

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE RIO GRANDE  
INSTITUTO DE LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
MESTRADO EM HISTÓRIA DA LITERATURA**



**SUBVERSIÓN A LA “COLONIALIDAD DEL GÉNERO”:  
*El cuarto mundo*, de Diamela Eltit**

**GISETT ELIZABETH LARA LARA**

**RIO GRANDE**

**2018**

**GISETT ELIZABETH LARA LARA**

**SUBVERSIÓN A LA “COLONIALIDAD DEL GÉNERO”:  
*El cuarto mundo*, de Diamela Eltit**

**Dissertação apresentada no Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Rio Grande (FURG), como um dos requisitos para a obtenção do título de mestre.**

**Linha de pesquisa: História da Literatura**

**Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dra. Eleonora Frenkel**

*Dedico este trabajo a mi madre y a mi hija,  
por ser infancia, amor, luz y vida.*

## AGRADECIMIENTOS

*Muchas gracias,*

*a mis orientadoras, que guiaron el inicio y la finalización de un largo proceso, Michelle Vasconcelos y Eleonora Frenkel. Muchas gracias por estar presentes, por la dedicación, la amistad y la confianza.*

*a la Organización de Naciones Unidas OEA, al Grupo Coimbra de Universidades Brasileñas, a la CAPES y a la FURG, por darme la oportunidad de continuar mis estudios. Por la beca que nos dio la tranquilidad económica que permitió compatibilizar escritura y maternidad.*

*a mis profesoras del maestrado, mujeres queridas que admiro mucho.*

*a Emilia Sphan por ayudarme a finalizar este trabajo, por su corrección minuciosa, por la inteligencia y sagacidad con que iluminó cada comentario.*

*a mi compañero Jean. Gracias por ser amigo, por ser transformación, por ser paciente y cariñoso en este proceso que es nuestro, por todas las cosas buenas que me has dado.*

*a mi hijita amada Victoria, por ser mi amiga, mi compañera, mi orgullo. Por darme fuerzas, felicidad y amor en cada momento.*

*a mi mami y a mi papi que están conmigo siempre, por amarme y enseñarme el valor del afecto. Este trabajo ha sido posible por la autoconfianza que me dieron desde pequeña.*

*a mi familia chilena, en especial, a mi tía Gemita, a la Nina, a la tía Maruca. Gracias por el apoyo, por la espera y por ser la familia atenta y preocupada durante mi vida.*

*a mi ahijada Florencia por el cariño, por las ganas que tengo de verla y por estar siempre en mi corazón.*

*a mi familia brasilera, vovozinhos queridos, Carmen y Euzebio, por apoyarnos siempre y estar presentes cuando más los necesitamos.*

*a mis "Adoradas Mariquitas" por ser amigas verdaderas, por ser mujeres inspiradoras, diversas y alegres que tanta falta me hacen.*

*a mi amiguita Antonia, mi toñita linda, por ser alegría, compañía, cariño, por estar presente siempre con el corazón gigante, con la palabra perfecta, con tanto amor, Gracias amiga, a pesar de la distancia, te tengo siempre cerquita.*

*Agradezco a mi Estefita linda, por tantas experiencias vividas, por tantos momentos felices, por ser mi hermanita querida, mi espejito, mi guía.*

*a mi grupo de amigos OEA, a Janis, Mauro, Julio y María Helena, por comenzar un lindo proceso que finaliza conmigo. Gracias por los momentos vividos, las comidas en el RU, los días de hotel de tránsito.*

*a la profesora Claudia Castillo, por mostrarme un camino, por creer en mí, por tantos libros y aprendizajes entregados.*

*a la profesora Ana Cristina Dos Santos, por acogerme en el curso de literatura  
femenina en la UERJ, por mostrarme mujeres maravillosas en la literatura  
latinoamericana*

*a mi tío Luis, mi Tropi querido, por el amor a las palabras y a la literatura.*

*Agradezco a mis estudiantes, a todos y todas, por darme inspiración y fuerzas para  
seguir estudiando.*

*a todas las pensadoras, escritoras y activistas, que hicieron parte de este trabajo,  
porque en sus palabras encuentro conforto y esperanza. Quiero agradecer,  
especialmente, a Diamela Eltit, a María Lugones, a Silvia Rivera Cusicanqui, a  
Julieta Paredes y Gloria Anzaldúa, por enseñarme una forma hermosa de habitar y  
resistir en la frontera.*

*Finalmente, agradezco a la vida por permitirme ser madre en un periodo tan  
importante.*

*Um útero é do tamanho de um punho*

Angélica Freitas

## RESUMEN

La “colonialidad del género” es el nombre con que la filósofa y feminista argentina María Lugones ha denominado a la opresión de género racializada y capitalista sufrida por las mujeres colonizadas en América Latina. Pensamiento que se desprende de las investigaciones de Aníbal Quijano respecto a la “colonialidad del poder”, cuestionando y ampliando dicha teoría desde el género. El feminismo descolonial nace considerando dicha opresión e incorpora en sus demandas las voces de mujeres tercermundistas de color, indígenas, mestizas y todas aquellas que han sufrido producto de la “colonialidad del género”. La siguiente investigación es una aproximación al trabajo del feminismo descolonial e indígena latinoamericano realizando, a partir de ese soporte teórico, una lectura de *El cuarto mundo* (1988), de la escritora chilena Diamela Eltit. La lectura realizada permite analizar el texto literario como exposición y cuestionamiento de la realidad en que opera la “colonialidad del género”, y como propuesta de “resistencia” vinculada a estrategias que pretenden la subversión del género y la autoafirmación femenina presentes en la novela. Estas estrategias pretenden la descolonización del género y la recuperación política de las mujeres en las comunidades, objetivo del feminismo descolonial. El vínculo entre la teoría feminista descolonial y la novela responde, además, al proyecto político y literario que Diamela Eltit ha trazado desde la escritura, siendo la propia novela *El cuarto mundo* una forma de resistencia a la opresión colonialista sufrida por las mujeres en América Latina.

**Palabras clave:** El cuarto mundo; Diamela Eltit; feminismo descolonial; colonialidad del género; Chile.

## RESUMO

A “colonialidade de gênero” é a forma como a filósofa e feminista argentina María Lugones denomina a opressão de gênero racializada e capitalista sofrida pelas mulheres colonizadas na América Latina. Pensamento que decorre das pesquisas de Aníbal Quijano sobre a “colonialidade do poder”, questionando e ampliando esta teoria a partir do gênero. O feminismo descolonial surge considerando essa opressão e incorporando em suas demandas as vozes das mulheres terceiro-mundistas de cor, indígenas, mestiças e todas aquelas que tenham sido oprimidas como produto da “colonialidade de gênero”. A seguinte investigação é uma aproximação ao trabalho do feminismo descolonial e indígena latino-americano realizando, a partir desse suporte teórico, uma leitura de *El cuarto mundo* (1988), da escritora chilena Diamela Eltit. A leitura realizada permite analisar o texto literário como exposição e questionamento da realidade em que opera a “colonialidade de gênero”, e também, como proposta de “resistência” vinculada a estratégias que pretendem a subversão de gênero e a autoafirmação feminina presentes no romance. Estas estratégias pretendem a descolonização de gênero e a recuperação política das mulheres nas comunidades, objetivo do feminismo descolonial. O vínculo entre a teoria feminista descolonial e o romance responde, ao projeto político e literário que Diamela Eltit tem traçado desde a escritura, sendo o próprio romance, *El cuarto mundo*, uma forma de resistência à opressão colonialista sofrida pelas mulheres na América Latina.

**Palavras-chave:** El cuarto mundo; Diamela Eltit; feminismo descolonial; colonialidade de gênero; Chile.

## ÍNDICE

<b>CONSIDERACIONES INICIALES</b>	<b>p. 10</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>LA ESCRITURA CONTRAHEGEMÓNICA DE DIAMELA ELTIT</b>	<b>p. 22</b>
1.1. El proyecto político y literario de Diamela Eltit.	p. 23
1.2. <i>El Cuarto Mundo</i> , la novela.	p. 31
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>MARCAS DE COLONIALISMO EN <i>EL CUARTO MUNDO</i></b>	<b>p. 36</b>
2.1. <i>El cuarto mundo</i> en casa: colonialismo interno y colonialidad del poder.	p. 37
2.2. Hermano y hermana: género y colonialidad y la colonialidad del género.	p. 46
2.3. La madre chilena: configuración femenina desde el periodo de colonización.	p. 55
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>SUBVERSIÓN Y AUTOAFIRMACIÓN DEL CUERPO SUDACA EN <i>EL CUARTO MUNDO</i></b>	<b>p. 68</b>
3.1. Autoafirmación femenina: la nueva conciencia de la mestiza, la sudaca.	p. 69
3.2. Escritura femenina y subversión del género: travestismo y lesbianismo.	p. 77
3.3. Los mellizos y la fraternidad sudaca.	p. 86
<b>CONSIDERACIONES FINALES</b>	<b>p. 93</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>p. 101</b>

## CONSIDERACIONES INICIALES

La siguiente investigación nació en el transcurso del último período de docencia que realicé en Chile. Durante cinco años trabajé como profesora de lengua castellana y comunicación en colegios de Santiago, presenciando la realidad de la educación pública de los sectores vulnerables del país, signada por la pobreza, la violencia y el bajo rendimiento académico. Una de las problemáticas más evidentes, constatadas durante aquel periodo, fue la desigualdad entre hombres y mujeres, no solo en salas de aulas, sino también, en todos los estamentos que componen el sistema educativo. Cuando hablamos de desigualdad también nos referimos a la vulneración de derechos, falta de oportunidades, violencia física, psíquica y simbólica que sufre la mujer.<sup>1</sup>

Dicha situación me llevó a incorporar la problemática de género. Comprendiendo lo femenino y lo masculino como construcciones esencialistas que determinan el lugar inferior de la mujer en nuestras sociedades, consideré fundamental analizar, junto a los y las estudiantes, la manera en que ambas categorías se construyen social y culturalmente. Percibí que, si bien el plan de estudios proponía abordar la temática, en lo que respecta a mi asignatura, los trabajos realizados por mujeres desde el feminismo latinoamericano eran, y continúan siendo, prácticamente desconocidos. Entonces, me propuse idear un proyecto de investigación, que enriquezca mi formación y contribuya a mi desempeño como educadora, basado en el estudio de un texto literario de autoría femenina, que planteara un discurso político emancipador y que pudiera ser abordado, teóricamente, a partir de la crítica feminista latinoamericana. Perspectiva que me interesaba al comprender que:

La crítica feminista en América Latina ha engendrado nuevas voces que estimulan una relectura desde una postura genérica, posestructuralista y dialógica. Estas interpretaciones incorporan las fuerzas sociales e ideológicas que animan a personajes ubicados en un continente de contradicciones culturales que las mujeres escritoras tratan de entender a través de su ficción. (MEDEIROS, 2006, p. 150)

Mi primer contacto con la narrativa de Diamela Eltit fue durante el primer año de la carrera de grado. Su nombre surgió cuando estudiábamos la literatura post-golpe en Chile, lo que se denomina segunda ola posestructuralista, que marcó

---

<sup>1</sup> De acuerdo a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, cada día mueren, en promedio, al menos 12 mujeres latinoamericanas, por el solo hecho de ser mujeres.

profundamente la estética narrativa de 1980. Es decir, cuando analizábamos aquella época en que también fueron formulados los postulados de Foucault, respecto al poder y los cuerpos, y de Deleuze, sobre las teorías del deseo, y donde también las políticas de género adquirieron mayor fuerza. (ROJAS, 2012, p.46).

Diamela Eltit es una de las escritoras más importantes e influyentes de Chile. Graduada de profesora de castellano, en 1971, y luego licenciada en literatura, ha realizado una larga carrera dedicada a las letras, trabajando como docente en colegios y universidades emblemáticas de Santiago y actuando como profesora visitante en las universidades de Columbia, Berkeley, Stanford, Washington y Johns Hopkins, y Distinguished Global Professor de la Universidad de Nueva York. Si bien su trayectoria inicia en 1970, es recién en 1980 que comienza a ser reconocida, debido a la publicación del volumen de ensayos *Una milla de cruces sobre el pavimento*. Su incursión en este género continúa en las próximas décadas, tal como se detallará en los párrafos siguientes.

*Lumpérica*, escrita en 1983 y traducida al inglés en 1997, *Por la patria* (1986), y *El cuarto mundo* (1988), son las primeras publicaciones ficcionales de una vasta producción literaria. Su trabajo, como ella misma señala, tiene referentes literarios ligados a lo que se denominó “la primera ola”,<sup>2</sup> cuyo auge fue a inicios de 1970. La autora dialogó, por ejemplo, con *Cobra* (1972), de Severo Sarduy, para escribir *Lumpérica*. Sin embargo, “Al contrario de *Cobra*, que también trabaja con el concepto de que la literatura puede ser placer y desborde, la obra de Eltit no se propone como ícono ni como fetiche” (BRITO, 1994, p.126).

En 1977, Diamela Eltit –junto a los artistas Lotty Rosenfeld y Juan Castillo, el sociólogo Fernando Balcells y el poeta Raúl Zurita– formó el Colectivo de Acciones de Arte CADA, cuyo propósito fue crear intervenciones artísticas, que posteriormente fueron denominadas *performance*, con el cual formaron parte de la llamada *escena de avanzada*.<sup>3</sup>

Escena que emerge en plena zona de catástrofe cuando ha naufragado el sentido, debido no sólo al fracaso de un proyecto histórico, sino al quiebre de todo el sistema de referencias sociales y

---

<sup>2</sup> La primera ola posestructuralista también contempla escritores como Osvaldo Lamborghini y Josefina Ludmer (la primera producción de ensayos donde se trata la crítica de la representación).

<sup>3</sup> Fue denominada “escena de avanzada” a un conjunto de creaciones artísticas chilenas, posteriores al Golpe de Estado de 1973. A partir de sus propósitos dicho conjunto se vincula a las corrientes neovanguardistas (RICHARD, 2007, p 4).

culturales que, hasta 1973, articulaba –para el sujeto chileno– el manejo de sus claves de realidad y pensamiento. Desarticulando ese sistema y la organicidad social de su sujeto, es el lenguaje mismo y su textura intercomunicativa lo que deberá ser reinventado. (RICHARD, 2007, p.3)

La escena *de avanzada*, cuyas producciones se gestaron durante el periodo de régimen militar, nació a partir de la necesidad –particularmente de artistas y escritores– de inventar nuevas formas de expresión. En la búsqueda de nuevas prácticas y convenciones surgió una brecha para burlar la censura y el constante terror, ejercidos en un país en estado de sitio, que impidió la manifestación contraria a las políticas de extrema derecha.

En consonancia con las intervenciones de CADA, las primeras publicaciones literarias de Eltit incursionaron en “la nación degradada”, aludiendo a la invasión neoliberal que acababa de instalarse en Chile, tras el Golpe de Estado dirigido por el general de ejército Augusto Pinochet. Posteriormente, en el libro testimonio *El padre mío* (1989), denunció la violencia, la fragmentación y la corrupción de la nación, producto del creciente sistema capitalista. Crítica que más tarde reiteró en la novela *Mano de obra* (2002) y en el libro de cuño testimonial *Puño y letra* (2005). En éste último, apeló a la reconstrucción de la verdad, acudiendo a la fragmentación de la memoria con el fin de inscribir la producción como documento histórico de los vejámenes de la dictadura<sup>4</sup>: “Un texto que lucha con la necesidad de una justicia y una ética ante aquello que es inconmensurable; un texto que comienza desde una ‘memoria pulverizada’.<sup>5</sup>” (CARREÑO, 2009, p. 202)

En el marco del contexto de redemocratización, después de vivir diecisiete años en dictadura, Eltit se trasladó cuatro años a México en carácter de agregada cultural, circunstancia que le permitió concluir la escritura de *Vaca sagrada* (1995). Un libro que se caracteriza por indicar la utilización de la sangre menstrual como parte del rito, determinante para comprender la representación individual y social de la mujer. Durante aquel periodo, también en México, Eltit elaboró un libro documental, titulado *El infarto del alma* (1994c), compuesto junto a la artista visual Paz Errázuriz. Ese

---

<sup>4</sup> El libro aborda el juicio efectuado en Argentina en 2007 a Hugo Zambelli sobre la participación de Enrique Arancibia, integrante de la Dirección de Inteligencia Nacional DINA, en el asesinato del Coronel Prats y Sofía Cuthbert, su esposa.

<sup>5</sup> “Memoria pulverizada” remite a los testimonios de aquellas personas que fueron asesinadas durante la dictadura militar. Dinamitar los cuerpos, para borrar cualquier evidencia, fue una técnica muy utilizada durante este proceso.

mismo año publicó *Los vigilantes* (1995), novela por la cual recibió el Premio José Martín Nuez, y, pocos años después, la novela *Los trabajadores de la muerte* (1998). A respecto de la novela premiada fue señalado:

Esta novela de Diamela –inscrita como toda su producción anterior en el modelo cultural del barroco hispanoamericano o, mejor dicho, del neobarroco– corresponde a una propuesta literaria que implica un doble compromiso, inseparable entre sí, por una parte, compromiso con la escritura, con el hacer creativo de la palabra, y por la otra, compromiso con la profunda crisis de la realidad hispanoamericana en busca de libertad y de su propia identidad (SAMANIEGO, 1996, p. 222).

Asimismo, Eltit colaboró activamente en diferentes medios de prensa, siendo la *Revista de Crítica Cultural* uno de ellos. Su producción cuenta con otros tres libros de ensayos, publicados en español: *Emergencias* (2001), nominado al premio Altazor en la categoría de ensayo literario, *Signos vitales* (2007) y, por último, *Réplicas* (2016), con el cual obtuvo el Premio Municipal de Literatura de Santiago, en 2017. Los tres libros indicados llevan, a continuación del título, la especificación de que se trata de volúmenes de ensayos sobre literatura, arte y política, ejes que, como permite corroborar el recorrido previo, atraviesan no sólo su producción crítica, sino también el resto de su obra. “Todos los textos críticos de Diamela Eltit, no importa cuál sea su esfera en que se inscriba su objeto, levantan y definen su pensamiento sobre la base de estas dos grandes constantes, cuerpo y política, necesariamente comunicadas entre sí”. (MORALES, 2014, p.17)

Tres novelas más, hasta el momento, componen los últimos trabajos ficcionales de Eltit: *Jamás el fuego nunca* (2007), *Impuesto a la carne* (2010), y *Fuerzas especiales* (2013a).<sup>6</sup> En la primera, el tema de la memoria es trabajado a partir de los recuerdos de una pareja de revolucionarios que se encuentran en clandestinidad. La experiencia extrema del claustro y la muerte inminente permiten conocer la interioridad de los personajes y la ideología que motiva sus decisiones políticas. Tal novela fue seleccionada, en 2016, entre los veinticinco mejores libros, escritos en español, de los últimos veinticinco años. Por su lado, *Impuesto a la carne*, es una narrativa que transcurre en un centro hospitalario, lugar que refleja la situación de la salud pública en Chile y, al mismo tiempo, constituye la crítica a una nación regida por la hegemonía

---

<sup>6</sup> En el corriente año, Eltit publicó una nueva novela, titulada *Sumar*.

del mercado. Finalmente, en *Fuerzas especiales*, “otra vez, la violencia y las marcas que deja en el cuerpo, son las claves de Diamela Eltit y su lenguaje es la navaja afilada con la que relata la brutalidad en medio de anhelos familiares, enfermedades y el asedio policial” (ROJAS, 2013, p. 1).

La última publicación de ensayos de Diamela Eltit, *A máquina Pinochet e outros ensaios* (2017), acabó de ser lanzada, exclusivamente en portugués y en formato digital, por la editoria *E-galáxia*. El libro –traducido por Pedro Monteiro y organizados por Javier Guerrero<sup>7</sup> es una colección de ensayos, cuyas temáticas aún contingentes, al igual que *Emergencias*, *Signos vitales* y *Replicas*, se vincula al ámbito de la literatura y las artes.<sup>8</sup> Ésta es la segunda publicación de Eltit traducida al portugués, habiendo sido *Jamás el fuego nunca* presentada al público brasileiro en 2016. Recientemente, la escritora fue la convidada oficial de la *Festa Literária Internacional de Paraty* (FLIP), donde se refirió al papel político de la literatura y caracterizó la situación chilena en relación a la dictadura. A pesar de ello, su trayectoria sigue siendo, prácticamente, desconocida en Brasil.

La literatura de Eltit ha sido fuente de múltiples análisis, que se han detenido en diferentes aspectos de su obra. Eugenia Brito, en *Campos Minados (literatura post-golpe en Chile)* (1994), publicó el ensayo “La narrativa de Diamela Eltit: un nuevo paradigma socio-literario”, en donde analiza, a través del abordaje de *Lumpérica* y *Por la patria*, la aparición del espacio “ciudad” en la literatura. Allí señala que dichos escritos, desarrollados en un periodo pos-golpe, habilitaron la representación de un determinado escenario, al tratar la reclusión de las personas en el espacio doméstico y la restricción del tránsito libre en espacios públicos. La literatura producida en los años previos, en consonancia con el contexto histórico, desarrollaba las ficciones en lugares, más bien ocultos y cerrados. Frente a esto, la investigadora indica que “no es casual que justamente fuera a través de esta novela que la literatura de la Resistencia viera aparecer a la ciudad y sus habitantes en el espacio literario abierto por Eltit.” (BRITO, 1994, p. 111)

Rubí Carreño, por otra parte, en *Leche amarga: violencia y erotismo en la narrativa chilena del siglo XX* (2007), analiza el discurso de Eltit desde el plano de la “resistencia”; como forma de oposición a las estructuras dominantes, mediante la

---

<sup>7</sup> Ambos son profesores del departamento de español y portugués de Princeton University.

<sup>8</sup> Algunos de los ensayos son parte de la trilogía de escritos sobre arte y literatura, por ejemplo: “Las dos caras de la moneda” está presente en *Emergencias*.

exposición de los lugares “censurados” y “excluidos” de la sociedad. Según explicita, “hay un fluir que mezcla los textos y las personas y nuevos textos, en redes que tal vez algunos calificarán de delictivas y que otros verán como respuesta a la competencia y la envidia como lugares privilegiados de apreciación y filiación” (CARREÑO, 2007, p. 150). Sostiene, en dicho trabajo, que la categoría de resistencia integra, en un único texto, múltiples posibilidades como respuesta a la opresión del periodo. Para esta teórica, Eltit configura una manera de contestar a esta nueva marginalidad que dejó la dictadura en las diferentes comunidades, las cuales fueron desplazadas a la periferia, conformando lo que son actualmente los sectores más vulnerables del país.

Nora Domínguez, en una entrevista realizada a Diamela Eltit, publicada en la revista *Feminarias*, titulada “Diamela Eltit, una voz que pulsa las orillas ásperas”, apunta precisamente a los lugares habitados en la narrativa de Eltit, definiendo este tránsito como “errancia” y “nomadismo”, refiriéndose a las temáticas como una forma de movilizar el discurso. Dice al respecto que “resultan más bien direcciones que se prueban, estiletes que se punzan, pulsos que se agitan. Son voces o, a veces embriones de ellas, que tartamudean al ritmo de una escritura que, aunque febril y aturdida se quiere segura” (DOMÍNGUEZ, 2015, p. 69). Domínguez indica que el hecho de abordar este límite o margen sirve para crear el transcurso de una escritura gramaticalmente contestataria. Una ficción que habita en la periferia, argumento donde se instala la resistencia lingüística, sello indiscutido de la narrativa eltitiana.

Como anuncian los críticos evocados, en la producción narrativa de Eltit las dimensiones espaciales, regidas por el centro y la periferia, el adentro y el afuera, marcan el terreno sobre el que se configuran las tramas, que invitan a pensar sobre los bordes, los límites, las marginalidades, también concibiéndose los cuerpos como territorios de conquista y resistencia. Por su parte, para el análisis de la presente disertación utilizaremos como referencial teórico los aportes del feminismo latinoamericano, cuya línea sostiene un proyecto crítico frente a la colonialidad; fundamentos que no solo se oponen al padrón de poder desde los sujetos subalternos u oprimidos, sino que también objeta la propia teoría descolonial, propuesta por el Grupo Modernidad/Colonialidad M/C.<sup>9</sup> Introduzco, a continuación, algunas de las

---

<sup>9</sup> El Grupo Modernidad/Colonialidad M/C es compuesto de pensadores latinoamericanos constituido a finales de partir de 1990. Entre los integrantes se encuentran: Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Walter Mignolo, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Arturo Escobar,

discusiones teóricas que trazan el camino de lectura que aquí propongo de la narrativa de Eltit.

En relación a esta perspectiva, la filósofa y feminista argentina María Lugones, en el artículo “Colonialidad y género” (2008a), cuestiona la comprensión de género presentada por Aníbal Quijano, la cual se mantiene en una categoría binaria. En el momento en que Quijano intenta explicar la “colonialidad del poder”, mediante la categoría de género hegemónica, acaba reproduciendo estructuras impuestas, lo que constituye el propio “colonialismo del género”.

El feminismo descolonial, comprendido como una apuesta epistemológica, realiza varios planteamientos, que considero relevante incorporar para el desenvolvimiento del trabajo. Los mismos serán detallados en capítulos posteriores, pero no deja de ser pertinente, por el momento, anticipar algunas líneas. En primer lugar, se opone al sistema moderno colonial de género y a la heterosexualidad obligatoria. En segundo lugar, “se proclama revisionista de la teoría y propuesta política del feminismo dado lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués” (ESPINOSA-MIÑOSO, 2014, p. 7). En tercer lugar, recupera el legado de los estudios poscoloniales latinoamericanos, específicamente lo que se ha denominado “desobediencia epistémica” y “giro de(s)colonial”, proponiendo la desvinculación teórica con Europa y la valorización y utilización del pensamiento latinoamericano e indígena.

En relación a la “descolonización del saber”,<sup>10</sup> la filósofa feminista argentina María Luisa Femenías dedicó sus estudios al análisis de la situación actual de los feminismos en Latinoamérica. El libro *Feminismos de París a Mar del Plata* (2006), es una selección de ensayos que abordan principalmente la temática del multiculturalismo en el terreno del feminismo con una propuesta descolonizadora. En el capítulo “Afirmación identitaria, localización y feminismo mestizo” plantea la importancia de reconocer el discurso contrahegemónico proveniente de países dominantes, puesto que, la utilización de teorías feministas extranjeras que procuran

---

Fernando Coronil, Javier Sanjinés, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres.

<sup>10</sup> La descolonización del saber supone revisar las categorías que en la práctica política y teórica han sido adquiridas, bajo la sospecha de tendencias universalizadoras surgidas a partir de la racionalidad hegemónica.

la emancipación de la mujer, han sido y continúan siendo, una valiosa contribución para los trabajos que se desarrollan en América Latina.

Mediante el procedimiento de “traducción” o “traducción cultural” es posible reflexionar sobre dichas teorías, provenientes de grupos subalternos. A través de lo que Claudia de Costa Lima ha denominado una “apropiación enriquecida” de teorías extranjeras, sumado a los aportes del pensamiento del propio continente, es posible generar un entramado de experiencias, lecturas y traducciones que paulatinamente nutran y configuren un pensamiento propio.

De la mano de ciertas coyunturas histórico-sociales, sucede que algunas teorías se potencian para generar una ruptura político-epistemológica en un contexto dado. Cuando esto sucede, los textos y los contextos se resignifican. Al hacerlo, el nuevo espacio de interpretación permite pensar, explicar, dar voz a las múltiples fuerzas raciales, sexuales, económicas, culturales que se precipitan en el lugar de lo nuevo. (FEMENIAS, 2006, p. 106)

Cabe destacar, que el feminismo descolonial se reconoce emparentado con el legado del feminismo negro, de color y tercermundista de Estados Unidos; al sostener una intercepción entre clase, raza, género, sexualidad. Al mismo tiempo, se funda en el aporte de las mujeres y del feminismo afrodescendiente e indígena de América Latina (ESPINOSA-MIÑOSO, 2014, p. 8).

Tomando en cuenta lo anterior, recorro en mi lectura a las contribuciones de pensadoras feministas latinoamericanas, cuyo trabajo se construye mediante la utilización de “saberes situados”. A través de esta práctica es posible pensar y analizar el lugar del “otro”, en este caso, qué representan las mujeres latinoamericanas, tanto para occidente como para los movimientos pos-coloniales, y cuestionar dicho lugar. Las “políticas de localización”<sup>11</sup> promueven insistencias de las luchas colectivas, tomando como base la identidad y teniendo en cuenta el problema de la “esencialización constitutiva”. Suscitan la identificación consciente con determinados grupos, por ejemplo, el de las mujeres “latinoamericanas”, “negras”, “lesbianas”, entre otras. Indicando la pertenencia a una lucha en común, realizada mediante el

---

<sup>11</sup> “Políticas de localización” es el nombre asignado por Adrienne Rich y “saberes situados” por Donna Haraway.

agrupamiento por características, lo que se ha denominado “esencialismo estratégico”.<sup>12</sup>

A fabricação de uma identidade de gênero fixa (“o essencialismo estratégico” ou uma “idealização mínima”, segundo Gayatri Spivak) continua sendo um momento crucial – embora insuficiente, problemático e contestado – de um projeto feminista mais amplo. Tão logo o sujeito é cristalizado em uma posição, ele/a é questionado/a pelas próprias exigências do campo social dentro do qual está situado/a... De fato, essa estratégia também constitui uma condição de possibilidade para o feminismo, transformando-o em um dos empreendimentos teóricos e políticos mais incisivos e de mais profundo impacto entre as lutas contemporâneas contra a sujeição, a opressão e a dominação. (COSTA LIMA, 2002, p. 68)

La identificación consciente contribuye a una lucha organizada y coherente con el contexto en el que se presenta, por ejemplo, utilizar –como lo han hecho diferentes pensadoras– el término “mestiza” y resignificarlo, según las características que cada agrupación crea que son las adecuadas. Definirse, en este caso, como “mestiza” no impide la adhesión a otros grupos de mayor alcance como el de “las mujeres” (a modo general) y tampoco dificulta participar de otras organizaciones. En este sentido, “las políticas de identidad y de la posicionalidad permiten concebir un sujeto surgido de la experiencia histórica, al conjugar los aspectos *performativos* del deseo en términos de agentes cuyas *prácticas discursivas* los potencian.” (FEMENIAS, 2006, p. 114)

En esta línea, considero algunas de las contribuciones del Feminismo Comunitario y de los feminismos de Abya Yala.<sup>13</sup> Una de las propuestas más significativas que las pensadoras y activistas de dicha perspectiva, en su mayoría, participantes del *Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción* (GLEFAS), se basa en la descolonización y desneoliberalización del cuerpo femenino para la recuperación del poder político de las mujeres. La propuesta descolonial que ofrecen estos feminismos me permiten realizar el análisis de la narrativa de Eltit a partir de la incorporación teórica de pensamientos habitualmente segregados de la academia y cuyo valor es trascendental.

Pasar de una vez por todas a producir y visibilizar de forma amplia nuestra propia interpretación de mundo, como tarea prioritaria para los

---

<sup>12</sup> Propuesta desarrollada por Gayatri Spivak en su obra ¿Puede hablar el sujeto subalterno? escrita en 1998.

<sup>13</sup> Nombre de América antes de la llegada de los europeos. *Abya Yala*, en la lengua del pueblo Kuna, significa Tierra madura, Tierra Viva o Tierra en florecimiento.

procesos de descolonización. Una tarea que debe estar acompañada de procesos de recuperación de las tradiciones del saber que en Abya Yala han resistido al embate de la colonialidad, así como aquellas que desde otras genealogías y desde posiciones críticas han contribuido a la producción de fracturas epistemológicas. (ESPINOSA-MIÑOSO, 2014, p. 8)

La presente disertación se divide en tres capítulos. En el primero, titulado “La escritura contrahegemónica de Diamela Eltit”, se aborda la trayectoria de la autora en cuestión, presentando ciertas temáticas a las que la escritora ha recurrido en sus obras, con la finalidad de articular las motivaciones políticas y literarias que trazan su producción artística. La mayoría de los datos y referencias pertenecen a Eltit, puesto que la intención es exponer parte de la reflexión crítica de la propia autora, de modo que dichas informaciones fueron obtenidas a partir de sus entrevistas y de sus ensayos sobre literatura, arte y política. En este apartado se realiza, además, una síntesis de la novela *El cuarto mundo*, teniendo como base, principalmente, los trabajos críticos que se han escrito sobre la misma. En el desarrollo de este capítulo son fundamentales los aportes de Nelly Richard, crítica cultural, ensayista y académica, quien contribuyó para la diseminación de autoras y críticas como Beatriz Sarlo y Diamela Eltit en América Latina. Sus postulaciones sobre arte y literatura postgolpe fueron de gran importancia para ampliar el debate sobre dictadura en Chile.

En el segundo capítulo, denominado “Marcas de colonialismo desde el feminismo latinoamericano”, son expuestas algunas de las temáticas o problemáticas más importantes trabajadas por el feminismo latinoamericano, presentes en el texto literario a ser analizado, ya que las relaciones entre los personajes están condicionadas por la colonialidad del poder perpetuada por la colonialidad capitalista y moderna en América Latina. Destacamos en esta parte de la disertación a una serie de pensadoras feministas, cuyo trabajo sirve de base para el desarrollo de cada una de las partes que dividen el capítulo. En primer lugar, el aporte de María Lugones, Claudia Costa Lima, Ochy Curiel, entre otras; sobre la colonialidad del género, contribuye, no solamente al reconocimiento de la situación actual de la mujer en el continente, sino, también, al ofrecer un panorama del pensamiento feminista latinoamericano. En este punto, es importante destacar el trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui, quien plantea nuevas formas de reinterpretar el actual proceso de colonización desde una visión descolonizadora, concretizada a través de su propia

trayectoria como militante de movimiento katarista<sup>14</sup>. En segundo lugar, las investigaciones de Sonia Montecino permitieron conocer los arquetipos relacionados a la mujer chilena. Sus análisis vinculados a la imagen de la Virgen María, lo que comúnmente es denominado “marianismo”, permiten comprender la configuración del modelo de mujer inserto en la idiosincrasia chilena. En tercer lugar, las pesquisas de la antropóloga y feminista argentina Rita Laura Segato son de vital importancia para desenvolver el análisis respecto al origen de la violencia contra las mujeres en el continente.

Finalmente, el tercer capítulo, que lleva por título “Subversión y autoafirmación del cuerpo sudaca en El cuarto mundo”, se centra en el estudio de la novela *El cuarto mundo*, a través de los postulados del feminismo descolonial, teoría mediante la cual es posible pensar estrategias de acción en relación a las problemáticas presentadas a lo largo del trabajo. En el capítulo se analizan los mecanismos de autoafirmación y subversión de la figura femenina, utilizados en la novela de Eltit. También aquí es incorporado el trabajo de Nelly Richard sobre la subversión del género, puesto que aporta a la comprensión de la *performance* travesti. Asimismo, son desarrollados los postulados de Gloria Anzaldúa, en relación a la figura de la “mestiza”. Su utilización es fundamental para comprender las problemáticas identitarias que presenta la novela, considerando que la construcción de la imagen femenina de América Latina está determinada por el proceso de mestizaje. Además, se contemplan las investigaciones de María Luisa Femenias, sobre mestizaje y feminismo mestizo, y los aportes de los feminismos desde Abya Yala, cuyas proposiciones e ideas incorporan a las mujeres de 607 pueblos de América. Es importante destacar en este capítulo, el trabajo de Julieta Paredes, realizado a través del feminismo comunitario, el cual, transita entre los movimientos de mujeres indígenas y el GLEFAS (Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista); uniendo ambas demandas en un mismo propósito.

Las mujeres indígenas se disponen a descolonizar la palabra que han retomado en la lucha política de sus pueblos y donde deciden colectivamente refundar sus relaciones entre sí y con los hombres, a través de una educación y una comunicación propias. A la vez que se

---

<sup>14</sup> El movimiento katarista nace en La Paz en 1781. “Su programa “katarista” lanzó un desafío hacia la doble explotación capitalista y colonial de los trabajadores agrarios y urbanos y el pueblo boliviano en su conjunto” (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p.8).

declaran “en acción permanente para afianzar la despatriarcalización de nuestro continente cuerpo y territorio tierra, sin lo cual, es incoherente la descolonización de los pueblos.”<sup>15</sup> (GARGALLO, 2014, p. 47)

Considero relevante destacar que la presente disertación tiene como objetivo principal incorporar teorías feministas latinoamericanas que son escasamente trabajadas por la academia, a fin de proporcionar un marco referencial que permita ampliar y valorar el conocimiento que acrecientan producciones teóricas elaboradas en nuestro continente. Son, sobre todo, los aportes que surgen de este marco los que enriquecen y potencian la lectura. Si bien la línea poscolonial ya fue explorada previamente para tratar la narrativa de Eltit, en trabajos como el de Siri Kjelsrud Kroes, titulado *La representación literaria del erotismo y la biopolítica en El cuarto mundo de Diamela Eltit. Un enfoque decolonial* (2016), en que la autora trabaja la representación del cuerpo vinculada al erotismo, como respuesta y oposición al régimen dictatorial, nutriéndose de conceptos como “colonialidad de poder”, “colonialidad de ser” y “herida colonial”, hasta el momento la producción literaria que aquí concierne no fue analizada en función del feminismo decolonial latinoamericano. A partir de este trabajo pretendo, por lo tanto, no solamente enriquecer la lectura de una de nuestras prestigiosas autoras, sino también reivindicar nuestras coordenadas como espacio genuino de producción del saber.

---

<sup>15</sup> “Declaración política de las mujeres xinkas feministas comunitarias, en el marco de la conmemoración del 12 de octubre Día de la resistencia y dignificación de los pueblos indígenas: ¡¡¡No hay descolonización sin despatriarcalización!!!”, Guatemala, 12 de octubre de 2011.

# CAPÍTULO I

## LA ESCRITURA CONTRAHEGEMÓNICA DE DIAMELA ELTIT

El presente capítulo tiene como objetivo presentar el trabajo de Diamela Eltit, situando la novela *El cuarto mundo* en el marco de su producción literaria y performática. Considerando la escasa difusión que el trabajo de la escritora tiene en Brasil, se incorpora el contexto histórico chileno en que son producidas las obras de la denominada “literatura pós-golpe”. En el punto 1.1. “El proyecto político y literario de Diamela”, se aborda la trayectoria de la escritora, vinculando sus motivaciones políticas, signadas por el contexto de opresión en el cual se formó, con las tramas desarrolladas en sus novelas y estableciendo lazos con sus otras intervenciones artísticas.

El punto 1.1. es fundamental para comprender el vínculo entre el proyecto político de Diamela Eltit y las motivaciones del feminismo descolonial que será desarrollado en los siguientes capítulos. Aún en este apartado, es posible señalar que la “resistencia” política de la escritora coincide con la resistencia expuesta por María Lugones en relación a las “opresiones múltiples”, cuya sujeción o dominación dependen de la raza, el género, la clase y la sexualidad. De esta forma, el trabajo de Diamela Eltit es gestado en la tensión entre la subjetivación como mujer y escritora colonizada y la subjetividad activa, que, según Lugones, es la noción mínima de agenciamiento para que se produzca la relación entre opresión y resistencia.<sup>16</sup>

En el punto 1.2. “*El cuarto mundo*, la novela”, se realiza una síntesis de mencionada novela, recuperando los principales trabajos críticos que se han desarrollado a respecto de la misma, a fin de considerar, múltiples análisis que se desprenden de la novela. Investigaciones que aportan posibilidades que se relacionan con la presente disertación, temáticas que a través del espacio ficticio exponen la situación marginalizada del ser latinoamericano, exclusión que pasa innegablemente

---

<sup>16</sup> María Lugones introdujo el concepto de “subjetividad activa” para captar la noción mínima de agenciamiento, aquella que resiste a múltiples opresiones y cuya subjetividad múltiple es reducida por las compresiones hegemónicas/coloniales/racistas generadas al punto de eliminar cualquier agenciamiento.

por su condición “mestiza” y que desde el género femenino es doblemente marginalizada.

### **1.1. El proyecto político y literario de Diamela Eltit**

“Cuando todo naufraga, sólo queda el otro” (ELTIT, 1994a, 46), es el título de una entrevista realizada a Diamela Eltit y Paz Errazuriz, donde la periodista Cynthia Rinsky las indagaba en relación al libro *El infarto del alma*, que ambas acababan de editar en 1994. Dicho libro, de carácter documental, está compuesto por una serie de fotografías realizadas en el hospital psiquiátrico de Putaendo, por la artista visual Errazuriz junto a narraciones de Eltit. Las imágenes, así como los textos, remiten al amor, ilustran parejas que conviven y se relacionan dentro del establecimiento y que comparten los signos de la locura. Se trata de cuerpos que se unen, así como lo señala el título indicado líneas atrás, buscando el afecto negado por la exclusión y el abandono. Eltit, apelando a la propia experiencia, que tanto la locura como el amor, pueden evocar en el ser humano, expone:

Quando haces estas cosas, la gente supone que te pasa más de lo que realmente pasa. No saben que tienes una mente, un cuerpo habitado para ciertos espacios. Si puedo entrar a Putaendo es porque una parte mía siempre está ahí (ELTIT, 1994a, p. 46).

Para la autora en cuestión, como para varios escritores de su generación, el cuerpo constituye, no solo un territorio de lucha en donde inscribir el dolor y la degradación del ser humano sometido a los vejámenes de la dictadura chilena, sino también un espacio geográfico fragmentado, en el cual la periferia representa el lugar de los “otros”, los excluidos, los marginales. La utilización del cuerpo fue clave para los movimientos artísticos y sociales que lucharon contra los diferentes golpes de Estado, perpetuados en Latinoamérica. Soporte de múltiples metáforas –cuerpo-nación, cuerpo-texto, cuerpo-objeto– fue también espacio de batallas en el que diferentes artistas y escritores, entre los que se inscribe Eltit, plasmaron un manifiesto

político y literario, evidenciando no solo aquel periodo histórico, sino también, la propia interioridad frente al contexto de opresión.<sup>17</sup>

La producción de Eltit puede pensarse al trazar una línea evolutiva de las temáticas de sus novelas, que fueron ampliando, progresivamente, la crítica a respecto del sujeto y el contexto nacional. *Lumpérica* y *El cuarto mundo* son las obras en que aborda, principalmente, el tema del cuerpo respecto a las categorías de sexo y género. Sin embargo, es “lo marginal” el hilo conductor que moviliza transversalmente sus novelas y su trabajo como escritora.

Mi lugar de conmoción estética y social, debo reconocerlo, está puesto en lados que resultan esquivos, en ciertos lugares en que el poder o la norma, o el convenio (o como se llame) tiende a ajustar cuentas que al final siempre resultan desfavorables, desfavorecidas. Ejemplar me ha resultado lo que ha sido mi observación de los códigos dominantes –para decirlo de alguna manera– chilenos. Me refiero a los comportamientos que me parecen excluyentes o reductores, aquellos que, desde su anacronismo de clase o desde su voracidad económica, tejen condicionantes de conductas, cuando no estereotipadas, represivas. (ELTIT, 2014, p. 192)

El mundo ficcional al que recurre Eltit está al margen de los centros hegemónicos. En sus novelas, por ejemplo, un sector de la sociedad chilena que injustamente vive subyugado a la desigualdad y la exclusión, muchas veces, adopta el rostro de vagabundo, esquizofrénico, mujer, minoría sexual, etc. Pero es sobre todo a partir del descentramiento de la palabra, del lenguaje, que la autora crea “resistencia” al sistema. Ella misma lo anuncia al comentar su novela: “La palabra y su centramiento o descentramiento, su acuerdo estético, su juego y su burla y la torsión, constituyen dentro del proceso de escritura el mayor desafío que debo afrontar” (ELTIT, 1993, p. 20). Motivada con la “parte artesanal” del texto, como ella lo denomina, va tejiendo un juego de palabras y significaciones que se construyen y deconstruyen para formar una sintaxis nueva, para desautomatizar el lenguaje y desde allí manifestar su denuncia.

Aquella transgresión a la norma lingüística ocasionó que su escrita fuera catalogada por la crítica como “inintendible” o “demasiado intelectual”, provocando perjuicios que distancian al lector. Seguir escribiendo bajo sus propios lineamientos,

---

<sup>17</sup> Uno de los legados más importantes es el de Pedro Lemebel, cuyo trabajo, como artista de performances y como escritor, se caracterizó por el uso de la provocación y el resentimiento como herramientas para la denuncia política y social.

compatibilizando su vida entre la escritura y los demás roles, ha sido también una forma de enfrentar al sistema, ya que se espera que una mujer deba escribir dentro de ciertos parámetros, subordinada a los poderes masculinos, centrales y hegemónicos, de las letras. Para Eltit, la escritura es un instrumento social que no tiene género ni debe tenerlo.

Me parece pues reductor efectuar desde la sexualidad biológica la bipolaridad crítica de leer producciones linealmente como femeninas-mujeres y masculinas-hombres. Mi interés está puesto en cómo se confrontan los cuerpos, pero cuerpos de escritura, con relativa independencia del sexo del autor. (ELTIT, 2014, p. 193)

*Lumpérica* fue publicada –junto a *El cuarto mundo* y *Por la patria*– en el marco de la dictadura cívico militar y fue el primer libro, en este periodo, en evidenciar que la transgresión al discurso instaurado es una herramienta con que es posible resistir y enfrentar al sistema. No se trata apenas de que L. Iluminada, la protagonista de la novela, es una mujer, a partir de la cual Eltit construye su narrativa contestataria, sino, más bien, de que Eltit es una escritora transgresora – hable o no a través de la representación del cuerpo femenino–, en la medida en que rompe con el formato de lo que se ha definido como “escritura femenina”, creando subversión a la norma, al canon masculino.

La relación entre mujer y *transgresión* no está nunca garantizada a priori. Para transgredir efectivamente la norma socio-masculina, hace falta que la dinámica de los signos que moviliza lo femenino rompa, desde y en la textualidad misma, con las significaciones excluyentes y monológicas. (RICHARD, 2008, p. 21)

En *Lumpérica*, incursiona directamente en el cuerpo femenino y marginal, es decir, doblemente excluido. Su protagonista, una mujer nombrada como L. Iluminada, está en una plaza pública, lugar de encuentro del “lumpen”, rodeada por marginales, que interactúan a partir de códigos propios que van tornándose completamente indescifrables. La atmósfera construida por Eltit incorpora diversos elementos que traspasan los códigos de la escritura y es por ello que ha sido catalogada como *experimental*: “Esta experimentación llega a ser progresivamente más intensa con el desarrollo de la novela y los capítulos finales son tan experimentales que su tema principal es el lenguaje mismo” (WILLIAMS, 1995, p. 109).

Intentar construir una síntesis de *Lumpérica* es, por lo tanto, una misión altamente compleja porque escapa al propósito de la novela, aunque se reconoce

como una constancia –en fragmentos e imágenes– la irrupción femenina, en tanto cuestionadora del género. Escenas de trazos cinematográficos configuran situaciones inconexas, descritas a partir de luces y sombras, matices de un adentro y un afuera que fragmentan la novela. Un cuerpo femenino que se debate constantemente entre el dolor físico y psíquico; fractura permanente que atraviesa desde diferentes directrices las divisiones del sujeto, entre el sistema y la propia interioridad.

L. Iluminada es la suma del cuerpo que se encuentra en los límites de la muerte. En este texto de preocupaciones más ontológicas que epistemológicas, se reduce a lo mínimo el concepto mismo de “ser personaje”: L. Iluminada es un fragmento de un nombre y un fragmento de un ser humano. Sin información sobre su pasado y sin motivos, el lector posmoderno tiene que construir una historia escrita en las márgenes del cuerpo femenino. (WILLIAMS, 1995, p. 109)

En 1979, la capacidad subversiva de la *performance* fue trabajada por Eltit y un grupo de artistas a través del Colectivo de Acciones de Arte CADA, organización en que la escritora participó activamente, desarrollando proyectos individuales y grupales. Como apreció la misma artista, mediante el sometimiento del cuerpo al dolor, provocado por heridas autoinflingidas, o a través de la transformación corporal del género. La *performance* tuvo como objetivo denunciar la opresión, tanto en relación a la coyuntura, marcada por el Golpe de Estado, como a respecto de las convenciones tradicionales del campo artístico.

Hoy pienso que el trabajo del CADA se abocó a establecer una producción cultural que no cesó de explicitar apasionadamente el malestar, la crítica, la abierta disidencia no solo con la realidad dictatorial, sino además con otras prácticas artísticas. (ELTIT, 2014 p. 176).

Las performances más influyentes desarrolladas por Eltit, durante su paso por dicho colectivo artístico, fueron *Zona de dolor I y II* (1980). La primera consistió en la lectura de fragmentos de su novela *Lumpérica*, en un prostíbulo de Santiago. La escritora se presentó, en tal ocasión, con cortes y quemaduras en los miembros superiores, producto de la autoflagelación. Al momento de la lectura, en las paredes exteriores del prostíbulo se proyectaron imágenes de su rostro. En *Zona de dolor II*, Eltit acudió al mismo prostíbulo para lavar sus veredas.

En relación a las performances, vale realizar dos apreciaciones. En primer lugar, que las intervenciones incorporaron y materializaron la denuncia efectuada en *Lumpérica*, resignificando el cuerpo del texto en el propio cuerpo de la escritora y

artista, que expuso, al provocarse heridas, aquello que ya venía trabajando mediante el proceso narrativo. En un ensayo escrito para el diario *La Época*, titulado “Pactos e impactos” (1995), planteó el tema del dolor vinculado a la tortura. Allí indicó que el cuerpo sometido constantemente a dolor físico va generando distanciamiento del “yo” interno, con lo cual el sujeto queda desprovisto, inclusive, de las convicciones políticas por las que luchaba: “... se comprueba cómo la tortura es una alegoría atroz del cuerpo al que se le va desnudando de la realidad y validez de todo saber, de cualquier estrategia, hasta provocar la más profunda despolitización” (ELTIT, 2014, p. 54).

En segundo lugar, su relevancia debido a la exteriorización de la imagen femenina, mediante la exposición de la escritora –tanto en *Zona de dolor I*, a través del retrato proyectado al exterior, y en *Zona de dolor II*, mediante la limpieza de la vereda del prostíbulo–, aspecto que contribuyó a poner en discusión la irrupción femenina en el mundo público.

El CADA buscó convertir a la ciudad en una metáfora. Materializó mediante gestos sucesivos, el hambre de la ciudad, es decir, el imperativo de instalar una nueva circulación cuyos flujos removieran el militarismo que controlaban, con una persistencia cruel, a aquellos cuerpos ciudadanos reprimidos o agobiados por los violentos aparatajes sociopolíticos con los que la dictadura chilena ensayaba sus límites. (ELTIT, 2014, p. 176)

En el prostíbulo se materializa la presencia del cuerpo que sangra en un territorio de sufrimiento femenino. Este lugar simboliza, no solo una problemática de género, signada por la compra y venta del cuerpo femenino, sino también la venta del sujeto –su cuerpo y su fuerza– al sistema mercantil. Según la artista, el trabajo asalariado, en este sentido, es comparable a la prostitución “Un mercado que captura los cuerpos en una oferta que se deja caer desde todos los ángulos y en este sistema incesante de compra y venta, se va rompiendo la memoria. Quiero decir, se va corrompiendo.” (ELTIT, 2014, p. 59)

Como permiten corroborar los párrafos anteriores, la aproximación entre arte y género durante la dictadura chilena fue de gran importancia para hacer material –corpórea– una denuncia que antes se constituía solamente a través de la palabra. En un ensayo escrito por Eltit, en 1991, titulado *Las batallas de coronel Robles*, la autora enfatizó el potencial subversivo que posee la “transformación” de la apariencia, cuando se contradice con los dictámenes que la sociedad impone a hombres y mujeres. Realizando una analogía entre género –como pieza textil y materia prima de

la moda– y género –en cuanto exterioridad construida mediante la imagen de lo femenino-masculino– comentó el caso de Amelio Robles Ávila, coronel transgénero que participó de la Revolución Mexicana, cuyo caso señala cuán determinante es la imagen en la configuración del “yo sujeto”, siendo el coronel, el primer caso en donde la identidad de género fue aceptada institucionalmente.

El descontrol, la permanente fantasía contra institucional, sueño utópico de cualquier descentramiento, ha sido una constante legible en el uso y abuso de la moda que se da, por ejemplo, en lo carnavalesco del disfraz y su fijación en construir un personaje o bien en la práctica insubordinada y crítica del travestismo. La ropa como disfraz surge en tanto cita histórica de otredad, la ropa como travestismo muestra la realidad frenética del deseo genial” (ELTIT, 2014, p. 76)

La “relación de contigüidad entre marginalidades sexuales, que atentan contra el orden de la reproducción sexual y las marginalidades económicas (que atentan contra el orden de la producción social)” (PERLONGHER, 1997, p. 46) es, precisamente, el punto en que la “problemática” se transforma en “respuesta”. La *performance* permitió resignificar aquellas marginalidades, tanto sexuales como económicas, convirtiéndose en la herramienta con la que artistas y escritores combatieron la censura y manifestaron su oposición frente al régimen militar. Ambas marginalidades fueron abordadas por Eltit en *El cuarto mundo*, al difuminar las categorías de género, mediante la androginia y el travestismo, y también, al remitirse a la problemática “tercer mundista” que viven los países latinoamericanos, incorporando el término “sudaca”<sup>18</sup> como símbolo de exclusión y periferia.

En “La burla antipatriarcal de la metáfora travesti” (1993), Nelly Richard, mediante el análisis de la obra Juan Dávila<sup>19</sup> crea una analogía entre el “retoque” como falsedad –respecto al uso de maquillaje del travesti para ocultar su identidad– y “copia” –como la falta de autenticidad y originalidad de la representación latinoamericana en relación a la dependencia con occidente–.

Es la sobreactuación burlona del travestismo pintado de Dávila –su rito plagario de una femineidad trucada y de mal gusto– la que denuncia el exotismo de la pacotilla latinoamericana vendida en el mercado de los íconos postindustriales. (RICHARD, 1993, p. 68)

---

<sup>18</sup> Expresión despectiva utilizada en España para referirse a los habitantes de América del Sur.

<sup>19</sup> Juan Domingo Dávila Willshaw, pintor y artista visual chileno.

Los conflictos de los países latinoamericanos frente a la subyugación de los poderes hegemónicos son abordados por Eltit en *El cuarto mundo*. Incursionando en “la nación degradada”, sitúa las problemáticas a partir de la invasión neoliberal que se instaló en Chile desde la dictadura. Esta temática también es ampliamente trabajada en *Fuerzas Especiales* (2015), donde expone la militarización del mundo y el constante estado de sitio en el que las personas se encuentran. Rubí Carreño, en el ensayo *¿A dónde vas soldado? Masculinidades, música e industria de la guerra en Fuerzas Especiales de Diamela Eltit* (2017), analiza la manera en que los Estados, en los actuales sistemas neoliberales, refuerzan el instinto bélico en los hombres.

Eltit denuncia la violencia, la fragmentación y la corrupción de la nación, producto del creciente sistema capitalista, en *El padre mío*. Libro testimonio basado en el relato de un vagabundo esquizofrénico, morador de la periferia santiaguina. El discurso, fragmentado y aparentemente incoherente, es la voz de un sujeto invisibilizado: “...que aparece despojado de toda su autoridad y masculinidad y su discurso reducido a ‘encadenamientos silábicos’ traspasados por la ilegalidad, la corrupción, los avisos comerciales, el discurso económico y el dictatorial” (LLANOS, 1997, p. 2). El testimonio coloca al marginal en el centro y obliga al lector, académico o no, a leer el discurso del “otro”. *El padre mío* es Chile, una metáfora irónica de la situación nacional: “Chile entero y a pedazos en la enfermedad de este hombre; jirones de diario, fragmentos de exterminio, sílabas de muerte, pausas de mentira, frases comerciales, nombres de difuntos” (ELTIT, 1989a, p.17). Una nación que carga, al igual que toda América Latina, con la marca de la colonización; sociedades posmodernas subyugadas y dependientes del poder hegemónico, cuyas problemáticas y personajes configuran el universo y el propósito literario de Eltit.

En un ensayo escrito en 1992, Eltit, tomando como punto de partida la frase “No soy una extraña a la historia”, de Julieta Kirkwood –importante feminista chilena– expone, a propósito de la conmemoración de los 500 años del Descubrimiento de América, uno de los conflictos más dramáticos de la sociedad chilena: el devenir indígena. En el texto, la mirada anacrónica de Eltit deja en evidencia la desprotección y constante desvalorización a la que han sido expuestos los pueblos originarios frente a una idiosincrasia chilena eurocentrista “los problemas de los pueblos indígenas son uno de nuestros conflictos como sociedad. La situación del pueblo mapuche no puede

sernos ajena, aunque está ahí, al acecho, la oferta de hacernos cada vez más ‘blancos’”. (ELTIT, 2014, p. 119)

La preocupación de la escritora con la situación indígena es una constante presente en todos sus trabajos, ya sea, abordando directamente las problemáticas del pueblo mapuche o manifestando su postura frente al contexto latinoamericano heredado del proceso de colonización. En la presentación del libro *Mujeres de la tierra* de Sonia Montecino –libro que reúne historias de vida de mujeres mapuches de diferentes zonas de Chile entre 1978 y 1983– Eltit aborda uno de los ejes centrales de su propio pensamiento; ser mujer e indígena en una cultura colonizada:

Por allí pasa la escritura dando cuenta de un arrasamiento, en el que la mujer indígena aparece doblemente vencida, dualmente capturada; por los suyos en lo patriarcal de su organización, y por lo extranjero de un sistema cultural con el que choca y se dispara. Pero también se evidencia de manera muy fina y compleja –a través de las voces que se acogen– el desmentido a la sumisión absoluta porque las mujeres mapuches se desenvuelven en el privilegio contemporáneo de su situación bilingüe: a pesar de todo, más allá del huinca<sup>20</sup> mismo, ellas hablan, rompiendo lo reduccional de su hábitat. (MONTECINO, 1994, p. 11)

Precisamente, dos años después de escribir la presentación del libro de Sonia Montecino, Eltit publica *Por la patria* y coloca como protagonista a COYA-COA, quien representa la toma de conciencia sobre el lenguaje y la escritura. Hija mestiza, porta residuos discursivos de la familia y su cultura. Como mujer y como parte de una colectividad, la escritura le otorga poder político. A través de esta novela, Eltit consigue reafirmar su propósito político y literario de

ampliar los sentidos que están enmascarados, reprimidos que no son parte del sistema, pero que no son aceptados por él, no están institucionalizados. Están allí las minorías sexuales, el mundo indígena, la mujer, a la que se le integra, pero sin tomar en cuenta su diferencia. (ELTIT, 1988, p. 5)

Resumiendo, Eltit es una de las voces más reconocidas de la resistencia al poder dictatorial de 1973. Su amplia producción literaria y artística la ubican dentro de los referentes destacados del país. Obras marcadas por la reflexión constante sobre

---

<sup>20</sup> Huinca: (pronunciado ['uwiŋ.ka] o ['wiŋ.ka], AFI) es un término proveniente del idioma mapudungún, en referencia a las personas de raza blanca, y más específicamente, a los conquistadores españoles del siglo XVI.

la sociedad chilena, la identidad cultural y sexual que constituyen su extensa lucha política, definida cabalmente por Nelly Richard:

D. Eltit movilizó la imagen pasiva –convencional– de lo femenino en un devenir performativo del “yo” que transformó lo destructivo en autoconstructivo y en deconstructivo. Este forzamiento externo de las marcas políticas y sexuales impresas en el cuerpo muestra cómo la fantasía creativa de una mujer en torno a la pose estética llevó la seducción a volverse sedición. (RICHARD, 2008, p. 105)

La participación de escritoras en el plano de las artes, en aquel contexto histórico, contribuyó a que el movimiento feminista del país se rearticulara con la finalidad de combatir la represión de género instaurada, que junto a otras represiones que existieron durante el periodo, se ejercía violentamente sobre los cuerpos, coartando la libertad sexual de las personas. A las demandas del movimiento feminista se sumaron diversas agrupaciones ligadas, principalmente, a la prostitución, el homosexualismo y el travestismo.

## **1.2. *El cuarto mundo, la novela***

*Yo no quiero cambiar el imaginario,  
yo quiero poner en el imaginario lo oculto*  
Diamela Eltit (2001)

En *El cuarto mundo*, Diamela realiza un recorrido por temáticas que abordan la intimidad de las relaciones familiares, adentrándose en lo más profundo del ser humano. Los personajes principales son una mujer y un hombre, sujetos compuestos, en un inicio, por el famoso binomio femenino-masculino, mellizos que además de dividir protagonismo, dividen la narración de novela. El primer capítulo, “Será irrevocable la derrota,” comienza a ser narrado por el mellizo masculino, gestado un día antes que su hermana, en una noche de fiebre materna e impulsos sexuales paternos. El segundo capítulo, “Tengo la mano terriblemente agarrotada”, es narrado por la melliza, gestada bajo las mismas condiciones que su hermano. Entre una mezcla de dolor y enfermedad, tendrán que disputar el vientre materno y estar en contacto directo con la intimidad de una mujer que carga consigo el peso del sometimiento femenino en una cultura patriarcal. La voz interna de los personajes principales, vertebrada palabra a palabra los sueños, la interioridad y la identidad,

elaborando, a partir de la conformación de un “yo” femenino y masculino, una realidad completamente marginal, que se condice con la patria chilena y sudaca.

Utilicé ese título, *El cuarto mundo*, en dos sentidos. Por un lado, habría un cuarto mundo –que sería un mundo más oscuro que habita en cada uno de nosotros–, dentro de lo cultural. Y a su vez, en ese mismo espectro habría una referencia objetiva al Tercer Mundo que habitamos en Latinoamérica. (ELTIT, 1989b, p. 1)

En la casa de una familia sudaca –organizada jerárquicamente a modo de microsociedad– Eltit recrea la realidad chilena y latinoamericana. Mediante la configuración de un espacio ficticio se expone la situación de un segmento de la población que vive en situación precaria y excluyente, en áreas pertenecientes al mundo industrializado. En la narrativa “se combinan historia y literatura para reencontrar al ser latinoamericano mediante una búsqueda constante de su identidad nacional, mestiza, y se proyecta una síntesis en la que todo se integra en una nueva realidad” (ROJAS, 2012, p. 42). Tal síntesis se elabora en el *El cuarto mundo*, a partir del esbozo de la marginalidad de un grupo familiar, “recluido” entre cuatro paredes. Es en aquella estructura, la de la casa, el lugar en que se recrea el mundo privado, ligado a una idea de borde, en contraste con la ciudad, que representa lo público, así como también el centro. Esta última es descrita como un espacio restringido al que los hermanos acceden en situaciones particulares.

La oposición entre “periferia” y “centro” simboliza, además, la situación –subyugada, colonizada– que posee latinoamericana en relación a Occidente. La expresión “cuarto mundo” fue creada para clasificar y diferenciar a los países en estado de marginalidad y precariedad absoluta de los países en vías de desarrollo. A la vez, permite designar a los pueblos originarios o indígenas, que se encuentran en una posición de marginalidad análoga a la de los países más pobres, producto de los actuales modelos de consumo en el mundo globalizado. En consonancia con esto, Eltit aborda en su novela aquel cuarto mundo mestizo, “sudaca”, para develar la mirada occidental, de impronta racista, sobre los latinoamericanos.

El cuarto mundo, expresa lo que expresa: en el Tercer Mundo que son el continente y el país, viven éstos, los del cuarto mundo, los marginales, parias solos y apartados, reducidos a la mínima expresión de sus conciencias. Esos son los originarios, los autóctonos, los

auténticos anónimos de ese allí. Son los mestizos, los genuinos, los que emergieron del “frote” y del “incesto”.<sup>21</sup> (CASTILLO, 2000, p. 256)

La utilización del cuerpo dentro de la obra es fundamental; siendo el inicio construido desde el cuerpo materno que gesta –contiene y repele– dos cuerpos, como fue anunciado, hermano y hermana que luchan por un espacio, la mayoría de las veces dominado por el feto masculino. Ambos cuerpos sufren la agonía y el dolor de convivir en un área limitada, donde la hermana es impactada por la presión física y la violencia ejercida por el cuerpo masculino –más fuerte y mayor que ella–, mientras que éste, por su parte, rechaza compartir un lugar que concebía como propio y en función del cual la figura femenina es configurada como una extranjera, una invasora. El cuerpo será utilizado por Eltit como base para la representación de metáforas que no solamente involucran la construcción individual “de sujeto”, sino que además se definen a través de lo material y corpóreo, aludiendo a una realidad cultural e histórica en permanente fragmentación, transformándose en un territorio social, familiar y personal de lucha.

El cuerpo cuartomundista habla, rompe, quema, penetra y expele. Son olores y colores animalizados de la carne morena del subdesarrollo. El cuerpo de la diferencia que se construye y deconstruye: nacen dos cuerpos, masculino y femenino, en líquidos amnióticos maternos. Son esos mismos cuerpos que luego se transvisten y se penetran. Los límites polares de lo femenino y lo masculino se rompen en la triada de hermanos sin apellido, y casi sin nombres; son ellos, son otros, son nosotros. (GODOY, 2007, p. 1)

Fuera del vientre, la relación entre ambos hermanos toma matices diferentes; desde el rechazo, manifestado constantemente a través del asco de estar juntos, hasta el apego, que les impide estar separados. Ambos crecen imitando las conductas de sus padres, quienes, por su parte, mantienen una relación dependiente y opresiva. Con el nacimiento de una tercera hija –definida como andrógina y llamada de “María de Alava”– la historia se fragmenta aún más y se convierte en una lucha de poderes. María de Alava representa la ambigüedad de un género que se vincula con el modelo patriarcal a partir de la similitud y afinidad que comparte con el padre.

La melliza, por su lado, encarna una feminidad conflictiva, a veces dominante y otras, sumisa. Constituye el múltiplo de una unidad formada por ella y su hermano, quien, en el discurrir de la trama, se torna su compañero y amante, y con el cual, da a

---

<sup>21</sup> Castillo se refiere al “frote” y al “incesto” como recursos frecuentes en la narrativa de Eltit.

luz una niña sudaca, que lleva por nombre diamela eltit (con minúscula). Cuando Eltit comenzó a escribir *El cuarto mundo* acababa de terminar el proceso de *Lumpérica*, una novela considerada complicada, ante lo cual reconoció como una necesidad tranquilizar su prosa; aun así, comenzó escribiendo a partir de la melliza, lo que, según ella, resultó ser bastante “cifrado y oscuro” (ELTIT, 1995, p. 345). por lo que, después de modificaciones, ese texto, resultó ser la voz masculina que relata la primera parte de la novela.

*El cuarto mundo* fue analizado por la crítica literaria chilena desde diferentes puntos de vista. María Inés Lagos, en el artículo “Reflexiones sobre La representación del sujeto en dos textos de Diamela Eltit: *Lumpérica* y *El cuarto mundo*” (1999), propone como marco de lectura para dichas obras tres parámetros fundamentales, ligados al contexto teórico y cultural: los movimientos feministas de los años ochenta, la estética posmoderna y la atmósfera socio-política, vinculada al clima dictatorial vivido en Chile. Respecto al primer carácter, considera los presupuestos feministas en relación a la construcción cultural de “sujeto”, en cuanto categoría sexo-género. Lagos remite a los estudios de Judith Butler para explicar la diversidad de “ser mujer” existente en las sociedades. En base a lo anterior, menciona ciertos cuestionamientos a los roles sexuales, presentes en tales obras, entre ellos, las múltiples transgresiones respecto a lo femenino-masculino, que subvierten los discursos y las estructuras patriarcales a través de los personajes. En particular, destaca que en *El cuarto mundo* los sujetos transitan desde el binomio heterosexual hasta la androginia.

Janet A. Lutecke, en el artículo “*El cuarto mundo* de Diamela Eltit” (1994), plantea, principalmente, lo referente a la subversión en el discurso, utilizando el concepto de “deconstrucción” propuesto por Jaques Derrida. Señala, entre otras cosas, que la constante fisura en los roles de género producida por los protagonistas no permite identificar claramente su sexualidad, lo cual se manifiesta a través de la condición transformista del mellizo masculino. Aspecto que se corrobora al ser, dicho sujeto, desde niño, llamado por su madre como “María Chipia”, y adquiriendo en la adultez la figura e imagen de una virgen, en una representación religiosa que se produce al momento en que anuncia a su hermana que será madre, producto de la relación incestuosa entre ambos. Lutecke profundiza en la temática del incesto, intentando conciliar la fragmentación femenino-masculina de los sujetos mediante la subversión del sistema de parentesco.

En la obra *Feminismo, género y diferencia(s)* (2008), Nelly Richard analiza los trabajos realizados por feministas en el ámbito de las artes visuales y la literatura. Su objetivo es reconocer la fuerza política de tales acciones y su implicancia en el contexto de dictadura militar y de la transición a la democracia, incluyendo el periodo que transcurre entre el Golpe de Estado de Augusto Pinochet, en 1973, y la presidencia de Michelle Bachelet, vigente al momento de publicación del libro. Richard dedica un capítulo de su obra al trabajo de Diamela Eltit, abordando el carácter de *performance* presente en sus novelas, principalmente en *Lumpérica* y *El cuarto mundo*, narrativas en donde los personajes transitan la ambigüedad de las relaciones sexuales y las características impuestas socialmente mediante los roles de género. La *performance* representa, dentro de aquel universo, la contestación física al sistema hegemónico.

Para concluir la presentación de la novela y de su recepción crítica, vale resaltar que en ésta se despliega una diversidad de temas, configurando una trama que dialoga con diversas problemáticas de la realidad: "...el momento de la concepción, la dependencia de las relaciones familiares, el incesto, la revisión de los estereotipos femenino, cierta violencia callejera, constituyen el tejido visible de esta novela" (ROJAS, 2012, p. 47). En una entrevista a Diamela Eltit, realizada por Leonidas Morales, la autora señala que su intención cuando escribió *El cuarto mundo* era crear una novela corta, pero que al mismo tiempo abordara diversas cuestiones trascendentales (ELTIT, 1997, p. 121). Una novela que, en síntesis, es

Una metáfora que la pienso a nivel de Chile y Latinoamérica. Sucede en un espacio intemporal, en el que se mezclan el rito arcaico y la tecnología. Hay una conquista. La madre es conquistada por otro; ella rompe la familia, la situación se hace inmanejable, se cae en el desquicio. Es un mundo inclusivo, dominado, reprimido; hay algo afuera aparentemente ordenado, pero adentro hay algo violento, caótico, sexual. (ELTIT, 1988, p. 5)

Temáticas absolutamente contingentes, que permiten pensar la situación política actual del continente, analizando la implicación del discurso colonialista en la conformación de la identidad latinoamericana.

## CAPÍTULO II

### MARCAS DE COLONIALISMO EN *EL CUARTO MUNDO*

En el presente capítulo son expuestas las formas en que el colonialismo, que regula los vínculos sociales, se manifiestan en el mundo ficcional creado por Eltit. Los estereotipos femeninos y las relaciones de género que marcan las relaciones que rigen el funcionamiento de la casa, sobre la cual discurre la novela y que simboliza, a través de ella, la condición de todo un país, se asocian a las problemáticas internas del continente, a partir del proceso de colonización.

En la sección 2.1. “*El cuarto mundo en casa; colonialismo interno y colonialidad del poder*”, se expone cómo opera la colonialidad dentro del ambiente narrativo en que están inscriptos los personajes de la novela, aspecto que dialoga con la historia latinoamericana. Para ello, recorro a los términos “colonialismo interno” y “colonialidad del poder”, centrales en la producción teórica post-colonial del continente, conceptos que se diferencian en ciertos aspectos, aunque en líneas generales, ambos intentan explicar los mecanismos en que actúa la colonialidad en América Latina. “Colonialismo interno” es una categoría acuñada por la teórica boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, y su incorporación resulta vital al iluminar nuevos caminos epistemológicos, puesto que permite repensar la situación de subyugación del continente a partir del trabajo realizado desde estas mismas latitudes. Su proyecto está influenciado enormemente por el legado indígena, en función del que analiza los escenarios posibles de América Latina desde otra óptica. La “colonialidad del poder” es una categoría desarrollada por Aníbal Quijano, que habilitó múltiples investigaciones, basadas en “la matriz colonial de poder”, la cual, dividida en cuatro niveles, explica la manera en que son controladas las esferas que rigen las formas de vida, la sociedad e, incluso, la economía. La consideración de este concepto es elemental, en la medida en que es el punto de partida del pensamiento de María Lugones, que guía la reflexión de la siguiente sección.

En el punto 2.2. “Hermano y hermana; género y colonialidad y la colonialidad del género”, se exponen las relaciones de género instauradas en el continente a partir del proceso de colonización, sin dejar de trazar puentes con su figuración en la novela. Se parte, por consiguiente, de las relaciones entre los mellizos, quienes,

principalmente en el primer capítulo, corresponden al modelo binario femenino-masculino. El recorrido teórico se apoya, sobre todo, en las investigaciones de María Lugones, quien ha desarrollado el término “la colonialidad del género”, propuesta epistémica del feminismo descolonial elaborada, como fue dicho, a partir del trabajo de Aníbal Quijano sobre “la colonialidad del poder”. A sus postulados se suman los aportes de Margarita Pisano, Oyèrónké Oyěwùmí, Karina Bidaseca, Chandra Mohanty, Silvia Rivera Cusicanqui, Rita Segato, Julieta Paredes, Adriana Estrada, entre otros.

En la sección 2.3. “La madre chilena, configuración femenina desde el periodo de colonización”, se aborda la imagen femenina instaurada en Chile desde “La Conquista”, entendiendo que la figura de la “madre sudaca”, diseñada en *El cuarto mundo*, se corresponde con aquella configuración basada en el modelo mariano de la religión católica. Este apartado suma, a los autores ya mencionados, las contribuciones teóricas y críticas de Marcela Lagarde, Sonia Montecino, Francesca Gargallo, Gloria Anzaldúa, Alejandra Araya, Ana María Stiven, Kemy Oyarzún, María Antonieta Huerta, entre otros.

## **2.1.- *El cuarto mundo* en casa: colonialismo interno y colonialidad del poder**

*En América Latina, los que somos culturalmente blancos denunciamos con facilidad –y con razón– al imperialismo norteamericano pero nunca nos preocupó, salvo algunas excepciones, el colonialismo interno.*  
Elizabeth Burgos (2007)

“Colonizadas” es un cuento de Diamela Eltit, parte de la antología *Excesos del cuerpo: ficciones de contagio y enfermedad en América Latina* (2009). La “enfermedad” es un tópico que atraviesa el conjunto de textos, en que se incluyen narraciones sobre patologías que tratan desde el contagio hasta la herencia. El cuento, específicamente, narra la historia de dos mujeres, madre e hija, incurablemente enfermas y, al mismo tiempo, cautivas de una medicina científica – masculina y cristiana– que las aprisiona a través del dolor y la fe. El discurso del médico, uniformado de blanco e investido de autoridad, deja al descubierto la promesa indirecta de salvación, mientras la espera por redención –entendida como el fin del dolor y también como obtención de la libertad del cautivo por dinero– se prolonga hasta la muerte. Mediante el padecimiento, que se transmite de madre a hija, es

posible evidenciar la cadena de violencia que afecta lo femenino y también el estado actual de una tierra –América Latina– feminizada y aún colonizada. El tópico, de la enfermedad ligado a la lógica colonial, ya estaba presente en la producción previa de Eltit, como en el libro que aquí se analiza.

En *El cuarto mundo* la enfermedad se presenta a través de la fiebre materna, al narrarse los días de agonía en que son engendrados los mellizos. El deseo de poseer un cuerpo que no resiste, débil y vaciado de cualquier voluntad, es lo que incita al padre a ejercer su masculinidad a través del acto sexual y depositar en aquel cuerpo –recipiente– la enfermedad. Se comprende en dicho pasaje que “las enfermedades transmitidas por causas hereditarias son consideradas castigos a una casta, a más de una generación, a un colectivo asociado por la sangre” (GUERRERO e BOUZAGLO, 2009, p. 16). Por consiguiente, en la novela, es en el entorno familiar que la herencia paterna se transmite de padre a hijo, infectando desde el inicio, con la gestación de los mellizos, hasta el fin, con el nacimiento de la niña sudaca que es puesta en venta. Dichos episodios se remontan al origen colonizador, constituyendo el ambiente de la casa, y las relaciones que se traman en ella, como una alegoría del actual sistema colonial capitalista.

“¿Por qué razones esta sociedad, esta cultura, se obstina en ver en una obra de ficción o una serie de novelas... algo tan amenazador que sólo una realidad podría ser su causa?” (SOLLERS, 1969, *Apud*, ASTUDILLO OLIVARES, 2009, p. 187). En América Latina, la metáfora de la enfermedad ha sido utilizada en la literatura como sinónimo de descomposición y muerte del continente. Eltit, por ejemplo, “trabaja la enfermedad como metáfora de opresiones sociales, médicas, políticas, religiosas” (GUERRERO e BOUZAGLO, 2009, p. 31). Sus textos representan “a crítica más profunda a las instituciones de la violencia del fundo<sup>22</sup> mental: la familia, el mercado y el Estado” (ASTUDILLO, 2009, p. 187), cuya “matriz colonial de poder<sup>23</sup> fue construida en el proceso de conquista y colonización de América” (MIGNOLO, 2003, p. 8).

---

<sup>22</sup> Se refiere al “fundo patronal” chileno como espacio jerárquico y opresivo. En la literatura de Eltit, “el fundo de la narrativa precedente es cambiado por una población marginal, que contiene los mismos espacios del fundo, es decir la casa familiar, prostibularia a la que se agrega la cárcel, como espacios alegóricos de la nación.” (CARREÑO, 2007, p. 197)

<sup>23</sup> Este concepto será trabajado en el desarrollo del capítulo.

La enfermedad inicia con la llegada de los españoles al continente, por ser éstos portadores y propagadores de dolencias, que causaron la muerte de gran parte de la población indígena, ya que “junto a los nuevos dioses llegaron plagas y enfermedades antes desconocidas por la gente de los Andes” (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p. 44). Pero, además, porque “la enfermedad es una invasión que responde a operaciones militares propias” (GUERRERO e BOUZAGLO, 2009, p. 10), y junto a su amplia gama de asociaciones, ligadas a los términos de “infección, epidemia, gangrena, virus, inmunización o flagelo”, representa un ataque al bienestar social, configurado como un “castigo”, un “mal” (Cf. GUERRERO e BOUZAGLO, 2009, pp.10-12).

Aníbal Quijano, en el artículo “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2002), explica el proceso de sometimiento al que fueron expuestos indígenas, negros y mestizos desde la colonización. El descubrimiento de los colonizadores de un capital de trabajo gratuito, justificado, por ellos, en función de una supuesta diferencia biológica que dejaba a los nativos en un lugar de inferioridad en relación al hombre blanco, legitimó dicha explotación. El teórico acude al concepto de “Colonialidad del Poder”<sup>24</sup>, basado en la clasificación social y universal de la población del planeta a través de la noción de “raza”, categoría transformada en un “patrón de poder mundial”, al organizar a lo largo de la historia, no solo las formas de trabajo y con ello los recursos y el capital, sino también, la existencia humana.

La “Colonialidad del Poder” se desdobra en otras dimensiones, según anuncia Quijano; en principio, opera mediante criterios raciales para organizar y controlar el trabajo, el Estado y la producción de conocimiento. A partir de la categorización racial, que otorga al hombre-blanco la cúspide de la pirámide social, quedando negros e indígenas en la base, se origina también la “Colonialidad del Saber”, que implanta e impone el conocimiento eurocéntrico como universal. La “razón” pasa a ser la categoría fundadora del discurso de la modernidad, otorgando, según su lógica, “humanidad” a ciertos seres, de los cuales son excluidos negros e indios, hecho que

---

<sup>24</sup> La colonización del poder es una de las cuatro teorías propiamente latinoamericanas, según Rita Segato, “en el siglo de las disciplinas de la sociedad, son solamente cuatro las teorías organizadas en el suelo latinoamericano que cruzaron en sentido contrario a la Gran Frontera, es decir, la frontera que divide el mundo entre el Norte y el Sur geopolíticos, y alcanzaron impacto y permanencia en el pensamiento mundial...Ellas son: la Teología de la Liberación, la Pedagogía del Oprimido, la Teoría de la Marginalidad que fractura la Teoría de la Dependencia y, más recientemente, la Perspectiva de la Colonialidad del Poder.” (SEGATO, 2013, p. 35)

instaura la “Colonialidad del Ser”. En una cuarta y última dimensión, el hombre occidental se establece como dominador de la naturaleza. De manera que, “Por lo tanto, la imposición en América de este vínculo con el entorno natural, también negará la substancial relación de indígenas y negros con la naturaleza. Esta cuarta dimensión se conocerá como Colonialidad de la Naturaleza” (CONTRERAS, 2011, pp. 268-269).

Siguiendo los postulados de Aníbal Quijano, la colonialidad es un fenómeno complejo que no solo abarca la cuestión racial, sino que constituye uno de los pilares que estructuran el actual sistema de poder capitalista y eurocéntrico. La misma, según agrega Lugones, “permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, la subjetividad /intersubjetividad y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas” (LUGONES, 2008b, p. 78). Lugones explica la concepción de Quijano de la siguiente manera:

Quijano entiende a la modernidad, el otro eje del capitalismo eurocentrado y global, como “la fusión de las experiencias del colonialismo y la colonialidad con las necesidades del capitalismo, creando un universo específico de relaciones intersubjetivas de dominación bajo una hegemonía eurocentrada.” (LUGONES, 2008b, p. 78)

Por otro lado, aludiendo al término de “habitus”, también conocido como “capital cultural incorporado”, desarrollado por Pierre Bourdieu, Silvia Rivera Cusicanqui señala que la conformación de las identidades postcoloniales ha sido “la profunda huella represiva del colonialismo” (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p 117). Rivera Cusicanqui utiliza el marco teórico de “colonialismo interno” para comprender los procesos políticos y culturales vividos en Bolivia, desde la llegada de los conquistadores al continente americano. Si bien es cierto que cada país de América Latina posee particularidades y que en Bolivia el tema de la identidad cultural es singular, al considerar la diversidad étnica del país es posible establecer puntos de semejanza con los demás países latinoamericanos, tomando en cuenta el proceso de colonización y la colonialidad que aún los rige.

Rivera Cusicanqui expone las causas y consecuencias de la colaboración del colonizado en el propio proceso de colonización, que actualmente se evidencia, especialmente, en el debate y la producción académica generada en el continente.

En 1983, cuando Aníbal Quijano hablaba de los movimientos y levantamientos del campesinado andino como “prepolíticos” –en un texto que oportunamente critiqué– me hallaba escribiendo *Oprimidos*

*pero no vencidos*, una lectura radicalmente divergente del significado y pertinencia de las movilizaciones indígenas en los Andes para las luchas del presente. En este texto argumentaba que el levantamiento katarista-indianista de 1979 planteó a Bolivia la necesidad de una “radical y profunda descolonización” en sus estructuras políticas, económicas y sobre todo mentales, es decir, en sus modos de concebir el mundo (RIVERA CUSICANQUI, 2010a, p. 56).

La teórica cuestiona la intervención realizada por el Grupo Modernidad-Colonialidad que, según ella, ha teorizado la descolonización hasta volverla un canon elitista, que no permite la incorporación del discurso de esos “otros” a quienes dice visibilizar. Inclusive, dicho grupo no menciona el trabajo sobre “colonialismo interno”, desarrollado antes de que Quijano abordara la misma temática bajo el nombre de “Colonialidad del Saber”, lo que da cuenta del complejo desafío que implica desprenderse de la lógica del colonizador (RIVERA CUSICANQUI, 2010a, p. 67).

Retomando el libro de Eltit, en *El cuarto mundo* se manifiestan posibles interpretaciones de la configuración de la realidad chilena contemporánea, basadas en la condición del sujeto latinoamericano colonizado. La novela sitúa al lector, en el comienzo, en medio de una crisis nacional.

En un país que estaba vendiendo todo, un país que había vendido la compañía de teléfonos, los ferrocarriles, que era un país en venta, donde nada pegaba con nada, ni con los cuarto mundistas, tercermundistas, ni con las feministas. (ELTIT, 1993, p. 347)

En ese escenario, se localiza la casa en torno a la cual se desenvuelven los acontecimientos narrados. Allí, la propia autora se desdobra al anunciar, duplicada en el interior de la casa de la familia sudaca, a través de la voz de la hermana melliza: “María Chipia me pide que viole mi secreto. Destrozo mi secreto y digo: “Quiero hacer una obra sudaca terrible y molesta” (ELTIT, 1996, p. 213). *El cuarto mundo* evoca el discurso del colonialismo, los personajes transitan una geografía conocida, un espacio ficticio que deja al descubierto el camuflaje de los discursos culturales imperantes.

En la casa de la familia sudaca, ubicada en la periferia de la ciudad, los personajes se encuentran aislados, reclusos en un espacio represivo, permeado por la colonialidad: “En *El Cuarto Mundo* (2003), Eltit aplica el orden familiar como una alegoría de la ley y el orden que rige la naturaleza de las identidades individuales, sociales y culturales del mundo occidental” (VÁSQUEZ, 2005, *Apud*, ROJAS, 2012, p. 44). Al mundo exterior, representado por la ciudad, los personajes acceden solo en

situaciones puntuales. En este espacio público habitan los “sudacas” quienes, en un inicio, son descritos como marginales, animalizados y, principalmente, diferentes a los integrantes de la familia

A los trece años fui atacado brutalmente por una horda de jóvenes sudacas furibundos... Todos ellos tenían algo en común por el modo en que manejaban las líneas de sus caras... Su raíz popular formaba un cuerpo único... Los muchachos se reían y hablaban en un dialecto que no pude descifrar. (ELTIT, 1996, pp. 197-198)

“Sudaca” es un término peyorativo con el que se denomina a los habitantes de América del Sur en España. Lo que convierte al sudaca en insulto es su naturaleza mestiza, impura, su carácter híbrido, de modo que es posible evidenciar que el colonialismo “marca a hierro las identidades postcoloniales, inscribiendo en ellas disyunciones, conflictos y una trama muy compleja de elementos afirmativos, que se combinan con prácticas de rechazo y negación” (RIVERO, 1993, *Apud* RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p. 194). Rivera Cusicanqui, aludiendo a la situación que vive el indio y el cholo en Bolivia, señala que el “poder de nombrar” crea capacidades desiguales, “al “atribuir identidades al otro”, y por lo tanto, de ratificar y legitimar los hechos de poder mediante actos de lenguaje que terminan introyectándose y anclando en el sentido común de toda la sociedad” (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p. 67). En este sentido, los integrantes de la familia, en la novela de Eltit, no se reconocen como “sudacas”, aunque lo sean, lo que genera prejuicios respecto a un “supuesto otro”.

Al fin y al cabo, la problemática ontológica de esta novela apunta al ser latinoamericano que es, y no es, de heredero de la tradición hispánica, que es y no es hijo de los españoles y que en algunos casos resulta ser, cinco siglos después de la Conquista, no el hijo reconocido allá en el Tercer Mundo, sino el hijo rechazado y denigrado del “cuarto mundo”, los “sudacas” de las ciudades callampas marginales en Santiago de Chile, de los barrios marginales en el sur de Santafé de Bogotá y de las colonias más empobrecidas de la Ciudad de México. (WILLIAMS, 1995, p. 114).

El conflicto del ser latinoamericano está profundamente enraizado en la construcción de su identidad. La figura del mestizo carga la ambivalencia de su condición no-blanco y no-indígena. En relación a esto, Rivera Cusicanqui indica que en algunos países de América Latina, como Chile y Argentina, ser mestizo se acerca a la noción de indígena, por lo que muchos grupos reivindican su figura, en contraste con los países con mayor población indígena, como es el caso de Bolivia, donde ser

mestizo es un intento por asemejarse al modelo occidental, es querer “blanquear” el origen (Cf. RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p. 75). Para esta autora, “el mestizaje es el discurso privilegiado para encubrir los rasgos racistas y coloniales del conflicto y dominación social.” (THOMSON, 2010, p. 16) La ideología del “mestizaje” intenta establecer un tipo de imagen homogénea basada en la mezcla racial y cultural, cuya ambigüedad sirve al propósito hegemónico que impone la superioridad de la “pureza” sobre lo “impuro”. En esta línea, se entiende que “El mestizaje oficial reafirmó la supremacía de la raza y la civilización europea al promover el *blanqueamiento*, racial y cultural” (SAFA, 2008, p. 55).

En *El cuarto mundo*, aquella inferioridad racial de los “sudacas” está relacionada, también, con la objetivación sexual. Esos “cuerpos” que transitan en la ciudad exhibiéndose a través de la precariedad de su ropa, dejan ver parte de la “mercancía”, se mimetizan con la compra y venta que ofrece el espacio.

Nuestra salida al exterior fue verdaderamente estremecedora. La ciudad, tibiamente sórdida, nos motivó a todo tipo de apetencias y activó nuestras fantasías heredadas de mi madre. Se podía palpar en el espesor ciudadano el tráfico libidinal que unía el crimen y la venta. Los bellos torsos desnudos de los jóvenes sudacas semejaban esculturas móviles recorriendo las aceras. En ese breve recorrido nuestros ojos caían en una bacanal descontrolada. Mi hermana melliza, encandilada por la musculatura masculina, tendía su perfil con los labios resecaos por la falta de saliva. Sus párpados entornados permitían leer en la caída la instalación de una significativa y precoz lujuria.

Un pantalón raído y desgarrado, liberando un fragmento de pierna, volvía la mirada de mi hermana tan oscura y penetrante como la viscosidad de un pantano. (ELTIT, 1996, p. 173)

Para Silvia Rivera Cusicanqui las jerarquías que operan en el continente están relacionadas con el conflicto del ser “mestizo”. La contradicción y la negación del origen nace a partir de la mezcla entre opuestos, por ello, es imprescindible contar con un marco conceptual que permita comprender tanto la tradición como la modernidad, considerando la importancia del pasado y las potencialidades del presente, un intento por descubrir y comprender el origen del sometimiento y la interiorización

Tal marco conceptual no es otro que el de la teoría del colonialismo interno, entendido como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los

modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural. (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p. 36)

La tesis del “colonialismo interno”, para Walter Mignolo, es pertinente para abordar contextos en donde la población indígena es mayoritaria en relación al resto de la población, porque se relaciona, según él, con las demandas por el equilibrio entre clase y etnicidad que sostiene la población amerindia con el Estado, sin embargo, no funcionaría para analizar la problemática del continente, ya que su utilización limitaría el estudio. Para Rivera Cusicanqui, en cambio, no solo es posible estudiar los efectos del colonialismo mediante el “colonialismo interno”, sino que es además imprescindible. El marco conceptual del “colonialismo interno” posee dos variables que permiten develar en profundidad la colonialidad en el continente. La primera variable está relacionada al fortalecimiento de la política colonial sobre las poblaciones indígenas. La segunda, remite al vínculo entre el estado colonial y las potencias colonizadoras. Para la autora, es trascendental comprender los mecanismos en que el colonialismo opera a través del propio colonizado. “No podría ser tan eficaz el colonialismo si no fuera porque nos hemos metido el enemigo adentro, es por eso que nosotros buscamos superar esa visión miserabilista de la memoria como lamento, sin trivializar el dolor.” (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p. 145)

Los estudios de Rivera Cusicanqui se centran en la historia colonial de Bolivia, sus aportes incorporan el legado indígena, principalmente de la cultura aymara. Su trabajo es una composición enriquecida de pensamientos que integran, tanto la cosmovisión indígena, como la teoría anarquista. Para la autora, “El retomar el bilingüismo como una práctica descolonizadora permitirá crear un “nosotros” de interlocutores/as y productores/as de conocimiento, que puede posteriormente dialogar, de igual a igual, con otros focos de pensamiento y corrientes en la academia de nuestra región y del mundo (RIVERA CUSICANQUI, 2010a, p. 71). Su trabajo es fundamental para los estudios latinoamericanos porque cuestiona el lugar de enunciación de los discursos a respecto de Latinoamérica y permite continuar avanzando hacia la descolonización. Puntualmente, el estudio de Rivera Cusicanqui, se limita a abordar las problemáticas de género, comprendidas en el marco de la condición indígena, al tratar una realidad en la que “ser mujer” está íntimamente ligado con cuestiones étnicas.

Mi postura personal me ha colocado, en cierto modo, al costado de toda la problemática planteada por el feminismo desde la década de 1960. Y digo al costado, no porque no me sienta interpelada por las ideas y esperanzas feministas, sino porque siempre he vivido la identidad femenina desde el interior histórico y político del colonialismo interno, donde la mujeridad se construye también colonizada, en los variopintos estratos de la cadena q'ara-misti-chola/o-india/o; heterogeneidad que en el lenguaje público se esconde tras la apariencia homogénea de la ciudadanía. (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p. 179)

Por otra parte, Walter D. Mignolo, miembro del Grupo M/C, si bien nutre sus investigaciones con el pensamiento fronterizo de teóricas como Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga, su investigación respecto al tema del género asociado a la “Colonialidad del Poder” es reciente. La línea de trabajo que desarrolla junto al Grupo Modernidad/Colonialidad M/C, al integrar aportes como los de María Lugones, ha abierto el debate sobre el control del género y la sexualidad, incorporando la comprensión del concepto “mujer” como invención, producto de la imposición heterosexual que genera la “Colonialidad del Género”. Sin embargo, los postulados de Lugones no se limitan solo a uno de los niveles de la matriz colonial. Para la autora, la “Colonialidad del Género” propone una relectura de la modernidad capitalista colonial.

El aporte realizado por María Lugones deja al descubierto la invisibilidad y el silenciamiento respecto a las problemáticas de género que afectan a las mujeres. Inclusive en las propias teorías que buscan desprenderse de la colonialidad, el papel de la mujer se limitaba a la lógica binaria occidental. Gayatri Spivak, en su famoso texto *¿Puede el subalterno hablar?* (1988), expone la doble exclusión que el sujeto subalterno femenino ha padecido producto de la historiografía colonialista. Al respecto, señala: “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade”. (SPIVAK, 1988, p. 57). Para Spivak, es imposible que la mujer, apelando a la pregunta central de su obra, pueda hablar. Mientras no revierta el curso de la historiografía y recupere el lugar fundacional que le corresponde, su discurso no será escuchado en un sistema patriarcal, que aún no la reconoce como sujeto y al que le beneficia su silenciamiento.

En la obra de Diamela Eltit, como se mencionó anteriormente, los personajes viven alejados de la ciudad: “en el Tercer Mundo que son el continente y el país, viven éstos, los del cuarto mundo, los marginales, parias solos y apartados, reducidos a la

mínima expresión de sus conciencias” (CASTILLO, 2000, p. 256). En *El cuarto mundo*, tanto la casa como la familia, representan núcleos, estructuras rígidas que paulatinamente modifican su constitución. Comprendiendo “la casa” como espacio físico de representación de la familia y la nación, es posible identificar, siguiendo las teorías descoloniales latinoamericanas, los conflictos principales que operan en las interacciones cotidianas de los personajes. Relaciones que están condicionadas por la opresión de género, racializada, colonial, capitalista, heterosexualista, es decir, por “la colonialidad del género”, por lo que es necesario el análisis desde el “feminismo descolonial”.

## **2.2.- Hermano y hermana: género y colonialidad y la “colonialidad del género”**

*Llamo al análisis de la opresión de género racializada capitalista de “colonialidad de género”. Llamo la posibilidad de superar la colonialidad del género de “feminismo descolonial.”*  
María Lugones (2011)

El relato de *El cuarto mundo* inicia con la doble violación de una madre. Un útero que al gestar mellizos incubaba también la familia, símbolo emblemático de la sociedad patriarcal. Según la autora, se trata de

La gran pareja por antonomasia [...] que más que pareja es, casi como condena. Una pareja que en un momento paradisíaco —el de la fecundación y del embarazo— estaba obligada a compartir un espacio que es el único espacio protegido que uno tiene en su vida. (ELTIT, 1993, p. 346).

Si bien, desde la gestación, el personaje masculino presenta cierta ambigüedad respecto a su sexualidad, paulatinamente, asume diversos discursos que se encuadran en la dinámica hegemónica binaria del género. La mayoría de las veces ejerciendo la superioridad y los privilegios que implica ocupar el lugar de hombre, en detrimento de su hermana o madre.

El poder del padre de la familia sudaca controla los comportamientos del resto de los personajes, condicionados por la violencia y la dependencia al núcleo reclusivo: “Para mi padre los disturbios no eran sino una parte constitutiva de su vida. Los consideraba útiles para mantener el equilibrio y recordarnos la extensión de su poder” (ELTIT, 1996, p. 196). La imagen del padre es determinante en la construcción de la

masculinidad patriarcal que intenta seguir el mellizo durante el primer capítulo de la novela. Para María Lugones, el discurso patriarcal que valida al hombre como superior a la mujer, le otorga privilegios en relación a ésta, permitiéndole seguir “cómodo” en su condición de hombre colonizado, a pesar de que se encuentra en una situación inferior en relación al hombre occidental. La teórica manifiesta que esta confabulación de los hombres colonizados con sus colonizadores es lo que impide construir lazos fuertes de solidaridad entre las mujeres y los hombres del tercer mundo en procesos de liberación (Cf. LUGONES, 2008a, p. 14).

En *El cuarto mundo*, la relación entre hermanos se establece mediante el conflicto. Eltit, si bien, utiliza en diversas oportunidades, la tradicional superioridad masculina, existen ocasiones en que coloca a la hermana sobre el hermano, intercambiando el lugar que ocupan ambos signos –femenino y masculino–. El conflicto entre ambos solo es resuelto en la segunda parte de la novela.

Pero ella había preparado en esos días una jugada maestra que me hizo palidecer de envidia y de fracaso. Mi hermana, mirando fijamente a mi madre, dijo con claridad y sin el menor titubeo su primera palabra. Mi padre fue incapaz de disimular su decepción. A pesar de los mimos con que celebraba las palabras de mi hermana, su mirada me buscaba, evidentemente hostil. Estaba defraudado por mi retraso y temía que alguna falla hubiese detonado la ventaja femenina. La posibilidad de una falla en mí lo horrorizó, y se sintió unilateralmente culpable en las raíces mismas de sus células. (ELTIT, 1996, p. 163)

Para María Lugones, el sometimiento de las mujeres colonizadas se relaciona con el silenciamiento del hombre colonizado: “me refiero a la indiferencia de aquellos hombres que continúan siendo víctimas de la dominación racial, de la colonialidad del poder, inferiorizados por el capitalismo global” (LUGONES, 2008b, pp. 75-76). Sin embargo, ese sometimiento también radica en la aceptación de un discurso que, gradualmente, el feminismo está desmantelando. Por su parte, en *El triunfo de la masculinidad* (2004), Margarita Pisano se refiere a la falta de organización política entre mujeres, debido a la aceptación de un rol que históricamente la deja en desventaja frente al hombre. Para Pisano, la aceptación del discurso de la masculinidad, en donde la mujer se ha mantenido estable dentro de jerarquías en relación a otras mujeres, defendiendo los intereses del país y la religión a través de la familia, constituye el triunfo de la masculinidad.

Oyèrónké Oyěwùmí (2017), teórica nigeriana, señala que, producto de la colonización, así como nace el colonizador y el colonizado, también nace la colonizadora, mujer blanca burguesa, y la colonizada, mujer africana.<sup>25</sup> En el caso de América Latina, vale resaltar, este lugar estaría ocupado por la mujer indígena. Considerando dicho entramado, la “retórica salvacionista” es criticada por la investigadora argentina Karina Bidaseca, que toma como base para su análisis el pensamiento de la afroamericana bell hooks (pseudónimo de la feminista estadounidense Gloria Jean Watkins, escrito en minúscula). En su trabajo indica que el feminismo hegemónico-occidental construye un discurso colonialista que desconsidera la opresión racializada de las mujeres no-blancas, cuando asume que es el patriarcado, mediante la opresión sexista, la raíz del problema de género que afecta a todas las mujeres.

El hablar de patriarcado y no de racismo permite que las feministas blancas sigan actuando como explotadoras y opresoras. Sexismo, racismo y explotación de clase constituyen sistemas interrelacionados de dominación, determinan la agencia femenina y permiten comprender la mencionada “retórica salvacionista” que constituye el discurso imperialista o los pequeños imperialismos locales. (BIDASECA, 2011, p. 96)

El “desafío del feminismo del tercer mundo”, según la profesora india Chandra Mohanty, consiste en la construcción de un proyecto teórico-político autónomo, que consiga visualizar y, consecuentemente, desprenderse de discursos imperialistas, comprendiendo y analizando las realidades sociales (Cf. MOHANTY, 2008). Un desafío que implica rescatar las voces de mujeres indígenas, sin que ello acabe instaurando un nuevo tipo de opresión. Al mismo tiempo, requiere la construcción de un pensamiento que evite “cierto idealismo que pudiera abrigar las nuevas corrientes del feminismo”, respecto a la cosmovisión indígena, sobre las relaciones entre hombres y mujeres; en esta dirección, se trata de comprender que todo equilibrio es “inestable, móvil, contencioso” (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p. 181). Tomar de la apuesta femenina indígena, de su historia, de su permanente transformación y subversión del poder colonial, nuevas formas de aprendizaje.

---

<sup>25</sup> El trabajo de Oyèrónké Oyěwùmí es de vital importancia para el pensamiento feminista descolonial latinoamericano. Sus investigaciones sobre la invención de la categoría “mujer” ha sido utilizada especialmente por María Lugones. El libro *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género*, por iniciativa de Yuderkis Espinosa en colaboración con un grupo de pensadoras y pensadores, fue traducida y publicada al castellano a través del GLEFAS.

El trabajo realizado por Aníbal Quijano, aludido anteriormente, permite identificar las formas de opresión colonial instauradas en América Latina, permite “una comprensión histórica de la inseparabilidad de la racialización y la explotación capitalista como constitutivas del sistema capitalista de poder que se ancló en la colonización de las Américas” (LUGONES, 2011, p. 108). Según Lugones, para Quijano, la matriz colonial de poder es definida a partir de cuatro ámbitos básicos interrelacionados: control de la economía, control de la autoridad, control del género y la sexualidad y el control del conocimiento y la subjetividad.

Ahora bien, la matriz colonial de poder fue construida en el proceso de conquista y colonización; en el proceso de resolver problemas de distintos niveles y de organizar el control político y económico. No obstante, los principios de cada uno de los niveles estaban ya en funcionamiento en Europa. La matriz colonial es la que regula, desde entonces, las formas de vida, la sociedad y economía europeas en relación con su creciente expansión en la parte no europea del mundo. (MIGNOLO, 2008, p. 8)

Como fue señalado en la sección anterior, Las contribuciones de Quijano han servido como base para la conformación de diferentes grupos de pensadores y pensadoras cuyo propósito principal es crear una epistemología propia que rompa con el legado eurocéntrico. Apoyándose en las contribuciones efectuadas por el Grupo Modernidad/Colonialidad (M/C) del cual Quijano es miembro, María Lugones, incorpora al proyecto descolonial un análisis del género, lo que ha denominado como “teoría colonial de género”. Su aporte ha sido considerado “El desprendimiento del pensamiento crítico y la opción descolonial”.<sup>26</sup>

Los estudios postcoloniales se han enriquecidos con aportes de análisis feministas que han mostrado un gran potencial para problematizar relevantes aspectos de las teorías ya establecidas sobre el colonialismo. Pues la excesiva simplificación de los análisis coloniales –homogeneización del problema colonial a partir de tomar como objeto principal la confrontación colonizadores-colonizados necesitan la introducción del componente de heterogeneidad para abrir la pretendida relación dicotómica en que los mismos quedan encerrados. (JIMÉNEZ-LUCENA, 2003, p. 56)

---

<sup>26</sup> El trabajo de María Lugones ha ampliado el campo de estudio del Grupo Modernidad/Colonialidad (M/C), cuya línea denominada: “El desprendimiento del pensamiento crítico y la opción descolonial” incorpora propuestas descoloniales que no habían sido abordados. El trabajo de Lugones se encuentra incorporado en *Género y colonialidad* (2008), compilado por Walter Mignolo.

La contribución de María Lugones está esbozada, principalmente, en su texto *Colonialidad y género* (2008), en donde, considerando el tercer nivel expuesto por Quijano, complejiza y critica la visión de género y las formas de relación en términos sexuales, “para Quijano, las luchas por el control del “acceso sexual, sus recursos y productos” definen el ámbito del sexo/género y están organizadas por los ejes de la colonialidad y de la modernidad” (LUGONES, 2008b, p. 78). Para la autora, este análisis de la construcción moderna/colonial del género y su alcance, es insuficiente. Además, Lugones cuestiona la concepción de género de Quijano, comprendida desde el paradigma patriarcal hegemónico, es decir, mediante el binarismo occidental –lo que constituiría el propio colonialismo de género–, desconsiderando la larga trayectoria que los estudios feministas han realizado sobre dicha categoría. De esta manera, al colocar la “colonialidad del género” como elemento central de análisis, Lugones complejiza la comprensión del sistema global capitalista de poder; en palabras de Claudia Costa Lima, el aporte de Lugones radica en que cuestiona:

*A produtividade do conceito de colonialidade do poder está na articulação da ideia de raça como o elemento sine qua non do colonialismo e de suas manifestações neocoloniais. Quando trazemos a categoria de gênero para o centro do projeto colonial, podemos então traçar uma genealogia de sua formação e utilização como um mecanismo fundamental pelo qual o capitalismo colonial global estruturou as assimetrias de poder no mundo contemporâneo. Ver o gênero como elemento estruturador (e não subordinado) da colonialidade do poder, ou seja, como categoria colonial, também nos permite historizar o patriarcado, salientando as maneiras pelas quais a heteronormatividade, o capitalismo e a classificação racial se encontram sempre já imbricados. (COSTA LIMA, 2012, pp. 46-47)*

La crítica de Lugones deja en evidencia la invisibilidad de la mujer negra, en la historia del sometimiento colonial. Oculta, tanto en la categoría “negro”, como en la categoría “mujer”. A través de la lógica categorial hegemónica son producidas categorías homogéneas que vinculan “negro” a “hombre” y “mujer” a “blanca” (burguesa) –siendo ésta una representación universal– (LUGONES, 2011, p. 105).

El marco de análisis, en tanto capitalista, eurocentrado y global, vela las maneras en que las mujeres colonizadas, no-blancas, fueron subordinadas y desprovistas de poder. El carácter heterosexual y patriarcal de las relaciones sociales puede ser percibido como opresivo al desenmascarar las presuposiciones de este marco analítico. (LUGONES, 2008b, p. 78)

Para María Lugones, la lógica que ella define como “categorial, dicotómica y jerárquica”, ha sido central para el desarrollo del pensamiento capitalista colonial moderno sobre raza, género y sexualidad, por ello, propone: “el sistema moderno, colonial de género como un lente a través del cual continuar teorizando la lógica opresiva de la modernidad colonial” (LUGONES, 2011, p. 106). El aporte efectuado por Lugones ha permitido repensar el locus de enunciación (desde donde emergen los discursos) generando que diferentes movimientos feministas, que anteriormente pertenecían a organizaciones a lo largo de América Latina, estructuraran un proyecto en común.

Experiencias como la de las Cómplices, Las Próximas, las Chinchetas, Mujeres Creando, Mujeres Rebeldes, Lesbianas feministas en Colectiva, el Movimiento del Afuera con sus obvias diferencias, desde República Dominicana hasta la Argentina han propuesto un feminismo excéntrico, del afuera, desde la frontera, comunitario, desde los márgenes como espacios posibles de construcción política desde la acción colectiva autogestionada y autónoma que produce teoría propia y un pensamiento descolonizador frente al eurocentrismo y a la teoría y perspectiva de género más conservadora y que cuestiona de fondo la relación saber-poder y la dependencia a las instituciones.<sup>27</sup> (CURIEL, 2010, p. 73)

En este contexto, y con la finalidad de desprenderse de las imposiciones occidentales del género, las pensadoras latinoamericanas han estudiado el origen de tales exigencias, intentando comprender cómo dicha imposición se implantó y permaneció en el continente. Feministas como la antropóloga argentina Rita Segato y la escritora boliviana Julieta Paredes, han señalado que en Latinoamérica existió también una clasificación que correspondería a lo que conocemos por género, sin embargo, no eran categorías fijas, ni eran opuestas o excluyentes (Cf. SEGATO, 2013; PAREDES, 2008). Para Lugones, en cambio, el concepto de género nace a partir de la colonización y tal clasificación no puede ser comparada a la múltiple e intrincada forma de percibir lo femenino y masculino de las culturas prehispánicas.

La sugerencia es no buscar una construcción no-colonizada del género en las organizaciones indígenas de lo social. No existe tal cosa: “género” no se escapa de la modernidad colonial. Por lo tanto, la

---

<sup>27</sup> Parte de la ponencia presentada por Ochy Curiel en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista realizado en Buenos Aires en junio de 2009, organizado por el grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires.

resistencia a la Colonialidad del género es históricamente compleja.  
(LUGONES, 2011, p. 109)

La percepción dual era una constante en las culturas mesoamericanas. En culturas como la aimara el tránsito entre lo femenino y masculino se origina durante la vida. Por ejemplo, los niños no son clasificados por categorías, mientras los ancianos, debido a su edad, conocimiento y sabiduría, pueden fluctuar entre ambos. La dualidad complementaria es retroalimentada constantemente y representa no solamente a personas, sino también, a la naturaleza y las organizaciones: “En el campo político, la dualidad de opuestos fluidos puede ser una guía para entender cómo los referentes cosmológicos y filosóficos permiten arreglos, respuestas, soluciones en las prácticas de derechos individuales y colectivos” (MARCOS, 2013, p. 157).

En *El cuarto mundo*, si bien, hermana y hermano se relacionan de forma jerárquica, mediante representaciones aprendidas de sus padres. El compartir el mismo espacio uterino, crea conexiones entre ambos que más tarde, cuando superen la división jerárquica y establezcan un pacto político, surge la necesidad de volver a este inicio, al origen, que es metáfora, también, del origen latinoamericano percibido como dualidad entre femenino y masculino y que en la novela de Eltit, aparece recurrentemente en los sueños de los personajes. Un mundo onírico, en el que las figuras de animales se unen en un signo fraternal

En mis sueños volvían a aparecer esas dos figuras amalgamadas que se trenzaban en un abrazo o en una lucha, debatidas en la calidez de las aguas. Hube de responder a la voracidad de esas imágenes y me preparé a enfrentarme a ella tal como un amante en su primera cita (ELTIT, 1996, p. 193).

El binarismo –religioso, sincretista, occidental– dividió y jerarquizó las categorías, a partir de una oposición entre el bien y el mal al que fueron afiliadas, consolidando hasta la actualidad tanto la cosmovisión europea como –a modo de herencia– el pensamiento latinoamericano. Desde el inicio de la conquista de América, “no cabe duda, entre todas las cosas que se revolvieron desde entonces, puede figurar en los primeros lugares el costoso y precario equilibrio entre los géneros” (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p.189). Para Rita Segato, durante la colonia criolla, el intento por hacer del hombre y la mujer indígenas sujetos modernos llevó a imponer la estructura binaria de los géneros. Además, vale resaltar, “el volcar a los colonizados en contra de sí mismos estaba incluido en el repertorio de justificaciones de los abusos

de la misión civilizadora” (LUGONES, 2011, p.108). Tal como señala Francesca Gargallo

América fue sometida al más brutal sistema de colonización experimentado en época histórica; por lo tanto, es imposible analizar sus sistemas de relaciones sexo/genéricas sin tomar en cuenta que todos los pueblos americanos fueron avasallados por el ordenamiento jerárquico y discriminatorio de una Modernidad católica, sexista, capitalista y colonizadora que se reivindicó universal. (GARGALLO, 2013, p. 228)

Esta imposición binaria de los géneros, en *El cuarto mundo*, es evidente mediante el modelo tradicional de los padres, ambos representan figuras conflictivas, infelices, obligadas a convivir en el espacio familiar “actuando” roles forzados sobre lo que la cultura impone al hombre y a la mujer dentro de este núcleo familiar. La imitación de conductas, en la pareja de mellizos, en un inicio, corresponde con el modelo de los padres, sin embargo, en aquellas imitaciones existen modificaciones que permiten movilizar el lugar rígido de los signos en relación a lo femenino y masculino.

!Ah! !Cuánto nos exigimos mi hermana y yo en esos meses! Comprendiendo que sólo nos teníamos el uno al otro, nos estrujábamos para evitarnos cualquier desengaño. El ancestral pacto se estrechó definitivamente, ampliándonos a todos los roles posibles: esposo y esposa, amigo y amiga, padre e hija, madre e hijo, hermano y hermana. Ensayábamos en el terreno mismo todos los papeles que debíamos cumplir, perfectos y culpables, hostiles y amorosos. Jugábamos hasta caer desfallecidos, pero luego recomenzábamos para internarnos en la yunta predestinada. Jugábamos, también, al intercambio. Si yo era la esposa, mi hermana era el esposo. (ELTIT, 1996, p. 167)

Julieta Paredes (2008) señala que antes de la llegada de los españoles, América Latina ya estaba regida bajo un orden patriarcal, en donde, aunque la mujer indígena se encontraba en un lugar jerárquicamente inferior al hombre, ella intervenía en las decisiones políticas de la comunidad. Para Paredes, el patriarcado ancestral, después de la colonización, se fusionó con el patriarcado occidental, produciendo lo que ella ha denominado “entronque patriarcal”. Francisca Gargallo, siguiendo los postulados de Julieta Paredes, señala que

No solo existe un patriarcado occidental en América, sino también patriarcados ancestrales u originarios, gestados en filosofías,

principios y valores cosmogónicos milenarios, que se refuncionalizaron durante la Colonia, fundiéndose y renovándose con el patriarcado occidental, en lo que Julieta Paredes llama entronque de patriarcados y que llega hasta nuestros días. (GARGALLO, 2013, p. 7)

Rita Segato (2013) explica que, en la fusión de ambos patriarcados, el patriarcado moderno ha redefinido el cuerpo de la mujer indígena, mestiza, no blanca, desde una perspectiva no humana, manifestada en las formas de violencia que operan contra las mujeres en el continente y en el modo en que los cuerpos, cosificados por la lógica de consumo, son aniquilados después de ser violentados sexualmente. En “Feminicidio como síntoma de la barbarie del género moderno” (2013), Segato señala, a partir de su participación en la investigación sobre los números y horribles crímenes perpetrados a mujeres en la Frontera Norte de México, que

La rapiña que se desata sobre lo femenino se manifiesta tanto en formas de destrucción corporal sin precedentes como en las formas de tráfico y comercialización de lo que estos cuerpos puedan ofrecer, hasta el último límite. La ocupación depredadora de los cuerpos femeninos o feminizados se practica como nunca antes y, en esta etapa apocalíptica de la humanidad, es expoliadora hasta dejar solo restos (SEGATO, 2013, p. 72).

Las investigaciones de Rita Segato, sobre las formas en que se legitima la violencia hacia las mujeres, han dejado en evidencia la vinculación entre Estados y Capital. En este escenario, la implementación de políticas en las comunidades indígenas da cuenta de que “es un ambiente dominado por la episteme de la colonialidad y hegemonizado por el discurso de los derechos universales, no resta posibilidad de defender la autonomía en términos de cultura, es decir, en términos relativistas y el derecho a la diferencia” (SEGATO, 2011, p. 23).

Por su parte, la socióloga mexicana Judith Bautista (2013) analiza, a partir del abordaje de relatos de tres mujeres indígenas, los mecanismos de control y dominación capitalista que oprimen a las comunidades indígenas de México. La opresión que sufren las mujeres está íntimamente ligada al tipo de relación que el hombre establece con los recursos naturales, siendo ésta, en determinadas situaciones de la vida, un recurso más a ser explotado. La imposición colonial de género está vinculada con la relación que actualmente establece el ser humano con la naturaleza, dicha imposición “atravesada cuestiones de ecología, economía, gobierno, relaciones con el mundo espiritual, y saberes, a la vez que prácticas

cotidianas que o bien nos habitúan a cuidar el mundo o a destruirlo” (LUGONES, 2011, p. 106). El vínculo entre género y medio ambiente ha permitido que diversas pensadoras y activistas se integren y expandan el debate.

Adriana Estrada señala que en los pueblos indígenas el tema del género en relación al medio ambiente se aborda desde dos premisas. La primera, considera la importancia que las comunidades indígenas le otorgan a los recursos naturales. La segunda, aborda la importancia de la participación de mujeres en la discusión medioambiental (ESTRADA, 2013, p. 317). La recuperación del concepto de “territorio” es fundamental para desarrollar los diversos ámbitos de la problemática: “territorio como espacio agrícola de sobrevivencia, territorio en cuanto defensa jurídica ambiental y territorio como lugar simbólico de lucha y resistencia al capitalismo” (ESTRADA, 2013, pp. 317-318).

La relación de subordinación de naturaleza y género está presente desde el inicio de la colonización. La asociación de la tierra –de su forma– con la teta femenina, la mujer y su imagen, ocuparon un lugar trascendental en la expedición que se transformó en conquista. El imaginario europeo, ávido en fantasías relacionadas al sexo, vinculaba prácticamente todo con genitales, seducción, orgias. Las narraciones de los navegantes feminizaron por completo el continente, una tierra “virgen” a la que saquearon y sometieron (MCCLINTOCK, 2010, p. 43). Dentro de esta cosmovisión patriarcal, las mujeres representaron lo vulnerable, débil y profano.

### **2.3.- La madre chilena: configuración femenina desde el periodo de colonización.**

*Quando el cristal de las aguas se enturbia  
los ojos del hombre enamorado se cierran  
las letanías de los poetas se agotan  
y la lira enmudece, aún queda un recurso:  
construir la imagen propia.*  
Rosario Castellanos (1973)

La madre de la familia sudaca, en *El cuarto mundo*, refleja la construcción de la figura femenina instaurada en Chile. Una figura que no es diferente a la establecida a lo largo de Latinoamérica desde la invasión europea, acontecimiento nombrado, históricamente, como “Conquista de América” o, incluso, como “Descubrimiento”. Sonia Montecino, en *Madres y huachos, alegoría del mestizaje chileno* (1998), centra

sus estudios en la conformación de la identidad mestiza, a partir de la figura de “la madre”, considerando su doble faceta: virginal y “malinchezca”. Estos arquetipos han modelado y juzgado los comportamientos de las mujeres a través de la historia. Marcela Lagarde, por su lado, ha definido estas estructuras o núcleos opresivos como “cautiverios”, fórmula que define la figura femenina tradicional a partir de la combinación binaria de mujer buena en contraste con la mujer mala: “La sociedad dispone de las mujeres cautivas para adorar y cuidar a los *otros*, trabajar invisiblemente, purificar y reiterar el mundo, y para que lo hagan de manera compulsiva: por el deseo propio” (LAGARDE, 2005, p. 17).

La virgen, madre y guerrera, es una representación occidental de mujer propia de la religión católica y si bien en un inicio, durante la llamada “Conquista”, sus características predominantes fueron la de luchadora y guerrera, para proteger y ayudar a los españoles en su empresa contra los indígenas, paulatinamente se fue modificando y exaltando su potencialidad en cuanto “madre”, para conducir y perpetuar el proceso de colonización mediante el consuelo y la protección materna. Progresivamente, las vírgenes, ligadas al servicio y la devoción cristiana, se fueron multiplicando y adquirieron diferentes nombres y características: “La Virgen de Guadalupe en México, la de Copacabana en Perú y Bolivia, la Tirana y la del Carmen en Chile, entre otras, dibujan la silueta de lo femenino poderoso que domina el panteón del mestizo latinoamericano” (MONTECINO, 1998, p. 285). Estas vírgenes “mestizas” o blancas, decoradas con elementos locales, nacieron a partir del modelo de la Virgen María y desde entonces matizaron el imaginario indígena.

En este proceso de conjunción es posible percibir que, en muchos casos, los dioses masculinos fueron desplazados de su lugar dominante y que sobre ellos se posó la figura de una diosa poderosa, representada por la Virgen Madre y vinculadas a las divinidades femeninas precolombinas, así como a diversos aspectos de su mitología. (MONTECINO, 1998, p. 95)

Sonia Montecino, evocando el trabajo de Julia Kristeva en *Stabat Mater*,<sup>28</sup> analiza los aspectos en que la imagen de la virgen define los estereotipos femeninos, tanto en Occidente como en Latinoamérica. Por una parte, en lo que respecta a la castidad femenina, a diferencia de Europa, en donde es valorada y preservada, en Latinoamérica, tal aspecto, si bien desde el periodo de República comienza a tener

---

<sup>28</sup> Julia Kristeva analiza la influencia de la virgen María en la cultura occidental.

mayor trascendencia, durante la colonia no lo tuvo. Montecino deduce que dicho trazo se debe a la cosmovisión indígena y, también, a los abusos de los españoles, quienes abandonaban a las indígenas y los hijos nacidos de las violaciones: “el padre español se transformó en un ausente” (MONTECINO, 1998, p. 43). Es coincidente, en ambos continentes, que la imagen de madre masoquista –que soporta con placer el sufrimiento por el hijo– se haya exaltado y preservado. En la novela en cuestión, se expresa: “Mi madre, convulsa por la llegada del amor materno, cayó por su especial naturaleza en prontas exageraciones. Su presencia al lado nuestro era constante, como constante era también su aprehensión por nuestras vidas” (ELTIT, 1996, p. 170).

La virgen simboliza a la mujer como madre-esposa. Desde luego que contiene un conjunto de atributos de comportamiento, de relación con los hombres y de su ser que, como en todas las vírgenes, se concreta en un cuerpo intocado, sólo materno, al que se asemeja con la naturaleza. El hijo de la deidad es un fruto que, por voluntad divina, pasa por su cuerpo para materializarse. (LAGARDE, 2005, p. 366)

En la novela de Eltit, la madre conoce la influencia de la figura de la Virgen como modelo y utiliza aquel conocimiento para crear un modelo que sea aceptable, por lo que ideaba estrategias ligadas al castigo a fin de expiar las culpas por pensamientos y fantasías que la acometían principalmente en sueños.

Se privaba frecuentemente de alimentos, realizando dolorosos ayunos que se prolongaban por varios días. Durante ese tiempo sus fantasías declinaban notoriamente; ella permanecía atada a las más inofensivas, relacionadas con fugas o comidas exóticas. Pero pasado el efecto del ayuno, la fantasía se instalaba en ella con más fuerza, empujándola a una nueva expiación. (ELTIT, 1996, p. 152)

En la narrativa, los sacrificios realizados por la madre de los mellizos son vividos en soledad, la figura del padre, si bien organiza jerárquicamente a la familia, la mayoría de las veces es distante, ajeno a los procesos que viven los demás integrantes de la familia. Simbólicamente, se asocia al modelo de padre chileno ausente, en donde la Virgen, en cuanto representación de madre, suplió la carencia del hijo “huacho”<sup>29</sup>. En la religiosidad popular se asocia a la Virgen con la figura de la madre sola o soltera, como fue denominada la mujer que se responsabilizaba de sus hijos sin el padre de éstos, lo que explicaría la gran adhesión al culto mariano en Latinoamérica: “El marianismo es entonces la metáfora de la solución del drama histórico. Así, el dolor y

---

<sup>29</sup> El término “huacho” será abordado en el transcurso del capítulo.

la vergüenza experimentados por el mestizaje encontrarían su cura en el marianismo” (NAVARRETE, 2005, p. 8).

Aunque la virgen es trascendental en la formación de la cosmovisión colonial, su prestigio no se debe a su condición de “mujer” sino de “madre” (de Cristo). De hecho, la religión cristiana promueve un discurso misógino y patriarcal que adjudica un valor superior al linaje masculino: “A nivel práctico, el sacerdote del catolicismo es un hombre, y a nivel simbólico, su divinidad se representa como una figura masculina acompañado de una figura femenina de menor rango, una mujer misericordiosa y madre, pero asexuada y virgen” (GARGALLO, 2013, p. 99).

El binarismo propio de la cosmovisión europea, que dividió a la virgen entre madre y guerrera y, posteriormente, privilegió su lado bondadoso y materno con fines evangelizadores, fue elaborado, simbólicamente, asociado a la vida y la muerte “La posibilidad de ser vida y muerte, madre y guerrera, se une, desde nuestra óptica, a aquella particular cosmovisión del mundo mestizo latinoamericano” (MONTECINO, 1998, p. 79). Los pueblos indígenas, principalmente los mesoamericanos, cuya visión dual de mundo comprendía la integración de los elementos, paulatinamente fueron incorporando el modelo occidental. En Chile, por ejemplo: “los *machis* no veían que las creencias mapuche y cristianas fueran mutuamente excluyentes... incorporaron las imágenes de los santos, de la Virgen María y de Jesús en sus epistemologías y prácticas curativas” <sup>30</sup> (BACIGALUPO, 2011, p. 301).

A partir de la visión binaria del mundo occidental, también surgieron figuras femeninas ligadas al mal. En contrapartida a la Virgen María, madre piadosa e ícono de la castidad, una de las representaciones latinoamericanas más influyentes es la de La Malinche. Considerada como la única mujer cuyo papel fue trascendental en La Conquista, es reconocida como la indígena que traiciona a su pueblo, siendo guía, traductora y amante de Hernán Cortés. Jean Franco (1996), observa, a partir de los discursos de diferentes historiadores que han abordado el mito de La Malinche como constitutivo de la identidad mexicana, la poca o nula relevancia que se ha dado al tema de la violencia, como núcleo central y determinante del contexto que configura a La Malinche como “traidora”:

En lo esencial, tanto Todorov como Greenblatt pasan por alto la importancia de la pirueta mental merced a la cual la atención se

---

<sup>30</sup> Machi, es el nombre de una autoridad religiosa, consejera y protectora del pueblo mapuche.

desplaza del modo de reproducción de la sociedad colonial hacia la mujer simbólica en tanto (y como siempre) ayudante, intermediaria, intercesora y finalmente (en el discurso nacionalista), traidora. (FRANCO, 1996, p. 254)

La Malinche, antes de ser “traidora”, fue entregada por uno de los caciques de Tabasco como una de las veinte jóvenes ofrecidas a Hernán Cortés: “No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. *Malinali Tenepat*, o *Malintzin*, ha pasado a ser conocida como *la Chingada* —*the fucked one*. Se ha convertido en una palabrota que sale de boca de los chicanos una docena de veces al día” (ANZALDÚA, 2004, pp. 79-80).

En *El cuarto mundo*, el adulterio cometido por la madre la convierte en la “chingada”, la “traidora” que desestabiliza el poder del padre y, por lo tanto, a la familia sudaca, causando el quiebre del núcleo. La madre es sometida al escarnio público y la familia pasa a ser desprestigiada quedando aún más recluida, por la vergüenza, al espacio privado.

Mi madre precipitó el encierro. Desplomó el universo, confundió el curso de las aguas, desenterró ruinas milenarias y atrajo cantos de guerra y podredumbre. Mi madre cometió adulterio. El adulterio de mi madre derribó con un empujón brutal a toda la familia. El intenso dolor de mi padre ante la actividad en el sexo de mi madre nos llevó desde el asombro hasta una vergüenza más crítica que todas las anteriores. (ELTIT, 1996, p. 214)

Para Rivera Cusicanqui, “El drama colonial comienza en los Andes con el intento de seducción que despliega la sociedad nativa, al ofrecerle sus mujeres al invasor” (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p. 190). Mediante el texto de Waman Puma, Cusicanqui atribuye el comportamiento de los indígenas a una “ruptura de normas de reciprocidad”, en donde ni españoles ni indígenas se percibían como humanos.<sup>31</sup> Aquella práctica, en un inicio “cordial”, se transformó en una constante, instaurando una larga trayectoria de abusos y violaciones. En esa línea, “como imagen fundadora, implica la amenaza de un drenaje y acaparamiento unilateral de mujeres, fuera de toda norma de intercambio, que desequilibra y hiere el corazón de la organización

---

<sup>31</sup> Mediante el siguiente extracto del texto de Poma de Ayala (1988), Rivera Cusicanqui ejemplifica esta percepción no humana que los indígenas tuvieron en relación al hombre occidental, “Conquista. Esta doncella me envía Atawallpa, Kaymi, apu (aquí la tienes, señor) don Francisco Pizarro. Don Diego de Almagro. Capitán Rumiñawi. Doncellas presentan a los cristianos (...) le dieron camaricos y regalos y mujeres a ellos y a sus caballos, porque decían que eran personas los dichos caballos...”, (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p. 191)

social y de la polis indígena” (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p.191). En la trama de la novela, se narra: “Esta vez un conquistador de carne y hueso había forzado la entrada, y mi madre se entregó con él a la lujuria bajo el techo de la casa, en la frontera de la ciudad y en una habitación sórdida en la que alternaba sus citas.” (ELTIT, 1996, p. 214).

En la *Chingada*, mujer violada y al mismo tiempo traidora, recae la culpa de ser víctima y victimaria. Pese a que la violación sucede antes de que ella sirva como intérprete a Cortés y entregue a su pueblo, la violación pasa a ser un tipo de “merecimiento anticipatorio”, es decir, “es violada por traidora” y no “traiciona por haber sido violada”.<sup>32</sup> La reproducción frecuente del arquetipo de la Chingada contribuye para delimitar el espacio de las mujeres. La violación viene a imponer un orden, no solo contra aquellas que no siguen el mandato moral, sino que, contra todas, a modo de lección y, simultáneamente, como justificación de la violencia sexual. Las mujeres dentro de esta cultura patriarcal crecen negando su parte indígena porque, a través de la Malinche, de la Chingada, todas las mujeres en la condición de indígenas son consideradas traidoras:

El peor tipo de traición reside en hacernos creer que la mujer india en nosotras es traidora. Nosotras, indias y mestizas criminalizamos a la india que hay en nosotras, la brutalizamos y la condenamos. La cultura masculina ha hecho un buen trabajo con nosotras. *Son las costumbres que traicionan. La india en mí es la sombra: La Chingada, Tlazolteotl, Coatlicue.* Son ellas que oímos lamentando a sus hijas perdidas. (ANZALDÚA, 2004, p. 80)

Como fue dicho, la violación perpetrada a la madre da inicio a la novela, un día 7 y 8 de abril, en que son engendrados los mellizos: “No hubo palabras. Mi padre la dominaba con sus movimientos que ella se limitaba a seguir de modo instintivo y desmañado. Después, cuando todo terminó, mi madre se distendió entre las sábanas [...] Tuvo un sueño plagado de terrores femeninos” (ELTIT, 1996, p. 147). Sin embargo, es el adulterio cometido por la madre lo que acaba con el núcleo y anuncia la caída de la familia: “Mi madre, pidiendo clemencia, paz para la familia. Mi padre, atacado de insomnio, habló emitiendo alarmantes juicios. ‘Ancianos abstractos’, los nombra María de Alava, pero nos aman, nos aman con la misma intensidad de antes de la caída” (ELTIT, 1996, p. 218).

---

<sup>32</sup> *Chingada* es un término peyorativo utilizado en México como sinónimo de violada, penetrada, invadida por la fuerza.

Rita Segato (2003) analiza el carácter responsivo de la violación por parte de quienes perpetúan dicho acto. Mediante entrevistas realizadas a convictos por delitos sexuales, Segato identifica, en el discurso de dichos hombres, el carácter moralizador que fundamenta los actos, una especie de mandato que implicaría la idea de “hacer justicia”. “Solo la mujer creyente es buena”, según declara un interno, ante lo cual Segato interpreta: “solo ella no merece ser violada”. Y esto, a su vez, quiere decir: “toda mujer que no sea rígidamente moral es susceptible de violación” (SEGATO, 2003, p. 31). Dichas mujeres, todas, o cualquiera que haya sido escogida, encaja en el calificativo de “amoral”, porque de una forma u otra, la mujer en sí, siempre desafía las leyes de la religiosidad que sustentan el poder de los hombres. Una mujer que no “obedece” dichas normas desestabiliza la propia masculinidad, que el hombre constantemente busca reponer, punitivamente, mediante la violación.

Marcela Lagarde, profundizando sobre la teoría de Robert Bartra (2003), analiza la dimensión simbólica de ambos arquetipos femeninos en la cultura mexicana. La Virgen de Guadalupe y la Malinche, aunque suelen ser analizadas como opuestas, en realidad, configuran manifestaciones de una misma mujer; la madre de los mexicanos. “Ser madre” es el nexo en que ambas figuras se conjugan. La Virgen de Guadalupe es una aparición mariana de la iglesia católica, originada en Latinoamérica, y La Malinche, también conocida como La Chingada, “es una de las representaciones de la maternidad [...] La Chingada es la madre que ha sufrido, metafórica o realmente, la acción corrosiva e infamante implícita en el verbo que le da nombre” (PAZ, 1953, p. 31), cuya imagen fundacional da inicio al mestizaje en México. Unidas, ambas imágenes, no solo son parte de un mito, sino que apelan a la realidad de todas las mujeres. En la novela, el personaje de la madre es caracterizado en función de esas cualidades “semejaba una renombrada meretriz y, a la vez, una novicia con la cabeza rapada a punto de internarse en el interior del claustro” (ELTIT, 1996, p. 205). Es decir, a partir de la imagen de la protectora y de la violada, en otras palabras, la “santa” y la “prostituta”.

Cada mujer sintetiza ambos aspectos desglosados en los estereotipos, y los hombres se relacionan con las mujeres del mundo inmediato o con las desconocidas, pero todas propias, para acogerse a ellas, o para violentarlas, en los más diversos grados y con las más variadas formas” (LAGARDE, 2005, p. 258)

En Chile, la Virgen de la Tirana es un arquetipo que reúne en una única figura ambas manifestaciones. El mito relata la historia de una sacerdotisa indígena que junto a su padre lideró y resistió duramente los ataques españoles. Conocida como “la bella Tirana del Tamarugal”, su fama entre indígenas y españoles se debía a la temible forma de proceder frente al enemigo. Sin embargo, la sacerdotisa Huillac Ñusta es recordada como la indígena que se enamora del conquistador y modifica su actuar “tirano” frente al enemigo, convirtiéndose al evangelio por amor (Cf. MONTECINO, 1998, p. 72). En la Virgen de la Tirana el ideal de mujer cristiano supera o vence al estereotipo antagónico, indígena.

La Tirana es la madre virtual de los de los mestizos chilenos, pues su afecto por Vasco de Almeida no logró culminar en la procreación de vástago: la muerte lo impide. Pero su gesto anunciará el nacimiento de este hijo y la repetición de los lazos carnales entre la mujer india y el hombre español. (MONTECINO, 1998, p. 73)

El modelo de La Virgen de la Tirana, cuya representación es celebrada en el Norte Grande de Chile, ha sido ampliamente difundido, prevaleciendo en la idiosincrasia chilena. A través del mito, la transgresión y el poder de la mujer indígena son transformados en afecto y cariño, vinculados a la fragilidad y la sumisión al hombre por amor. Cabe destacar que la historia finaliza con la muerte de ambos personajes, sin embargo, Vasco de Almeida fallece instantáneamente, mientras que la sacerdotisa indígena agoniza, dejando el mensaje de la conversión cristiana a su pueblo. La muerte inmediata del español, simbólicamente, marca la ausencia del padre en el proceso de mestizaje e instaura las formas de relación entre hombres y mujeres en Chile.

El nacimiento de mestizos fue uno de los acontecimientos menos deseados del periodo colonial, aun cuando esta “mezcla” entre españoles e indígenas se ha intentado romantizar mediante mitos y leyendas: “No cabe duda que su origen más temprano, en tanto mestizaje de sangre, se remonta a la práctica de la violación y acaparamiento de mujeres por parte de encomenderos, curas y soldados españoles.” (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p. 72). Los mestizos, hijos “huachos”, de madre indígena y padre español, verán en la “virgen” un refugio espiritual ante el abandono del progenitor. Sonia Montecino (1998) explica que entre el siglo pasado y a comienzos del presente, las relaciones entre hombres y mujeres en Chile estaban fragmentadas por la ilegitimidad. La figura del “huacho” representa ese niño

abandonado que desconoce parte de su identidad y que no identifica en lo masculino aspectos positivos, características que repetirá siendo adulto. El caso de la “huacha” es aún más lamentable porque, además de no ser reconocida, es rechazada socialmente por ser mujer:

En primera instancia, la huacha participaría de una ilegitimidad originaria, entiéndase ésta como el desprecio que suscita su figura ante el padre al momento de nacer, repitiéndose el mismo rechazo, posteriormente, cuando la figura masculina, tras acometerla sexualmente, la abandone con su progenie. (NAVARRETE, 2005, p. 3)

Desde la República, la “virginidad” se transformó en una rigurosa exigencia, dando inicio al control de los cuerpos de las mujeres. posibles reproductoras de este nuevo grupo social: “Las mujeres son la puerta de entrada y salida de los órdenes que estructuran la sociedad colonial en tanto sociedad de casta.” (ARAYA, 2008, p. 33).

El disciplinamiento, como orden y control de lo nuevo, también hará de las mujeres un asunto político porque de sus vientres surgirán mestizos y tendrán que controlar esa posibilidad para tener algún de definir los linajes y los lugares de estos nuevos seres humanos, haciendo de la mezcla una casta o cepa nueva de la cual derivarán lugares sociales, deberes y peligros”. (ARAYA, 2008, p. 31)

En este escenario, la imagen de la mujer chilena, desde inicios del siglo XIX, fue determinada por el pensamiento hegemónico, de índole católica y conservadora. Su papel fue restringido al hogar en tanto madre, esposa e hija. El mundo privado, de la familia, ceñido rigurosamente por la normativa eclesiástica, impuso la figura de madre como modelo. Una de las características determinantes del inicio de la sociedad moderna es la separación entre Iglesia y Estado. Ante la derrota de la iglesia, el discurso religioso, que en este nuevo escenario debe servir al Estado, se traslada al espacio doméstico, ocurriendo lo que Sol Serrano (2003), denomina como “privatización del discurso religioso”. Inclusive, las monjas fueron desplazadas, al no ser consideradas funcionales en cuanto mujeres reproductivas. De “esposas místicas” pasaron a ser “madres sociales”, siendo utilizadas por la iglesia católica para adoctrinar a las “madres de familia”<sup>33</sup> (SERRANO, 2003, p. 3). La exclusión de las mujeres, en relación a sus derechos políticos, está vinculada con este proceso, ya que

---

<sup>33</sup> La expresión “Madre de familia” refiere a la mujer casada que tuvo hijos dentro del matrimonio.

la formación del nuevo espacio público requería uno privado, gobernado –y disciplinado– por madres cristianas.

Sonia Montecino aborda la relación existente entre ambos lugares –público y privado– como determinantes en las problemáticas de género. Montecino analiza el papel reproductor que tenía antiguamente la mujer en los sistemas de parentesco, comparándolo con el nuevo modelo que, al igual que el anterior, posee poder y control sobre la fecundidad. Con el proceso de industrialización, la división público-privado se asocia al binomio producción-reproducción, tornando evidente que “el advenimiento del capitalismo y su efecto colonial propició de manera universal las desigualdades de género, legitimadas por el discurso cristiano que acompañó el proceso de expansión colonial (MONTECINO, 2011, p. 373). Así, el trabajo doméstico realizado por mujeres –y que sostiene y apoya lo público– ha sido invisibilizado, convenientemente en las sociedades capitalistas.

A finales del siglo XIX e inicios del XX, a partir del contexto de democratización, se discute el “rol social de la mujer” en la esfera pública. Las intenciones de los sectores conservadores, al promover la presencia femenina en este espacio históricamente gobernado por hombres, era contar con aliadas para evitar la proliferación de nuevas corrientes (STUVEN y FERMANDOIS, 2011, p. 6). Las luchas entre conservadores y liberales favorecieron la incipiente irrupción de las mujeres de clase alta en el espacio público. Ligadas a temáticas como educación y religión, buscaban reivindicar ciertos derechos basados en intereses religiosos, ya que contaban con el privilegio de haber sido educadas en un sistema formal de enseñanza.

Fue una especie de feminismo conservador que ayudó a consolidar la imagen de la mujer como un ser especial y activo en la sociedad en su manifestación e interés público que, al asociarla a un esfuerzo tanto religioso como político, provocó un embrión de participación femenina. (STUVEN y FERMANDOIS, 2011, p. 6)

Solo a partir de 1877, fecha en que es dictado el Decreto Amunátegui,<sup>34</sup> se permitió a las mujeres chilenas estudiar en universidades: “La mujer se prepara entonces para habilitarse en áreas especializadas e integrarse a funciones de mayor reconocimiento en la esfera laboral y, desde cada uno de estos lugares, levantar las

---

<sup>34</sup> El Decreto Amunátegui es el nombre por el cual se conoce al decreto supremo chileno dictado por el presidente Aníbal Pinto y firmado por el ministro Miguel Amunátegui, el 6 de febrero de 1877, por el cual se autorizó a las mujeres a cursar estudios universitarios dentro del país.

demandas para mejorar las condiciones de su género” (ELTIT, 1994b, p. 22). Diamela Eltit, en 1994, patrocinada por el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM), editó el libro *Crónica del sufragio femenino en Chile*, basado en la investigación histórica de las causas que permitieron a la mujer chilena el derecho a voto. Mediante entrevistas y material recopilado con gran dificultad, debido al silenciamiento al que han sido sometidas las mujeres durante la historia, fue posible reconstruir parte de aquel pasado. Profundizando en determinados hitos sufragistas, Eltit expone los acontecimientos que hicieron posible aquel periodo trascendental, signado por la reivindicación de los derechos de la mujer chilena.

Kemy Oyarzún, en un ensayo titulado “Feminismos latinoamericanos: interseccionalidad de sujetos y relaciones de poder” (2010), denomina a este periodo “primeros ruidos feministas”.<sup>35</sup> En dicho ensayo, discurre acerca del proceso que tiene lugar desde las primeras luchas de mujeres por la reivindicación de sus derechos, hasta la obtención del voto femenino. Apelando a lo que Rosi Braidotti (2004) definió como “sujeto femenino del feminismo”, Oyarzún deja claro que, en aquella época, situada a finales del siglo XIX e inicios del XX, entre hitos sufragistas y conformación de frentes populares, las mujeres aún no definían un perfil ideológico feminista coherente. De hecho, los discursos se referían a la “justicia social” y al “higienismo”. Las demandas eran basadas en lógicas paternalistas y asistencialistas que evidenciaban el perfil femenino de la época (OYARZÚN, 2010, p. 50).

Desde aquel primer proceso, y producto de acuerdos y discrepancias dentro de los movimientos feministas, es que emergen figuras como Amanda Labarca (1886-1975) y Elena Caffarena (1903-2003), pioneras en la lucha por la emancipación de la mujer, comprendida desde un espacio político de resistencia, basado en conceptos como igualdad y libertad. Diamela Eltit dedicó gran parte de su investigación sobre el sufragio femenino a la figura de Elena Caffarena, quien luchó por la clase obrera y los derechos de la mujer, siendo fundadora del Movimiento Pro-Emancipación de las Mujeres de Chile (MEMCH), en 1935. En su trabajo, incorporó el relato de parte del proceso de la investigación y una entrevista titulada “Elena Caffarena, una mujer de todos los tiempos”, donde Caffarena expone principalmente el contexto político y social que propició el derecho a voto de las mujeres chilenas, los hechos posteriores

---

<sup>35</sup> Aludiendo al significado que la palabra “ruido” posee en Chile, coloquialmente: disonancias, perturbaciones y tensiones del discurso.

al voto –periodo denominado por Julieta Kirkwood como “el silencio de las mujeres”, su amistad con Amanda Labarca y la opinión respecto a las diferentes corrientes feministas.

“El silencio de las mujeres”, al que Kirkwood se refería, está vinculado a la disminución de las actividades feministas de los años 60’. Julieta Kirkwood, en 1986, sostiene que a pesar de la obtención del derecho a voto las mujeres, en su mayoría, no se sentía “capacitada” para hacer valer sus derechos:

Las mujeres más conscientes política y socialmente –en términos de liberación y lucha de clases- no se perciben a sí mismas, primero, como mujeres, sujetos de reivindicación propia, sino como ciudadanas –aunque aceptando peculiaridades jurídicas que desmienten la igualdad- y como miembros de una clase social determinada. Esta imagen política configura toda una conducta de apoyo a la lucha que llevan los ciudadanos neutros –los hombres– a través de sus vanguardias –los partidos políticos-, definiendo *ellos*, todo el quehacer político e intelectual de las mujeres. (KIRKWOOD, 1986, p. 162)

Diversos intereses políticos y religiosos, ligados a factores históricos, han ocasionado que permanezca en la sociedad chilena el escindido estereotipo mariano, vinculado a la sumisión femenina. A pesar de que el “silencio de las mujeres”, según Oyarzún, no fue del todo rotundo, ya que el ejemplo de las sufragistas permitió la gestación de otras manifestaciones de resistencia, muchas veces a través del arte, que encontraron, en el fugaz gobierno de la Unidad Popular, fuerza y cabida. Infelizmente, después del Golpe de Estado de 1973, durante el régimen militar de Augusto Pinochet, el impulso de las feministas que parecía haberse incrementado, motivado por la lucha de clases y las políticas de izquierda, fue nuevamente silenciado.

Los programas de la mujer de la Unidad Popular quedaron silenciados junto al proyecto democrático popular de Salvador Allende, y las disidencias de sexo-género en el interior de las luchas armadas pasaron en los setenta sin pena y sin gloria para sólo ser recientemente recogidas por los afanes memoriosos de salvadoreñas y colombianas, argentinas, uruguayas y chilenas. (OYARZÚN, 2010, p. 51)

Durante la dictadura, tras la caída del gobierno de la Unidad Popular y la disolución de la democracia, las mujeres, junto a los jóvenes y los militares, pasaron a ocupar un lugar central en el proceso de lo que se denominó “reconstrucción de país”, en especial las mujeres quienes debían jugar “un rol estratégico en la

refundación de la sociedad al constituirse en uno de los pilares fundamentales” (HUERTA, 2011, p. 280). Considerada como la transmisora de los valores cristianos, la mujer chilena, una vez más, fue utilizada para resguardar el espacio privado y desde allí “servir” al gobierno y la patria, criando generaciones de ciudadanos patriotas y, de paso, quedando recluida en el espacio doméstico. “Ha sido puesta abundantemente de relieve la ideología de género, de carácter conservador, promovida por la dictadura del general Pinochet” (HUERTA, 2011, p. 280).

La mítica imagen binaria de la mujer en Chile y Latinoamérica –cuyo origen religioso judeocristiano comenzó con el dominio colonial y posteriormente imperialista de la sociedad capitalista– tiene como base la continuidad patriarcal que ha permanecido durante siglos (LAGARDE, 2005, p. 31). El modelo de La Virgen de la Tirana está inserto simbólicamente en la cultura nacional. Por medio de creencias religiosas en las que fueron educadas abuelas, madres e hijas se ha intentado vincular la mujer a la religiosidad, con fines convenientes al Estado. En el año 2010, fecha en que se celebró el Bicentenario de la República de Chile, la conmemoración de la fiesta de La Tirana evidenció claramente el vínculo entre el Estado y la Iglesia Católica, traducidos como “chilenización igual evangelización” (Cf. GUERRERO, 2013, p. 1).

### CAPÍTULO III

#### SUBVERSIÓN Y AUTOAFIRMACIÓN DEL CUERPO SUDACA EN *EL CUARTO MUNDO*

El tercer capítulo, “Subversión y autoafirmación del cuerpo sudaca en *El cuarto mundo*”, está basado en el análisis de los mecanismos de autoafirmación y subversión femenina, utilizados por Diamela Eltit, en una propuesta que apela a transformar la identidad femenina instaurada en el continente. Es posible identificar en la novela lineamientos de acción y estrategias en común con el feminismo descolonial, perspectiva que apunta a la descolonización del género como propósito principal. En este sentido, en el capítulo se discurre sobre la manera en que se subvierte en la narrativa la “colonialidad del género”, como forma de revertir la opresión femenina que fue presentada en el segundo capítulo. Con esa finalidad, se exponen, a la par del abordaje de algunos episodios de la novela, algunas investigaciones y propuestas del feminismo descolonial, concebido como un proyecto que transforma la teoría en acción.

En la sección 3.1. “Autoafirmación femenina: la nueva conciencia de la mestiza, la sudaca”, se establece la relación entre la “melliza”, personaje principal de la novela de Eltit, y la figura de la “mestiza”, presentada por Gloria Anzaldúa. Ambos proyectos son asociados en la medida en que buscan autoafirmar la identidad híbrida de la mestiza, como mecanismo de empoderamiento y resistencia al sistema hegemónico.

En la sección 3.2. “Escritura femenina y subversión del género: travestismo y lesbianismo”, se establece la escrita femenina como mecanismo de acción que posibilita desarticular los discursos hegemónicos de la literatura. De manera que la subversión al género es configurada como una estrategia que permite cuestionar y oponerse a estos discursos, estableciendo una relación entre cuerpo y texto.

La última sección, “Los mellizos y la fraternidad sudaca”, constituye una interpretación posible del proyecto político de Diamela Eltit, a partir de la comparación de la “fraternidad sudaca” con el proyecto del feminismo descolonial, principalmente, mediante la propuesta del feminismo comunitario.

### 3.1.- Autoafirmación femenina: la nueva conciencia de la mestiza, la sudaca

*Nacida en una cultura, posicionada entre dos culturas, extendiéndose sobre todas las tres culturas y sus sistemas de valores. La mestiza enfrenta una lucha de carne, una lucha de fronteras, una guerra interior.*

Gloria Anzaldúa (2005)

La postmodernidad –entendida como el cambio de autoridad de la razón moderna– ha favorecido para que voces subalternas comenzaran a cuestionar su condición en cuanto “otredades” (étnicas, sociales, genérico-sexuales, etc.) (Cf. RICHARD, 1998, p. 326). Desde el llamado “margen”, “El feminismo de color habló al feminismo blanco en una voz de mujer negra, chicana, indígena, asiática, latina” (LUGONES, 2014) para discutir, entre varias cuestiones, lo que Karina Bidaseca denomina como “retórica salvacionista” que, como fue mencionado previamente, coloca en evidencia el papel opresivo que ha tenido el feminismo blanco hegemónico respecto a las mujeres tercermundistas. *El cuarto mundo surge*, entre otros referentes, a partir del silenciamiento de las mujeres del “Tercer mundo” en el “Primer Mundo”. vivido por Diamela Eltit en un congreso feminista en Canadá.

Era la primera vez que acudía a un congreso feminista. Estaba en una mesa con participantes del Tercer Mundo: una africana, una indígena, yo, una latinoamericana. Todo este tramado de categorías me parecía irreal porque en verdad se supone que uno habita un mundo sin estas definiciones. En las invitaciones nos habían dicho que nos íbamos a juntar con las editoras feministas y con grupos de mujeres para dialogar, pero cuando hubo esas conversaciones, las del Tercer Mundo no estábamos, sólo había mujeres del llamado Primer Mundo como americanas, alemanas y de otras naciones europeas. Nos trataron como fetiches, éramos fetiches necesarios. (ELTIT, 1994a, p. 346-347)

Este hecho se asemeja –manteniendo las proporciones del incidente– a la situación vivida por Audre Lorde, presentada en el texto “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”, en donde expone los comentarios realizados sobre “lo personal” y “lo político” durante una conferencia, realizada en 1979, en relación a *El segundo sexo*. El texto denuncia la omisión del pensamiento de las mujeres negras y lésbicas en el espacio académico hegemónico: “La ausencia de cualquier consideración del conocimiento lésbico o de las mujeres tercermundistas deja un vacío grave dentro de esta conferencia y dentro de los ensayos presentados aquí” (LORDE, 1988, p. 90). Estas tensiones ya eran observadas en la década de los

años setenta, en donde mujeres del llamado Tercer Mundo cuestionaban la discriminación del feminismo blanco al dejar fuera temáticas trascendentales como racismo, lesbofobia y colonización, problemáticas que afectan directamente a las mujeres no-blancas o “de color” (término que diferencia de la noción de “pureza” dominante).<sup>36</sup> El libro *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (1988), constituye un antecedente de lo que luego se denominó feminismo “postcolonial” (BIDASECA, 2011, p. 99). Desde esta perspectiva comenzó a indicarse que “como mujeres de color las fuentes de esas diferencias se encuentran dentro de nuestras comunidades progresistas tercermundistas, feministas anglosajonas, y dentro del contexto más ancho de la “América Blanca Patriarcal” (MORAGA, 1988, p.1).

María Lugones, al analizar la dicotomía "pureza" / "impureza", mediante lo que ha denominado “imaginación híbrida”, mostró cómo las políticas vinculadas al ideal de la "pureza identitaria" se basan en la idea de diferenciar y separar lo que ha sido considerado "puro" de lo "impuro", lo que provocó discriminación y segregación (FEMENIAS, 2007, p.7). Al respecto, formuló que “El mestizaje oficial reafirmó la supremacía de la raza y la civilización europea al promover el blanqueamiento, racial y cultural” (SAFA, 2008, p. 55). Aspecto que ha sido elaborado mediante categorías esencialistas que han establecido criterios rígidos y negativos, no solo sobre lo indígena y lo mestizo, sino también vinculadas al género. Sin embargo, Lugones también mostró cómo el tema de la "hibridación" o del "mestizaje" pueden constituir espacios de resistencia al poder hegemónico.

Para Lugones, es imprescindible cuestionar la supuesta “inferioridad mestiza”, desde donde se ha definido a la mujer latinoamericana. Pensando la categoría “mujer” como representación de la mujer blanca-burguesa, es posible percibir que no existen mujeres colonizadas, es decir, “ninguna hembra colonizada es mujer”<sup>37</sup> (LUGONES, 2011, p. 109). Lo que ha existido en la historia del continente ha sido un largo proceso de colonialidad en donde se les ha atribuido a las latinoamericanas un estereotipo

---

<sup>36</sup> “A fines de los años 70, las mujeres de ascendencia asiática, latinoamericana, indígena, norteamericana, y africana, empezamos a reclamar el término “mujeres de color” (no obstante, nuestro color verdadero), como un término de identificación política para distinguirnos de la cultura dominante. A la vez, reconocemos nuestro estatus de colonización que compartimos con otras mujeres de color a través del mundo”. (MORAGA, 1988, p.1)

<sup>37</sup> Las indígenas y las negras no eran tratadas como mujeres, de hecho, recibían los mismos trabajos y castigos en relación a los varones. En el caso de las puniciones, inclusive, eran más graves por contener violencia sexual. (C.f. DAVIS, 14-15).

frágil y subordinado, “El pensar acerca de la colonialidad del género nos permite pensar en seres históricos que solo son comprendidos como oprimidos de un modo simplista y unilateral” (LUGONES, 2011, p. 109). De modo que es posible habitar un espacio en donde las imposiciones coloniales encuentren oposición y resistencia. Este espacio o lugar de tensión –definido por Walter Mignolo como “diferencia colonial”– es desde donde nacen los pensamientos de “frontera”.

Estoy proponiendo un pensamiento de frontera feminista, donde la liminalidad de la frontera es un terreno, un espacio, una frontera, para usar el término de Gloria Anzaldúa, no sólo una fractura sino una repetición infinita de jerarquías dicotómicas entre espectros de lo humano desprovistos de alma. (LUGONES, 2011, pp.114 -115)

El feminismo descolonial que plantea Lugones se basa precisamente en aprender sobre las formas en que aquellos grupos de mujeres –que operan con lógicas diferentes a las manejadas por el capital– están luchando desde ese “locus fracturado” por la colonización. Tanto María Lugones como Walter Mignolo visualizan en el trabajo de la feminista chicana la posibilidad de resistir a la colonialidad del género.

El trabajo de Gloria Anzaldúa posee, por su parte, una larga trayectoria que inicia con *Esta puente, mi espalda*, en donde aborda la situación de la chicana en dos ensayos: “La prieta” y “Hablar en lenguas: una carta a escritoras tercermundistas”.<sup>38</sup> Sin embargo, es en “La conciencia de La mestiza / rumbo a una nueva conciencia” (2005), en donde Anzaldúa incorpora la temática de “la frontera”, concebida como tránsito entre la producción de nuevos saberes y significados. Es decir, un nuevo espacio, intermedio, con múltiples dicotomías, propias de países con lenguas y culturas diferentes.

*Na confluência de duas ou mais cadeias genéticas, com os cromossomos constantemente ultrapassando fronteiras, essa mistura de raças, em vez de resultar em ser inferior, gera uma prole híbrida, uma espécie mutável, mais maleável, com uma rica carga genética. A partir dessa “transpolinização” racial, ideológica, cultural e biológica, uma consciência outra está em formação – uma nova consciência mestiza, uma consciência de mulher. Uma consciência das Fronteiras. (ANZALDÚA, 2005, p. 704)*

---

<sup>38</sup> En el primero, cuestiona la discriminación racial sufrida desde la infancia, transformada en la adultez en resistencia. En el segundo, pone en manifiesto la dificultad de las mujeres del Tercer mundo en posicionarse como escritoras, debido al menosprecio de la identidad de la mujer chicana.

La figura de la “chicana”, en cuanto “mestiza”, es esencial para el feminismo descolonial, ya que la construcción de la imagen femenina de América Latina está determinada por el proceso de mestizaje. La mestiza nace de la madre-esposa, de la virgen “malinchezca”, que da inicio a la hibridación entre españoles e indígenas. En consonancia con esto, la melliza, en la novela de Eltit, encarna el peso de una identidad dividida por el conflicto entre mencionadas culturas. La violación a la madre, como se ha dicho, da inicio al mestizaje en Latinoamérica y también al “cuarto mundo” de la obra de dicha autora. De la agresión sexual emergen hermano y hermana, el colonizado y la colonizada. Cuando Diamela comenzó la escritura de *El cuarto mundo*, su intención no era enfrentar el dilema femenino-masculino desde la escritura, sin embargo, se transformó en el eje central de la obra, según la misma escritora declara. El conflicto entre géneros divide la novela, estructurada en dos partes, puesto que inicia la narración desde una voz masculina y pasa, hacia la mitad del texto, a una voz femenina.

En verdad no sabía que estaba además abordando lo masculino y lo femenino, lo digo no en órdenes temáticos sino al interior de la propia escritura; eso lo percibí cuando escribí el final y en esa diferencia de escrituras vi el uso de la sintaxis, quiero decir, cuando hablaba el hermano era un orden, cuando la hermana, otro. (ELTIT, 1994a, p. 345)

La voz femenina de la melliza, en el segundo capítulo de la novela, se distancia paulatinamente del modelo de feminidad promovido por el discurso religioso, representado en la obra a través de la madre. La melliza rompe con la linealidad del relato masculino que inicia la novela. Las descripciones del hermano, son construidas desde la masculinidad patriarcal y no consiguen abarcar la profundidad y complejidad interna del personaje femenino, todo lo contrario, parecen ideas estereotipadas de lo que ha sido definido como femenino y masculino. El relato del mellizo, pese a operar discursivamente con la prestigiosa racionalidad asignada a los hombres, se ve disminuido con la narrativa rupturista de la melliza. A través de la sintaxis se origina el desplazamiento de los signos –femenino y masculino– generando un nuevo discurso, donde la melliza representa “La reconceptualización de la cultura, la resignificación de la otredad, la posibilidad de repensarse como sujeto-agente autónoma son en consecuencia urgentes” (FEMENIAS, 2006, pp. 108-109), transformando la realidad y creando el caos con que sacude la familia sudaca.

No te perdono, pues aún temes a mi anciano padre, que no ha derrotado a su virilidad. Tú temes aún a la suavidad de la seda. Temes a mi hermana y a mi madre, y parece que la multiplicidad de tus sueños te acercará a la nación más famosa y poderosa del mundo (ELTIT, 1996, p. 223).

En la cita anterior, la melliza se opone al sistema patriarcal vinculándolo a la nación más famosa y poderosa del mundo, refiriéndose a Estados Unidos. La melliza cuestiona a su hermano por comportarse dentro de aquella estructura, marcando al mismo tiempo su propio posicionamiento político: “soy víctima de un turbulento complot político en contra de nuestra raza. Persiguen aislarnos con la fuerza del desprecio.” (ELTIT, 1996, p. 223)

Tanto “la melliza” como “la mestiza” son proyectos políticos basados en la autoafirmación femenina; cuerpos femeninos que se sitúan en “la frontera” que, en *El cuarto mundo*, se configura entre el interior y el exterior de la casa. Situar en la frontera le permite transitar entre ambas realidades de forma consciente, identificando aquello que Anzaldúa indica a partir del interrogante: “*qual a bagagem de sua mãe índia, qual a bagagem de seu pai espanhol, qual a bagagem dos anglos?*” (ANZALDÚA, 2005, p. 709). En *El cuarto mundo*, la salida de la melliza al exterior de la casa le devuelve la conexión ancestral indígena, a través del contacto con la tierra, otorgándole una mirada crítica a respecto de su condición en cuanto colonizada.

La violencia se dejó caer en plena noche. Mi hermana melliza irrumpió en mi pieza mientras dormía, y me despertó remeciéndome...Debíamos hablar, me dijo, por primera vez debíamos hablar de forma clara y solamente emocional. Debíamos, dijo, sacar del mutismo todo aquello que a menudo nos separaba y de lo cual éramos completamente inocentes. Me explicó que su silencio le era impuesto por mí, pues yo le ordenaba hábitos quebrantadores para su mente... En la penumbra pude ver que sus dedos afilados estaban cubiertos de tierra alrededor de las uñas. Seguí buscando la tierra y la encontré en sus pies manchados por toscas placas oscuras...Mi hermana melliza había salido al exterior. (ELTIT, 1996, p. 199)

La frontera, en la mestiza, divide su propio cuerpo, su mente, es “una guerra interior” (ANZALDÚA, 2005, p. 705). En la novela de Eltit, el cuerpo de la melliza transgrede los límites permitidos de la sexualidad, por ejemplo, a partir del incesto entre hermanos, acontecimiento que representa la subversión al poder hegemónico. La autora indica “Ahora pienso el cuerpo como ficción, el cuerpo es una ficción con un sitio discursivo. Nuestros cuerpos son un espacio discursivo, donde los discursos se

dejan caer de manera incesante” (ELTIT, 2017b). En la dirección de su declaración, en el texto, la transformación del cuerpo, producto de la gestación, es también un proceso de apertura mental, una nueva consciencia “su cuerpo es una bocacalle. La mestiza deixou de ser o bode expiatório para se tornar a sacerdotisa mor nas encruzilhadas” (ANZALDÚA, 2005, p. 707). La trasgresión sexual es utilizada por la melliza-mestiza como estrategia política de autoafirmación femenina. Tal figura, al ser abordada por Anzaldúa, “muestra los canales de creatividad y de resignificación *des-normativizadores* que abonan nuevos significados y desarticulan subtextos de género-etnia-clase. (FEMENIAS, 2006, p. 114)

El feminismo latinoamericano, que tiene por horizonte la descolonización, se ha formulado en función de interrogantes a respecto de las identidades. “¿Son todas las identidades esencialistas o es que, en contextos determinados, las identidades, vistas estas como estrategias, son imprescindibles para la política feminista, hechas por mujeres racializadas, por lesbianas, por indígenas, es decir aquellas que no corresponden al paradigma moderno?” (ESPINOSA-MIÑOSO, 2008 *Apud* CURIEL, 2010, p. 72). Contribuciones como las de Gloria Anzaldúa son de vital importancia, ya que, al divisar en la perspectiva feminista la vigencia de ciertas desigualdades, constituye, en su propuesta, estrategias políticas de autoafirmación femenina e identitaria. La mestiza, como proyecto descolonizador, desestabiliza el discurso hegemónico mediante el cual ésta ha sido inferiorizada.

Analizar y repensar la problemática de la identidad como una construcción cultural permite debatir y proponer nuevos discursos, situados y coherentes con el lugar de enunciación. El tema del mestizaje es siempre conflictivo, tanto por la violencia con que emerge, como por la multiplicidad de factores que intervienen en su configuración. Los postulados de Anzaldúa, si bien han servido como base para desenvolver lo que se denomina “pensamiento fronterizo” en los estudios descoloniales, también han sido debatidos desde el feminismo descolonial latinoamericano. Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba, al reflexionar sobre “conocimientos situados” o “saberes situados”, señalan que la propuesta de Anzaldúa es “vanguardista y potente”, en la medida en que incorpora la figura de la “new mestiza” como respuesta a la problemática de la mujer mexicana, figura central del feminismo chicano, pero que, no obstante, no consigue representar otras realidades

porque su discurso “está construido desde otro lugar y por consiguiente, es interpelado de otro modo” (BIDASECA, 2011, p. 364).

Desde Bolivia, Silvia Rivera Cusicanqui plantea el término “Ch’ixi”,<sup>39</sup> como una forma de comprender y explicar la propia identidad mestiza, concepto que pretende, al igual que la “nueva mestiza” de Anzaldúa, la autoafirmación de la identidad como estrategia epistemológica y práctica descolonizadora, aunque existen discrepancias entre ambas en relación al mestizaje. Para Rivera Cusicanqui, el concepto de “hibridez” no da cuenta de la real constitución del ser latinoamericano, ya que al igual que el discurso del multiculturalismo “...son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización; antes bien, encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternización” (RIVERA CUSICANQUI, 2010a, p. 62). La teórica señala que, en Bolivia, el término “mestizo” carga un estigma difícil de borrar, configurado como una estrategia para homogeneizar a la población y borrar sus raíces indígenas.

La metáfora del ch’ixi asume un ancestro doble y contencioso, negado por procesos de aculturación y “colonización del imaginario”, pero también potencialmente armónico y libre, a través de la liberación de nuestra mitad india ancestral y el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos. (RIVERA CUSICANQUI, 2010a, p. 71)

“Ch’ixi” representa dos partes de algo que por separado integran una sola, pero que son diferentes y se asumen como tal, sin jamás mezclarse. En este caso, el concepto permite concebir al ser latinoamericano que posee innegablemente ambos componentes, indígena y occidental, y, por lo tanto, valorizar cada parte, aprovechando lo que cada una tiene para ofrecer, sin crear jerarquías entre ellas. Silvia Rivera vivió desde niña en aquella disyuntiva, al ser hija de madre aymara y padre europeo, fruto de una unión aparentemente irreconciliable, que por mucho tiempo la dejó fuera de ambas realidades. Asumir ambas formas le ha permitido, como

---

<sup>39</sup> “La palabra ch’ixi tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción ch’ixi, como muchas otras (allqa, ayni) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris ch’ixi es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. La piedra ch’ixi, por ello, esconde en su seno animales míticos como la serpiente, el lagarto, las arañas o el sapo, animales ch’ixi que pertenecen a tiempos inmemoriales, a jaya mara, aymara” (RIVERA CUSICANQUI, 2010a, pp. 69-70).

profesora, ampliar y transformar el espacio educativo en un lugar de discusión. En el *Colectivx Ch'ixi*, Rivera Cusicanqui, da cátedras libres de “Sociología de la Imagen”,<sup>40</sup> donde incorpora el saber de la práctica literaria –discursiva– con el hacer comunitario a partir de la convivencia. Resalta, en relación a esto, que “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (RIVERA CUSICANQUI, 2010a, p. 62).

Tanto la “mestiza” como la “ch'ixi” son propuestas que pretenden “una nueva conciencia” que permita la autoafirmación identitaria, no obstante, son diferentes en la forma de comprender el “ser mestizo”. El tema de la hibridez crea rechazo o aceptación porque el proceso de colonización en México y en Bolivia ha sido diferente, sin embargo, la mestiza de Anzaldúa no propone una hibridez que borre la herencia indígena, principal cuestionamiento de Rivera Cusicanqui frente al mestizaje, sino que esta figura, que representa una “nueva consciencia”, consigue hacerse cargo de ambas diferencias y crear, con todo lo que ello implica, una nueva forma de plantearse frente al mundo. Significa revalorar la propia herencia, dejando de lado aquellas dualidades que han dividido el pensamiento y, por consiguiente, a la población latinoamericana.

La nueva conciencia que suscita la mestiza implica el entendimiento y la aceptación de su realidad fragmentada, es decir, comprender cómo los mecanismos de poder funcionan y desde esa fractura –visible en qué rostro, en su cuerpo, en su cultura– resignificar y conciliar las polaridades que dividen su realidad en forma binaria. Desde dicha posición, se “Aprende a equilibrar as culturas. Tem uma personalidade plural, opera em um modo pluralístico –nada é posto de lado, o bom, o ruim e o feio, nada é rejeitado, nada abandonado. Não apenas sustenta contradições como também transforma a ambivalência em uma outra coisa” (ANZALDÚA, 2005, p. 706). En “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan” (2004), Gloria Anzaldúa propone visualizar y utilizar las potencialidades que otorga el mestizaje y la multiplicidad: “vivir “entre” implica no pertenecer a estructuras rígidas, de modo que, como mujer, lesbiana y chicana, la conciencia mestiza de Anzaldúa surge de las

---

<sup>40</sup> “La sociología de la imagen [...] se sostiene contra los límites de la escritura alfabética para reconectar con los ríos profundos de la vitalidad anticolonial. Y allí amalgama la exigencia de la presencia indígena desde la originalidad de su filosofía y no desde un estereotipo de lo originario” (RIVERA CUSICANQUI, 2015, p 7).

posibilidades de hacer habitable la propia posición de frontera” (KARAKOLA, *apud*, ANZALDÚA, 2004, p.12), es decir, una forma de resistir al poder hegemónico.

### **3.2.- Escritura femenina y subversión del género: travestismo y lesbianismo**

*Ahora que puedo mirarte deslavado el ojo /  
agenciarme contigo espero / compartido todo  
la misma escuela nos ocupa / somos bastardos  
de esta calle donde pierdo la vida.*  
Francisco Casas (2012)

El 11 de septiembre de 1973 marca un quiebre histórico y cultural en Chile. La mudanza del proyecto político socialista, instalado democráticamente por la Unidad Popular, es substituido por una dictadura, que somete al país durante largos diecisiete años. En dicho periodo, “El ataque a la diferencia fue múltiple e incesante. La escisión entre un nosotros y los otros, puros e impuros, patriotas y extremistas dio inicio al monótono y sostenido binarismo mediante el cual se regimentaron los cuerpos” (ELTIT, 2014, p. 20). Las referencias y símbolos del mundo cultural, a partir de entonces, se vieron imposibilitados de representar tal catástrofe “en circunstancias en que estos lenguajes parecían haber agotado sus energías frente a la tarea de reinventar signos que dieran cuenta de la fractura histórica de memorias e identidades sin rendirse a la violencia desintegrativa de la crisis” (RICHARD, 1993, p. 57).

En este escenario, “el cuerpo”, el mismo que se convirtió en foco político de la dictadura, “trágico territorio modélico de disciplinamiento [...] que se hizo primordial a través de la tortura, el crimen y la desaparición” (ELTIT, 2014, p. 20), fue utilizado como herramienta para desarticular la forma tradicional y dominante de escritura y los discursos hegemónicos de la literatura, constituyendo lo que se denominó literatura post-golpe.<sup>41</sup> En dicho contexto, ésta “es un cuerpo que revelará, como icono de sí mismo, una escritura, cuyos grafos; la llaga, la exhibición, el hibridismo, serán metáfora que condensará una respuesta al requisado cuerpo nacional” (BRITO, 1994, p. 13 ). Así, la literatura post-golpe abordó, mediante la literatura, lo que la Escena de Avanzada, a fines de los años 70, hizo a través del arte-experimental; trabajó intensamente sobre la materialidad simbólica de los cuerpos (Cf. RICHARD, 1993).

---

<sup>41</sup> Correspondiente a la literatura chilena que emerge a partir del Golpe militar de 1973 y que se encuadra dentro de la llamada literatura de la Resistencia.

La escritura de Diamela Eltit se encuadra entre ambos proyectos. Da inicio a una nueva fase literaria post-golpe <sup>42</sup> –reabriendo un nuevo modelo de lectura-escritura– y transformando, a través de la Escena de Avanzada, la literatura en *performance*, tanto dentro como fuera del texto. A través de la escritura, el cuerpo es utilizado estratégicamente por Eltit, convirtiéndolo en “Un espacio desde luego cultural, siempre poblado de signos que hablan del “poder” o lo delatan, en la conceptualización de Foucault,<sup>43</sup> y de su insistencia secular en colonizar el cuerpo, inscribiendo en él, soterradamente sus códigos” (MORALES, apud, ELTIT, 1997, p. 15). En una primera instancia, Eltit acudió al cuerpo mediante la sexualidad, apelando a la problemática de las identidades. Sin embargo, aquel cuerpo inicial, subvertido –diferente, disidente–, representó también un cuerpo social, “otro” –“cuerpos populares”, “subproletarios”– (MORALES, 2014, p. 12).

Nelly Richard, en su obra *Feminismo, género y diferencia* (2008), en la cual relaciona diferentes obras artísticas realizadas por mujeres durante la dictadura militar, analiza, en el ensayo “Diamela Eltit: de la cicatriz al maquillaje”, la vinculación entre texto y *performance* en relación a la obra *Lumpérica*, junto al trabajo performático de la escritora, realizado en los años en que conformó el grupo CADA. Richard utiliza el “feminismo” como soporte ideológico de las obras desarrolladas por las artistas, ya que éstas instituyen un modo de acción política, que se encuadra con los movimientos de mujeres, en periodo de dictadura, a partir del cual elaboran una oposición teórica a la organización simbólica del pensamiento dominante<sup>44</sup> y la crítica a la producción seriada, que insta una nueva estética. (Cf. RICHARD, 2008, 7).

La crítica a las identidades, propuesta por los postulados del feminismo estructuralista y la teoría *Queer*, sumado al contexto político represivo, principalmente, a partir de las dictaduras,<sup>45</sup> colocaron a muchas feministas tercermundistas frente a nuevos interrogantes, que les han permitido pensar el propio lugar de enunciación y, en función de éste, una serie de estrategias políticas. Preguntas como ¿es “el cuerpo”

---

<sup>42</sup> “Nuevo en el sentido de recreado, retocado por ese indiscutible sello que pactan una lengua y un estilo personal para hacer de un / unos textos una diferencia dentro de la tradición que subvierte, como del lugar que ocupa en la coyuntura literaria post-golpe” (BRITO, 1994, p. 111).

<sup>43</sup> Leonidas Morales vincula la concepción del poder de Diamela Eltit con la obra de Foucault porque, incluso, la autora lo ha referido en sus textos críticos.

<sup>44</sup> Respecto a los debates sobre identidad y diferencia relacionados al postestructuralismo y a las filosofías de la deconstrucción. (RICHARD, 2008, p. 7)

<sup>45</sup> En este contexto, las mujeres tercermundistas en Estados Unidos también estaban comenzando a idear estrategias discursivas frente a las identidades. Ver: MORAGA y CASTILLO, 1988.

o “el cuerpo sexuado” la base estable sobre la que operan el género y los sistemas de sexualidad obligatoria? y ¿o acaso “el cuerpo” en sí es articulado por fuerzas políticas a las que les interesa que esté restringido y constituido por las marcas del sexo? estructuraron, por ejemplo, la reflexión de Judith Butler. Dichos interrogantes constituyen la apertura de “Inscripciones corporales, subversiones performativas”, uno de los capítulos de la obra *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, de Butler, texto con que se instaure y fundamenta la Teoría *Queer* en 1990, periodo en el que aún la crítica feminista se enfocaba en la diferencia sexual entre hombre y mujer, sin considerar seriamente la existencia de otras sexualidades.

El primer congreso de literatura femenina latinoamericana tuvo lugar en 1987 y abordó, a partir de las letras, el conjunto de temáticas mencionadas anteriormente. Producido y autogestionado por un grupo de escritoras y críticas chilenas, del cual Diamela Eltit formó parte,<sup>46</sup> el evento fue reconocido como el más importante realizado en periodo de dictadura. Los focos centrales del encuentro fueron la violencia y la censura provocada por la dictadura y el papel periférico de la literatura latinoamericana, frente a los centros hegemónicos del poder; desde donde emergen los discursos académicos oficiales. Ambos cuestionamientos fueron discutidos a partir de dos conceptos fundamentales, específicamente, “mujer” y “literatura”, a partir de los cuales fue tratado, por ejemplo, el interrogante ¿tiene sexo la escritura? O, en palabras de Rosario Ferré, “¿Existe, al fin y al cabo, una escritura femenina? ¿Existe una literatura de mujeres radicalmente diferente a la de los hombres?” (FERRÉ, 2003, p. 12).

Nelly Richard plantea asumir como literatura femenina toda aquella que opere cuestionando los mecanismos de poder ejercidos desde la masculinidad. Richard, tomando como referencia el pensamiento de Diamela Eltit, sostiene la utilización de lo femenino como metáfora que permite ampliar las categorías del género, un mecanismo que capaz de poner en crisis el signo “mujer”, junto a otros de grupos oprimidos por el poder central:

Parece necesario acudir al concepto de nombrar como lo femenino aquello que desde los bordes del poder central busque producir una modificación en el tramado monolítico del quehacer literario, más allá

---

<sup>46</sup> A partir del Congreso realizado nace *Escribir en los bordes*; una compilación de los trabajos de 21 escritoras latinoamericanas. El texto, publicado por Editorial Cuarto Propio, fue presentado por dos de las compiladoras, Eugenia Brito y Carmen Berenguer, quienes realizaron el trabajo en conjunto con Diamela Eltit, Nelly Richard, Raquel Olea y Eliana Ortega.

que sus cultores sean hombres o mujeres generando creativamente.  
(RICHARD, 1993, p.36)

La subversión del género es elaborada en *El cuarto mundo*, principalmente, a través de la construcción y transformación del hermano mellizo. Diamela Eltit divide su obra, no solo alternando el uso de narradores entre la primera y la segunda parte, sino, también, al recrear la voz masculina del primer capítulo, asumiendo desde la ficción una postura “masculina”, intentando coincidir con la “racionalidad” tradicionalmente adjudicada a los hombres:

Escribí la primera parte como una “señorita” con una sintaxis más o menos académica y con una historia perceptible y para eso fue necesario en ese momento para la novela tomar una rama masculina que fue el poder de la sintaxis, algo más dominante, más tradicional. Me salió tan fluidamente que me pareció que había algo masculino en mí. (ELTIT, 1995, p. 345)

Cuando Diamela reconoce que desconocía que algo masculino había en ella, asume su literatura desde la feminidad autoafirmada, lo que implica el desplazamiento de los signos. Eltit crea una voz masculina que coincide con el modelo de “razón”, asignada tradicionalmente al hombre, sin embargo, asume, posteriormente, una voz femenina, que responde en algunos aspectos al modelo de feminidad patriarcal, es decir, que representa caos e interioridad, superior en términos de complejidad del discurso.

*Na ficção e no risco que porta a atividade de pensar, atrevo-me a propor aqui, como jogo literário, a mulher-costela. Ela me interessa (por enquanto) devido a sua própria emergência, e me parece atrativa pelo seu hiperfantasioso traço, que hoje pode ser visto como uma superlativa estória de ficção científica, ou como filme em três dimensões. Mas também como sofisticada fotografia, uma figura que já contém, na ficção de sua arquitetura, os signos poéticos e, a partir daí, o trabalho social deita raízes em politizar essas marcas, estabelecer nó certero de signos políticos para emancipar-se de sua própria padronização. (ELTIT, 2017a)<sup>47</sup>*

El discurso de la melliza es un discurso eminentemente político, que trasciende al “yo” presentado por el hermano mellizo, cuyo límite fue realizar la génesis de la familia sudaca. Es a partir del segundo capítulo donde aparece el compromiso con “la

---

<sup>47</sup> La cita se encuentra en el ensayo “Com a cultura nas mãos: a mulher, a costela e os signos”, publicado en *A máquina pinochet e outros ensaios*, lanzado únicamente en portugués, y carece, en esta ocasión, de referencia de página, al haber sido el acceso a dicho libro solo a través del formato epub.

nación degradada”, en otras palabras, la necesidad de establecer un pacto político desde la “fraternidad sudaca”. Este discurso de la melliza está mezclado con el dominio que posee de su propia sexualidad, de su cuerpo, un discurso que le otorga, al mismo tiempo, distancia de la familia. La sitúa como gestora de un proyecto contrahegemónico, materializado en la hija, quien, al mismo tiempo, deberá desafiar cualquier indicio de tradición de un linaje materno atravesado por el sistema patriarcal.

Los pechos hinchados. El dolor de la leche. El niño, en complicidad con el resto de la familia, me ataca desde dentro. He incubado a otro enemigo y sólo yo conozco la magnitud de su odio. Mi cabeza. En mi cabeza se gestan sueños confusos, recorridos por vastos campos de dudas. Las dudas del niño pasean por mi cerebro grávido. Aprendo, a través del dolor, a conocer todos los rincones de mi cuerpo y la furia orgánica con que se ejerce el castigo (ELTIT, 1996 p. 236).

De María Chipia, solamente es posible saber, en el primer capítulo narrado por él, el origen de su nombre femenino, que atañe la venganza de la madre al padre, es decir, al poder masculino. Si bien, oficialmente al mellizo se le asigna el nombre del padre, la madre usurpa la ceremonia del denominado “rito sacro” y lo define como María Chipia.

Se me otorgó el nombre de mi padre. A mi hermana se le designó también un nombre. Mi madre, solapadamente, me miró y dijo que yo era igual a María Chipia, que yo era ella. Su mano afilada recorrió mi cara y dijo: “Tu eres María Chipia”. (ELTIT, 1996, p. 158).

El nombre enunciado por la madre marca simbólicamente la frontera sexual de una masculinidad que más tarde será subvertida por la influencia femenina de su hermana melliza. De esta manera, María Chipia irrumpe, en el segundo capítulo de la obra, bajo la narración de su hermana melliza. Es la voz de la melliza diamela eltit – alter ego de la escritora– quien le otorga identidad a su hermano desde la feminidad. “Tengo la mano terriblemente agarrotada”, título que indica la apertura de esa segunda parte de la novela, comienza con la descripción de la escena sexual entre ambos – hermana y hermano–.

Mi hermano mellizo adoptó el nombre de María Chipia y se travistió en virgen. Como una virgen me anunció la escena del parto. Me la anunció. Me la anunció. La proclamó. (ELTIT, 1996, p. 211)

Diamela Eltit utiliza la figura del travesti para quebrar, mediante el artificio del género, el aspecto visible de la masculinidad. En relación a este aspecto, vale destacar

que, desde el terreno artístico y literario en Chile, durante el periodo de dictadura, la figura del travesti fue un recurso altamente utilizado, ya que el mismo reúne o condensa dos polaridades, que implican la dominación y el sometimiento. Su imagen representa la trasgresión tradicional del binarismo femenino-masculino que, en dicho contexto histórico, simbolizó la división entre la lógica militarista-patriarcal de la dictadura y la democracia sometida, cuyo rostro visible era el pueblo vulnerado y reducido al espacio doméstico, tradicionalmente asignado a la mujer.

La figura del travesti chileno que emerge durante estos años de los clandestinajes del deseo reprimido en la sombra más tortuosa de los códigos de regimentación del sentido, es la figura que socava el doble ordenamiento de esa masculinidad y femineidad reglamentarias y de fachada (RICHARD, 1993, p. 65).

Diamela Eltit utiliza la figura de la virgen para escenificar la performance de María Chipia. La virgen-madre, representación del modelo cultural y religioso dominante, es suplantada por una virgen “malinchezca”. Proceso que se produce cuando “Pisoteando a su virgen que llamaba al mal, que significaba el mal, María Chipia se dobló en el suelo y su boca mordió el polvo. Desnudo, como hijo de Dios. Me debatí en la mancha de sangre. Iracunda, como hija de Dios.” (ELTIT, 1996, p. 211)

En *El cuarto mundo*, es la madre de la familia sudaca quien carga con la culpa y el sometimiento del modelo mariano occidental. En el primer capítulo el hijo sufre, a través de su madre, el padecimiento de la violación del padre: “Ese 7 de abril fui engendrado en medio de la fiebre de mi madre y debí compartir su sueño. Sufrí la terrible acometida de los terrores femeninos” (ELTIT, 1996, p. 147). El sufrimiento, la depresión y el constante deseo de inexistencia que vive la madre surgen, en la narrativa, a partir de la relación conyugal. Contribuyen a la interpretación de este pasaje la lectura de Sonia Montecino, quien analiza el “culto a la apariencia” en la sociedad chilena, a partir de la idea de matrimonio obligado o una falsa nulidad, vinculándolo con la característica de la sociedad mestiza que utiliza las apariencias como “disfraz” o “máscara”.<sup>48</sup> Lo que explica que temas como “divorcio” o “aborto” sean evadidos del discurso público, intentando resguardar la familia, o la apariencia

---

<sup>48</sup> Siguiendo el pensamiento de Octavio Paz respecto a la configuración de la identidad mestiza en México.

de familia, ya que en la práctica existen ambas realidades, encubiertas discursivamente.

Por eso, creemos que una serie de demandas –que son comunes en las sociedades “modernas”– atingentes al ámbito de la familia y de la sexualidad, por ejemplo, encuentren en nuestros territorios serias dificultades para su enunciación y para su realización. (MONTECINO, 1998, pp. 110-111).

La renuncia de María Chipia al modelo mariano constituye el rechazo al modelo femenino de la madre, desde la feminidad que le otorga el travestimiento, y, también es la oposición al mandato de masculinidad que como travesti representa la renuncia al padre, la negación a seguir perpetuando el modelo de hombre “macho” del proyecto colonial y patriarcal.

En este contexto, el de la reformulación travesti textual, el propio performance identitario transgrede y cuestiona las marcas patriarcales y los dominios de clase que moldean y reproducen la cultura chilena contemporánea dentro de su formato capitalista que hoy conserva sus legados más arcaicos y autoritarios. (LLANOS, 2010, p. 147)

Diamela Eltit utiliza la figura del travesti para fecundar en la melliza, mestiza, la continuidad del proyecto iniciado desde la fraternidad sudaca. En este sentido, la identidad femenina del hermano se materializa en María Chipia, quien genitualmente cumple con la función masculina necesaria para la reproducción, sin embargo, su esencia ha dejado de ser masculina. “Al ignorar la jerarquía tradicional entre apariencia y esencia, interior y exterior, realidad y simulación [...] adquiere una desconocida movilidad, libre finalmente de las restricciones artificiales [...] que le impone la cultura dominante” (RICHARD, 1993, p. 73). En la novela de Eltit, la madre preconiza, “Divino. Divino. El ego maltrecho de María Chipia. La herida ranural de las mujeres” (ELTIT, 1996, p. 218)

Cuando yo me maquillo elijo ocultar parte de mí y la varío para develar o fingir(me) otra. También telas y vestuario colaboran en a mi cambio y me encubren vistiéndome. La cosmética y la moda son alteraciones pasajeras, así como fugaz y transitorio es el pasaje logrado por el hombre que quiere y, solo por un breve instante, puede ser mujer. (BIANCHI, 2012, pp. 10-11)

A través de la transformación de María Chipia es posible percibir que la relación sexual con su hermana corresponde simbólicamente a una relación homosexual entre figuras o representaciones femeninas. Sobre esto, Eltit indica “quise jugar con las

imposibilidades; que el protagonista, por ejemplo, quebrara su estatuto sexual, que fuera más ambiguo [...] está quebrando su identificación inicial ya por maquillaje, ya por sensibilidades.” (ELTIT, 1995, p. 346). Este hecho no solo constituye la anulación de la masculinidad patriarcal –mediante el quebrantamiento de la heterosexualidad obligatoria–, sino también, la instauración de un pacto político desde lo femenino –la fraternidad sudaca–, concretizada a partir del acto sexual entre hermanos, de cuya unión nace una niña sudaca.

A partir de la subversión del género, de María Chipia y de su hermana melliza, cuya autoafirmación femenina como mestiza fue analizada en el apartado anterior, es posible incorporar el lesbianismo como contribución epistémica de descolonización del cuerpo femenino, aspecto que contribuye a repensar el papel de las comunidades latinoamericanas, formadas entre hombres y mujeres. Las contribuciones del lesbianismo en el análisis feminista otorgan distanciamiento a la práctica heterosexual que ha sido impuesta y naturalizada desde la colonización, en donde “Así como la fundación del capitalismo occidental dependió del tráfico de esclavos en el Atlántico Norte, el sistema de la dominación patriarcal se sostiene en la sujeción de las mujeres a través de una heterosexualidad obligatoria” (CLARKE, 1988, p. 101).

En este sentido, el lesbianismo funciona como puente de autoafirmación femenina que permite visualizar la conexión, las relaciones y las organizaciones entre mujeres, distanciándose del poder masculino ejercido por el hombre. No es casual que “Muchas de las primeras mujeres de color que se identificaron como feministas eran lesbianas. Su propia identificación lésbica les hacía imposible la postergación de sus intereses como mujer.” (MORAGA, 1988, p. 3). Aquella identificación lésbica permite crear un lugar de resistencia a la colonización del género y, a partir de ese espacio, construir diálogos horizontales en las comunidades donde lo femenino y masculino funcione de forma complementaria y no excluyente.

Ochy Curiel al analizar el papel del feminismo latinoamericano, realiza una breve exposición sobre las prácticas descolonizadoras instauradas en el continente, cuyo origen se encuentra precisamente “en feministas racializadas, en las lesbianas, en mujeres del ‘Tercer Mundo’, aquellas que se resistieron a la dominación patriarcal, racista y heterosexista desde posiciones subalternas” (CURIEL, 2010, p. 70), y sobre los desafíos que emergen a partir de esta práctica, que no es solo teórica, sino, fundamentalmente, activista. En este proyecto descolonizador resulta vital la

incorporación de las voces de mujeres, cuyas “posiciones feministas” e “Indígenas” han resistido al embate colonial (MARCOS, 2013, p. 145).

Julieta Paredes, por su parte, denuncia la influencia del patriarcado occidental sobre el movimiento indigenista<sup>49</sup> y la estructuración machista de las políticas bolivianas a partir del concepto de “chacha-warmi” (hombre-mujer)<sup>50</sup>. El término es utilizado en la cosmovisión andina, definido como un código de conducta basado en el principio de dualidad y complementariedad, empleado, además, por el gobierno de Bolivia para impulsar las políticas de descolonización y despatriarcalización. Es reconocido, en la actualidad, como equidad entre los géneros. A pesar de que este concepto, teóricamente, comprende a la mujer como una de las partes fundantes de la dualidad del ser humano, su importancia está supeditada al hombre. Un ejemplo, expuesto por Paredes, reside en que solo los hombres son elegidos para funciones políticas, mientras que las mujeres, que constituyen la otra mitad, son sus esposas, y no candidatas igualmente electas por el pueblo, quedando el protagonismo femenino reducido, nuevamente, a la esfera familiar y privada (PAREDES, 2008, p. 8).

Por otra parte, la complementariedad entre lo femenino y masculino, que promueve el movimiento indigenista, corresponde exclusivamente a la relación de pareja heterosexual, ocultando la importancia de la participación de las mujeres en el cuerpo de la comunidad. La comprensión limitada del “chacha-warmi” ha fomentado el rechazo de otro tipo de vínculos en Bolivia, existiendo gran resistencia, tanto a las relaciones homosexuales como de los movimientos definidos como feministas (PAREDES, 2008, p. 9).

Entre las feministas comunitarias hay pensadoras que se han separado de su comunidad sin renunciar a ella y que ejercen su sexualidad confrontando la moralidad impuesta, evidenciando la presencia histórica de las lesbianas indígenas. Son teóricas del feminismo comunitario que carean estética, política, económica y culturalmente los constructos opresivos de los roles sexuales, negándose a asumir como indígenas una identidad blanqueada en las ciudades donde se han asentado por motivos de migración familiar, de estudio o de trabajo, a la vez que como feministas exigen cultivar una vida pensada desde la autonomía de movimiento y de opinión. (GARGALLO, 2013, p. 296)

---

<sup>49</sup> Movimiento indigenista en Bolivia ha existido desde la colonia. Durante el gobierno de Evo Morales, tuvieron mayor injerencia en el Estado.

<sup>50</sup> Chacha-warmi es traducido como hombre-mujer desde la visión occidental, sin embargo, para el pueblo aymara, no son estructuras rígidas. Es posible performar “chacha” o “warmi” dependiendo de múltiples factores.

La importancia de cuestionar la heterosexualidad obligatoria desde los movimientos de mujeres feministas indígenas radica en la desestructuración de la imagen estereotipada de los propios pueblos, de las comunidades, y, principalmente, del modelo de mujer indígena construido dentro de la lógica occidental, donde ser indígena y lesbiana no es compatible. A partir de estas demandas es posible visualizar las potencialidades de un discurso que intenta dismantlar la lógica patriarcal, incluso, dentro de las mismas comunidades indígenas. La subversión del género implica el rechazo a la imposición que define la identidad y controla los cuerpos a través de la sexualidad, en ese sentido: “Históricamente el pensamiento lésbico ha sido un lugar de escondite y de exposición de un proyecto distinto de sociedad, donde no se necesita de la tolerancia de los poderes económicos, religiosos, culturales y políticos para existir” (PISANO, 2004, p.91).

### **3.3. Los mellizos y la fraternidad sudaca**

*Hay tantísimas fronteras  
que dividen a la gente,  
pero por cada frontera  
existe también un puente.*  
Gina Valdés (1982)

Para Rivera Cusicanqui, en la idea de “Pachakuti” se condensan todas las posibilidades frente a la actual realidad histórica de América Latina, lo que implica “El cambio de la tierra”, que no es inmediato, sino un proceso conflictivo y doloroso. Es la gestación de la mudanza que, según la tradición andina, marca una nueva era, una renovación. En cada intento por reconstruir la identidad, en cada forma de reinterpretar la sociedad, en cada emancipación, germina aquella posibilidad de cambio. Hoy estamos viviendo un “Pachakuti” complejo, en palabras de Rita Segato, el capitalismo se encuentra en una de sus fases apocalípticas, debido a la acumulación desmesurada del capital, el extractivismo excesivo de los recursos naturales y las relaciones entre los seres humanos basadas en la lógica de consumo. Sus análisis, centrados en los estudios de género, muestran que nunca se utilizó y mercantilizó tanto el cuerpo de las mujeres como en este periodo, lo que se ha convertido en un intento incansable por deshumanizarla (Cf. SEGATO, 2013).

La emergencia del mestizaje en los Andes, para Rivera Cusicanqui, da inicio al constante sometimiento que ha vivido la población indígena a lo largo de su historia

del continente: “forma parte del proceso más global de desquiciamiento del mundo indígena, que se inicia con el *pachakuti* de 1532” (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p. 72). En este contexto, tanto catástrofe como renovación se gestan a partir de la experiencia destructiva del colonialismo. El “pachakuti” aún permanece en aquella disyuntiva, sin embargo, las tensiones políticas vividas en el último periodo y que han despertado renovadas formas dictatoriales.

Augura(n) que no está muy lejos el tiempo de la guerra, como mecanismo catastrófico en la búsqueda del *pachakuti*, o como intento final de devolver la armonía a un mundo desquiciado por la experiencia colonial. La disyunción y el antagonismo entre los dos sentidos de esta palabra (catástrofe, pero también renovación) aún permanece — ¿por cuánto tiempo? — en el terreno de la virtualidad”. (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p. 63)

*El cuarto mundo*, de Diamela Eltit, refleja las marcas profundas del “colonialismo interno”. Los personajes están aparentemente condenados al infortunio, expresan así la realidad de la nación chilena sudaca. La “colonialidad del poder” opera tanto en el útero materno como en el interior de la casa. No existe posibilidad de modificar ambas estructuras opresivas, custodiadas por el padre y la madre que representan el poder de la tradición patriarcal y constituyen la base jerárquica de la familia. En este espacio delimitado, son las figuras masculinas quienes imponen y ejercen el orden, ya sea mediante sus propios mandatos o por medio de la obediencia de la madre útil al patriarcado, la “madre de familia”. Según Janet Luttecke, respecto al final de la obra: “no hay acción revolucionaria aparente de parte de los sudacas ni tampoco de los personajes principales del libro. Todos al parecer están resignados a su suerte” (LUTTECKE, 1994, p. 1088).

Se revela, de esta manera, un escenario desolador, si se piensa como representación y proyección de la condición del ser humano colonizado, una vez más por el sistema mercantil. Sin embargo, es precisamente en aquel “locus fracturado” donde emerge la posibilidad de cambio y renovación de la situación chilena post-dictadura. Según Gloria Anzaldúa, de forma inconsciente la tendencia es posicionarse entre convenciones binarias, tomando partido en un duelo entre opresor y oprimido, por lo que en el conflicto solo es posible visualizar la derrotada. El proyecto político de Diamela Eltit se gesta progresiva y casi imperceptiblemente, demanda “la exigencia al lector de un compromiso tal, que sólo puede ser seguido por complicidad, por un

disgusto idéntico con respecto a las opresiones del sistema social, no sólo dictatorial. Todo sistema, lo sabemos genera oprimidos y sus márgenes” (BRITO, 1994, p. 123).

En el primer capítulo de la novela, relatado por el mellizo, se describen los conflictos que cada integrante familiar debe afrontar a partir de la opresión del sistema patriarcal. Enfrentamientos entre los personajes y el poder que surgen como manifestación de la depresión vivida. El episodio de adulterio de la madre, no obstante, ha sido analizado como símbolo de oposición al sistema dictatorial chileno, producido y conducido por la propia colonialidad. Es la violencia que genera violencia, construida como venganza. Acciones como ésta no representan un propósito fuera de las estructuras impuestas, sino que, son parte constitutiva del propio sistema. No obstante, a pesar de que no poseen la organización de un proyecto político, son emancipaciones que van generando pequeñas fisuras en la estructura familiar. De este modo, “la descripción patriarcal y hegemónica de su imprevisibilidad típica también puede leerse como una forma de resistencia a la inscripción completa y acabada de ese lugar ‘otro’ exótico, inferior, minusvalorado, servil, etc., no elegido.” (FEMENIAS, 2006, p. 108). Quizás, ese sea el motivo por el cual la crítica literaria solo consiguió visualizar en *El cuarto mundo* una representación de la actual crisis social.

Es a partir del segundo capítulo en que aparece el compromiso con la nación degradada, la necesidad de establecer un pacto político sudaca. “La fraternidad sudaca” pasa de ser un hecho ajeno, extraño, constituido mediante frases inconexas escuchadas desde el exterior por los sudacas, a ser un proyecto político instalado al interior de la casa de la familia. El incesto entre hermanos –que da inicio a esta segunda parte de la novela narrada por la melliza– sella el comienzo de un pacto entre ambos.

Ocurrió una extraña fecundación en la pieza el resto seminal escurrió fuera del borde y sentí como látigo el desecho.

“¡Oh, no!, ¡oh, no!”, dijimos a coro al percibir la catástrofe que se avecinaba. Evolucionamos a un compromiso híbrido, antiguo y asfixiante que nos sumergió a una inclemente duda. (ELTIT, 1996, p. 211)

El incesto ha sido utilizado en la literatura latinoamericana, considerando el contexto de la postmodernidad, con múltiples significaciones. Por una parte, surge como reflejo de la podredumbre moral en la sociedad y la necesidad de darle voz a los discursos marginados, periféricos, la defensa del poder autojerarquizante de la transgresión como giro de rebelión en el fin de un milenio y el inicio de otro.

Representa el contexto socio-literario del sujeto en crisis, cuyas problemáticas, ineludiblemente tocan extremos y debilitan las certezas de la “verdad única”. En este sentido, “la ruptura del tabú incestuoso marca la escala irregular del cuerpo, expuesto a la lógica pulsional de sus propios deseos” (ELTIT, 2014, p. 98).

En *El cuarto mundo* es la transgresión del “culto a la apariencia”<sup>51</sup> lo que origina el quiebre al poder. Acciones, deseos, pulsiones que deben ser encubiertas en el ámbito privado. Este “culto a la apariencia”, impuesto principalmente por el discurso religioso, impide que el sujeto latinoamericano asuma sus raíces, configurando su identidad desde la negatividad: “Este orden de las apariencias será roto, cuando el discurso nombre pública y directamente lo que sucede en la cotidianeidad” (MONTECINO, 1998, p. 110). En la obra de Eltit, el nacimiento de la “niña sudaca” deja en evidencia el incesto y obliga la salida de los padres.

La casa de la familia sudaca, que anteriormente funcionaba como un espacio de micropoder del sistema instalado en la propia periferia, muda de estatuto y se convierte en un lugar de resistencia frente a una ciudad, que al final de la obra, se encuentra catastróficamente gobernada por el poder del libre mercado. “La ciudad colapsada es ya una ficción nominal. Sólo el nombre de la ciudad permanece, porque todo lo demás ya se ha vendido en el amplio mercado.” (ELTIT, 1996, p. 245). Una vez anulado el “colonialismo interno” se instaura una fase que concierne a “la fraternidad sudaca”, noción desde la cual es posible interpretar el proyecto político inscrito tanto en el cuerpo textual –mediante la evolución de la sintaxis– como en el cuerpo de los personajes –a través del descubrimiento y la transgresión de sus identidades, sexuales, étnicas, marginales–.

Por otra parte, la temática incestuosa “posee una carga simbólica referida a la tendencia a la unión de los semejantes, la exaltación de la propia esencia, el descubrimiento y la preservación del yo más profundo” (VIDAL, 2018)<sup>52</sup>. En la novela de Eltit, la integración de los mellizos, a través del acto sexual, representa el despertar de la propia identidad mestiza.

Rozándonos a oscuras y también prendado del miedo desarrollé el pensamiento de que, para mí, no había verdaderamente un lugar, que

---

<sup>51</sup> El “culto a la apariencia” es lo que Sonia Montecino ha vinculado con “las máscaras” a partir de la concepción de identidad mestiza desarrollada por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*.

<sup>52</sup> La cita en esta ocasión, no posee referencia de página, al haber sido obtenida de un libro que solo posee formato epub.

ni siquiera era uno, único, sólo la mitad de otra innaturalmente complementaria y que me empujaba a la hibridez. (ELTIT, 1996, p. 159).

Aquella hibridez, manifestada por el mellizo, es plasmada en la transformación de María Chipia. La imagen subvertida del marianismo, donde “la virgen que llama al mal” es una construcción identitaria basada en la figura de su hermana melliza y en el rechazo al modelo materno. El despertar de la feminidad en el sujeto masculino establece el equilibrio que permite la unión entre ambos, un proyecto político híbrido, de carácter mestizo. De esta forma, el incesto es la búsqueda y el encuentro del origen identitario, de manera que son las propias raíces reflejadas en ese “otro”, “idéntico”, “mellizo”. Es decir, “el sema *incesto* deviene isotopía de lo *incestuoso* para acabar siendo metáfora de una condición identitaria nacional y continental mestiza. La marca del ser mestizo latinoamericano, entonces, tiene como clave esta concepción del incesto” (CASTILLO, 2000, p. 262).

“La fraternidad sudaca”, después de la unión sexual entre los hermanos, se establece entre iguales. El proyecto, que nace desde lo femenino, se articula en concordancia con las propuestas políticas de los feminismos de Abya-Yala y “la nueva consciencia mestiza” de Anzaldúa, quienes indican que la “fraternidad” entre hermanos, hombres y mujeres, es fundamental para una comunidad en equilibrio: “el cuerpo de la comunidad está constituido por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra, pero en constante coordinación” (PAREDES, 2008, p.9). Para Rivera Cusicanqui, el pensar en base a “la alteridad indígena puede verse como una nueva universalidad, que se opone al caos y a la destrucción colonial del mundo y de la vida” (RIVERA CUSICANQUI, 2010a, p. 33).

En *Feminismo mestizo y autoafirmación identitaria*, Femenias expone la importancia del papel de la autoafirmación identitaria en la construcción de nuevas teorías, que resignifiquen el lugar de la mujer en las actuales sociedades y consigan definir “localizadamente” epistemologías con las que sea posible resistir y combatir al actual sistema hegemónico. Caminos que ya están siguiendo las teorías feministas latinoamericanas.

Estar en el *locus inesperado* –en ese lugar donde no se espera que estemos- nos inscribe en principio ya como sujetos-agente. Es decir, primero nos reinscribimos y nos rearticulamos

*contrahegemónicamente* a partir de lo cual, en un segundo momento, nos autoconstruimos como sujetos agentes. (FEMENIAS, 2006, p.108)

En *El cuarto mundo*, desde la feminidad autoafirmada de la melliza, mestiza, “digna sudaca”, “diamela eltit”, se teje una nueva identificación, localizada, que traspasa la ficción y se instala como proyecto político. Se trata de una representación metafórica que simboliza el proyecto escritural de Diamela Eltit, configurado como un proceso creativo que resiste al sistema mercantil vigente, aun inscribiéndose como ficción, al oponerse a la literatura que busca satisfacer masas. *El cuarto mundo*, relato que acaba trágicamente con el nacimiento de la “niña sudaca”, es una novela sudaca que fue vendida a la “nación más poderosa del mundo” como es definida en la novela, haciendo referencia a Estados Unidos. Su renovación no pasa por presentar únicamente la crítica de la autora frente al actual sistema neoliberal, sino, más bien, porque la “fraternidad sudaca” es la desestructuración del propio sistema y la respuesta ante la actual crisis política latinoamericana.

Mediante *El cuarto mundo*, la escritora consigue develar y desestructurar el discurso colonial. Acudiendo al desplazamiento de los signos binarios del género, lo femenino adquiere el poder político, a través del discurso de la melliza, lo que constituye la propia descolonización que propone la crítica feminista descolonial. En el ensayo “Con la cultura en las manos; la mujer, la costilla y los signos”, Eltit reafirma el poder de la sintaxis como herramienta real de transformación de los mecanismos que operan discursivamente. De otra manera, no sería posible, puesto que no hay “*como habitar, como ingressar materialmente nos espaços da vida (do micro ao macro), quando o léxico que assinala e ordena a materialidade dos espaços da vida já foi pactado*” (ELTIT, 2017a). Este desplazamiento de los signos realizados mediante la escritura es la forma en que la escritora resiste al sistema, es su forma de enfrentar y transformar la propia colonialidad del género.

*Entrar nos signos inevitavelmente ósseos, duros. Signos-crosta que permitam que se suspenda parcialmente a hegemonia rotineira em que se funda a totalidade da cultura: a economia de gênero do único que “conta” –digo– o nos sentidos mais múltiplos que evoca a palavra-constitui a matriz e a sustentação do conjunto dos sistemas sociais.* (ELTIT, 2017a)<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> La cita en esta ocasión no posee referencia de página, al haber sido obtenida de un libro que solo posee formato epub.

En este escenario, el proyecto político de Diamela Eltit contribuye a “descolonizar y transformar las rígidas fronteras epistémicas establecidas y controladas por la colonialidad del poder, durante el proceso de construcción del sistema mundial colonial moderno.” (MIGNOLO, 2006, p. 35). Esto se produce gracias a la identificación, mediante un saber situado, localizado, de las opresiones discursivas que se encuentran imbricadas en lo más profundo de los discursos de América Latina, en la jeraquización de saberes que operan dentro del continente. *El cuarto mundo* es una revisión discursiva que avanza de lo personal a lo social, exponiendo la “herida colonial” que ha marcado por mucho tiempo los lugares y los cuerpos colonizados, sudacas, despojados del concepto universal de “humanidad”. En la última página de la novela, lo que parece el fin, marca una nueva fase. En el último pasaje se anuncia: “Lejos, en una casa abandonada a la fraternidad, entre un 7 y 8 de abril, diamela eltit, asistida por su hermano mellizo, da a luz una niña sudaca. La niña sudaca irá a la venta” (ELTIT, 1996, p. 245). Una niña-novela será vendida, llevando impreso el discurso híbrido de un nueva era mestiza, que le permita abrir espacios de resistencia en cada comunidad –familiar, vecinal, educacional– ante un sistema colonial capitalista completamente destructivo. En síntesis, “Porque el futuro es claramente mestizo y, de un modo u otro, todos lo sabemos” (FEMENIAS, 2006, p. 107).

## CONSIDERACIONES FINALES

*Quiso probar la consistencia de su descubrimiento y, sin entender cabalmente lo que hacía, empezó a buscar gusanos que habitaban debajo de la primera capa de tierra. Los desterró larvarios y húmedos. Se resbalaban por sus manos y comprendió que había vencido su pavor a la muerte. Cada gusano era la transformación, invertida de su cuerpo, que algún día iba a llegar a ese estado inferior retrocediendo ejemplarmente la especie. ELTIT (1996)*

Quiero comenzar exponiendo algunas reflexiones que rondaron la realización de este trabajo y que pueden contribuir a finalizar un proceso de escritura que está íntimamente ligado con problemáticas de la realidad actual. Una forma de compartir mi posicionamiento respecto a la mujer, el feminismo y la literatura de autoría femenina en América Latina.

La primera reflexión nace en diciembre del 2016, cuando presenté una comunicación en el *II Congreso de Estudios Poscoloniales y IV Jornadas de Feminismo Poscolonial* en la Universidad de Buenos Aires, en donde expuse parte de esta investigación. Mi presentación fue el último día del congreso, por lo que evidencié, en la mesa temática “Los márgenes y el centro: literaturas des y poscoloniales”, que la mayoría de las ponencias eran estudios de obras literarias marginalizadas, de autoras negras e indígenas, abordadas a partir de teorías poscoloniales. Frente a esta situación, vi la necesidad de explicar por qué estaba analizando, desde el feminismo descolonial, la narrativa de Eltit, considerando el prestigio que la autora posee.

Sobre lo anterior, expuse la ocurrencia de dos errores frecuentes que operan con relación al análisis de la literatura femenina desde el feminismo poscolonial. Por una parte, está vinculado con la creencia de que toda narrativa que ha sido considerada o valorada por los círculos académicos de literatura y que goza de prestigio, es opresiva o representa a un determinado grupo social. Por otra parte, está relacionado con la idea de que un marco teórico tan basto como el que ofrece el feminismo poscolonial, descolonial –y aquí incluyo también al feminismo indígena– es pertinente o adecuado solo para ciertos análisis. Ambos errores inducen a prejuicios que se mantienen, precisamente, porque no se estudia el trabajo ni la trayectoria de una escritora renombrada, como es el caso de Diamela Eltit, desde otro lente, desde otra perspectiva.

La discriminación del discurso femenino en Chile radica en la problemática de género que permea cada esfera donde lo masculino se superpone a lo femenino. No existe escapatoria, cuando una mujer intenta presentar un proyecto diferente, es catalogada como “ininteligible”, y cuando no, escribe literatura de dudosa calidad o directamente se vincula al “best seller”. La literatura de Diamela Eltit no está exenta de crítica, se apela a la complejidad de su prosa, a su estatus económico y a la reproducción de “diamelitas”, como Roberto Bolaño denominó a diversas escritoras que frecuentaron el taller de letras de Eltit, instalando, a partir de la crítica a Eltit, el rechazo a todo intento femenino de inserción al impenetrable campo de las letras masculinas. “El problema se presenta cuando se ejercen dictaduras estéticas e ideológicas, cuando el crítico es incapaz de entrar en un libro y juzgarlo dentro del sistema que éste mismo propone” (CARREÑO, 2009, p. 301).

Pese a ser una escritora reconocida, su obra circula en los espacios donde el Centro que la legitima, también la aleja de otras esferas, al elitizarla. “La relectura que en el año dos mil se hace de esta recepción de los años ochenta es convertir a Eltit en ‘la reina de la academia’, como la denomina peyorativamente Alberto Fuguet en su *blog*” (CARREÑO, 2009, p. 17). Por otra parte, en diferentes ensayos, la autora hace referencia a su condición social, respondiendo, de cierta forma, a quienes leen en su narrativa el discurso marginal como apropiación de un contexto que no le corresponde.

Como yo no nací en cuna de oro y me enfrento diariamente a salvar la subsistencia de mi familia y la mía propia, estoy a perpetuidad en la vereda de los trabajadores y porto la disciplina, pero también la rebeldía legítima y legal de la subordinada social. (ELTIT, 2014, p. 166)

Esta dicotomía femenino-masculino está directamente relacionada con el lugar desde donde se emiten los discursos. El legado posmoderno dejó clara la existencia del centro y la periferia como espacios habitados por opresores y oprimidos, donde el conflicto de género condiciona el lugar de los sujetos dentro de aquellas estructuras. De acuerdo con esto se determinó que “lo asignado al género masculino pasa especialmente por la administración de los poderes centrales; en cambio, lo que se entiende como femenino es lo subordinado, periférico a esos poderes (ELTIT, 2014, p. 166). Pese a lo anterior, ni el centro, ni la periferia son lugares estáticos e impermeables, el propio discurso posmoderno “es un discurso surgido en el interior de una cultura que siempre buscó administrar linealmente la consecutividad de los

‘pre’ y de los ‘post’ desde el *único* punto de vista de su racionalización histórico-dominante” (RICHARD, 1993, p. 78).

Sin embargo, pese a que “Discutir sobre posmodernidad en América Latina aún es visto por muchos como tic imitativo, réplica enajenada” (RICHARD, 1996, p. 273), es posible reconocer que uno de los puntos más interesantes que el debate posmoderno ha sacado a la luz es que “la arqueología de lo moderno ha estado obsesionada por lo femenino: por la metáfora barroca de una alteridad y de una heterogeneidad que siempre amenazaron con desestabilizar el yo-identidad del racionalismo clásico” (RICHARD, 1993, p. 79). Es por esto que, para la crítica mediática, “Eltit poseería una escritura monstruosa, que concita lo femenino y lo masculino a la vez. Así su desacato al realismo se lee como “irracionalidad femenina” (Valente) y su lectura de Foucault como inadecuadamente masculina” (CARREÑO, 2009, p. 16). Eltit representa un ataque posmoderno a la estructura del género, que desestabiliza el canon masculino.

El análisis de la narrativa de Diamela Eltit desde el feminismo descolonial permite estructurar la crítica a la modernidad, integrando contribuciones que oscilan entre la escena cultural posmoderna en Chile, representada principalmente a través de la denominada literatura post-golpe y la teoría postcolonial del feminismo latinoamericano, cuyo objetivo principal es descolonizar el género. Conciliando ambos proyectos es posible visualizar

Identidades y prácticas del margen que presionan contra los lineamientos hegemónicos de la cultura central para desestabilizar su punto de vista dominante. Mujer y periferia, con sus respectivas puestas en debate (feminismo, tercermundismo y postcolonialismo), son parte de ese paisaje teórico cultural de nuevas expresiones que no tienen nada que perder –y que sí tienen mucho que ganar– de la erosión y quiebres de la identidad normativa de la modernidad universal. (RICHARD, 1993, p. 82)

Para Nelly Richard, el cruce entre el debate posmoderno y feminismo es una tarea necesaria, ya que ambos abordan temáticas centrales para el feminismo latinoamericano, entre ellas, “discusiones sobre identidad y poder [...] pero también sobre estrategias teórico-políticas de inscripción de la diferencia (mujer, periferia)” (RICHARD, 1993, p.80). Estas discusiones cuestionan los márgenes y centros, analizando las estrategias desde donde el poder central reorganiza los espacios para

mantener su hegemonía. Permite, además, interpretar las propuestas teóricas de la llamada “diferencia” que son validadas en los centros internacionales.

El trabajo realizado por Eltit presenta dos asuntos relevantes para el feminismo latinoamericano. El primero, se refiere a “la emergencia de una identidad femenina asumida como la voz colectiva de este reducto patrio indígena en su sustrato; delictual despojo paria en su presente mestizo y colonizado” (BRITO, 1994, p. 134). El segundo, es el traspaso de esta conciencia sobre la identidad femenina resignificada, que porta la transformación a través del texto, un “don del texto capaz de convertirse en un dispositivo ‘socio-centro’ generador de una alternativa frente a la alienación de la patria. Posibilidad concreta, por ello, de pasar de la utopía (biográfica, social, nacional) a la historia transformada” (BRITO, 1994, p. 134). Ambos niveles de escritura se encuentran imbricados y, a partir de cada uno, se distinguen dos discusiones fundamentales.

Una que cuestiona el binarismo saussureano para plantear una política deconstructiva, derribando el sentido único, globalizante propio de las jerarquías de poder para otorgar la posibilidad de una superficie de significantes –otra- en la que pueda erguirse otra vez –con la novela como ritual de texto fundacional- una alternativa de vida menos dramática para América Latina y Chile. (BRITO, 1994, p. 132)

En base a lo anterior, Eltit instala desde el texto la crítica a la sociedad. Alterando la sintaxis, transforma el discurso que representa la realidad actual y conflictiva que estamos viviendo en cuanto latinoamericanos. Pese a que *El cuarto mundo* es una novela escrita en 1988, hay lineamientos que se mantienen vigentes considerando que las dictaduras en América Latina han rearticulado sus fuerzas en torno al actual sistema capitalista neoliberal, implantado por Estados Unidos a partir del Golpe de Estado en Chile. Escribir y publicar en dictadura militar, burlando los mecanismos de censura que impuso el régimen, fue una responsabilidad histórica. Escribir “bajo dictadura tendrá ese contexto y esa demanda: dar nombre a las cosas, volver a releer el continente, buscar el lugar desde el no lugar. Salvar la amenaza constante de aniquilación, reducto, ghetto o simplemente rasgo o faceta” (BRITO, 1994, p. 14). En este punto, también es importante considerar el trabajo de Eltit respecto a la recuperación de la memoria histórica del proceso dictatorial chileno.

La crítica que la autora realiza en relación a la sociedad representa su propia condición como mujer y escritora latinoamericana, gestada en la fractura que todas

las mujeres colonizadas vivimos desde diferentes esferas. El proyecto narrativo de Eltit “porta elementos suficientes para ser resistido por las estructuras sociales y económicas dominantes” (CARREÑO, 2009, p. 16), por ello, representa “la resistencia” ante la colonialidad del género que plantea María Lugones desde el feminismo descolonial. Una mujer que escribe está resistiendo a la colonialidad. Para María Lugones (2011), “Descolonizar el género es necesariamente una tarea práxica. Es entablar una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social”. ¿Acaso no nos dice nuestra clase, nuestra cultura, tanto como el hombre blanco que el escribir no es para mujeres tal como nosotras? (ANZALDÚA, 1988, 221).

Lo único que puedo hacer frente a tantos detalles irónicos o malignos o injustos que cercan a la mujer que escribe es, precisamente, intentar escribir mis libros con libertad, sin caer en programas –ni complacientes ni redentores– y luchar porque sean publicados. Qué más podría hacer. Yo escribo porque me gusta, la verdad es lo que solo soy una escritora entre muchas. (ELTIT, 2014, p. 169)

Resistir escribiendo es el primer paso para concretar cualquier proyecto político. Es mediante la escritura que la mujer colonizada burla los mecanismos que la mantienen subordinada, ya sea utilizando la subversión del género, la autoafirmación de la figura femenina o a través de cualquier mecanismo que desestructure el actual sistema. Por ello decidí trabajar con la novela de Diamela Eltit, porque mi interés está centrado en aprender de escritoras que mantienen una lucha activista, tanto en las letras y en la teoría, como en la vida.

La escritura es quizás el lugar donde ese espasmo de revuelta opera más intensivamente: sobre todo cuando palabra, subjetividad y representación, desencajan sus registros ideológicos y culturales hasta que revierte la unidad lingüística que amarra el sentido a la economía discursiva de la frase. Y hasta que explote con ella los códigos de una identidad representativamente edípica-familiarista, dando lugar al renacer transexual de un sujeto ya “desmaterna y despaterna”, como ocurre en la narrativa de Diamela Eltit. Sin duda, la más explosiva de la literatura latinoamericana de estos años. (RICHARD, 1996, p. 42)

Comprendo que analizar el trabajo de Diamela Eltit desde el feminismo descolonial —que aboga por un pensamiento latinoamericano propio— puede parecer contradictorio, no solo porque la autora goza del prestigio académico del Centro, sino también porque “la formación estética política de Eltit, ha estado especialmente marcada por escritos de Derrida, Deleuze y Guattari (WILLIAMS, 1995, 106). Frente

a esta situación, y siguiendo las propuestas de Gloria Anzaldúa y Rivera Cusicanqui, creo que, como mestizas latinoamericanas, debemos sacar provecho de la tensión que habita en nosotras. Somos innegablemente “identidades definidas a través de su mutua oposición, *en el plano cultural-civilizatorio*, en torno a la polaridad básica entre culturas nativas y cultura occidental” (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p. 66). Sin embargo, como señala María Lugones, “la dirección de la posibilidad de fortalecer la afirmación y la posibilidad del sí-misma en relación no reside en un repensar la relación con el opresor desde el punto de vista de los oprimidos” (LUGONES, 2011, p. 116), repensarnos como sujetos agentes y no como víctimas modifica nuestra condición, ampliando las posibilidades de acción, nos posiciona como pensadoras críticas frente a los discursos y permite crear vínculos solidarios con mujeres colonizadas en otros contextos y países.

El feminismo latinoamericano debe también preocuparse de saber cuáles son las ranuras e intersticios de la teoría metropolitana que podrán ser aprovechados para torcer o desviar a su favor el paradigma de lo Otro. Y cuales son las alianzas solidarias que pueden y deben concentrarse entre ciertos discursos periféricos y ciertas teorías metropolitanas: las dispuestas a explorar la cartografía de una “posmodernidad alternativa” que traslimate las fronteras prediseñadas del postmodernismo oficial. (RICHARD, 1996, p. 71)

En este sentido, el feminismo descolonial latinoamericano debe nutrirse de las apuestas de la “literatura femenina”, que surjan como resistencia a la colonialidad del género, porque “nos estamos moviendo en una época de cruces, de vernos unas a otras en la diferencia colonial construyendo una nueva sujeta de una nueva geopolítica feminista de saber y amar” (LUGONES, 2011, p. 117). Sin embargo, ¿cómo es posible resistir a la colonialidad del género impuesta desde la colonización? Si “la diferencia entre lo moderno y lo no-moderno se convierte —desde la perspectiva moderna— en una diferencia colonial, una relación jerárquica en la cual lo no moderno está subordinado a lo moderno” (LUGONES, 2011, p.112), entonces es necesario construir un marco teórico fuera de la modernidad, aprender dentro del propio continente latinoamericano, las formas en que lo femenino y masculino era percibido de forma complementar.

La descolonización del género pasa por desprenderse del binarismo femenino-masculino, resignificando el propio lugar de enunciación. Permite, a la mujer que escribe, crear sin ataduras o condiciones, posicionarse frente a la realidad social, “lo

que nos valoriza a nosotras como seres humanos nos valoriza como escritoras” (ANZALDÚA, 1988, p. 224). Desprenderse de la imposición de género implica un cambio de consciencia que no beneficia solo a las mujeres, beneficia a una colectividad que necesita unirse y autoafirmarse a través de la complementariedad. *“Extirpar de forma massiva qualquer pensamento dualista no indivíduo e na consciência coletiva representa o início de uma longa luta, que poderá, com a melhor das esperanças, trazer o fim do estupro, da violência, da guerra”*. (ANZALDÚA, 2005, p. 707)

Mi intención es la de rescatar enseñanzas y utopías de las luchas indígenas para el diseño de una utopía más amplia y compartida, en la que quizás, las mujeres de este continente, en toda nuestra diversidad cultural, podamos encontrar espejos interiores que nos permitan mirarnos en nuestras múltiples dimensiones y construir así la trinchera donde todas/os —mujeres, indios, clases subalternas— podamos dejar por fin de ser extranjeras/os en nuestra propia tierra. (RIVERA CUSICANQUI, 2010b, p. 180)

Asumir y resignificar el mestizaje implica habitar “la fractura” desde la resistencia. Aprender del feminismo indígena nuevas formas de organización que permitan conformar comunidades en equilibrio, donde la mujer cumpla el papel político que le corresponde, como parte fundamental de la sociedad. Ciertamente, no significa pensar nuestro lugar de enunciación negando lo que somos, ni creer que las relaciones en las comunidades indígenas son perfectas, porque hasta el propio feminismo indígena lucha con el patriarcado dentro de sus comunidades. Es repensar el lugar que como “mujeres” colonizadas estamos ocupando, oponernos a la subyugación y la violencia que opera en nuestros cuerpos. Descolonizar implica cuestionar inclusive las propias prácticas feministas permeadas por discursos occidentales, donde la mujer latinoamericana es silenciada, “Vista siempre desde el oprimido tercermundista: la mujer, el lumpen que todos somos, y desde el continente que hasta hoy nos siguen ocupando: nuestra América Latina” (BRITO, 1994, p. 132), pasando por alto las intersecciones de raza y clase y donde los intereses individuales priman frente a lo colectivo.

En Occidente, el Feminismo les significó a las mujeres posicionarse como individuos ante los hombres (...) pero esto no se puede entender dentro de nuestras formas de vida aquí en Bolivia como fuertes concepciones comunitarias, por eso nos hemos planteado como feministas bolivianas hacer nuestro propio feminismo (...) No

queremos pensamos frente a los hombres, sino pensamos mujeres y hombres en relación a la comunidad. (PAREDES, 2010, p. 28)

Retomar el trabajo de Diamela Eltit permite reivindicar un proyecto político y literario iniciado hace más de treinta años. Constituye un puente entre las mujeres tercermundistas que nos conecta con la fuerza autoafirmada de la mestiza que carga y equilibra los signos de ambas culturas creando una nueva consciencia. Eltit inscribe, en el cuerpo textual y sexual, nuevas formas de resistir, desestructurando la normatividad del sistema que nos aprisiona. La subversión a la “colonialidad del género” permite la autoafirmación de la mujer latinoamericana y, por consiguiente, la recuperación de su poder político en las comunidades. Nunca es tarde para modificar el rumbo de nuestras sociedades, transformarlas en verdaderas colectividades de intercambio cultural, de alianzas entre hombres y mujeres en equilibrio con la naturaleza. En tiempos donde el fascismo se instala sembrando el odio, debemos resistir construyendo relaciones igualitarias y fraternas en espacios donde el principal horizonte político sea “vivir bien”.

## REFERENCIAS

AGOS, María Inés. Reflexiones sobre la representación del sujeto en dos textos de Diamela Eltit. In: LÉRTORA, Juan Carlos (ed.). *Una poética de literatura menor: la narrativa de Diamela Eltit*. Santiago: Cuarto Propio, 2003.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de La mestiza/ Rumo a uma nova consciência. *Revista Estudos Feministas* n° 13, pp. 704-719, 2005.

\_\_\_\_\_. Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. In: HOOKS, Bell *et al.* *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.

\_\_\_\_\_. Hablar en lenguas: una carta a escritoras tercermundistas. In: MORAGA, C y CASTILLO, A (orgs.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Editorial "ismo", 1988.

\_\_\_\_\_. La prieta. In: MORAGA, C y CASTILLO, A (orgs.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Editorial "ismo", 1988.

ARAYA, Alejandra. Un imaginario para la mezcla: Mujeres, cuerpo y sociedad colonial. In: MONTECINOS, Sonia (comp.). *Mujeres chilenas: Fragmentos de una historia*. Santiago de Chile: Catalonia, 2008.

ASTUDILLO, Richard. Rubí Carreño Bolívar. Leche amarga: violencia y erotismo en la narrativa chilena del siglo XX. (Bombal, Brunet, Donoso, Eltit). Voz y escritura. *Revista de estudios literarios*. Santiago: n° 17, pp. 171-188, 2009.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Pelotas: n° 11, pp. 89-117, 2013.

BARTRA, Robert. *La jaula de la melancolía*. México: Grijalbo, 2003

BACIGALUPO, Ana. Las mujeres Machi en el siglo XIX-XX: ¿Personificación de la tradición o desafío de las normas de género? In: STUVEN, Ana María y FERMANDOIS, Joaquín (eds.). *Historia de las mujeres en Chile II*. Santiago. Taurus, 2011.

BAUTISTA, Judith. Espacios de lucha contra el racismo y sexismo: Mujeres y vida cotidiana. In: MÉNDEZ, Georgina *et al.* *Senti-pensar el género*. México: Casa del mago, 2013.

BIANCHI, Soledad. Maquillaje para una carcajada triste. In: CASAS, Francisco. *Sodoma MÍA*. Santiago: Pequeño Dios Editores, 2012.

BIDASECA, Karina; VASQUEZ, Vanesa (comp.). *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot, 2011.

BLANCO, Fernando; POBLETE, Juan. *Desdén al infortunio. Sujeto, comunicación y público en la narrativa de Pedro Lemebel*. Santiago: Cuarto Propio, 2010.

BLOCH, Ernst. Efectos políticos del desarrollo desigual. In: LENK, K (comp.). *El concepto de ideología*. Amorrortu: Buenos Aires, 1971.

BRAIDOTTI, Rosi. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa, 2004.

BRITO, Eugenia. *Campos Minados (Literatura post-golpe en Chile)*. Santiago: Cuarto Propio, 1994.

BURGOS, Elizabeth, Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia. México: Siglo XXI, 2007.

BUTLER, Judith. *Problemas de género: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

CARREÑO, Rubí. ¿A dónde vas soldado?: Masculinidades, música e industria de la guerra en Fuerzas Especiales de Diamela Eltit. *Literatura y lingüística*. n° 35. Santiago, 2017.

\_\_\_\_\_. *Diamela Eltit: redes locales, redes globales*. Santiago: Iberoamericana, 2009.

\_\_\_\_\_. *Leche amarga: violencia y erotismo en la narrativa chilena del siglo XX (Bombal, Brunet, Donoso y Eltit)*. Santiago: Cuarto Propio, 2007.

CASAS, Francisco. *Sodoma MÍA*. Santiago: Pequeño Dios Editores, 2012.

CASTELLANOS, Rosario. *Mujer que sabe latín*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995 (1a edición de 1973).

CASTILLO, Adriana. La estética de la transgresión en la narrativa de Diamela Eltit. *Revista Arrabal*. España: n° 2-3, pp. 255-264, 2000.

CASTILLO, Ana y MORAGA, Cherríe (org.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Editorial “ismo”, 1988.

CEPAL. NU. Autonomía de las mujeres e igualdad en la agenda de desarrollo sostenible. Motevideo: CEPAL, 2016.

CLARKE, Cheryl. El lesbianismo un acto de resistencia. In: CASTILLO, A y MORAGA, C (orgs.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Editorial “ismo”, 1988.

CONTRERAS, Ana. La casita de chapa. Prostitución Estatal de YPF. In: BIDASECA, Karina y VASQUEZ, Vanesa (comps.). *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot, 2011.

COSTA LIMA, Claudia de. Feminismo e tradução cultural: sobre a colonialidade do gênero e a descolonização do saber. *Portuguese cultural studies*: Florianópolis, nº 4, pp. 45-59, 2012.

\_\_\_\_\_. Repensando el género: tráfico de teorías en las Américas. In: FEMENIAS, María Luisa (comp.). *Perfiles del feminismo iberoamericano*. Buenos Aires: Catálogos, 2002.

\_\_\_\_\_. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. *Cadernos Pagu*: nº 19, pp.59-90, 2002.

CURIEL, Ochy. La descolonización desde una propuesta feminista crítica. In: GALINDO, María y CURIEL, Ochy. *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*. España: Acsur-Las Segovias, 2015,. p. 11-25. Disponível em <<https://suds.cat/wp-content/uploads/2016/01/Descolonizacion-y-despatriarcalizacion.pdf>>. Acesso em 02/10/2016.

\_\_\_\_\_. Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. In: ESPINOSA, Yuderkys (coord.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En La Frontera, 2010.

DAVIS, Angela. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal, 2005.

DOMINGUEZ, Nora. Diamela Eltit, una voz que pulsa las orillas ásperas. *Revista Feminaria*. Buenos Aires: nº 28/29, pp. 66-69, 2015.

ELTIT, Diamela. *Sumar*. Santiago: Seix Barral, 2018.

\_\_\_\_\_. *A máquina Pinochet e outros ensaios*. São Paulo: e-galaxia, 2017a.

\_\_\_\_\_. La escritura como cuerpo y el cuerpo como deseo de las hegemonías. Conversaciones con Diamela Eltit. *Culturas*, 11 dic. 2017b. Entrevista concedida a VILLALOBOS, Valeria.

\_\_\_\_\_. *Emergencias: escritos sobre literatura, arte y política*. Santiago: Seix Barral, 2014.

\_\_\_\_\_. *Fuerzas especiales*. Santiago: Seix Barral, 2013a.

\_\_\_\_\_. Todo el bienestar económico chileno beneficia sólo al uno por ciento de la población. *Revista Ñ, Clarín*: Buenos Aires, 12 sept. 2013b. Entrevista concedida a ROJAS, Carolina.

\_\_\_\_\_. *Impuesto a la carne*. Santiago: Seix Barral, 2010.

\_\_\_\_\_. Colonizadas. In: GUERRERO, Javier y BOUZAGLO, Nathalie (comps.). *Excesos del cuerpo: Ficciones de contagio y enfermedad en América Latina*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2009.

\_\_\_\_\_. *Jamás el fuego nunca*. Santiago: Seix Barral, 2007a

\_\_\_\_\_. *Signos vitales. Escritos sobre literatura, arte y política*. Santiago: Ediciones UDP, 2007b

\_\_\_\_\_. *Puño y letra*. Santiago, Seix Barral 2005.

\_\_\_\_\_. *Mano de obra*. Santiago: Seix Barral, 2002.

\_\_\_\_\_. Yo no quiero cambiar el imaginario, yo quiero poner en el imaginario lo oculto. *Mercado Negro*: Santiago, 21-24 oct-nov. 2001. Entrevista concedida a ROSSI, Alejandra.

\_\_\_\_\_. *Los trabajadores de la muerte*. Santiago: Seix Barral, 1998.

\_\_\_\_\_. Narración y referentes en Diamela Eltit. *Revista Chilena de Literatura*. n° 51, pp. 121-130, 1997. Entrevista concedida a MORALES, Leonidas.

\_\_\_\_\_. *El Cuarto Mundo*. Santiago: Seix Barral, 1996 (1a edición de 1988).

\_\_\_\_\_. L. Iluminada en sus ficciones: Conversación con Diamela Eltit. *Revista de Literatura Hispánica*. n° 40-41, pp 335-366, 1995. Entrevista concedida a BURGOS, Fernando; M.J, FENWICK.

\_\_\_\_\_. *APSI*, nº 485, pp. 46-48, sept. 20, 1994a. Entrevista concedida a RIMSKY, Cynthia.

\_\_\_\_\_. *Crónica del sufragio femenino en Chile*. Santiago: Servicio Nacional de la Mujer SERNAM, 1994b.

\_\_\_\_\_. *El infarto del alma*, libro documental, con fotografías de Paz Errázuriz, Santiago: Centro Cultural Palacio La Moneda, 1994c.

\_\_\_\_\_. *Los vigilantes*. Santiago: Sudamericana, 1994d.

\_\_\_\_\_. Diamela Eltit, Errante, errática". In: LÉRTORA, Juan Carlos. *Una poética de literatura menor: la narrativa de Diamela Eltit*. Santiago: Cuarto Propio, 1993. Entrevista concedida a LÉRTORA, Juan Carlos.

\_\_\_\_\_. *Vaca sagrada*, Buenos Aires: Planeta, 1991.

\_\_\_\_\_. Resistencia y sujeto femenino. *Revista La Torre*: Puerto Rico, pp. 229-241, 1990. Entrevista concedida a ORTEGA, Julio.

\_\_\_\_\_. *El padre mío*. Santiago: Francisco Zegers Editor, 1989a.

\_\_\_\_\_. El trabajo es la vida y mi vida. *El Mercurio*, p.1, 21 mayo, 1989b. Entrevista concedida a Larraín, Ana María.

\_\_\_\_\_. Me interesa todo aquello que esté a contrapelo del poder. *La Época*, 20 de nov, pp. 4-5, 1988. Entrevista concedida a FOXLEY, Ana María.

\_\_\_\_\_. *Por la patria*. Santiago: Ornitorrinco, 1986.

\_\_\_\_\_. *Lumpérica*. Santiago: Ornitorrinco, 1983.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Revista Solar*, año 12, volumen 12, Número 1, Lima, p. 141-71. 2016. Disponible en <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2017/07/9-De-por-qu%C3%A9-es-necesario-un-feminismo-descolonial...Yuderkys-Espinosa-Mi%C3%B1oso.pdf>. Acceso em 02/07/2017.

\_\_\_\_\_. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. México: El Cotidiano, nº. 184, pp. 7-12, 2014.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En La Frontera, 2010.

ESTRADA, Adriana. Diálogo entre género y ambiente: miradas compartidas y aportes desde los pueblos originarios. In: MÉNDEZ, Georgina *et al.* *Senti-pensar el género*. México: Casa del mago, 2013.

FALQUET, Jules. *Las «Feministas autónomas» latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias*. Paris, 2014.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FEMENÍAS, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

\_\_\_\_\_. Esbozo de un feminismo latinoamericano. *Revista de Estudios Feministas*. Florianópolis: vol. 15. nº 1, pp, 2007.

\_\_\_\_\_. Afirmación identitaria, localización y feminismo mestizo. In: *Feminismos de París a La Plata*. Buenos Aires: Catálogos, 2006.

\_\_\_\_\_. *Perfiles del feminismo iberoamericano*. Buenos Aires: Catálogos, 2002.

FERRÉ, Rosario. *La cocina de la escritura*. Argentina: Biblioteca virtual universal, 2003.

FRANCO, Jean. *Marcar diferencias, cruzar fronteras*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 1996.

FREITAS, Angélica. *Um útero é do tamanho de um punho*. São Paulo: Companhia das letras, 2017.

GARGALLO, Francesca. *Feminismos desde Abya-Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Corte y confección, 2014.

GODOY, Francisco, Fluidos y manchas sudacas desde la novela El Cuarto Mundo de Diamela Eltit. Revista digital de ensayo, crítica e historia del arte. Santiago, 2007. Disponible en: <http://critica.cl/literatura/cuerpos-fluidos-y-manchas-sudacas-desde-la-novela-el-cuarto-mundo-de-diamela-eltit> Acceso en 31 oct. 2018.

GUERRERO, Bernardo. Chile, aquí tienes a tu madre: chilenización y religiosidad popular en el Norte Grande. *Revista Persona y Sociedad*. Vol XXVII, Iquique: nº 3, pp. 101-124, 2013.

GUERRERO, Javier y BOUZAGLO, Nathalie. *Excesos del cuerpo: Ficciones de contagio y enfermedad en América Latina*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2009.

HERLINGHAUSE, Hermann y WALTER, Monika (eds.). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin Langer Verlag, 1994.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

HOOKS, bell; BRAH, Avtar; SANDOVAL, Chela; ANZALDÚA, Gloria. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.

HUERTA, María Antonieta. Mujeres, democracia y participación social: Las múltiples representaciones del contrato social. In: STUVEN, Ana María; FERMANDOIS, Joaquín (eds.). *Historia de las mujeres en Chile II*. Santiago: Taurus, 2011.

JIMÉNEZ-LUCENA, Género, sanidad y colonialidad: la 'mujer marroquí' y la 'mujer española' en la política sanitaria de España en Marruecos. In: MIGNOLO, Walter (comp.). *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2003.

JUROVIETZKY, Silvia (s. a.). Dossier Diamela Eltit: cuerpos en tránsito, ed. con ensayos de N. Richard, Nora Domínguez, L. Morales T., Andrea Ostrov, G. Kirkpatrick, A. Amado, *Feminaria*. Buenos Aires: nº 28/29, pp.63-84, 2015.

KIRKWOOD, Julieta. *Ser política en Chile: Las feministas y los partidos*. Santiago: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1986.

KROES, Siri Kjelsrud. *La representación literaria del erotismo y la biopolítica en El cuarto mundo de Diamela Eltit. Un enfoque decolonial*. Noruega: Universitetet i Oslo, 2016.

LAGARDE, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

LÉRTORA, Juan Carlos. "Diamela Eltit, Errante, errática". In: *Una poética de literatura menor: la narrativa de Diamela Eltit*. Santiago: Cuarto Propio, 1993.

LORDE, Audre. Las herramientas del amo nunca desarmaran la casa del amo. In: CASTILLO, A y MORAGA, C (orgs.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Editorial "ismo", 1988.

LLANOS, Bernardita. Esas locas madres de Pedro Lemebel. In: BLANCO, Fernando y POBLETE, Juan (eds.). *Desdén al infortunio. Sujeto, comunicación y público en la narrativa de Pedro Lemebel*. Cuarto Propio, 2010 Santiago.

\_\_\_\_\_. El sujeto explosionado: Eltit y la geografía del discurso del padre". *Literatura y Lingüística*: Santiago, nº 10, p. 0, 1997.

LUGONES, María. Una filósofa de frontera que ve el vacío. Buenos Aires: *Mora*, 2014. Entrevista concedida a ABELLÓN, Pamela.

\_\_\_\_\_. Hacia un feminismo descolonial. *Revista La manzana de la discordia*. nº 2, pp. 105-119, 2011.

\_\_\_\_\_. Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial, In: MIGNOLO, Walter (comp.). *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del signo, 2008a.

\_\_\_\_\_. Colonialidad y género. *Revista de Humanidades Tabula Rasa*. Colombia, nº 9, pp. 73-101, 2008b.

LUTTECKE, Janet. El cuarto mundo de Diamela Eltit. *Revista Iberoamericana*. DOSSIÊ: literatura chilena del siglo XX. Vol. LX, nº. 168-169, Julio-diciembre 1994.

MARCOS, Sylvia (org.). Descolonizando el feminismo: la insurrección epistemológica de la diferencia. In: MÉNDEZ, Georgina *et al.* *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. En *Senti-pensar el género*. México: Casa del mago, 2013.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: UNICAMP, 2010.

MEDEIROS, María Teresa. Panorama histórico de la evolución e innovación en la narrativa femenina latinoamericana en el siglo XX. In: MEDEIROS-LICHEM, María Teresa. *La voz femenina en la narrativa latinoamericana: una relectura crítica*. Santiago: Cuarto Propio, 2006.

MENDOZA, Brenny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. In: ESPINOSA, Yuderkys (coord.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la frontera, 2010.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*. DOSSIÊ: Literatura, língua e identidade. Núm. 34, p. 287-324, 2008.

\_\_\_\_\_. *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2003.

\_\_\_\_\_. *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. España: Ediciones Akal Sa, 2006.

MOHANTY, Chandra. De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalista”. In: SUÁREZ, Liliana y HERNÁNDEZ, Rosalva (eds.). *Descolonizando el Feminismo Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2008.

MONTECINO, Sonia. Casa y calle como engranajes de las construcciones de género y envés de lo público y privado. In: STUVEN, Ana María; FERNANDOIS, Joaquín (eds.). *Historia de las mujeres en Chile II*. Santiago: Taurus, 2011.

\_\_\_\_\_. (comp.). *Mujeres chilenas: Fragmentos de una historia*. Santiago de Chile: Catalonia, 2008.

\_\_\_\_\_. *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Anagrama, 1998.

\_\_\_\_\_. *Mujeres de la tierra*. Santiago: CEM, 1994.

MORAGA, Cherríe. En el sueño, siempre se me recibe en el río. In: CASTILLO, A y MORAGA, C (orgs.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Editorial “ismo”, 1988.

MORALES, Leonidas. El discurso crítico de Diamela Eltit: cuerpo y política. In: ELTIT, Diamela. *Emergencias: escritos sobre literatura, arte y política*. Santiago: Seix Barral, 2014.

NAVARRETE, Carolina. La circularidad identitaria de la Huacha en *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno* de Sonia Montecino. *Espéculo*. Revista estudios literarios. 2005. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero29/huacha.html>. Acceso en: 31 oct. 2018.

OYARZÚN, Kemy. Feminismos latinoamericanos: interseccionalidad de sujetos y relaciones de poder. In: ESPINOSA, Yuderkys (coord.). *Aproximaciones críticas a las*

*prácticas teóricas políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: en la frontera, 2010.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género*. Bogotá: en la frontera, 2017.

PANIAGUA, José Antonio. La frontera y la herida: Lumpérica de Diamela Eltit. *Anales de Literatura Hispanoamericana*. vol. 43, pp. 71-83. 2014.

PAREDES, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: El Rebozo, 2008.

PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1953 (1a edición de 1950).

PERLONGHER, Néstor. *Prosa Plebeya*. Ensayos (1980-1992). Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1997.

PISANO, Margarita. *El triunfo de la masculinidad*. Fem-e-libros, 2004.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad, *Perú Indígena*, vol. 13, nº. 29, Lima, 1992.

\_\_\_\_\_. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

\_\_\_\_\_. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, nº 37, p. 4-28, Lima, 2002.

RICHARD, Nelly. *Feminismos, género y diferencias*. Santiago: Palinodia, 2008.

\_\_\_\_\_. *Márgenes e instituciones: Arte en Chile desde 1973*. Santiago: Metales Pesados, 2007.

\_\_\_\_\_. *La insubordinación de los signos*. Santiago: Cuarto propio, 2000.

\_\_\_\_\_. Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. MENDIETA, Eduardo (eds.). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Miguel Ángel Porrúa: Ciudad de México, p. 55, 1998.

\_\_\_\_\_. Latinoamerica y la posmodernidad. In: HERLINGHAUS, Hermann y WALTER, Monika (eds.). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin: Langer Verlag, 1994.

\_\_\_\_\_. *Femenino / Masculino: prácticas de la diferencia y cultura democrática*. Santiago: Francisco Zegers, 1993.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta limón, 2015.

\_\_\_\_\_. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta limón, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota, 2010b.

ROJAS, Carolina. Todo el bienestar económico chileno beneficia sólo al uno por ciento de la población. *Revista Ñ, Clarín*: Buenos Aires, 12 sept. 2013.

ROJAS, María Eugenia, El discurso del sujeto histórico en la novela *El cuarto mundo* de Diamela Eltit. *Revista de Lenguas Modernas*, nº 17, pp. 41-59, 2012.

RUBIN, Gaye. El tráfico de mujeres: notas sobre la "Economía Política" del sexo. *Revista Nueva Antropología*, V.III, nº 030. – Universidad Nacional Autónoma. México, 1986, pp. 95-145.

SAFA, Helen. Igualdad en diferencia: género y ciudadanía entre los indígenas afrodescendientes. *Feminismos en antropología*. pp. 55-80, 2008.

SAMANIEGO, José Luis. Discurso entrega Premio José Nuez a Diamela Eltit. Taller de Letras, Santiago, nº 24, pp. 202, 208, 1996.

SEGATO, Rita Laura. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: Y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.

\_\_\_\_\_. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In: BIDASECA, Karina y VASQUEZ, Vanesa (comps.). *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot, 2011.

\_\_\_\_\_. *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires: Prometeo, 2003.

SERRANO, Sol. "Espacio público y espacio religioso en Chile republicano". *Revista Teología y vida*, V. XLIV, nº 2-3. Santiago, 2003, pp. 346-355

SPIVAK, Gayatri. Quem reivindica a alteridade? Trad. Deise Amaral. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

\_\_\_\_\_. ¿Puede el subalterno hablar? Trad. José Amícola. *Revista Orbis Tertius*, N° 6, Bogotá, 1988.

STUVEN, Ana María; FERMANDOIS, Joaquín (eds.). *Historia de las mujeres en Chile II*. Santiago. Taurus, 2011.

SUÁREZ, Liliana; HERNÁNDEZ, Rosalva. *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid, Cátedra: 2008.

THOMSON, Sinclair. Claroscuro andino: Nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui. In: RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota, 2010.

VALDÉS, Gina. *Puentes y fronteras: coplas chicanas*. Los Angeles: Castle Lithograph, 1982.

VIDAL, Leidy. *Vivir en crisis: el incesto y la literatura*. Sevilla: Guantanamera, 2018.

WILLIAMS, Raymond. Posmodernidades chilenas y la narrativa de Diamela Eltit. *Cuadernos de literatura*, Vol. 1, N°. 2, pp. 105-115, 1995.