamente se ha intentado naturalizar con el objetivo de legitimar el dominio y la posesión del territorio. En *Por la Patria*, el cuerpo de las mujeres indígenas, como territorio de conquista, será objeto de múltiples opresiones. Sin embargo, su protagonista Coya/Coa, intentará, mediante una reescritura de los márgenes, cambiar el rumbo de la historia oficial para des-colonizar y des-patriarcalizar el cuerpo femenino.

Palabras clave: cuerpo femenino, raza, género, *Por la Patria*, Diamela Eltit.

Abstract

This article analyses the representation of the female body from the interaction of two categories: gender and race. In line with the category of gender as a social construction, theorists of Postcolonial Studies have emphasized the fact that race is also a social construction that was historically naturalized in order to legitimize the conquest and possession of territory. In *Por la Patria*, the body of indigenous women, as a territory of conquest, is the subject of multiple oppressions. However, the main character Coya/Coa, tries to challenge official history by rewriting the margins to decolonize and depatriarchalized the female body.

Keywords: female body, race, gender, *Por la Patria*, Diamela Eltit.

La noción de cuerpo como territorio o espacio en el que se materializan los procesos constitutivos de la identidad de los y las sujetos es central para la teoría de la interseccionalidad. La incorporación del concepto de interseccionalidad a los Estudios de Género se produce a partir de la lucha de las feministas negras, particularmente en EE. UU. y Europa, quienes manifestaban la existencia de una múltiple opresión que excedía la mera cuestión sexo-genérica postulada por el feminismo blanco o *mainstream*. Aislar el sistema sexo-género – a partir del cual el sexo correspondería a un plano biológico que la cultura interpretaría en términos de género o identidad(es) de género¹ – de otros factores que también interactúan en la conformación de una “subjetividad encarnada” (Braidotti, 2002), como la raza o la clase social, sería incurrir en un reduccionismo que contribuye a invisibilizar los cuerpos no-blancos, inmersos en la pobreza, sin acceso a la educación o a otros privilegios con los que cuenta, por ejemplo, la clase media. Gloria Watkins o *bell hooks*, una de las teóricas del feminismo negro, afirma que las mujeres negras siempre han sido víctimas de una opresión no solo sexista sino racista: “I voice my conviction that the struggle to end racism and the struggle to end sexism were naturally intertwined, that to make them separate was to deny a basic truth of our existence” (Hooks, 1990: 13).

La categoría de raza surge de la experiencia de dominación colonial. Teóricos de los Estudios Postcoloniales como Quijano manifiestan que se trata de un “instrumento de dominación social” y de un “constructo ideológico” (Quijano, 2000 A: 1-2) en el que entran en juego relaciones de poder y subordinación. Ahondando en el concepto, encontramos que ha sido utilizado y aplicado históricamente de manera arbitraria. Monticelli y Nadalini afirman que se trata de una categoría vacía (Monticelli; Nadalini, 2011: 129) que se ha ido cargando de significado de acuerdo con las necesidades del poder político y económico imperantes. Es en este sentido también Franceschi sugiere que la raza “possiede la capacità di invertire gli ordini di costruzione dell’essere umano, naturalizzando la cultura e culturalizzando la natura” (Franceschi, 2001: 8). Este “constructo ideológico” derivado de un “patrón de poder” fundado en la colonialidad implicó también un “patrón cognitivo” que mediante la segregación racial organizó la materialidad de las relaciones sociales para dar lugar a una modernidad eurocentrada. Quijano lo explica claramente aludiendo a uno de sus conceptos fundamentales, el de la “colonialidad del poder”, un proceso que implicó, a largo plazo, “una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir y otorgar sentido a los resultados de la experiencia material” (Quijano, 2000 B: 251). Desde esta perspectiva, la raza es una elaboración teórica que se ha naturalizado sobre la base de las relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos.

¹ En lo referente al sistema sexo-género es necesario aclarar que algunas teóricas del feminismo constructivista como Judith Butler problematizan la existencia del sexo en tanto entidad puramente biológica, al afirmar que “quizás esa construcción denominada ‘sexo’ esté tan culturalmente construida como el género” (Butler, 2007: 55), de modo que todo estaría mediado por la cultura o los discursos que construyen las identidades genéricas.

En consonancia con el género como constructo cultural se ha llegado a postular a la raza como otro constructo social, “éste fundado en las diferencias de color” (Quijano, 2000 A: 2). Así, la lógica implicaría pensar que “sexo” es a “género” como “color” es a “raza”. Sin embargo, no existe indicio biológico alguno de que el ser humano deba tener “estructura, funciones o roles diferentes según el color de la piel” (Quijano 2000 A: 3), de modo que es posible afirmar que “color no es a raza sino en términos de un constructo a otro” (Quijano 2000 A: 3). Flores Rentería, por su parte, relaciona la noción de raza con el monopolio del poder político, desvinculándola de la genética o de las condiciones geográficas del territorio. Sabemos que desde el inicio de la Edad Moderna se asoció la idea de raza a una dimensión espacial y climática, justificando de esta manera las diferencias como el color de la piel o un comportamiento más salvaje, más cercano al estado de naturaleza. En estos términos se hablaba también de los pueblos indígenas: “una alterità ‘diversa’, ma sempre presente nell’Inghilterra della prima età moderna è quella dei nativi americani” (Franceschi, 2011: 12). Crear jerarquías raciales y un sistema de clasificación a partir del cual existirían pueblos más civilizados y aptos para gobernar que otros fue el “argumento[s] que Occidente utilizó para legitimar la colonización” (Flores Rentería 2003: 66).

Me interesa centrarme, a los fines del presente trabajo, en la interrelación que existe entre cuerpo femenino, raza y género en el contexto latinoamericano, particularmente en Chile, a través del análisis de la novela *Por la Patria* (1986) de Diamela Eltit, donde estas categorías que hemos mencionado interactúan generando múltiples situaciones de opresión. Si bien la novela es asimismo una metáfora de la dictadura pinochetista que sometió a la sociedad chilena durante diecisiete años (desde el 11 de septiembre de 1973), postulo que es posible leerla en clave de una “violencia originaria” (Rojas, 2012: 72), la que ejercieron los colonizadores sobre la población indígena, una herida aún abierta y una historia invisibilizada, borrada por la de los vencedores “que se resiste obstinadamente a quedar relegada al pasado y puebla el presente de fantasmas” (Mezzadra; Rahola, 2008: 276).

La novela inicia con una problemática de género asociada a la raza. La madre de la protagonista no es blanca y, compelida por un ideal de belleza femenino ‘blanqueado’, busca ocultar su origen indígena tiñendo de rubio su cabello oscuro: “Se ríen de su pelo que asoma entre los pelos que tiene abajo su machi, por no salir rucia” / “le dicen india putita teñida va a ser” (Eltit, 1986: 9). La burla se asocia al insulto con una connotación sexual, lo que trae a colación el modo en que los colonizadores veían a las mujeres indígenas, hacían “propaganda de su debilidad moral, su lascivia y perversión sexual” (Gargallo Celentani, 2014: 112). Sin lugar a dudas, las mujeres indígenas fueron racializadas y convertidas en una alteridad radical. Sobre ellas la dominación fue múltiple: si a los hombres indígenas se los dominó buscando legitimar la violencia mediante la apelación de pertenencia a una raza inferior, las mujeres indígenas sufrieron no sólo el racismo sino el sexismo de los colonizadores, fueron sometidas también en tanto mujeres, y sus cuerpos se transformaron en territorios de conquista. Quijano explica esto refiriéndose a la materialidad de las “relaciones

sexuales de dominación”, a partir de la cual la objetivación del cuerpo de las mujeres indígenas fue doble, relegadas al estado de naturaleza no sólo por género sino por raza: “el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos, y cuanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza” (Quijano 2000 B: 260). No es casual entonces, que el cuerpo de esta madre de origen indígena aparezca en la novela representado como un cuerpo sexualmente disponible:

A mi madrecita [...] la apuntan con los dedos, le puntean con ofertas sus partes y ella [...] con sublime prestancia [...] les dice, les grita que no se mueve sin su hija, que por las dos es el precio / [...] la oferta por sus piernas fue el precio más elevado que nunca haya escuchado por el cuero de una mujer. (Eltit, 1986: 19)

La madre se vende a los gringos, lo que recuerda también el tráfico de esclavos vendidos como ganado; el precio es por su “cuero”, tratándose de un cuerpo des-humanizado, animalizado. De hecho, la racialización implica un amplio grado de animalización del cuerpo humano. La etimología de la palabra raza – de origen incierto, pero que posiblemente derive de la voz árabe *ra's*, que significa, entre otras cosas, “cabeza” – pasó del sur de España al resto de la península para significar “res” y “raza de ganado”: “con ella clasificaban a los animales según sus cualidades y origen. Más tarde los mercaderes [...] [que] negociaban con el tráfico de esclavos [...] los clasificaban según su raza” (Flores Rentería, 2003: 76).

La protagonista, sin embargo, procura alejarse de esta posición de cuerpo-objeto, a la que ha sido constreñida su madre, adquiriendo un rol más activo en tanto sujeto no sólo del enunciado sino de la enunciación. Coa o Coya es quien escribe la historia, una historia paralela a la historia oficial, la que saca a la luz su origen: “aindiada me puse” (Eltit, 1986: 32). La acumulación de los nombres de la protagonista devela una identidad plural y, a la vez, una necesidad de visibilizar lo que ha sido considerado como “marginal”: el “Coa” es el lenguaje delictual en Chile, el que utilizan los delincuentes para escapar al control y la vigilancia de los poderes hegemónicos. El nombre Coya nos remite, por su parte, al origen indígena², determinado por la madre. Como afirma Brito “surge cruzado, lo indio y lo delincencial, lo coya y lo coa, para poder acceder al mundo indígena de la memoria y al hampa [...]” (Brito, 2014: 115). Resulta por ello interesante apelar a una lectura desde la perspectiva de la interseccionalidad, puesto que en este caso la raza indígena se vincula, a su vez, con la pobreza, de modo que diversas variables entran en juego en la conformación de la identidad de la protagonista.

El lenguaje utilizado a lo largo de toda la novela es el de la oralidad, que busca subvertir el orden del español oficial, colonizador. De esta manera, se propone

² En una entrevista con Claudia Donoso, Diamela Eltit explica la connotación de los nombres de la protagonista: “me topé con la existencia de la jerarquía Coya en la cultura incásica. Coya era la hermana del inca y a la vez su mujer y la madre del futuro inca. Eso por una parte. Por otra, estaba el Coa, que es el lenguaje delictual, que excede ese ámbito para traspasar los estratos más desposeídos” (Donoso, 1987: 47).

también “reconsiderar los sentidos de la herencia indígena” (Arrate, 2010: 4). Hay una alusión a la cosmogonía mapuche y términos que provienen del araucano o mapudungun. Recordemos que los mapuches han representado aproximadamente el 87,3% de la población total indígena de Chile (Mattus, 2009: 9). Coya/Coa cumple asimismo el rol de “machi”: las machis dentro de la cosmogonía mapuche eran las “curanderas”, consejeras y protectoras del pueblo. Ese rol la vincula a la memoria cultural mapuche y al conocimiento ancestral de las hierbas (“matico”, “palqui”, “agüita de boldo”, Eltit, 1986: 32): esto la empodera y, paralelamente, la vuelve un cuerpo peligroso, insubordinado, que transgrede las prerrogativas de género a través de la ambigüedad sexual. Montecino Aguirre afirma que: “en el chamanismo es posible encontrar representaciones ambiguas que van de la machi exclusivamente femenina, al machi hombre travestido [...]. El sistema chamánico admite así los géneros femenino y masculino y un tercero que oscila entre ambos” (Montecino Aguirre, 2012: 197). Coya/Coa encarna claramente esta ambigüedad: “Yo soy mujer cuando me conviene y hombre cuando lo necesito” (Eltit, 1986: 149), y alude explícitamente a un estado de androginia: “retorno a la androginia [...] Pierdo pubis y carne, pierdo mis bienes corporales [...]” (Eltit, 1986: 273).

La protagonista tiene una relación amorosa conflictiva con su amante o pretendiente, Juan, de quien se encargará de decir que es “aindiado” como ella (Eltit, 1986: 30). Juan resulta ser un “soplón” (Eltit, 1986: 52), uno que traiciona a los suyos y se pasa de bando. Ante la situación de avance e invasión de los dominadores, éste delata al padre de Coya/Coa, que regentea un bar – refugio de la barriada –, desencadenándose así la “noche de la tragedia” (Eltit, 1986: 22): “Juan, grita la madre, hijo de puta, estai vendido a los perros” (Eltit, 1986: 24).

Juan se transforma en el guardia y carcelero que vigila a todas las mujeres recluidas en un galpón luego de la violenta redada. La complicidad de Juan con los uniformados/colonizadores muestra, asimismo, la manera en que la influencia del patriarcado occidental hegemónico, con la imperiosa necesidad de subordinación del cuerpo femenino (“las mujeres para capote y persecución”, Eltit, 1986: 99), se potencia ensamblándose con la existencia de un patriarcado ancestral originario, pues, en términos de la feminista indígena comunitaria Lorena Cabral,

no solo existe un patriarcado occidental en Abya Yala (América), sino también afirmamos la existencia milenaria del patriarcado ancestral originario, el cual ha sido gestado y construido justificándose en principios y valores cosmogónicos [...] fue una condición previa que existía en el momento de la penetración del patriarcado occidental durante la colonización, con lo cual, se refuncionalizaron, fundiéndose [...]. (Gargallo Celentani, 2014: 22)

Flora, la Rucia y Berta son las compañeras y amigas de Coya/Coa, y juntas resistirán la tortura y la violencia que se ejerce sobre sus cuerpos en el reducido espacio al que son confinadas:

Me duele, me duele, me duele.

SON FASCISTAS QUE ESTRELLAN MI

CUERPO ANIMAL. (Eltit, 1986: 107)³

El imaginario de la dictadura resuena aquí a través de las pesquisas policiales, el miedo a figurar en las listas, y los desaparecidos y desaparecidas. Las diferentes versiones de la historia comienzan a mezclarse, se fragmentan, se superponen, pero todas tienen algo en común: la violencia y la aniquilación de los cuerpos. Arrate sugiere también que “la noche de la tragedia” puede ser homologada tanto al golpe militar chileno de 1973 como a la conquista española, puesto que los indicios de etnocidio prevalecen a lo largo de toda la novela. Ser indígena parece ser un pecado del que sólo se redimen parcialmente los traidores como Juan, a los que Coya/Coa denomina “alacranes”: “ERAN OSCUROS, MORENOS, CHILENOS, ESCURRIDIZOS Y TRAIADORES” (Eltit, 1986: 84).

La relación conflictiva entre la “chilenidad” y el origen ancestral indígena aparece como *leitmotiv* a lo largo de toda la novela: “en el centro pubial y nupcial el odio contra la patria: CHILE-NO, grité el levantamiento. Y le largué la última mirada de deseo a mi madre la vasta bastarda” (Eltit, 1986: 106). Se trata de algo que saca a la luz el racismo y la ideología de un mestizaje “blanqueado” que intenta negar lo indígena. Como afirma Montecino Aguirre, “el mestizo ‘blanquea’ sus orígenes cultivando supersticiosamente las apariencias” (Montecino Aguirre, 2012: 20), es algo que se encuentra profundamente arraigado en la historia cultural de Chile. El pasado indígena aparece obliterado, desplazado, y el mito mariano, con el culto a la Virgen, ha contribuido, sin lugar a dudas, a esa gran obliteración: “El marianismo sería un elemento central para el encubrimiento de nuestros orígenes históricos, al proponer una génesis trascendente, un nacimiento colectivo desde el vientre de la diosa-madre” (Montecino Aguirre, 2012: 39). Éste se transformó en una herramienta de dominación ideológico-religiosa durante la conquista y aparece como metáfora de lucha en *Por la Patria*, en el momento en el que la barriada apertrechada se defiende con cortaplumas de las metrallas: “como un arma como una lanza cristiana la imagen” (Eltit, 1986: 119).

El mito mariano es también aquel del que se valió el patriarcado para fijar la identidad de las mujeres al rol de madres, basándose, como afirma Anzaldúa, en la dicotomía virgen/puta (1987: 31). En México, la historia de la Chingada, asociada a la Malinche que entrega su cuerpo al español Hernán Cortés, ha hecho prevalecer el estereotipo de la mujer traidora. En Chile, se ha intentado “subsana” esta condición de “chingada” de la mujer indígena que luego es abandonada, enalteciendo su rol de madre: “ese ‘cuerpo libre’ que ella representa es aceptado por estar asociado a la reproducción (al hijo/a), de modo contrario sería simplemente un cuerpo ‘libertino’, prostituido” (Montecino Aguirre, 2012: 40).

El rol materno aparece irónicamente multiplicado *ad infinitum* en *Por la patria*, tanto es así que las madres ni siquiera tienen nombre propio, se las reconoce como Madre 1, 2, 3, 4, 5, etc., que actúan bajo el mando de una “madre general”. Muchas de

³ El cambio en la tipografía y los espacios en blanco respetan el formato del texto original.

estas madres son sostenedoras o cómplices del patriarcado, con una identidad que esencializa su rol unívoco, el de dar a luz a los mestizos de la patria: “Madres 4, 5 y 6 traían la chorrera estropeada de seres morenitos” (Eltit, 1986: 147). Oponiéndose a esto, Coya/Coa exalta su “comprobada esterilidad” (Eltit, 1986: 149), que ella percibe como un “don” que la diferencia del resto: “Me llegó a remecer la oleada de envidia de las madres [...] por eso, para alivianarlas, les dije: – Bueno, mujeres, no es culpa mía, es un don que tengo [...] alguien debe portar algún beneficio” (Eltit, 1986: 149).

Coya/Coa practica una sexualidad con fines no reproductivos y su esterilidad se asocia al “erial” dentro del imaginario del “cuerpo-territorio”: “Irrumpí Coya, reina electa, legítima y estéril de esos eriales” (Eltit, 1986: 149). Como sugiere Brito: “La única salida posible es hacia el erial, el espacio que Eltit dotará de gran fuerza simbólica” (Brito, 2014: 107). El erial representa un lugar que aún no ha sido cultivado o bien un terreno yermo e infructífero, es asimismo el espacio de lo marginal por donde transita el hampa. En la novela es sinónimo de libertad, una libertad coartada por la dominación: “seres cultos proclamaron nuestro espacio: tantos metros para unos, tantos para otros, definitivos serán. Reducción era” (Eltit, 1986: 147).

La disposición y usurpación del erial resulta ser directamente proporcional a la usurpación y violación del cuerpo de las mujeres. De esta manera, la violación se convierte en tortura y “táctica de guerra” por parte de los dominadores: “Yazgo con las piernas abiertas porque ya viene el otro y el siguiente” (Eltit, 1986: 188). Sin embargo, a pesar de las reiteradas torturas sexuales que involucran una dominación racial y sexista (“Más fuerte perra, me incita [...] aúllo cuadrúpedo dolor y me doman la pierna con un trapo que hace de cepo la venda”, Eltit, 1986: 168), el apego a la tierra – en tanto mujeres e indígenas – se sostiene mediante una feroz resistencia. Lorena Cabral se refiere en este sentido al “territorio-cuerpo [...], un cuerpo que es tan propio de una mujer como el territorio es constituyente de la identidad indígena” (Gargallo Celentani, 2014: 209). En ese apego a la tierra, no es casual que Coya/Coa aparezca constantemente representada como “entierrada” y “sucias”: “porque a ellos nunca les ha gustado la mugre y verme entierrada, como sucia que soy [...] me espera el vértigo con la cabeza sumergida para sacarme la tierra [...] llevada de los pelos sin misericordia alguna” (Eltit, 1986: 16). La tierra es aquello que debe ser expropiado y, simbólicamente, lavar esa tierra del cuerpo de Coya/Coa implica también despojarla de una parte constitutiva de su identidad. Gargallo Celentani afirma que “la higiene es un dispositivo normativo para las mujeres indígenas [...] ellas deben demostrar que superan su condición de ‘sucias’, que es inherente a su condición de indias. Es muy traumatizante [...] deben demostrar que han aprendido una higiene colonizada, la que te limpia de una inferioridad” (Gargallo Celentani, 2014: 246).

Ante la exacerbada discriminación racial, Coya/Coa presenta momentos de debilidad que hacen tambalear su resistencia y procura inventarse, aunque sea momentáneamente, una historia que blanquee sus orígenes:

Voy a mentir. Va a ser un invento de principio a final [...] Probé para atrás antes de ser Coya [...] y escogí un nombre paralelo, padres alternos [...] Tuve una cara distinta a mí y fui esclava: falta

mayor ser rubia, ingestos mis ojos azules y extremada mi cintura angosta [...] Cuando era rubia me miraban y me tiraban frases y la mayoría quería casamiento conmigo. (Eltit, 1986: 98)

La madre, por su parte, no solo ha intentado blanquear sus propios orígenes sino los de su hija: “Hierve su pecho y moja de leche la testa, lava a su niña de leche para limpiar morenitas: – Leche blanquea, dice la madre [...] No sorteo la negritud” (Eltit, 1986: 180). Aparece asimismo la necesidad de regresar al útero, “una condición embrionaria y primordial” (Tafra, 1998: 70) para refugiarse del afuera y la esperanza de un nuevo nacimiento que posibilite un destino diferente para la hija:

– Voy a parirte de nuevo [...]. Métete, me dice, empecemos esto de nuevo.

Y yo hundiendo la cabeza presionando, haciendo fuerzas [...] para abrir el túnel y sumergirme en la oscuridad cálida del adentro.

Hablé:

– Páreme. Páreme otra vez, guárdame un tiempito.

[...] Y llorábamos las dos ante lo imposible. (Eltit, 1986: 181)

Recluida en el galpón junto a sus compañeras, Coya/Coa comprende que la única opción es la resistencia, a pesar de que intenten ir aniquilando su cuerpo progresivamente en largas sesiones de tortura: “Todo el pellejo pelado. Todo el pellejo. Las manos no tocan, los pies no caminan ni la boca [...] entumida yo y perdida, apenas siento, apenas siendo [...]” (Eltit, 1986: 157). Apelar a la cultura indígena es el modo que encuentra para resistir: “Todavía me aferro, rasguño para que el fierrazo no me destruya. Aún me pesca el hilito que da al sendero antiguo *cultrum* de esos descascarados rituales que me enseñaron” (Eltit, 1986: 158). En la cultura mapuche, las *machis* tocaban el *cultrum*, un instrumento ancestral, simbólico y mágico, usado para los rituales religiosos. Rememorando estos rituales, la protagonista parece apelar a la fuerza que tuvieron las mujeres mapuches, que se transformaron en guerreras para defender a su pueblo, como lo devela la leyenda de Quidora, Tegualda, Guacolda y Fresia, “míticas guerreras en el tiempo de la conquista española” (Mattus, 2009: 12). De hecho Coya/Coa afirma: “Soy, es decir, fui una combatiente” (Eltit, 1986: 173).

Es esta memoria cultural indígena de resistencia la que le disputa Juan, devenido guardia y carcelero: “no es la brujería sino la mala fe de tus ancestros la que te induce” (Eltit, 1986: 213). A lo que Coya/Coa replica: “¿Cómo puedes tener mi memoria? ¿Cómo puedes robármela? [...] Soy el último reducto mantengo intacta la memoria colectiva [...]” (Eltit, 1986: 244 y 247). Su lucha se transforma, así, en un proyecto colectivo y la protagonista aparece como portavoz de los oprimidos, particularmente de las oprimidas: “hay un intento de recuperación de la historia femenina latinoamericana, de la memoria acallada” (Arrate, 2010: 3). La escritura ocupa un lugar fundamental en la recuperación de esa memoria. Si al principio posee un “matiz terapéutico” de resistencia (Arrate, 2010: 2), surge luego con toda su potencia revolucionaria, deconstruyendo el lenguaje de los dominadores-colonizadores, conformándose como la otra cara de la historia: “Escribo desatada, desatada de todo otro menester y el hambre [...] Elaboro parlamentos, me elaboro levitada. Cunden, crecen los papeles que domino” (Eltit, 1986: 194). La fuerza que la escritura de

Coya/Coa adquiere se debe, a su vez, a una proyección pragmática: “*Por la Patria* es un texto [...] abiertamente político [...] pues intenta producir un cambio extratextual a partir del nivel de la pragmática” (Tafra, 1998: 75). En la novela hay un momento en el que la protagonista y sus compañeras se re-asignan los roles para volver a ‘actuar’ la historia, como si se tratara de una ficción dentro de la ficción, mediante una constante re-escritura que nos lleva necesariamente a pensar que la historia está compuesta de versiones y si hay una que ha pretendido erigirse como la “Historia Oficial”, esto ha sido posible a partir de un violento silenciamiento de las otras, que ahora pugnan por salir a la luz.

En diversas entrevistas, Diamela Eltit se encarga de enfatizar la importancia de redimir los grandes hiatos de la memoria:

Nuestra historia, organizada desde el trauma de la ocupación por los conquistadores españoles, insertó, junto con la ocupación, la bipolaridad de vencedores y vencidos, regimentando de esta manera, el espacio territorial y el espacio del discurso. Así, se liberó para los vencedores el privilegio de construir [...] el discurso oficial de la historia. Este relato fue evidentemente represor y excluyente para los cuerpos indígenas, habitantes primitivos del territorio. (Donoso, 1987: 48)

Redimir implica también dar vuelta la dicotomía vencedores/vencidos y que los vencidos o vencidas recuperen la palabra: “Seré de vencida en vencedora especie” – afirma Coya/Coa (Eltit, 1986: 275). Resulta interesante analizar el modo en el que estas múltiples voces se despiertan desterritorializando la gramática. Sabemos que el lenguaje se encuentra imbricado con el poder: “no hay significancia independiente de las significaciones dominantes” y “una regla de gramática es un marcador de poder antes de ser un marcador sintáctico” (Deleuze; Guattari, 2000: 82-85). Como hemos mencionado más arriba, *Por la Patria* privilegia el lenguaje de la oralidad⁴, imposible de fijar, apelando al nivel de lo “Coa” no sólo en tanto lenguaje delictual sino de los desposeídos en general, el habla de la gente pobre. Mezclándose con palabras de un lenguaje originario, araucano, mapudungun, con los titubeos propios de la oralidad, el lenguaje se vuelve, por momentos, afásico: “a, a, afásica casi, digo invirtiendo las palabras” (Eltit, 1986: 247). Los problemas en la articulación y la imposibilidad de pronunciar palabras completas llegan hasta la convulsión o el espasmo. Coya/Coa intenta expresarse en el español oficial y fracasa porque es un lenguaje que no la representa: “emito un par de sonidos incoherentes [...] una voz que sin ser la mía me habita: – nn o ve o aa mm i mm a má / Inicio un segundo esfuerzo: – dd i ss t in tt a” (Eltit, 1986: 165-166). También recurre al estado de trance, desde su rol de machi, y fuma hierba con el fin de incurrir voluntariamente en una desobediencia lingüística que busca descolonizar la lengua.

⁴ El privilegio de la oralidad en este contexto nos remite, asimismo, al hecho de que las culturas prehispánicas no gozaban aún de escritura y la cultura se transmitía de manera oral. Las mujeres eran las encargadas de esta transmisión cultural: “las madres deben transmitir la cultura” (Mattus, 2009: 17).

Para que la voz de las oprimidas se escuche, para que esos cuerpos se vean representados no como objetos sino como sujetos de su propia historia, el español de los dominadores resulta inadecuado, es necesario apelar a otro lenguaje. “No se trata simplemente de nombrar lo mismo de otra manera, sino de un lenguaje que nace en el reverso de aquel mundo que ha sido [...] producido desde las lógicas del poder [...]” (Rojas, 2012: 68) y, por si quedara lugar a dudas, el español es también escrito desde ese reverso: “Ne Im Sistaxe On Arbah” (Eltit, 1986: 108), es decir, “No habrá éxtasis en mí”, escrito al revés y transgrediendo incluso el orden sintáctico de las palabras.

Teniendo en cuenta la múltiple opresión que sufren estas mujeres de origen indígena, no basta con una descolonización del lenguaje, es necesario asimismo “despatriarcalizar” el imaginario y las representaciones, para desterrar el sexismo del que son víctimas. Como afirma Tafra “el descentramiento del falo es también el descentramiento del logos, como significantes trascendentales del régimen patriarcal” (Tafra, 1998: 58). En este sentido, la explosión del lenguaje oficial es consustancial a la progresiva pérdida de poder por parte de Juan, el personaje masculino que vigila y controla los cuerpos femeninos, quien hacia el final cae rendido luego de haber intentado abusar sexualmente de Coya/Coa:

Peligrosamente sus manos bajan y sueltan la cremallera y explota su oscuridad erecta, su vanidad.
 – Mírame ¿o es que ya has perdido la costumbre?
 Rectamente mis ojos lo aplacan, lo bajan, lo enanan. Cae lentamente y desintegrado como un niño en su herramienta inútil.
 Desolado se cubre con la mano el hueco abierto en el pantalón. Su mirada cambia, la situación se altera. (Eltit, 1986: 249)

La manifestación del habla liberada de las mujeres – o en términos de Deleuze y Guattari, de una “lengua menor” (sin que ello implique un uso peyorativo sino en cuanto “potencia de variación”, Deleuze; Guattari, 2000: 104) – y su fuerza desestabilizadora y revolucionaria, opuesta a la “lengua mayor” o dominante, encuentra también simbólicamente su razón de ser en la muerte del padre de Coya/Coa, en tanto “portador de la ley, [y] sustento del orden lingüístico” (Brito, 2014: 110). La protagonista, en efecto, hace explícita esta liberación de la ley patriarcal: “despaterna, desprendida ya” (Eltit, 1986: 273).

Se recupera, de esta manera, un espacio lingüístico e identitario que se había intentado suprimir mediante el falogocentrismo y la colonización, “un lenguaje que corresponde a un modo de vivir” diferente, híbrido, mestizo (Anzaldúa, 1987: 55). “Despatriarcalizadas”, estas mujeres se asemejan a las “deslenguadas” de las que habla Anzaldúa, aquellas a las que se estigmatiza por el uso de una “lengua bastarda” pero que son las portadoras de la verdadera “conciencia mestiza”: “a new consciousness – a mestiza consciousness [...] its energy comes from continual creative motion that keeps breaking down the unitary aspect of each new paradigm [...] the future depends on the breaking down of paradigms” (Anzaldúa, 1987: 80).

Quebrar los paradigmas dominantes, abrir intersticios y “líneas de fuga” (Deleuze; Guattari, 2000: 93) implica no sólo correr los velos inducidos por el

blanqueamiento en la cultura mestiza latinoamericana (Montecino Aguirre, 2012), sino “hablar por nosotras mismas, autorrepresentarnos, rompiendo con la colonización simbólica de haber sido habladas por otros” (Kristeva; Clément, 2000: 46).

Por otra parte, si el rol materno, incluso en el “patriarcado ancestral originario” (Gargallo Celentani, 2014: 22), redujo el potencial femenino, ya que el único sitio socialmente admitido para las mujeres era el de ser “donantes de vida”, mientras que a los hombres les correspondía el de “donantes de sentido” (Kristeva; Clément, 2000: 34), las mujeres en su desplazamiento/descentramiento, y con una nueva toma de posición política, también usurparon el “reino de los sentidos” (Montecino Aguirre, 2012: 210). Paródicamente, Coya/Coa y sus compañeras, al lograr salir del estado de reclusión “por esa obstinada resistencia que tuvimos” (Eltit, 1986: 277), se transforman no sólo en madres estériles, hueras, sino en el “el nuevo símbolo de la parición invertida: la defensa” (Eltit, 1986: 277). Se trata de una resignificación de lo materno, entendida, en este caso, como un renacimiento del propio ser: estas mujeres se paren a sí mismas. Las nuevas madres, al mando de Coya/Coa, ocupan el lugar de las viejas, cómplices del patriarcado: “Somos madre general y madres 1, 2, 3, 4, 5, 6, al destrone de las viejas [...] multiplicadas en veinte coas de raza Coya en el incesto total de la patria” (Eltit, 1986: 277).

La patria pasa, así, a convertirse en una “matria”, es una “madre patria” (Tafra, 1998: 60). Las mujeres empoderadas reabren el bar que le había sido expropiado al padre de la protagonista, convertido ahora en espacio o “zona de producción de un orden alterno, de una contracultura” (Brito, 2014: 111) donde resuena la pluralidad y la diversidad de los márgenes: “Se levanta el coa, el lunfardo, el giria, el pachuco, el caló, el caliche, slang, calao, raplana. El argot se dispara [...]” como una conformación lingüístico-identitaria abierta, horizontal y sin jerarquías (Eltit, 1986: 278).

La novela “se centra [sin duda] en la producción de una utopía en torno a una comunidad de oprimid[a]s” (Brito, 2014: 107), pero abre, al mismo tiempo, a nivel pragmático, allí donde “la ficción se desficcionaliza y se percibe una fricción entre vida y ficción” (Arrate, 2010: 3), la posibilidad de generar una conciencia y una memoria colectiva inclusiva, respetando las diferencias culturales y la flexibilidad de las identidades de género. Emerge, de esta manera, un nuevo “horizonte histórico de sentido” (Quijano 2000 B), que apuesta a recuperar la síntesis de una cosmovisión ancestral integral, revalorizando el origen indígena en la cultura mestiza latinoamericana.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- ANZALDÚA, GLORIA (1987): *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute.
- ARRATE, MARINA (2010): “Los significados de la escritura y su relación con la identidad femenina latinoamericana en *Por la Patria* de Diamela Eltit”, *Proyecto Patrimonio*, <http://letras.s5.com/ma130310.html> [consultado el 4 de marzo de 2015].
- BRAIDOTTI, ROSI (2002): “Becoming Woman, or Sexual Difference Revisited”, en *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge: Polity Press, pp. 11-64.
- BRITO, EUGENIA (2014): “La comunidad insurgente en *Por la Patria* de Diamela Eltit”, en *Ficciones del muro. Brunet, Donoso, Eltit*, Santiago de Chile: Cuarto Propio, pp. 107-126.
- BUTLER, JUDITH (2007): “Sujetos de sexo/género/deseo”, en *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós, pp. 45-99.
- DELEUZE, GILLES; GUATTARI, FÉLIX (2000): “20 de noviembre 1923. Postulados de la lingüística”, en *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, pp. 81-116.
- DONOSO, CLAUDIA (1987): “Entrevista a Diamela Eltit: Tenemos puesto el espejo para el otro lado”, *APSI*, enero-febrero 1987, pp. 47-49.
- ELG, CAMILL; QVOTRUP JENSEN, SUNE (2012): “The Intersectional Body. An Embodiment Perspective on Differentiated Experiences”, *Sociologisk Arbejdsrapport*, n° 34, http://sociologi.samf.aau.dk/fileadm/user_upload/dokumenter/sociologiske_arbejdsrapporter/Arbpapir-34.pdf, consultado el 15 de marzo de 2015.
- ELTIT, DIAMELA (1986): *Por la Patria*, Santiago de Chile: Las Ediciones del Ornitorrinco.
- FLORES RENTERÍA, JOEL (2003): “La idea de raza: una construcción cultural moderna”, en *Totalitarismo. Evolución y negación del pasado*, México: Universidad Autónoma Metropolitana. pp. 65-76.
- FRANCESCHI, ZELDA ALICE (ed.) (2011): “Introduzione. La razza tra natura e cultura”, en *Razza, razzismo e antirazzismo. Modelli, rappresentazioni e ideologie*. Bologna: Casa Editrice Emil di Odoia, pp-7-68.

- GARGALLO CELENTANI, FRANCESCA (2014): *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, México: Editorial Corte y Confección.
- HOOKE, BELL (1990): *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, London: Pluto Press.
- KRISTEVA, JULIA; CLÉMENT, CATHERINE (2000): *Lo femenino y lo sagrado*, Madrid: Cátedra.
- MATTUS, CHARLOTTE (2009): “Los derechos de las mujeres mapuche en Chile. Pilares invisibles de la resistencia de su pueblo”, *Documento de trabajo*, <http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=2853>, [consultado el 12 de marzo de 2015].
- MEZZADRA, SANDRO; RAHOLA, FEDERICO (2008): “La condición postcolonial. Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global”, en MEZZADRA, SANDRO (ed.): *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 261-278.
- MONTECINO AGUIRRE, SONIA (2012): *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*, Santiago de Chile: Catalonia.
- MONTICELLI, RITA; NADALINI, AMANDA (2011): “Cultures lines: la ‘razza’ come autorappresentazione in contesti post-traumatici”, en Franceschi, Zeldi Alice (ed.): *Razza, razzismo e antirazzismo. Modelli, rappresentazioni e ideologie*, Bologna: Casa Editrice Emil di Odoya, pp. 129-142.
- QUIJANO, ANÍBAL (2000 A): “¡Qué tal raza!”, *ALAI, América Latina en Movimiento*, <http://alainet.org/active/929>, consultado el 12 de marzo de 2015.
- QUIJANO, ANÍBAL (2000 B): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (ed.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 246-275.
- ROJAS, SERGIO (2012): “Vencedores y vencidos: la metafísica de los agentes del dolor”, en *Catástrofe y trascendencia en la narrativa de Diamela Eltit*, Santiago de Chile: Sangría, pp. 62-80.
- SMITH, VALERIE: “La teoría feminista negra e la rappresentazione dell’altro/a”, en Baccolini, Raffaella; Fabi, Maria Giulia; Fortunati, Vita; Monticelli, Rita (eds.): *Critiche femministe e teorie letterarie*, Bologna: CLUEB, pp. 321-336.
- TAFRA, SYLVIA (1998): “Por la Patria: La toma colectiva del habla”, en *Diamela Eltit: El rito de pasaje como estrategia textual*, Santiago de Chile: RIL Editores, pp. 53-75.