

La matriz del canon de la literatura nacional como razón colonial y su cuestionamiento desde el corpus de las literaturas indígenas contemporáneas

Marisa Moyano
Universidad Nacional de Río Cuarto
Argentina

Introducción

Nociones como la de “interculturalidad” y “etnoliteratura” han emergido en los últimos años como tópicos conceptuales de referencia obligada en el campo de la “Literatura Latinoamericana” para dar cuenta de la necesidad de suspender el canon literario como formación histórica oficial, frente a la necesidad de ampliar el corpus textual para dar lugar al ingreso de textualidades variadas, caracterizadas por la heterogeneidad, la hibridación, el plurilingüismo, la tensión entre oralidad y escritura, la inscripción de otros códigos y filtros semióticos, así como a fenómenos tales como la traducción, la transculturación y la existencia de circuitos culturales diferenciados y “cursos colindantes”. Estas características están presentes a la hora de considerar la “totalidad contradictoria” de la literatura latinoamericana (Cornejo Polar, 1999) que incluye –en paralelo con el canon oficial de raíz eurocéntrica- la suma de discursividades-otras producidas a lo largo de la historia por los pueblos originarios del continente.

Sin embargo, frente a este marco paradigmático latinoamericano, el canon representativo de la literatura argentina -pese a su condición histórica y variable- no ha dado lugar a movimientos de esta naturaleza, razón por la cual proponemos la incorporación y análisis en el corpus literario de poéticas y autores indígenas contemporáneos, asumiendo que las prácticas discursivas indígenas no se reducen aquí sólo a las producciones históricas de los pueblos originarios previas a los momentos de conquista y configuración del Estado-Nación o a las fases y procesos posteriores de re-escritura, traducción y memoria de mitos, tradiciones y relatos fundacionales que se corresponden con esos momentos previos.

En una torsión máxima de “suspensión del canon hegemónico” analizaremos la producción de poéticas contemporáneas indígenas cuyos autores nacen y escriben en la geocultura territorial estatal pero inscriben su palabra poética en las coordenadas

transculturales del “canon silenciado” (pero no suprimido) de las culturas amerindias (Castañeda, 2009) y su historia de sometimiento y violencia mediante una performance bilingüe. En particular, nos referiremos a la poesía de Liliana Ancalao (Mapuche, 1961) y Lecko Zamora (Wichí, 1948).

La literatura latinoamericana y la imposición colonial: tensiones entre la norma eurocéntrica y las culturas plurales

Las problemáticas generales, de orden teórico y epistemológico, que definen el abordaje de las literaturas latinoamericanas se sitúan en torno a la controversial cuestión de la “identidad(es)” de textualidades atravesadas por la diversidad y la heterogeneidad en el proceso de su constitución -en términos de producción, circulación y recepción-, en tanto hablamos de literaturas atravesadas por la “oclusión del colonialismo”. Aníbal Quijano hablaba ya en 1992 de que, independientemente de que el colonialismo político constituyera una instancia pasada, la marca a fuego producida sobre América tiene que ver con “la colonización del imaginario de los dominados”:

Eso fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión cayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones o instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así como de sus creencias e imágenes referidas sobre lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática (Quijano, 1992: 438).

Esta situación colonial signó el devenir histórico de la crítica con “literaturas” que fueron consideradas “dependientes” desde los propios procesos de emergencia fundacional del Estados Nacionales, en cuya constitución operaron idénticos procesos de subordinación sobre los planos políticos, económicos, sociales, raciales, culturales,

lingüísticos y epistémicos, y los modelos hegemónicos europeos impuestos en esas dimensiones. En este sentido, la “cuestión de la identidad” constituye una clave de definición tomando en consideración que en este contexto chocan los procesos de imposición de la “diferencia colonial”¹ en términos de un canon literario impuesto que involucró, por un lado, modelos textuales y genéricos establecidos como “universales”, concepciones sobre la literatura que se asociaron a las “bellas letras” de la tradición de occidente y a la legitimidad de un “lenguaje literario” asociado a los idiolectos y sociolectos de la “cultura letrada”, naturalizados como “doxas” culturales hegemónicas, y, por otro, la imposición político-cultural de un “idioma heredado”, el “lenguaje de Castilla”, asociado a la tradición literaria hispana. En este sentido, Walter Mignolo –citado por Castañeda (2009)- señala que el canon hispanoamericano se construyó sobre la base de un lenguaje ‘estandar’ y de un conjunto de criterios estéticos sobreentendidos en los conceptos de ‘poesía’ y de ‘literatura’ del conquistador:

En Latinoamérica [...] la formación del canon se basó en la lengua de los valores de las culturas colonizadoras más importantes (española y portuguesa) y ocupó el lugar del canon silenciado (pero no suprimido) de las culturas amerindias.

Ciertamente –sostiene Cornejo Polar (1999:10)- “la imagen globalizante... partía de la ampliación de un concepto restrictivo de literatura, que condicionaba su existencia a que fuera (1) escrita, (2) en español, y (3) bajo códigos estéticos derivados de la alta cultura europea”. De este modo, se lograba construir un corpus unitario y coherente, “pero a costa de marginar por razones estéticas o sociales... una inmensa masa de discursos”. Pero, la oficialidad de ese canon institucionalizado por las relaciones de poder no pudo silenciar completamente la existencia de una pluralidad de prácticas discursivas orales y escritas que se pueden observar en América dando cuenta de “una realidad multiforme en manifestaciones y plural en líneas de mundo simbólico” (Pizarro: 21), que siguieron

¹ Tomamos el término de Mignolo (2005:88) cuando sostiene que “‘Diferencia colonial’ es, básicamente, la que el discurso imperial construyó desde el siglo XVI para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos sucesivamente colonizados por España, Inglaterra, Francia y EEUU. La ‘colonialidad’ no consiste tanto en la posesión de bienes, creación de monasterios, el control económico, etc., sino más que nada en el discurso que justifica, mediante la desvalorización, la ‘diferencia’ que justifica la colonización”.

subsistiendo y produciéndose, soterradamente, a la manera de un bajo continuo a lo largo de los cinco siglos de colonización². Cornejo Polar dio cuenta de que frente a la suposición de que la literatura latinoamericana heredada del proceso “era una y coherente” aún hasta los años 50 y 60 inclusive, comenzó a imponerse, años después, una imagen variada y multiforme de la literatura latinoamericana: “una condición múltiple, plural, híbrida, heterogénea o transcultural de los distintos discursos y de los varios sistemas literarios que se producen en nuestra América”, que exigía la necesidad de “pasar de un concepto de unidad a otro que diera cuenta de esa diversidad heterogénea y contradictoria” (Cornejo Polar:10). Como lo expresa en otro de sus textos “la insólita articulación de los aportes de la filología amerindia con los de la antropología puso en evidencia la importancia de las literaturas nativas coloniales y modernas y la consiguiente necesidad de incluirlas como parte de todo el proceso histórico de la literatura latinoamericana –y no sólo en su primer tramo” (1994: 14).

En este sentido, Ana Pizarro (21-22) va a sostener que la estricta perspectiva histórico-literaria tradicional parece no proporcionar los instrumentos necesarios para dar cuenta de esa realidad, donde conviven la oralidad, diversidad de estratos míticos, formas diferentes de escritura, transcripción, traducción, multiplicidad de lenguas, textualidades variadas y “receptores inscriptos en órdenes culturales altamente diferenciados e incluso antagónicos, en tanto instancias generadoras de sentido”. Porque bajo esta realidad diversa y heterogénea, subyace la tensión entre esas concepciones histórico-literarias tradicionales

² Pues en el marco de las culturas originarias existían y supervivieron sistemas sociales y culturales complejos en los que se atribuyó un “prestigio indiscutible” –en el decir de Lienhard (43)- a ciertas prácticas discursivas (orales y hasta escritas) “socialmente estables y de gran sofisticación”, pasibles –aún en su diferencia- de ser concebidas o relacionadas con esa práctica occidental denominada como “literatura”, o al menos concebida como “arte verbal”. Estos sistemas culturales siguieron coexistiendo en paralelo como circuitos heterodoxos o se hibridaron como “cursos colindantes” (Rama, 1982), en situación de subalternización cultural frente a la norma literaria y el canon letrado impuestos desde la metrópolis -norma y canon literario que conllevan implícitos, no sólo supuestos culturales de la tradición europea sino también los fundamentos ideológicos de la pretendida superioridad de los europeos respecto de los demás pueblos del mundo, avalados por la monarquía universal y el cristianismo (Lienhard, 44), y su proyección en la instauración performativa del pensamiento dicotómico articulado en la díada “civilización/barbarie” y sus proyecciones. Así nace la idea de una “literatura letrada-culta” que se escribe o responde a las pautas del continente europeo y de occidente, que se impone como “literatura oficial”, que también coexiste con los circuitos de una “literatura-otra” producida en las “zonas de contacto” (Pratt, 1997) y su mixtura e hibridación con las literaturas de rasgos y circuitos de producción y circulación oral-populares. Cfr. Moyano, 2015.

imbricadas con el canon y su concepción de historia como esquema unilineal y unicultural, frente a una realidad discursiva americana plural y heteróclita que se presenta como una “articulación de series o sistemas que, al yuxtaponerse, enfrentarse o encabalgarse, no pueden ser absorbidos en una significación única sino en niveles diferentes y en formas de relación” en función de la pluralidad de prácticas discursivas orales y escritas en la doble línea de tradiciones donde se inscriben. De allí que

Dominación y subalternidad establecerán el orden de la cultura y dictarán el canon de la literatura que desembarca, desplazando hacia la ilegitimidad a las manifestaciones equivalentes de las culturas originarias. El canon entonces es dominado por la escritura y las formaciones discursivas que se construyen a partir de ella, el canon es el que se erige de acuerdo al modelo peninsular, el absoluto estético de la identidad frente al quehacer, desde su perspectiva, indefinido y menor de la alteridad. (Pizarro: 22).

Frente a este canon impuesto a lo largo de cinco siglos, se pone en evidencia la necesidad de cuestionar la instauración de su efecto de legitimidad, de reformular el corpus a partir de la incorporación de la producción cultural que se realiza desde los márgenes, con el objeto de diseñar, como lo sostiene Ana Pizarro (23), “la tónica de una historia verdadera de la literatura del continente en la pluralidad de discursos que conforman su expresión”, que debe superar los límites restringidos de una América hispana. Ello supone un nuevo instrumental metodológico que permita abordar estas nuevas formaciones discursivas que se diseñan como espacios de tensiones, de conflicto, para poder aproximarnos a mecanismos y estrategias interculturales que nos permitan definir las condiciones dialécticas y en tensión que se dan en la coexistencia siempre conflictiva que articula discontinuidades y diferencias, diversos tiempos culturales, cánones diferenciados, heterogeneidad y segmentación, para pensar esta estructura desde una “coherencia-otra”.

En este marco, Walter Mignolo introduce la referencia conceptual que aboga por la instauración de esta coherencia-otra a partir de otros lugares epistemológicos de enunciación crítica, del “pensamiento fronterizo” y de una hermenéutica, no filosófica sino diatópica o pluritópica, que permita abordar la conflictividad emergente de la coexistencia de formaciones discursivas atravesadas por la oclusión colonial, dando cuenta y poniendo

en evidencia las particularidades propias de la doble línea de tradiciones en que se inscriben: la de las “bellas letras” y la de las “palabras pronunciadas con el corazón caliente” (Mignolo, 1993). Esto es, comparar la red de conceptos (teorías) que las distintas culturas y lenguas crean para concebir sus propias interacciones orales, escritas y corporales, en una América marcada por la coexistencia plurilingüe y multicultural de interacciones semióticas distintas y conceptualizaciones diversas.

La Argentina monocultural y el canon hegemónico como dispositivo identitario de la razón colonial

Cuando se focaliza la atención particular sobre la literatura argentina, identificada y legitimada canónicamente como “la literatura nacional”, la crítica y la producción del dispositivo del campo intelectual hegemónico no parecieran poner en relación esta literatura con las situaciones, procesos y miradas que emergieron en la literatura latinoamericana como campo de saber, tal como lo enunciáramos más arriba. En este sentido, cuando se habla de la “entidad” de la literatura argentina sigue primado en su constitución un canon derivado de los procesos históricos hegemónicos de la colonialidad primero y de la constitución del Estado Nacional después, como si la línea ideológico-estética de esta literatura mantuviera inalterable los presupuestos y normas inmanentes legitimadas desde la constitución identitaria de la Nación como constructo ideológico del Estado y el proyecto de país instituido en 1880. Basta para ello pensar que parte de los topoi y normas sociales internalizadas del dispositivo hegemónico estatal relacionan en un mismo campo semántico identidad occidental, lengua española y raza blanca. Aníbal Quijano (2005) analiza que, frente a la presencia de las grandes mayorías indígenas, las respuestas estatales latinoamericanas en su proceso de constitución operaron bajo dos formas. Por un lado, definiendo la incorporación de las masas indígenas en el proyecto de nación creada, esto es mediante un proceso de “ablancamiento” que otorgó la categoría de ciudadanos a partir precisamente de la puesta en marcha de dispositivos de integración que implicaban la “des-indianización” de los pueblos originarios, como es el caso de México, Perú, Ecuador, Paraguay y Venezuela, entre otros. Pero por otro lado, en países como

Argentina, Uruguay y Chile, la estrategia no fue de integración –ni siquiera de sometimiento- sino que la “cuestión indígena” se resolvió por la vía de las armas y el genocidio.

Este proceso, en el caso de la consideración de la literatura argentina como institución no ha sido alterado significativamente por las búsquedas de subjetividades y subalternidades, diferencias e identidades marginales que operan las narrativas de la crítica cultural contemporánea, ya que en su representación subsisten intactos los agujeros negros y los huecos de la memoria del primer genocidio sobre el que se erigió “la Nación” que heredamos y su literatura (Moyano, 2004). Los discursos fundacionales instaurados por el Estado-Nación emergente en el siglo XIX reconocen en la narración histórica que hayan hecho de "la Nación" uno de los monumentos sobre los que se erige el imaginario de las diversas identidades que se integran a la "nacionalidad" como constructo. Si de lo que se trataba era de configurar "la Nación" definiendo sus límites, los discursos literarios buscaron, mediante operaciones de inclusiones y exclusiones, la integración sujetos bio-políticos -en el decir de Arias (2004)- de identidad "civilizada" y "seres de derecho", pues "la identidad estaba supeditada a la ciudadanía". Citando a Achugar, también Figueroa (2002) dirá:

Lo que hacen [los parnasos nacionales] es construir desde el poder el referente de un país donde sólo los hombres libres tienen derecho a la producción simbólica, donde las mujeres, los negros, y los indios no son ciudadanos, no lo son de modo pleno”. Así [prosigue Achugar] las escrituras que se producen en este tiempo no están destinadas 'para todo el mundo', como hoy se pudiera entender; por el contrario, están referidas a una élite de hombres que manejarán la nación, por lo que el yo narrativo está destinado a los otros 'yo' que se le parezcan. (1997:18)

En este sentido, el montaje de "la Nación literaria" del discurso modernizador decimonónico configuró una "memoria discursiva", un dispositivo escritural que conjura una "nación de iguales” a la que instauró como monumento identitario a partir de dos procesos de exclusión (Moyano, 2004):

a) Por un lado, la referencia en sus discursos a una "otredad" que debe dejar de ser "otredad-gaucha" para incorporarse a "la Nación" en su estatura de "símbolo", representada en el uso, simulación y usurpación que de su voz-otra hacen los dispositivos de fundación de la "identidad nacional", perfilando una "inclusión" que -pese a resultar como paradoja "metáfora de una exclusión real"- se postula como estrategia constitutiva de la cultura nacional, homogeneizando diferencias y estetizándolas "en un espacio simbólico meta-ideológico que cree símbolos nacionales para uso cotidiano y disfrace hasta cierto punto la naturaleza ilusoria de la nación" (Arias, 2004), toda vez que las élites nombran al gaucho, hablan por él y en defensa de él, pero nunca "con él"; lo representan como sujeto subalterno pero sin su enunciación³.

b) Por otro lado, la referencia en sus discursos a una "otredad-india" simbolizada por el silencio y por lo no dicho, por la ausencia de "voz", fundando una exclusión discursiva de las identidades-otras, que tanto más fuerte lo es en sí misma cuanto esa exclusión discursiva se funda en una exclusión material, no sólo de las voces, sino de los cuerpos de esas identidades-otras, configurando una "literatura sin indios" en un "territorio sin indios", una "exclusión" que resulta "genocidio simbólico y material" de la diferencia.

Este dispositivo heredado se mantiene casi inalterable hasta la actualidad, en términos de una hegemonía del canon centrada en la literatura rioplatense como eje de "representatividad de la literatura nacional", al punto que ni siquiera hoy en los estudios del canon de la literatura argentina se deslizan demasiadas referencias que pongan en cuestión el canon heredado a partir de la constatación de la ausencia de las literaturas indígenas⁴. Asimismo, debemos reconocer que, por afuera del canon de la literatura que se instituye precisamente como "literatura" a secas o como "literatura nacional", la industria cultural ha establecido, sí, un circuito de difusión de libros y colecciones sobre mitos, creencias y relatos de los pueblos originarios que habitaban la Argentina, como se puede comprobar en

³ Tan es así que, el propio José Hernández (1860) abiertamente sostendrá que "La tarea del escritor consiste en dar a las concepciones y los sentimientos del pueblo las formas de las que carecen".

⁴ Al respecto, confirmando lo que sostenemos puede consultarse el artículo del renombrado catedrático, crítico e investigador David Lagmanovich: "Sobre el canon de la literatura nacional argentina: estética y política.

las librerías y catálogos editoriales. Sin embargo, un mínimo análisis superficial de los mismos permite clasificarlos sobre todo en la línea de la literatura infantil y juvenil, que convierte a sus contenidos discursivos en un inventario de saberes escolares en su gran mayoría, referidos a los relatos, poesías y mitos originarios que circulaban oralmente y formaban parte de las cosmovisiones propias de las comunidades indígenas y sus parcialidades antes del momento de la llamada conquista del desierto, transformándolos genéricamente incluso en “leyendas populares” y traducciones aculturadas que han perdido toda referencialidad relativa a sus contextos y modalidades culturales de enunciación, a la oralidad y sus lenguas primigenias, a sus funciones, mecanismos de circulación y relación con las performances rituales, festivas o comunitarias, convirtiendo estas discursividades en lo que podríamos llamar “letra muerta”. Al respecto, Martin Lihenard (1993) define explícitamente las particularidades y diferencias de estas textualidades heterogéneas y su valor y función en las comunidades que las producían, partiendo de sus diferencias con las literaturas occidentales articuladas en la escritura y el libro.

Pero volviendo al eje de la “literatura nacional” y la problemática del canon, debe decirse que –aún bajo el reconocimiento explícito de la historicidad y variabilidad del canon- subsiste además otro problema de fondo que deviene de cierta “ontologización” de lo que el campo hegemónico considera “literatura” y su relación con una estética del gusto asociada a la historia occidental de las “bellas letras”, donde el ingreso de las literaturas o discursividades indígenas pareciera vedado desde cierto esencialismo a-histórico universalista que impele a su revisión en términos de descolonización epistemológico-cultural. Dos referencias podemos hacer aquí en relación con esta problemática: una, la referida a la naturalización de las normas sociales imperantes en Argentina que unifican y cierran la “identidad” en la referencia a que “los argentinos bajaron de los barcos”, mención que nosotros extendemos diciendo que pareciera desde ese topoi que los libros también; otra, que este contexto del imaginario y las normas sociales que construyen las estéticas canónicas como normas a la hora de hablar de la “literatura nacional” parece ser el caso o la experiencia epistemológica que lleva a Walter Mignolo (1987) a sostener la necesidad de “suspender el canon” para dejar entrar en el corpus de la literatura las

discursividades-otras, las de la heterogeneidad diversa de nuestra América, esto es, pasar del canon de las “bellas letras” al concepto más abarcador de “estudios textuales”.

Al respecto, Lagmanovich (2007:123) –al estudiar el canon de la literatura argentina– sostiene que en toda discusión –y más allá de nuestro caso– “Un problema muy serio en relación con el canon procede de advertir que el consenso implícito en su formación no parece contemplar nunca el valor de la diversidad cultural”:

Las polémicas sobre el canon, que surgen en los Estados Unidos y en Europa alrededor de 1980, arrojan luz sobre el hecho de que el canon literario privilegia las obras de los europeos y estadounidenses de raza blanca y sexo masculino de las clases media y alta. Esto excluye por contraposición la mayor parte de las obras escritas por mujeres; las que representan una creación popular; los ejemplos de la cosmovisión de otras culturas o razas, y aquellas que manifiestan claramente una ideología política opuesta al modelo dominante. Así, la discusión del canon se conecta con problemas sociológicos, de género y de etnicidad.

Lo cierto es que –en orden a la vigencia de esa manera de concebir el canon– las literaturas y discursividades indígenas no forman parte de lo que se erige desde el campo de poder y el campo de la cultura como “literatura nacional”: ni las del pasado previo a la constitución del Estado-Nación ni las posteriores ni las actuales producciones ocupan en general espacios en las cátedras universitarias o proyectos de investigación⁵. Apenas emerge lateralmente su presencia en la novela histórica o, peor aún, en “las parodias” en la literatura reciente, más motivada por referencia al tratamiento del “tema” o topoi del indio y el desierto en el circuito letrado del siglo XIX, que por genuino re-conocimiento de las culturas y textualidades producidas desde las comunidades aborígenes argentinas históricas o las cosmovisiones actuales de sus miembros.

Aun así, condenadas a la extrañeza, a la externalidad de los márgenes, o subsumidas en la regionalidad de sus circuitos de producción, transculturadas o fusionadas en

⁵ Una excepción es el caso de la investigadora Silvia Mellado, quien en el marco del CONICET ha recibido subsidios para su investigación sobre poetas indígenas, como el caso de Liliana Ancalao. Asimismo, esta perspectiva de cuestionamiento del canon e inclusión de las literaturas indígenas puede corroborarse en los programas de las cátedras de Literatura Latinoamericana y Argentina I de la Universidad Nacional de Río Cuarto, lo que no constituye una generalidad en la formación de grado y posgrado en el marco de las UU.NN. de Argentina.

performances artísticas o musicales, las voces y las letras indígenas siguen emergiendo y produciéndose, de manera independiente o en circuitos de circulación alternativos, o rescatadas a veces de la frontera cultural interna cada vez que políticamente se hace necesario “mostrar” como “entidad existente” en las “letras argentinas” la diversidad cultural, étnica, racial o lingüística, como si en estas “letras argentinas” se manifestase de algún modo la interculturalidad como aspecto definidor de su constitución. Su reconocimiento –no como “valoración” sino simplemente como “anagnórisis”- responde a una tarea silenciosa de indagación y búsqueda por los márgenes culturales, o –en el mejor de los casos- por las producciones de libros por parte de editoriales alternativos y ferias regionales, de tiradas reducidas, o como producto de publicaciones –generalmente también regionales y nunca capitalinas- subsidiadas ad hoc. Esto es tan así que debemos como estudiosos reconocer que existen autores que han nacido y producen en el marco de las geoculturas del Estado pero han sido rescatados y reconocidos antes por otros investigadores latinoamericanos⁶.

Las literaturas indígenas y sus discursividades pluriculturales

Un caso particular de las literaturas indígenas actuales en Argentina lo constituye la producción lírica de Liliana Ancalao (Mapuche nacida en Diadema, Comodoro Rivadavia, en 1961) y Lecko Zamora (Wichí, nacido en El Algarrobal, Salta, en 1948), especialmente por la constitución de la producción contemporánea de una poética bilingüe que articula el decir poético identitario con la reflexión sobre sus respectivas lenguas originarias como portadoras de la cosmovisión de sus pueblos y de su pasado. La elección de estos autores, aunque a modo de ejemplo, no resulta azarosa. Está marcada y vehiculizada a partir de que la producción poética de estos autores se realiza desde el bilingüismo, en una especie de torsión dialéctica entre la lengua impuesta por los vencedores y el reencuentro con la lengua de su etnia cultural, como un valor de máxima transparencia acerca de la función metalingüística y metacultural presente en sus poéticas. Pero también opera en su selección,

⁶ Es el caso de la investigadora chilena Claudia Rodríguez Monarca quien también reconoce y estudia desde hace años la producción poética de Liliana Ancalao en el marco de sus investigaciones sobre poesía mapuche.

el criterio de “encuentro” entendido como “hallazgo” y “re-conocimiento” (anagnórisis poética) de sus obras que, desde los márgenes de la hegemonía cultural y el canon, emergen y circulan, también de manera soterrada, entre los intersticios del silenciamiento y el solapamiento histórico de su identidad y existencia. En cierto modo, podríamos decir que hacía falta que, desde su presencia en el IV Festival Internacional de Poesía de Córdoba, la publicación de “Lenguaje. Poesía en idiomas indígenas americanos” (2015)⁷ los hiciera emerger al menos al centro del margen, instituyendo un canon alternativo en el marco del canon poético hegemónico.

La poesía mapuche contemporánea de Liliana Ancalao

Liliana Ancalao -mapuche por propia definición- es autora de dos libros que marcan una evolución en su poética que alcanza en “Mujeres a la Intemperie/*Pu Zomo WekuntuMew*” (libro nuevo que se articula a partir de los dos anteriores, publicado en el año 2009) su originalidad y madurez creativa en torno de dos tópicos: por un lado, la reflexión sobre el rol de la mujer mapuche, en un enlace articulador de la memoria entre dos tiempos históricos, el del presente de las mujeres mapuches en contacto con las mapuches del pasado histórico, su rol y su lucha por la resistencia, por el no-olvido y la memoria; y por otro –el más importante en términos de una poesía indígena argentina y latinoamericana- en la reflexión y performace poética que la autora realiza al reencontrarse con su lengua, el *mapuzungun*, lo que marca una poesía que “cohabita” entre dos mundos (Ruipalaf, 2010).

Silvia Mellado (2014) al analizar la poesía de Liliana Ancalao, junto a la del mapuche chileno Elicura Chihuila, halla una categoría para dar cuenta de esta poesía mapuche actual: la noción de “*kuñifal*” que hace referencia a la condición de orfandad presente en estos poetas miembros de pueblos originarios, en tanto abraza en principio la carencia de una comunidad con la cual establecer lazos de supervivencia (el silencio de los antepasados muertos, el aislamiento extraterritorial en las ciudades, y el desgarramiento que ello produce); pero fundamentalmente *kuñifay* como orfandad dada por la carencia de la lengua,

⁷ La antología fue publicada a partir de la asociación a tal fin de tres editoriales independientes: “Recovecos”, “vientodefondo” y “caballonegro”, que deciden apoyar esta publicación del Festival Internacional de Poesía de Córdoba.

estableciendo un dispositivo productor de la subjetividad poética y las producciones en relación con una lengua, el *mapuzungun*, que no funciona como lengua madre, pues “desde la Castilla, buscan y escarban hasta hallar la lengua borrada de sus padres” (Mellado, 2014): “La extraterritorialidad del *kuñifal* radica en que el poeta busca, mediante varias estrategias, el bilingüismo desde un desarraigo de la lengua que debiera ser la materna”. Porque como lo sostiene Aguilar (193), “Somos la lengua que hablamos”:

Cuando hablamos de lenguaje hablamos de representaciones, de construcciones de lo real a partir de las estructuras lingüísticas que nos constituyen. Toda lengua es un registro de un mundo particular, de una cosmovisión subjetiva y de una identidad. La lengua constituye nuestra identidad, y conforma nuestra subjetividad en la medida en que nos permite acceder al mundo, construirlo, instaurarlo y darle nombre a las experiencias en él. Entendemos entonces que la identidad no es un estado del sujeto histórico, sino un proceso constante de construcción que está unido a la palabra. (194)

Ello nos habla de la necesidad de las operaciones de traducción, que en el caso de Ancalao se produce a partir de la interacción con diccionarios y gramáticas, pero fundamentalmente a partir de la apelación y la conversación con las ancianas que dominan la lengua originaria, dando cuenta de que la escritura –conflictiva en sí misma- retorna al hábitat mapuche de la oralidad, a la performance del *mapuzungun*, y con ese acto la hechura del poema vuelve al cántaro sagrado de donde proviene: su articulación con el parlamento, la conversación comunitaria, el “*Kishungenelan*”, un ritual de trascendencia y legación de la sabiduría originaria, tras el destierro lingüístico, que hace de la voz poética un “*tayüll*”. La propia Liliana Anacalo habla de su idioma como del “idioma silenciado” (2010), pues piensa en castellano y escribe, y luego traduce “con torpeza” el idioma que la seduce con su inmensidad y profundidad azul.

Dos emergencias diferentes aparecen en la escritura del *mapuzungun*: por un lado el bilingüismo, las poesías editadas en sus dos versiones, y, por otro, la presencia de palabras, frases, versos enteros mapuches que se insertan en la versión castellana, que la penetran e impregnan de lo que paradójicamente la lengua madre no puede decir. Toda la poesía de

Ancalao establece así esa tensión, esa torsión entre dos lenguas, entre dos tiempos, entre dos mundos, entre las diferentes mujeres que la habitan.

Aquí aparece el segundo tópico que atraviesa su poesía, ése que anunciáramos como la reflexión sobre el rol de la mujer mapuche, el del presente de las mujeres mapuches en contacto con las mapuche del pasado histórico, su rol y su lucha por la resistencia, por el no-olvido y la persistencia de la memoria, tal como puede verse refractado en su poema

Las mujeres y el viento / *pu zomo engu kuriif*

*fey wiñolekey
pepikawenew chi griega
rulpali chi café bora
pifuenew kiñé wentru mew
inche rakizuamfun tac bi kuriif mew*

*chi kuriük wiñokey
welu tüfa waria wimlay
miawi
fillke rupa
auka riipümaria mew
kuyümkoron mew
ñamuntrekanein mew*

*chi pu isbüm
üpiñüingün
chip u nümun pu takun pinüfüingün
pepikawlay chi ruka
chi kim chillfuy
feymew
müley in tükuael chi pava
pepikaael kiñeke mate
üngümael ñi amun
kiñekeantü mew
regleantü
jiney Kimi!
kuyentrafkintu mew*

*reke kiñe llükafalkürüf
ngerkefuy chi malon
kiñe meulen traf chip pu antü
yafüngellele rume chi kuificheyem
reke pulil
newenkülele rume*

*tüfeymew mülen ñi mollfüñ
püdüm
pifuen chuchu
ni kimngey chi laufken
iñche wefn ofülül kiñe ünu*

*faw chi pun rupa pürnagi
chi kürüf raraii
kacharentulu chi pu apill rupa
mülekañ
chi pu wingkul chafküleyngün
tüfeymew maini ignacia quintulaf ñi
nguillatun*

*wiñolalu am ñi piñeñ
yervefitruñ
azukarfitruñ
parlu zoy taiüll
ürkütunantüngy ñi züngun*

*chi kürüf wiñolekey
küpa yerpueiñ küpa maliy in pu follil
yeney kiñeke zomo wingüdnentueyew
engün
wallkianweyew engün
inche zoy ayün yüfey fanelay ke rütron
tüfa trongekeforo mew
pafialu traf cemento*

*fey wiñolekey
welu llükanienge
yom fey pifuy
chi griega
amualuam fey*

chi kürüfllochoy

chi nagmapu ailinkünüwi

*kiñe olmo ta tüfa
ñi lamngen zicho
kiñe foron kiñeketapül*

*ñümülu kintulu
rakizuamn ñi kupaliael
ñi fin boulevard mew chi kürüf
¿peymi? Faw müley ka*

*Iñche küpa pin
ricardo
ñi pu yall pelongeyngün
reke tüfa engün olmo
welu petu nien kuyüm
chip u troi mew
ka mülelayngün züngun
iñey Kimi chew nganküleyew engün
chi kürüf.*

//
él siempre va a volver
me previno la griega
traduciendo la borra del café
y me hablaba de un hombre
yo pensaba en el viento

el viento siempre vuelve
pero esta ciudad no se
acostumbra
anda
cada vez
desaforado por las calles
a brochazos de tierra
borrándonos los pasos

se nos vuelan los pájaros
los olores
la ropa
se desafina la casa
la memoria se astilla
y hay que poner la pava

preparar unos mates
y esperar
a que se vaya
en unos días
unas semanas
vaya a saber
con el cambio de luna

como un tremendo viento
dicen que fue el malón
un torbellino en contra de los
días
y eso que los antiguos eran
duros
como rocas
firmes
ahí quedó su sangre
desparramada
me decías abuela
y tu recuerdo es el lago
al que me asomo
para sorber un trago

y aquí hasta la noche se ha
opacado
el viento ruge
arrancando hasta las ganas de
quedarse
seguro que las lomas quedaron
peladitas
por ahí andará el ruego de
ignacia quintulaf

porque su hijo no volvía
el humo de la yerba y el azúcar
quemadas
subiendo apenas
un poco más que el taill
y es una pausa la voz

el viento siempre vuelve
quiere rendirnos a nosotras
probar nos las raíces

llevarse algunas
arrastradas
o girando
yo prefiero estas matas livianas
a estos huesos espesos
que reventarán contra el
cemento

él siempre va a volver
pero no tenga miedo
agregaba
la griega
porque también se irá

el viento amaina
y el planeta se pone transparente

éste es un olmo
y señala mi hermano
un tallo y unas hojas
alzándose del suelo
desafiantes
pienso que el viento nos trajo su
semilla
desde el boulevard
y ¿ves? Aquí hay otro

quiero decir
ricardo
tus hijos son tan claros
como estos olmos
pero tengo todavía
arena
en las coyunturas
y no hay palabras

quién sabe adónde
las estará sembrando
el viento.

Lo citamos, precisamente, porque no es del viento, sino de las mujeres mapuches y el viento de quien nos habla Ancalao en esta poesía. Viento y Mujer que organizan una

“constelación”⁸ de significados en una unidad, en una mónada espiritual donde la cosmovisión se articula memoriosa. Es en la primera estrofa donde la cosmovisión precisamente se pone en tensión, se torna disonante, para que quede claro desde dónde habla la poetisa: “él siempre va a volver / me previno la griega /... / y me hablaba de un hombre / yo pensaba en el viento”, dice Ancalao. Y no podemos dejar de pensar en la “griega” y su diferencia: la griega de la Grecia, cuna de occidente, que piensa en un hombre, mientras Ancalao piensa en el *Kürüf* de su Mapu –aunque diga “viento”. Porque “*Kürüf*” no es sólo viento para los mapuche/rankülche, sino un eje de la cosmovisión ancestral del *Puel Mapu* y el *Mamiüll Mapú*: el *epew rankülche* titulado “*Kürüf*”, del que re-escribimos una versión (Moyano et al: 2010), nos habla de un viento cargado de una creencia cosmogónica de peligro para los ancestros:

Cada vez que aparece Kürüv,
Algo malo/wedá va a pasar.
Walichú siempre anda con Kürüv
Y si está Walichú algo malo pasará
(...)
Dicen que Kürüv se lleva a algunos hombres /wentrú
Y nunca más ellos volverán a su ruká.

⁸ Utilizamos el término “constelación” en el sentido que le asigna teóricamente Walter Benjamin (2008) en su Tesis 7 de la “Filosofía de la Historia”. Según Álvarez y Moyano (2015: 119) Benjamin sostiene, en la tesis 7, que el Historicismo procede aditivamente, “proporciona una masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío”. Pero en la historiografía materialista que Benjamin propone existe otro “principio constructivo” cuando dice que: “No sólo el movimiento de las ideas, sino que también su detención forma parte del pensamiento. Cuando éste [el historiador] se para de pronto en una constelación saturada de tensiones, le propina a ésta [la historia universal] un golpe de mónada”. Pues para Benjamin cuando un asunto se le presenta al historiador como “mónada”, puede advertirse “una detención mesiánica del acaecer” que es percibida para hacer que una determinada época salte del curso homogéneo de la historia, como si en esa detención emergiera el hecho de que la obra de una vida está conservada en una época, y en la época el decurso completo de la historia. Así, una constelación constituye una unidad indivisible que conjuga como una mónada varios tiempos. Aunque algunos hechos estuviesen separados del historiador por milenios, con la detención del curso sucesivo del continuum de la historia, el historiador dejará de desgranar la sucesión de los datos y “captará la constelación en la que con otra anterior muy determinada ha entrado su propia época”, en el presente como un “tiempo-ahora” (tesis 18) en el que se ha metido el pasado “esparciéndose” como “astillas” en el presente. Así, la Conquista del Desierto puede interpretarse como esa constelación que para cada una de sus víctimas sigue viva, interrumpiendo el decurso de la historia cada vez que se la piensa, de modo que asume el peso de un “tiempo-ahora”, retro trayendo permanentemente a las víctimas a esa grieta violenta de un momento de la historia que define y determina su existencia presente y la de los suyos, en las tumbas de los de ayer y en los márgenes desterritorializados de los de hoy, que los mantiene en un tiempo-ahora transido por el resto y la huella del dolor, la prohibición de hablar la lengua, la memoria del genocidio, y a la vez la esperanza, la necesidad de mantener la memoria y restituir la lengua a su sitio.

Siempre viajarán con él,
Irán a todas partes
Destrozando todo, asustando a todos.

Con ello, aparece una isotopía-otra que el idioma de “la Castilla” no puede traducir en términos del memoriar de su cultura. Un viento que siempre vuelve, que anda desaforado por las calles “borrándonos los pasos”, los pasos de la memoria que portan las mujeres mapuches de hoy. Porque con el viento a las mujeres se les vuelan los pájaros, los olores, la ropa; se les desafina la casa, pero sobre todo, “la memoria se astilla”. Pero es la mujer mapuche la que protegiéndose de ese viento que astilla la memoria, desde adentro de su *ruka* -su morada interna- no se desafina, sino que vuelve a la memoria antigua, enlaza en un puente el viento de hoy con los vientos malos del ayer, de la guerra en el desierto que se llevó a los antiguos: porque “como un tremendo viento / dicen que fue el malón [malón blanco] / un torbellino en contra de los días / y eso que los antiguos eran duros / como rocas / firmes”. Tremendo viento-*keürif*, que enlaza su memoria con el saber histórico vivido como presente en el recuerdo del relato oral que le contaba su abuela, pues “ahí quedó su sangre / desparramada / me decías abuela”. Y ahí se enlaza la presencia de la mujer como palabra-memoria, atravesada por el viento que insiste en borrarla sin lograrlo: porque mientras *keürif* ruge, “por ahí andará el ruego de ignacia quintulaf porque su hijo no volvía”, la voz de su “*taüll*”, subiendo apenas. Y si el viento -*keürif* blanco- se llevó a los hombres, los antiguos, no se puede llevar su memoria, porque la voz, el sonido del ruego, la palabra dicha, la oralidad pronunciada, quedan flotando, siguen presente en las mujeres que las repiten hoy, a pesar de que haya vuelto a soplar el viento. Porque “el viento siempre vuelve” y “quiere rendirnos a nosotras / probarnos las raíces”, pero no lo logra. No lo logra ni en la ciudad, donde es sólo viento y no *keürif*, porque la mujer -poeta memoriosa- prefiere hasta ser mata liviana arrastrada por el *keürif* de su cosmogonía, que “huesos espesos que reventarán contra el cemento”. Porque aún en la ciudad y sin quererlo, el viento trae semillas-hijos que son como árboles desafiantes al olvido, y semillas-palabra que aunque no salgan todavía, el viento *keürif* “las estará sembrando”.

De este modo la poesía de Liliana Ancalao se vuelve palabra resistente a la corrosión del olvido, a la borradura de su historia. Palabra-testimonio como rol de la mujer mapuche que protege la memoria como un fuego que ilumina y que persiste:

“yo a las palabras las pienso
y las rescato del moho que me enturbia
cada vez puedo salvar menos
y las protejo
son la leña prendida de Atahualpa
que quisiera entregar a esas mujeres
las derramadas las que atajan sus pájaros”
(De *Las mujeres y la lluvia*)

Con este breve análisis, podemos ver que la poesía de Liliana Ancalao constituye un claro ejemplo de literatura etnocultural, ya que se configura a partir de una variada batería de estrategias discursivas que aluden a la inter y la transculturalidad, desde su enunciación poética marcada por la situación de bilingüismo entre el idioma mapuche y el castellano en la escritura y la presencia del “collage intercultural” que introduce el *mapuzungun* en el español cuando la palabra de Castilla no alcanza a aludir/traducir la cultura originaria. La palabra en el idioma originario de su cultura mapuche le permite reconstruir parte de su legado originario, de modo tal que su poesía hace que del bilingüismo pase a la biculturalidad enunciativa, ya que involucra la potencialidad de diferentes lectores de diferentes culturas que reconstruyen el imaginario de su poesía de diferente manera, según las coordenadas que sus culturas y lenguas les permitan. Así, el genocidio de la Conquista del Desierto puede ser reconocido por los dos tipos de lectores, pero el vector de sentido que puede reconstruir el lector mapuche desde la matriz de su memoria puede evocar sentidos más profundos, semas-otros convocados por el *mapuzungun*, que se articulan en otras coordenadas culturales en términos de creencia y cosmovisión, de saber ancestral heredado. De este modo, la poesía recoge o articula constelaciones donde se interpela la dialéctica pasado/presente histórico, a través de la presencia de las mujeres de Ancalao que le permiten incorporar matices de la oralidad como mecanismo de transmisión cultural, como voces “no muertas” que emergen del silencio.

Esta “proyección de una experiencia plural, heterogénea e interétnica del mundo”, en palabras de Carrasco (2005: 63), sitúa su poesía como articuladora de un discurso de resistencia frente al canon y las políticas hegemónicas vigentes desde la perspectiva de la “ciudad letrada” y su pauta cultural y política en el terreno de la literatura.

Frente a una concepción de “Literatura Argentina” que se define y sigue reconociéndose a sí misma en referencia especular a un canon monocultural y monolingüístico, que sostenemos—como lo plantean las voces de Walter Mignolo desde afuera del surcontinente y Zulma Palermo desde adentro- la necesidad de suspender el canon y sus implicancias en términos de “bellas letras”, de producciones escritas con carácter pretendidamente estético, para permitir el ingreso al corpus de esta literatura de aquellas múltiples y plurales manifestaciones discursivas-otras, híbridas, divergentes, transculturales, de carácter oral, o con reminiscencias de oralidad, bilingües, producidas en lenguas originarias del continente, o transcritas y traducidas al castellano con reminiscencias de esas lenguas y cosmovisiones que transmitieron o siguen transmitiendo la memoria cultural de los sujetos, comunidades y subjetividades identitarias, plasmadas también en la hibridación de la escritura como tecnología cognoscitiva fagocitada del dominador, como instancias de resistencia, endoculturación o neoculturación (Rama, 2007). Ello atendiendo, no a una supuesta mixtura que derive nuevamente en una incorporación que subsuma la diferencia en un relativismo multicultural en una Nación que siempre negó todo carácter pluricultural en su constitución, sino a su contradictoria constitución que partió del genocidio sobre los cuerpos-otros y del etnocidio de sus culturas, sus lenguas, sus palabras, sus relatos, sus imaginarios, sus memorias, subsumiéndolos en el silencio como rémora de barbarie, primitivismo u olvido.

Lecko Zamora y la resistencia poética de la cultura wichí

El poeta wichí Lecko Zamora es autor de dos libros: “Ecos de la Resistencia / *PajlbayisKajiyayayj Pak*” -editado por la Subsecretaría de Cultura del Gobierno de Chaco en el año 2009 en el marco de la colección que lleva por título uno de sus poemas *Yab’ yin a nayuj*, que en castellano se tradujo como “Mira hacia dónde vas” o “Aprendamos a

leernos”- y “El árbol de la vida wichi” -publicado por el Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco, en el 2012.

El caso de su poética, analizado desde la perspectiva del bilingüismo también presente en sus textos, es diferente al de Liliana Ancalao, ya que constituye la contracara del que habita y es habitado por su lengua originaria como lengua madre y va del wichí y su oralidad comunitaria a la escritura dirigida al blanco:

En wichí escribo, pienso y hablo, pero mi mensaje no está dirigido hacia los wichí sino hacia el mundo, pero eso escribo en español. Escribo para la humanidad, pero pretendo que los textos reflejen el espíritu del pueblo indígena, de mis hermanos idos, y presentes de pueblos sometidos (Zamora, 2009)⁹.
Y demás está decirlo, pero lo digo, nosotros los pueblos indígenas tenemos nuestros propios idiomas y no una lengua extranjera. (Zamora, 2009: 15).

Su eje central lo constituyen, por un lado, el rescate de la memoria de los wichí y, por otro, la literatura y el manifiesto como bandera de lucha y de resistencia de los pueblos aborígenes por el reconocimiento. Así su poesía está marcada por el no-olvido, la memoria cultural, eso que le dijeron sus abuelos: “No olviden porque olvidar es una forma de morir” (2009:13). Memoria ésta, acompañada por el dolor, la sangre, la crueldad y la rebeldía frente a la Conquista y el sometimiento que persiste. Resistencia que se hace palabra y en escritura milita su verdad, como otro Calibán que ha aprendido la lengua del dominador para espetarle en su idioma su verdad propia. Por eso es que María Teresa Aritieda, directora de la colección *Yah' yin a nayil*, sostiene en la Introducción a “Ecos de la Resistencia” que los pueblos indígenas al dejar emerger su voz “dejan de ser informantes de lo que les pertenece, para pasar a informar. *Ellos a nosotros*, que bastantes siglos hace que venimos hablando por ellos. *Ellos a nosotros*, por la vía de la transmisión escrita, a la par de la transmisión oral, alimento de su cultura y de este mismo libro” (2009).

Lecko –o *Leckott*, como suele firmar algunos de sus escritos- asume al respecto una posición decididamente descolonizada de su cultura frente al eurocentrismo y el dominio de los estados nacionales o “neo naciones”, como les llama. Asume un centro desde el que

⁹ Citado por Frieria, Silvina (2009).

lanza no sólo su palabra, sino desde el que se posiciona como sujeto de enunciación cultural, disparando sus dardo-palabras no sólo a la colonialidad y la conquista, sino incluso a algunos de los teóricos del indigenismo al asumir su voz desde sí, esto es, al definir la norma desde la que habla como su propio eje y centro, ya que jamás cede a la posición de ser hablado desde la norma ajena de los sujetos hegemónicos. Así, en el Prólogo a “Ecos de la Resistencia”, Lecko Zamora cita al Sartre introductor de “Los condenados de la Tierra”, de Franz Fanon, ese Sartre que reconoce como virtud en Fanon que su palabra está enunciada y destinada exclusivamente a los argelinos, a los africanos, estableciendo un circuito enunciativo en que el europeo queda afuera de ese contexto. Por eso recalca del filósofo francés las palabras que cita:

La violencia colonial no se propone solo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos. Nada será ahorrado para liquidar sus tradiciones, para sustituir sus lenguas por las nuestras, para destruir su cultura sin darles la nuestra; se les embrutecerá de cansancio. Desnutridos, enfermos, si resisten todavía al miedo se llevará la tarea hasta el fin... (Sartre, 2007,14).

Y, como otro Fanon wichi, Lecko Zamora dirá -señalando que no necesitan dominadores, ni tampoco intérpretes culturales-:

Así como nos espolearon con los militares y las sectas religiosas, continúan hoy a través de ciertas ongs, ‘punteros políticos’ y algunos científicos sociales. Todos apropiándose de nosotros de alguna manera, convirtiéndose en los ‘conocedores’ de los indios, bajo diferentes denominaciones.

Se transformaron en los referentes de lo indígena ante la sociedad, o sea que su palabra fue la verdad. Estuvieron y ahí están, por encima de cualquier palabra indígena... Y más allá de que algún indígena dominara el idioma de los invasores no se lo escuchaba. Ellos hablaban por nosotros. Se apropiaron de nosotros, de nuestras voces y de nuestros espíritus, como si nosotros estuviéramos vacíos. (2009: 14).

Por eso rescata, que “La verdad es que los pueblos indígenas conservábamos lo nuestro a través de generaciones, en forma imperceptible para los no indígenas”, porque sus mayores “no fueron presas del sistema”, y, “en ocasiones camuflados bajo los ropajes

impuestos” por la colonialidad y la expoliación, “siguieron transmitiendo lo nuestro”... saber soterrado que bajo siglos de silencio y opresión siguió resistiendo, se mantuvo en la lengua oculta que conformó la memoria en la oralidad, en los rituales de transmisión de la cultura.

Por eso su libro se hace “eco de una resistencia milenaria de un pueblo que desea se comprendido y hacer comprender que la diversidad es un hecho natural como la vida propia” (2009:14). Y fundamentalmente por eso, su grito de resistencia emerge con su palabra lanzada a los blancos, porque “El ‘sello del silencio fue roto’. Nos resta oírnos y hablar de igual a igual” (2009:15). Es aquí donde Lecko Zamora se nos revela, no como “intelectual nativo”, sino como sujeto dueño del saber de sí y dueño de su palabra, instaurando performativamente lo que más arriba decíamos y ahora denominamos la “plena descolonialidad”, ésa que se instala cuando aparece en su habla como sujeto del saber de sí.

Es ante esta posición plena en su centro que Lecko se nos revela también como impugnador de los cientistas sociales: como impugnador de los científicos de la colonialidad, que instauraron y se legitimaron como dueños de una epistemología en la que los sujetos modernos eran los dueños productores del saber y del poder frente al Otro, quien quedaba relegado a la condición de objeto de conocimiento y, a lo sumo, a la de mero productor de cultura, nunca de saber; pero también, como impugnador de los cientistas sociales de las propias teorías que denuncian la colonialidad desde el espacio – también legitimado- que les otorga la agenda académica de las epistemologías de la descolonización. Dice Lecko Zamora:

Quizá para los indiólogos, como llamo a los antropólogos, sociólogos y otros aventureros que entran a nuestras comunidades para estudiarnos, puede ser un poco molesto que escribamos porque a la larga vamos a desmentir todo lo que ellos dijeron amparados en su ciencia... La escritura nos va a servir para transmitir nuestros conocimientos y para decir la verdad. (En *Diario Página 12*/ 02-03-2009).

Y aquí nos sentimos “tocados”, aludidos por la palabra de Lecko, en una interpelación a la blanca ciencia de las vanguardias que asumen su palabra para defender a

un Otro al que consideran “sujeto subalterno” sin habla propia. Porque aquí nos resuena la palabra de Chakravorty Spivak (2011), preguntándose “¿Puede el subalterno hablar?” y su respuesta inicial: “No”, que sustenta precisamente en la condición de “subalterno” en que el Otro está sumido. Contra Spivak, viene la palabra de Lecko a decirnos que es sujeto que habla de sí y desde sí, y que no alcanza la aclaración de Spivak respecto de que si el subalterno habla es porque ya ha dejado la subalternidad. No nos alcanza como respuesta teórica, porque la palabra de Lecko no viene a decir “declárennos desubalternizados, porque ahora podemos hablar, y hasta escribir”, sino, por el contrario, “nunca dejamos de hablar”, “estábamos en silencio, pero no vacíos”. Porque lo que testimonia “Ecos de la Resistencia” es que lengua, memoria, tradiciones, valores, cultura, relatos, creencias y cosmovisiones se mantuvieron vivas, mientras la “norma impuesta” sobre la “idea moderna del otro” creía hablar por ellos. Por eso el decir de Lecko que repetimos: “El ‘sello del silencio fue roto’. Nos resta oírnos y hablar de igual a igual”, en una contundente definición de una posición enunciativa que declara la diversidad y la diferencia resolviéndola en la exigencia de respeto a la interculturalidad. Porque como lo afirma en la presentación de “El Árbol de la Vida Wichi” (2012: 9),

La ‘prehistoria’ no es más que una invención de los foráneos y los que se creían de otro lugar, producto de siglos y generaciones de colonización y sometimiento. Por privarse de nuestras historias milenarias y las de muchos pueblos de otros continentes, obedecen a una historia discriminatoria, se creen dueños de la verdad y pretenden matar las nuestras. Viven tanteando en la oscuridad de su desmemoria sin identidad, en un autismo que pone en peligro su propia existencia. Ésa es la civilización occidental. (...) Aun no entiendo por qué separar o discontinuar el contar nuestra historia omitiendo la parte de la historia de los pueblos indígenas. Como si fueran dos tiempos paralelos o dos dimensiones aisladas. Esa y la historia de los que nos invadieron inventando la ‘suya’. Y sobre todo el insistir que el tiempo pasado o el de los indígenas fue feroz e imponer el discurso de que la venida de los europeos fue casi celestial para traer la CIVILIZACIÓN. Fue un error.

Sin restar importancia a las temáticas de la memoria y su transmisión como legado ancestral, nos interesa analizar de su producción poemas en los que se pone de manifiesto

lo que apuntamos y señalamos como la afirmación de sí desde su habla y su crítica a la colonialidad, ya que su poética se instala decididamente en lo que Carrasco identificaba como características en algunas líneas de las poéticas etnoliterarias contemporáneas en las que se destaca la presencia de “intertextos transliterarios para investigar, denunciar y reconstruir espacios étnicos y socioculturales tensos, separados, opuestos por el etnocentrismo, la violencia, la discriminación, el genocidio, como también por sueños y utopías de diálogo interétnico”, así como la interpelación al Estado globalizado al hacer explícitas las problemáticas del contacto interétnico, “mediante el tratamiento de los temas de la discriminación, el etnocidio, la aculturación forzada y unilateral, la injusticia social, educacional y religiosa, la desigualdad socioétnica, la marginalidad, el mestizaje, la explotación, el genocidio, la reetnización” (2005: 138).

Por ello elegimos primero analizar “Estamos en el centro” –tal como aparece publicado en la antología “Lenguaje. Poesía en idiomas indígenas americanos”, 2015: 68-73-, como testimonio y afirmación, para después, en un segundo movimiento interpretativo, reponer dos estrofas que aparecen en la versión previa del poema en “Ecos de la Resistencia”, 2009¹⁰.

Estamos en el centro / Na' Ibi

Chovej

Jwala's i'namen, jwala's' te yiken

Wela's'inament.wela's te yiken

Honatsi wuj, ap tik hivenkates

Fwiyetilb 'malhyejnamehen

Chavokwe honát

Tewok thaye jwisek dti

Timchayen ap yihnen

Lha wetes tik hiven halayis

Tik hiven watsancheyaj

Ta Lhawuk hi'weno

I'lbokej chenbaj

¹⁰ Queremos aclarar que manejamos una versión original manuscrita de “Ecos de la Resistencia” que nos facilitara electrónicamente el autor en forma personal. A ello obedece que no incluyamos, cuando citamos de este libro, su paginación editada.

*Wasi la ka'chowej
Iianbni yen la ka husek
La chowej hap
Lha ka pumfwas chalajitas lhaye
Wichí tesyek hi'*

*I'lbokej mak te abattalhayis
i'wennamohen tik matche
Lhamet ta i'sonamejen lha ka mayek
Ap i'lahnen i'lbokej Wichí
Tam i'watlak petetlla mak te i'woye
Nemla'ta i'lan Wichí*

*Ya'nyaj chuma lha jvetes chos
Hut'wek a kweyey, a pak lhaye a
husey
Am aitaji ta le choilhy
Nohmbat lha ka pajlhayis, koype lha
ka honat
Tuychey lhaka pumjwas la ka dtolelis*

*En a'cha'hi 'a lhamtes
Tichuné a'jvetes tetselh
Hoye jwalas ta innamlá
A'chufwené Mayas lhaye Incas kbey
Yej la winlanlhey*

*Tichune lha ka nijwotas
Te'en, Tupak Amaru, Tecumseh,
Chalimin, Guaykaypuro,
Tichun malhiey, Wiracocha,
Quetzalkoatl, Makwnayma, Tokwaj
Wanady, Wiracocha, Quetzalkoatl,
Makwnayma, Tokwaj
Ikwe Piasan, Hayaw, Huway,
Machi, Piogonak, jwilhek*

*Yaj nañibo a'elh
Ukwe mak ta i'wen'ahmo jwalas ta
iss
Lahní mak tan e is'sa
Tató a chos ta is i'lbokej a pumfwas
dtolelis*

*En isí a husek malbiej i'lbokej thaye
Lha Wuk*

*Hutumpe abatalbayis husek
Ka wenn 'w ta i'labnen Wichí
Labni'mak tan e isí ta ibi le dptolelis
Yej petet'tla Mandela wetes
Yabyin 5000 nichams ta hi'wen lha
ka bonat*

*Wenpe malbiej Ystinyn lhaye kot lha
ka nijvotas
Dtilimpe awalak ta ai chufwen
Jwiyabe lha jwetes la khapule
A'hap hino ta ibi'jwalas ná te hyap le
pess
Webno Wichí kacha*

*Albe lha ka jwetes husek
Jwen lha ka nijvotas mak te yenlhi
Yej nuway, nuyé abát te ne isá
Am wasi mak te ne isa
Painé bonat, mak 'tan a hape
Hutumpe hané a khá 'isí, ilbokej
honát*

*Tsujvelej lha ka nayij
Yej yabyin ta i'lbokej mak tan e i'sí
I'lbokej Wichí le wét bonat ná
Abat Taj, i'yenlhi i'lbokej mayek
I'lbokej Wichí wetea bonat ná.
Nenlhi mak' ta iss.
I'lbokej namelh na'háp u'ñalha
Wichí*

//

Soles viene, soles van
lunas llegan, lunas pasan
noches oscuras sin estrellas
otoños e inviernos se quedaron
veranos y primaveras no
regresarán.

Río y lagunas,
secándose agónicamente,
martirizados.
Nuestros territorios escalpados,
desnudos, sin la hermosa piel
verde
adornada por nuestro Creador,
Ahát Taj.

Montañas, cerros y lomas
violadas en sus entrañas para
saquear
su espíritu y sus preciosas
piedras.
Cavernas pestilentes, testigos de
injusticias inhumanas,
sepulcro generoso de esclavos
negros e indios.

Todo lo que las almas
extraviadas nos dijeron, no es
verdad.
Solamente nos quitaron lo
nuestro
y masacraron a nuestros pueblos
y quieren que olvidemos lo que
nos hicieron.
El hambre nos está matando.

Pueblo mío, no desesperes y
rescata las antiguas canciones.
Une manos, voces, espíritus.
Canta con fuerza y valentía cada
palabra, cada verso.
Despierta a la historia y danza
alrededor de nuestro territorio
sembrando las melodías en los
surcos de los corazones de /
nuestros semejantes.

Que tus palabras sean tus
flechas.

Rememora a tus ancestros.
Avanza en pos de tu futuro.
Aprende de los mayas e incas.
No dejes que las vanas
imaginaciones te confundan.

Recuerda tus bravíos ancestros
bizarros.
Resiste como ellos, Tupak
Amaru, Tekumseh, Chalimin,
Guaykaypuro. Razona como
Wanady, Wiracocha,
Quetzalkoatl, Makwnayma,
Tokwaj. Recurre a los sueños
de los Piasan, Hayaw, Huway,
Machi, Piogonak.

No condenes a tus semejantes.
Busca las cosas que te dieron en
los buenos tiempos,
despójate de la maledicencia,
sumido en el canto de la
hermandad, penetra en los
corazones.
Sincera tu espíritu con todos y
con el Eterno.

Pletórico de luz ilumina a las
almas de la oscura civilización
que con su plan global están
sometiendo pueblo tras pueblo.
Rompe los nudos opresivos de
las memorias injertadas.
No soslayes el sufrimiento del
Continente de Mandela.
Escudriña más de 5.000 años de
historia de Abya Yala.

Ve con tus propios ojos en el
vuelo del águila y del cóndor /
guerrero.
Viaja a las profundidades del
mar del conocimiento ancestral.

Vuela en el cielo de la sabiduría
antigua.
Eres el cumplimiento de los
últimos días,
dales la curación a la humanidad.

Invoca a los espíritus ancestrales
idos,
alaba las hazañas de nuestros
héroes ignorados,
ármate de valor y enfrenta a los
fantasmas incoloros,
ve a la batalla y destroza los
mundos ilusorios,
rasga los velos y muestra lo que
somos y cómo estamos.
Ilumina con tu luz esta
oscuridad.

Extendiendo tus brazos abraza
la vida.
No mires los colores, que en la
luz están todos ellos.
El Gran Espíritu nos creó para
aprender a convivir.
Todos somos de una misma
raza. La raza humana.
Sobre la memoria, justicia.
Sobre la memoria, justicia.

“*Na’ Ibi Chowej* – Estamos en el centro” constituye un manifiesto y como tal una denuncia y una afirmación a la vez. El título mismo semánticamente define una posición enunciativa: su decir wichi es el centro de su alocución, en un bilingüismo que afirma la identidad del espacio enunciativo, por el doble decir que incluye su lengua, el idioma wichí del “nosotros” al que se dirige todo el poema, y geocultural, por el espacio que se entronca en una naturaleza despojada y violentada por la conquista y la expoliación. Desde ese espacio de su decir, Lecko Zamora articula la denuncia que, a la vez, configura la liberación de su voz en la afirmación de su lengua y su cultura. “Estamos en el centro” es un manifiesto que insta a la descolonización del nosotros de su etnia: “Pueblo mío, no

desesperes y rescata las antiguas canciones”, dice el poeta, “canta con fuerza y valentía cada palabra, cada verso”, reivindicando ese sujeto plural que puede hablar-cantar desde su memoria y de su historia, no en el regodeo de su tradición, sino en el espíritu de su lucha, articulada en la palabra: “Que tus palabras sean tus flechas”, “No dejes que las vanas imaginaciones te confundan”. Hablar para decir que lo que nos dijeron “no es verdad”, porque solamente “nos quitaron lo nuestro / y masacraron a nuestros pueblos / y quieren que olvidemos lo que nos hicieron”. Por eso insta a la rememoración, como estrategia de lucha.

Cada verso es un verbo que impele a la resistencia desde el despertar de la memoria. Así habla a los suyos, en el grito de la acción declarativa del lenguaje, como viaje propiciatorio, como caminar shamánico: no desesperes, rescata, une, canta, despierta, rememora, avanza, aprende, recuerda, resiste, busca, despójate, penetra, ilumina, rompe, escudriña, vé, viaja, vuela, invoca, alaba, ármate, enfrenta, destroza, rasga, muestra, ilumina y abraza...

Lecko insta a la acción y proclama una canción escondida dentro del poema, en la sucesión de verbos, por su ritmo, y una declaración de principios por el paradigma semántico que organiza la acción en su enunciación. Casi podríamos decir que los complementos predicados tras cada verbo podrían hasta imaginarse, en el sentido de que prevemos su sentido. Son las acciones la columna vertebral de una política que su discurso impele a realizar: ponerse de pie por la palabra.

Frente a la desesperanza, insta a su Pueblo a la acción en una sucesión que esgrime la necesidad de un nuevo sujeto:

- primero, renaciendo por la palabra a su identidad (rescata, une, canta, despierta, rememora);
- seguidamente, avanzando en un camino de aprendizaje desde el pasado de su cultura (avanza, aprende, recuerda, resiste, busca);
- luego, mudando la piel de la opresión, liberando el pensamiento (despójate, penetra, ilumina, rompe, escudriña);
- después, instando a remontar el vuelo de sí, de su cultura (vé, viaja, vuela, invoca, alaba);

- posteriormente, libre el sujeto, armándose para enfrentar y rasgar las matrices, los velos de la mentira (ármate, enfrenta, destroza, rasga);
- finalmente, liberando la identidad, mostrando su condición, para brillar con su propia luz y abrazar la vida-una de la que se debe ser el centro, no el margen (muestra, ilumina, abraza),
- para terminar en un alegato antirracista, una proclama de interculturalidad, donde “Todos somos de una misma raza. La raza humana”.

-

El viaje propiciatorio, como relato de aprendizaje, organiza performativamente la estructura ancestral de la identidad que la memoria wichí debe rescatar, transitar y trascender. Palabras del sujeto indígena que habla desde su etnia para trascender y mutar desde su diferencia hacia su ser también “la Humanidad”. Poema pletórico de utopía descolonizada que se realiza en su ser lenguaje. Respuesta completa desde un “centro” (existencial, cultural y epistémico) a la pregunta de Spivak sobre el habla desde los márgenes.

¿Puede hablar el subalterno? Sí. Puede hablar. Y más. Porque la razón o el pensamiento-otro desde el que dice y relata la historia, también se articula en una estética poética, que va más allá del manifiesto declarativo como estatuto genérico. Así, en el poema “El Pescador”, publicado en la antología “Lenguaje” (2015: 67), la ética del manifiesto se articula en una estética del sujeto poético de la cultura wichí, que rescata mediante la introducción en la escritura de los rasgos de la oralidad y el bilingüismo, el canto propiciatorio y el rito ancestral. Este mismo poema, tal como Carrasco (2005) sostenía que se daba en las poéticas indígenas contemporáneas, se articula en un segundo movimiento con otros contextos y registros semióticos, no al modo del documental, sino de la performance musical. Porque debemos decir que Leckott, también torsiona su escritura hacia el espacio comunitario que lo convierte en poeta ancestral, cuando declama oralmente y canta su poesía, acompañando el ritmo con el *trompe* y la música este mismo poema “El

Pescador”, tal como puede observarse en el registro de Youtube en ocasión de presentar este libro¹¹.

Así, lo que en “Ecos de la Resistencia” Zamora narra como enseñanza de los antiguos a través de las mujeres y la familia, los ancianos sabios y los guías en el poema completo “El canto de los pájaros”, aquí –en el segmento “El pescador”- se realiza poéticamente en la conciencia, en el rito aprendido y repetido, en la costumbre enseñada y transmitida ancestralmente, núcleo generador del hombre wichí pescando, cantando, resistiendo...

Wahát Wo’ – El pescador (2015: 67)

Abeya, heb, heb, heb, heb, heb, yahee, he he he
Iwomchammla, iwomchammla, iwomchammla,

Abeya, heb, heb, heb, heb, heb, yahee, he he he
O’ibi tajna, o’ibi tektaj, o’taye wabat o’taye Jwalas ta inamen.

Abeya, heb, heb, heb, heb, heb, yahee, he he he
Jwala yej wom no’, pul’ley a i’si’ innowok yej hokana.

Abeya, heb, heb, heb, heb, heb, yahee, he he he
O’hap halá lhacha te ak’khas te dtukwe isí

Abeya, heb, heb, heb, heb, heb, yahee, he he he
U’watlak I’lhokej mak tal’choitnoye.

Jwala’ná háp le buai te u’chujwenyaj ibí
Aeya, heb, heb, heb, heb, heb, yahee, he he he Aeya,
heb, heb, heb, heb, heb, yahee, he he he.

//

Abeya, heb, heb, heb, heb, heb, yahee, he he he
lloverá, lloverá, lloverá.

¹¹ Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=fportW1vToU> . Publicado el 23 jun. 2015. En su última edición, el Festival Internacional de Poesía de Córdoba publicó el libro “Lenguaje. Poesía en idiomas indígenas americanos”, con poemas de Liliana Ancalao, Mario Castells, Juan Chico y Lecko Zamora.

Abeya, heb, heb, heb, heb, heb, yabee, he he he
estoy aquí, estoy en el río, espero al pez y a los días que vendrán.

Abeya, heb, heb, heb, heb, heb, yabee, he he he
sol no me abandones, nube hazte luz, viento no llegues aquí.

Abeya, heb, heb, heb, heb, heb, yabee, he he he
soy el espíritu de mis ancestros, sólo soy un hombre nomás.

Abeya, heb, heb, heb, heb, heb, yabee, he he he
sólo soy una rama tierna en busca de la luz.

Abeya, heb, heb, heb, heb, heb, yabee, he he he
Invoco ayuda a todas las criaturas.

Hoy es mi día de aprender y saber.
Aeya, heb, heb, heb, heb, heb, yabee, he he he Ahea,
heb, heb, heb, heb, heb, yabee, he he he.

Consideraciones finales

Podemos decir, a esta altura del análisis, que los dos poetas presentados ponen en evidencia que en la literatura indígena actual *“el sujeto enunciador es heterogéneo y responde a su realidad, a su condición intercultural”* (Rodríguez Monarca, 2009) también en el caso de autores que nacen y escriben en la geocultura territorial estatal argentina, pero inscriben su palabra poética en las coordenadas transculturales del canon silenciado (pero no suprimido) de las culturas amerindias. De este modo, frente al canon hegemónico-letrado, impuesto a partir de las operaciones constitutivas del propio Estado-Nación y sus intelectuales orgánicos desde el siglo XIX, también en el caso de la literatura argentina podemos decir que -frente a la definición de un modelo de integración de la Nación que apostó a un “territorio sin indios” y de manera correlativa a una “literatura sin indios”- la supervivencia continua de la producción y circulación oral-comunitaria desde el pasado de los pueblos originarios y la emergencia de una poética de la *“oralitura”* –como le llaman Elicura Chihuilaf y Jorge Cocom Peche (Mellado, 2014)- marcan la existencia de otro canon emergente que desde los márgenes disputa su hegemonía.

En este sentido, y parafraseando a Rodríguez Monarca (2009), vemos que

el complejo y dificultoso proceso de incorporación de la poesía indígena a los sistemas literarios nacionales ha estado mediatizado por los debates en torno a la conformación de los estados nacionales. Así ante la idea dominante de una nación monocultural, se ha ido imponiendo el concepto de estado pluriétnico e imbricadamente ha ocurrido un proceso de incorporación de las literaturas ‘marginales’ al canon literario, entre las que tienen especial relevancia las literaturas indígenas.

Así, “poesía etnocultural” –como le llama Carrasco-, “literatura escrita alternativa” –como la nombra Lienhard-, “otra literatura” –como la designa Bendezú-, “literatura de la transculturación” –como la denomina Rama- o “literaturas heterogéneas” –como lo hace Cornejo Polar-, son todas denominaciones de esta emergencia que conforma el complejo entramado cultural de las literaturas del continente, más allá de los estados nacionales por separado o de las supra-regiones culturales. Ya que, como lo advertía Angel Rama (1985), existe un mapa geocultural de las regiones de América que no puede superponerse al mapa

geopolítico de los estados nacionales. América toda es diversa –incluida la Argentina- y si hay algo común que la define en su diversidad es precisamente una común historia de sometimiento y expropiación, una colonialidad de la que es preciso salir. Y en ese campo, es necesario advertir y asumir críticamente que el trabajo del intelectual latinoamericano es “ético”, como lo propone Zulma Palermo: “se ve impelido a centrarse en la reconstrucción de la historia olvidada o censurada que se perpetúa en las formas de pensamiento ahistóricas, desestructuradoras de la visión del mundo”, pues

La literatura latinoamericana fue institucionalizada en el siglo XIX como parte del proyecto liberal de creación de las nacionalidades, contribuyendo a la invención de íconos para la formación de las diferentes narrativas identitarias reproducidas por el aparato educativo e instaladas, sin solución de continuidad, hasta el presente. Sería entonces función de la crítica revisar las historias literarias nacionales, analizando sus condicionamientos simbólicos, sus negaciones y sus ocultamientos... [para] construir los relatos desde las diferencias hacia las identidades germinadas mucho más atrás de la instancia de las divisiones políticas de los estados nacionales y en la espesura de la heterogeneidad, incluyendo no sólo los textos históricamente canonizados sino aquellos a los que se les ha negado voz y representatividad. (1998).

© Marisa Moyano

Bibliografía

- Aguilar, Hugo y Clarisa Pereyra. "La problemática del Chedungún y la historicidad de sus hablantes". En Moyano, Marisa y Aguilar Hugo (Comp.): *La construcción discursiva de la identidad: la emergencia de la voz indígena*. Río Cuarto: Editorial de la Universidad Nacional de Río Cuarto, 2011.
- Ancalao, Liliana. "El idioma silenciado". (2010) Publicado en <<http://haciablog-zaratustra.blogspot.com.ar/2015/03/el-idioma-silenciado-liliana-ancalao.html>>
- . *Mujeres a la Intemperie/Pu Zomo WekuntuMew*. Buenos Aires: El Surí Porfiado. 2009.
- Arias, Arturo. "La literariedad, la problemática étnica y la articulación de discursos nacionales en Centroamérica". *Revista Istmo*. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos 8 (enero- junio 2004). Disponible en: <www.denison.edu/collaborations/istmo/articulos/literariedad.html>
- Artieda, Teresa. "Lecko Zamora y su nuevo libro: *Ecos de la Resistencia*". (2009) Disponible en <<http://chacodiapordia.com/noticia/26423/lecko-zamora-y-su-nuevo-libro>>
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Introducción y traducción de Bolívar Echeverría. México, UACM / Ítaca, 2008.
- Carrasco, Iván. "La literatura intercultural y sus expresiones en Chile". Universidad Austral de Chile. *Scielo-Revista Chilena de Literatura* 66. (Abril 2005): 63-84.
- Castañeda, María del Carmen. "Una propuesta de descanonización de la literatura latinoamericana". En *Revista Espéculo* 41. Universidad Complutense de Madrid. (2009). Disponible en <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero41/descanon.html>>
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el Aire. Ensayos sobre heterogeneidad cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.
- . "Para una teoría literaria hispanoamericana: A veinte años de un debate decisivo". En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* XXV. 50 Lima-Hanover (2do. Semestre de 1999): 9-12.
- Chakravorty Spivak, Gayatri. *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: Editorial Cuenco del Plata, 2011.
- Fanon, Franz. *Los condenados de la tierra*. Prólogo de Jean-Paul Sartre. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Figueroa, Ana. "La escritura de la ciudad para el establecimiento de la nación, y la generación de mitos históricos en el *Movimiento literario de 1842*: Bello, Larrastría, Sarmiento". En: *Estudios Filológicos* 37. (2002): 211-224.
- Friera, Silvina. "El fuego vivo de la cultura wichi". En *Página 12*, Sección Cultura. Bs. As. Lunes 2 de marzo de 2009.
- Hernández, José. "El Pueblo y el Escritor". *El Nacional Argentino*. Paraná. 4-X-1860.
- Lagmanovich, David. "Sobre el canon de la literatura nacional argentina: estética y política". En: Biagini, H.; Roig, A. y Telerman, J. (comps.): *América Latina hacia su segunda independencia: Memoria y autoafirmación*. Bs. As: Editorial Aguilar, 2007. 119-

136. Disponible en <<http://www.ensayistas.org/critica/generales/biagini/segunda-independencia.pdf>>
- Lienhard, Martín. “Los comienzos de la literatura latinoamericana: monólogos y diálogos de conquistadores y conquistados”. En: Pizarro, Ana: *América Latina: Palabra, Literatura e Cultura*. Volume I. A Situação Colonial. Sao Pablo. UNICAMP: Editora Da Universidade Estadual de Campinas, 1993.
- Mellado, Silvia Renée. “Lenguas Kuñifal: Pasajes entre el Mapuchezungun y el Castellano en Elicura Chihuailaf, Liliana Ancalao y Adriana Paredes Pinda”. En *RECIAL*. Revista del CIFFyH. 5/6 (2014). Disponible en: <<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/9586>>
- Mignolo, Walter. “Colonialidad Global, capitalismo y hegemonía epistémica”. En Salvatore, R. (Comp.): *Culturas Imperiales*. Rosario: Viterbo, 2005.
- . “Palabras pronunciadas con el corazón caliente”. En Pizarro, Ana. *América Latina: Palabra, Literatura e Cultura*. Volume I. A Situação Colonial. Sao Pablo. UNICAMP: Editora Da Universidade Estadual de Campinas, 1993.
- . “El mandato y la ofrenda: La descripción de la ciudad y la provincia de Tlaxcala de Muñoz Camargo y las relaciones de Indias”. En *Nueva Revista de Filología Hispánica* XXXV, 2 (1987): 2-453.
- . “La lengua, la letra, el territorio”. En *Dispositio*. Revista Hispánica de Semiótica Literaria IX, 28-29 (1986): 137-160.
- . “Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas”. En *Revista Iberoamericana* LXII.176-177 (Julio-Diciembre de 1996): 679-696.
- Moyano, Marisa y Eugenia Álvarez. *El sistema discursivo de las literaturas indígenas en Argentina. El derecho a la palabra; emergencia, tensiones y resistencia*. Río Cuarto: Ediciones Cántaro de Piedra, 2015.
- Moyano, Marisa et al. *Ranqueles: Del silencio a la palabra*. San Luis: Ministerio de Justicia y Culto, 2010.
- Moyano, Marisa. “Los procesos de subversión y resistencia en el campo de Las literaturas de ‘Nuestra América’ ”. En: AAVV: *Estudios Latinoamericanos. Diálogos interdisciplinarios sobre sociedad, historia, cultura, frontera y territorio*. Aspha. SPU. UNVM. Villa María: EDUVIM, 2015. 505-512.
- . “La performatividad en los discursos fundacionales de la literatura nacional. La instauración de la ‘identidad’ y los ‘huecos discursivos’ de la memoria”. (2004). En *Revista Espéculo* 27. Disponible en: <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero27/performa.html>>
- Palermo, Zulma: “Semiótica del vacío y la espera”. Consejo de Investigación. Universidad Nacional de Salta, 1998. Mimeo.
- Pizarro, Ana. “Palabra, literatura y cultura en las formaciones discursivas coloniales”. En: *América Latina: Palabra, Literatura e Cultura*. Volume I. A Situação Colonial. Sao Pablo. UNICAMP: Editora Da Universidade Estadual de Campinas, 1993.
- Pratt, Mary Louise: *Ojos imperiales*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

- Quijano, Aníbal. “El ‘movimiento indígena’, la democracia y las cuestiones pendientes en América Latina”. En: *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana 4.10 (2005)
Disponibile en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30541012>>
- . “Colonialidad y Modernidad-Racionalidad”. En: Heraclio Barrilla (Comp.): *Los Conquistados – 1492 y la población indígena en las Américas*. Ecuador: Libri Mundi - Tercer Mundo, 1992. 437-448.
- Rama, Ángel. *La transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones el Andariego, 2007.
- . “Algunas sugerencias de trabajo para una aventura intelectual de integración”. En Pizarro, Ana (Coord.): *La literatura Latinoamericana como proceso*. Buenos Aires: CEAL, 1985.
- . *El sistema literario de la poesía gauchesca*. Buenos Aires: CEA, 1982.
- Rodríguez Monarca, Claudia. “Enunciaciones Heterogéneas en la poesía indígena actual de Chile y Perú”. En: *Estudios Filológicos* 44 (Septiembre de 2009).
- . “Las ‘otras literaturas’ de Latinoamérica. Criterios de inclusión y exclusión del canon literario”. En *Documentos Lingüísticos y Literarios* 28 (2005). Disponible en <http://www.humanidades.uach.cl/documentos_linguisticos/document.php?id=104>
- Rupailaf, Roxana. “Los cobijos de la palabra en *Mujeres a la Intemperie Pu Zomo Wekunt Mew.*” Proyecto Patrimonio (2010) Disponible en <<http://letras.s5.com/rm18051html>>
- Wright, Pablo. “Colonización del espacio. La palabra y el cuerpo en el Chaco Argentino”. En *Horizontes Antropológicos* Volumen 9 N°19 (2003): 137-152. Disponible en <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832003000100006>>
- Zamora, Audiencio. Lecko: Ecos de la Resistencia / *PajlhayisKajiyayayj Pak*. Resistencia: Subsecretaría de Cultura del Gobierno de Chaco, 2009.
- : *El árbol de la vida michi*. Resistencia: Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco, 2012.