

CRUCES DE FRONTERA Y POSTMONOLINGÜISMO EN LA OBRA DE LILIANA ANCALAO

Melisa Stocco*

Resumen: Las literaturas indígenas de América Latina se han desmarcado considerablemente de la esfera de influencia de categorías como «literatura nacional» y «lengua materna». En su lugar, «afirman un posicionamiento o *locus* de enunciación [...] en base a orígenes lingüísticos, culturales y geográficos» (Del Valle E., 2013, p. 4) muchas veces situados por sobre las fronteras instituidas entre Estados. Asimismo, es común que los autores originarios escriban no solo en castellano, sino también en su lengua vernácula y publiquen textos bilingües.

Este acto autotraductor y el gesto ético-político que entraña nos invitan a rever el enfoque centralista y monolingüe predominante en la literatura argentina y, en su lugar, a plantearnos un «paradigma postmonolingüe» (Yildiz, 2012), es decir, situarnos desde una mirada problematizadora que tenga en consideración las imposiciones del monolingüismo institucional y su posible superación. En este trabajo, nos centraremos en la poesía bilingüe de la autora mapuche Liliana Ancalao (Comodoro Rivadavia, Chubut, *Puel Mapu*, 1961) y en los metatextos donde reflexiona sobre la conformación de su identidad, la recuperación del *mapudungun*, la práctica traductora y las motivaciones éticas de su escritura bilingüe. A lo largo del análisis, buscaremos comprobar cómo Ancalao crea una literatura postmonolingüe y transfronteriza en la que los dos mayores límites institucionalizados por toda literatura nacional, la lengua y el territorio, se desafían desde un traspaso múltiple de fronteras: del castellano al mapuche, del campo a la ciudad de provincia, de la Argentina a Chile y de la escritura a la oralidad.

Palabras Clave: Poesía Mapuche; Monolingüismo; Bilingüismo; Paradigma Postmonolingüe; Autotraducción; Liliana Ancalao; Literatura Nacional; Literaturas Indígenas.

* Becaria doctoral del CONICET y miembro del Centro de Literatura Comparada de la Universidad Nacional de Cuyo. Correo electrónico: meli.stocco@gmail.com.

Fecha de recepción: 02-09-2016. Fecha de aceptación: 04-10-2016.

Gramma, XXVII, 57 (2016), pp. 50-62.

© Universidad del Salvador. Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales. Área de Letras del Instituto de Investigaciones de Filosofía, Letras y Estudios Orientales. ISSN 1850-0161.

Abstract: *Indigenous literatures in Latin America have considerably detached themselves from the sphere of influence of such categories as «national literature» and «mother tongue». Instead, they affirm a place of enunciation based on linguistic, cultural and geographic origins (Del Valle E., 2013) often located over the borders institutionalized among States. Likewise, it is common for aboriginal authors to write not only in Spanish but also in their vernacular languages and to publish bilingual texts.*

This self-translating act and the ethical-political gesture it entails invite us to review the centralist and monolingual approach predominant in Argentine literature and to think instead from a «postmonolingual perspective» (Yildiz, 2012), i.e. to problematize the impositions of institutionalized monolingualism and its possible overcoming. We will center the analysis on the bilingual poetry of the Mapuche author Liliana Ancalao (Comodoro Rivadavia, Chubut, Puel Mapu, 1961), and on metatexts where she reflects upon her identity, the recovery of Mapudungun, self-translation, and the ethical motivations of her bilingual writing. We will seek to evince how Ancalao creates a postmonolingual, transborder literature in which the two major limits of every national literature, language and territory, are challenged through multiple shifts: from Spanish to Mapudungun, from the country to the city, from Argentina to Chile, and from writing to orality.

Keywords: *Mapuche Poetry; Monolingualism; Bilingualism; Postmonolingual Paradigm; Self-Translation; Liliana Ancalao; National Literature; Indigenous Literatures.*

En este trabajo partiremos por definir las «literaturas indígenas» de acuerdo con la caracterización de Emilio del Valle Escalante, es decir, como «obras de autores que en primer lugar afirman un posicionamiento o *locus* de enunciación indígena en base a orígenes lingüísticos, culturales y geográficos» (2013, p. 4). En el despliegue de este agenciamiento de «auto-representación y auto-determinación literaria indígena» (Arias, Cárcamo Huechante & Del Valle Escalante, 2012, p. 7), el hecho de que se escriba en muchos casos de forma bilingüe —aunque no de manera excluyente¹— no es casual ni menor.

La autotraducción es llevada a cabo tanto por autores con alto grado de bilingüismo como por quienes han aprendido la lengua de sus ancestros en la adultez, con la ayuda de gramáticas, diccionarios y otros hablantes. Se trata de una práctica central

1. «Algunos críticos y literatos suponen que esta producción textual debe provenir de hablantes de estos idiomas [indígenas]. Otros también han sugerido que la “autenticidad” de esta producción textual reside en su “oralidad”. Estos supuestos, sin embargo, no toman en cuenta las experiencias de colonialismo interno mediante campañas castellanizadoras que han llevado a muchos de nosotros a perder el idioma. Esto, sin embargo, no implica una pérdida de nuestra identidad, sino más bien el desarrollo de una conciencia indígena en base a otras formas de identificación asociadas con lo cultural, lo geográfico, lo político o lo religioso» (Del Valle Escalante, 2013, p. 4).

y extendida en las literaturas indígenas en la que se manifiestan la reapropiación de la lengua hegemónica, el gesto de poner la lengua indígena en términos de estatuto literario en pie de igualdad con el castellano, y la deconstrucción de nociones de «identidad», «literaturas nacionales» y «lengua materna».

Este último punto es sobre el que nos interesa profundizar aquí, ya que este acto autotraductor y el gesto ético-político que entraña nos invitan a rever el enfoque centralista y monolingüe institucionalizado en los estudios literarios argentinos, y a pensar en una aproximación «postmonolingüe» a la hora de atender a la diversidad de las literaturas de las regiones y a la presencia de producciones de autoría originaria en ellas. Por lo tanto, en primer lugar, revisaremos la cuestión del monolingüismo y las claves de un paradigma postmonolingüe siguiendo los aportes de Yasemin Yildiz (2012). En un segundo momento, nos remitiremos a algunos antecedentes conceptuales de relevancia en la elaboración de nuevas categorías de análisis para prácticas discursivas postmonolingües. Finalmente, reflexionaremos en torno al trabajo literario e intelectual de la autora mapuche Liliana Ancalao (Comodoro Rivadavia, Chubut, *Puel Mapu*, 1961), como un ejemplo de literatura postmonolingüe y transfronteriza en la Argentina que nos enfrenta a la necesidad de elaborar nuevos modos de lectura.

Para comprender el principio estructurador del monolingüismo, según señala Yasemin Yildiz en *Beyond the Mother Tongue*, es necesario remontarse al paradigma que emerge a fines del siglo XVIII en la confluencia de un cambio político, filosófico y cultural radical en Europa, de la mano de pensadores del Romanticismo alemán, tales como Johann Gottfried Herder, Wilhelm von Humboldt o Friedrich Schleiermacher. Estos fueron los iniciadores de una perspectiva que determinaba que solo se puede pensar y sentir auténticamente en la así llamada «lengua materna», noción que Yildiz analiza como constructo histórico cuya dimensión afectiva y matriz biologicista han resultado cruciales en el imaginario y la producción de los Estados-nación modernos, basados en las ideas de diferenciación y autenticidad lingüística y cultural de los pueblos. Esta separación estanca de pueblos y lenguas significó, como indica la autora, que no se toleraran fronteras difusas, lealtades cruzadas o lenguas desarraigadas (Yildiz, 2012).

Algo similar sucede en el marco de los estudios literarios y de traducción en América Latina en general, y en la Argentina en particular. Un síntoma de la necesidad de superar las limitaciones de una perspectiva homogeneizadora se halla, por ejemplo, en las recientes reflexiones que, respecto del panorama de los estudios comparatistas y su intersección con las teorías decoloniales, hacen Domínguez, Saussy y Villanueva (2015). Los autores sugieren la necesidad de elaborar un proyecto de mayor radicalidad que el ya propuesto por los estudios poscoloniales, en el cual se atiende a tres aspectos clave: en primer lugar, incorporar al estudio comparativo las prácticas discursivas en

las lenguas no hegemónicas o subalternizadas, como sería el caso de todas las lenguas indígenas. En segundo lugar, reflexionar acerca del creciente monolingüismo en la disciplina, reflejado en el peligro de simplemente reemplazar el inglés de los estudios postcoloniales por el «castellano decolonial». Por último, dar lugar a la descolonización del conocimiento, lo cual se encuentra en concomitancia con las otras dos tareas (Domínguez, Saussy & Villanueva, 2015).

En cuanto a la situación en la Argentina, sabemos que se trata de un Estado instaurado sobre los mismos principios de homogeneización lingüística y cultural de la modernidad a los que refiere Yildiz. Asimismo, su economía política fundacional ha constituido la aboriginalidad de algunos de sus habitantes, como señala Claudia Briones, «no solo [como] un impedimento para su ciudadanización, sino [como] una mácula para el perfil “eurocentrado” de nación que autoproclamaba dominante» (2007, p. 38). Las disciplinas de estudios literarios, comparatistas y de traducción se alojan, por tanto, en una perspectiva monolingüe y monocultural desde la cual los autores originarios se perciben como pertenecientes a una cultura «otra» que interpretan y traducen para un público, en su mayor parte, hablante exclusivo del castellano.

A propósito de esta prevalencia del monolingüismo y en contraposición a ella, interesa el planteo de las estudiosas de la autotraducción Jan Hokenson y Marcella Munson de que los textos de los escritores bilingües deben abordarse comprendiendo que sus identidades «*thrive in the middle region of overlaps*» [«florecen en la región intermedia de las superposiciones»] (2007, p. 165). Así, se hacen necesarias nuevas categorías de análisis que permitan comprender a los autores y autoras traductores de sí mismos como subjetividades «en tránsito» que no solo tienden puentes entre las brechas culturales y lingüísticas que puedan existir en su ámbito de producción, sino que también las combinan y las habitan, en lo que tales diferencias articulan como conflictivo y complementario.

Un ejemplo de estas nuevas categorizaciones se encuentra en el trabajo metatextual del poeta ítalo-australiano Paul Venzo, quien elige describir su identidad como «nómada»: «the “self” in self-translation suggests a mechanism through which the author / translator enacts a kind of personal cultural and linguistic nomadism, one that reflects [a] kind of cross-cultural identity» [«el “sí mismo” de la autotraducción sugiere un mecanismo a través del cual el autor/traductor representa una suerte de nomadismo cultural y lingüístico personal, uno que refleja [un] tipo de identidad transcultural»] (2016, p. 2).

Así, se hace evidente el estrecho lazo entre subjetividad, identidad y bilingüismo: «translation for me is not simply carrying words back and forth across a page, but is bound up with my personal experience of living between and across languages» [«la traducción para mí no es simplemente trasladar palabras de aquí para allá en una pági-

na, sino que está ligado a mi experiencia personal de vivir entre y a través de lenguas»] (2016, p. 40).

Rosi Braidotti se ha referido a este tipo de identidades móviles como «nómada lingüístico» (1994, pp. 12-14). Se trata de aquellos sujetos multilingües quienes, en su tránsito entre lenguas, desarrollan un sano escepticismo acerca de la fijeza de las identidades y de las lenguas maternas como exclusivas portadoras de la autenticidad expresiva y, por ende, poseen, según la filósofa, un punto ventajoso desde el cual deconstruir la identidad. Este nomadismo no representa, en realidad, ningún desplazamiento compulsivo ni necesariamente un movimiento concreto, como el que supondría la migración, sino la identidad hecha de transiciones y negociaciones. La consciencia del nómada lingüístico es una manera de resistir a las formas dominantes de representar el sí mismo (Braidotti, 1994).

En complementariedad con estas ideas, pero ya en relación con las literaturas de autores originarios, nos referiremos aquí al concepto de «nativos migrantes» que Juan Guillermo Sánchez Martínez ha elaborado al acercarse a las ideas creadas por los propios escritores para describir sus trabajos e introducir así un enfoque dinámico y singularizante. El concepto nos recuerda las reflexiones de Antonio Cornejo Polar acerca de los alcances de la noción de «migración», en tanto término productivo para el análisis de la literatura latinoamericana en su heterogeneidad². El «oxímoron bienvenido» del «nativo migrante», tal como lo caracteriza Sánchez, permite aunar la diversidad de matices de las poéticas y las subjetividades involucradas en la producción de las obras de autoría indígena: «Las poéticas [...] están construidas sobre una experiencia urbana, una tradición nativa, una condición migrante y una preocupación por los intercambios lingüísticos y culturales...» (Sánchez Martínez, 2014, p. 8).

La contribución de Sánchez, en su intención de teorizar a partir de una categoría abierta y dinámica que esté a la escucha de los conceptos elaborados por los propios autores³, constituye una referencia clave para nosotros. En este sentido es que, para avanzar en nuestra reflexión en torno a una perspectiva postmonolingüe y transfronteriza, nos adentraremos en algunos versos bilingües mapuche-castellanos y en una selección de metatextos de la poeta Liliana Ancalao.

2. «Sospecho que los contenidos de multiplicidad, inestabilidad y desplazamiento que lleva implícitos [la categoría de “migración”], y su referencia inexcusable a una dispersa variedad de espacios socio-culturales que tanto se desparraman cuanto se articulan a través de la propia migración, la hacen especialmente apropiada para el estudio de la intensa heterogeneidad de buena parte de la literatura latinoamericana» (Cornejo Polar, 1996, p. 838).

3. «el territorio en Ak'abal; el puerto en Huenun; Tunupa como dios migrante en Gonzales; mapurbe en Aníñir; cuerpo en Kuyeh; los encuentros en Apushana; y el incommensurable camino del yajé en Jamioy» (Sánchez Martínez, 2014).

La autora explicita un juego de lealtades lingüísticas cruzadas y una serie de movimientos de tránsito territorial que presentan evidencias de una literatura que desafía, a nuestro modo de ver, los dos pilares que delimitan toda literatura nacional: la lengua y el territorio. Como veremos, lo que sucede en la obra de Ancalao es un traspaso de fronteras múltiple: del castellano al mapuche, del campo —en este caso, la meseta chubutense— a la ciudad de provincia, de la Argentina a Chile —con una visión de la cordillera como puente y no como frontera— y de la escritura a la oralidad.

En primer lugar, el movimiento de tránsito entre el castellano y el *mapudungun* calibra una palabra poética móvil entre ambas lenguas, como podemos apreciar en el siguiente fragmento de su poema «las mujeres y la lluvia»:

una vez en febrero yo estaba ahí
en el campo
y se llovía todo
parecía la furia de *cai cai* sobre nosotros
el agua estaba helada
las ancianas prosiguieron el ritual
y tuve que quedarme

hasta cuándo aguantaremos
pará la lluvia dios es demasiada
no la bebe la tierra se atraganta
y somos casi nada
trazos de tiza borrados por el aguantar

después de unos siglos el sol abrió las nubes
la voz gastada de meridiana epulef
levantó el *taill* del *cauelo*

pensé que dios podía ser ese arco iris
o los caballos en fila
moro zaino pangaré tostado bayo
saludando al horizonte despejado

huele tan bien la tierra después del aguacero

kiñechi febrero *mew*, *iñche* *mülen* *tüfey mew mapu mew*
kom mawün müley
kiñeazngéfuy kai kai ñi illku wente iñchiñ
wutrengey ko
pu kusbe petuliyngün chi ngillatun
mülen ñi femagel

chumül müten yeiñ
trañmaleufü katriütufinge rume mawün
mapu ptolakay mapu rulmelay
chem no rume ngleaiñ
tiza wiri ñamümlu ko mew

pu pataka tripantü mew
chi antü nülakümuy pu tromu
meridiana epulef ñi fuchazüngun
witrañpramuy kawellu taüll

nakizuamün kallfuwenu pepingefuy
tüfa relmu kallfuwenu pepingefuy
pu kawellu witrüñkülelu
moro zaino pangare tostado bayo
chalifingun afmapu

küme nüümü mapu rupan fuchamawün

(Ancalao, 2009, pp. 22-25. Los destacados son nuestros).

En este pasaje vemos que Ancalao cruza palabras del *mapudungun* en la versión castellana y vocablos castellanos en la versión mapuche. Estas presencias —que hemos resaltado en el poema— evidencian el límite de la traducción, es decir, aquello que, a criterio de la autora, no encuentra equivalencia o cercanía semántica entre las lenguas

y así revela los puntos de incommensurabilidad. Como ha señalado Homi Bhabha, las lenguas presentan modos de significar discursiva y culturalmente no idénticos y que, por lo tanto, están en conflicto y buscan excluirse mutuamente (1994, p. 227). Ese elemento conflictivo es la «diferencia cultural» que se revela cada vez que admitimos que hay elementos «intraducibles» entre lenguas.

Sin embargo, al mismo tiempo, la mera existencia de ambas versiones vuelve a confirmarnos que, al decir de Umberto Eco, «people, in this world, after all, do translate» [«la gente, en este mundo, después de todo, sí se traduce»] (2004, p. 34). Esto se debe a que, en la complementariedad agonística de las lenguas que se encuentran en el proceso de traducción, está siempre presente la negociación de la diferencia, la búsqueda de consenso, la producción de significados que sean, como sugiere Rosemary Arrojo, «aceptables» para la comunidad cultural de la cual participa el traductor (1986).

En la autotraducción, como en otras formas más «convencionales» de la traducción, se nos recuerda permanentemente lo que la teórica Dilek Dizdar ha llamado «the painful tension between consensus and incommensurability» [«la dolorosa tensión entre consenso e incommensurabilidad»] (2009, p. 96). Por lo tanto, las palabras de una lengua insertadas en el texto en el otro idioma revelan, a la vez, el límite de la traducibilidad y el traspaso de ese mismo límite, el conflicto y, a la vez, la complementariedad expresiva entre lenguas.

Asimismo, la escritura bilingüe invita al lector a realizar el mismo cruce que ha hecho la autora. El gesto ético-político que media en la autotraducción refracta en el lector que, como señala Eva Gentes, aunque no lea ambas versiones, aún estará consciente de su existencia y deberá hacer la elección activa de ignorar una de ellas (2013). En caso de no ignorarla, se abre a la lectura un potencial espacio «estereocópico» (Gaddis Rose, 1997), es decir, una apertura a la indagación de lo interliminal en los elementos antagónicos y complementarios que pueden hallarse en el cotejo de las versiones.

La escritura bilingüe de Liliana Ancalao refleja también otro tipo de cruces de fronteras, de movimientos de tránsito, por ejemplo, en el ida y vuelta entre los ámbitos rural y urbano, los cuales contienen modos de vida, de habla y de relacionamiento diferentes. Su impronta deviene creación poética en el territorio fluido e intermedio de la traducción:

¿Cómo se escribe [...]? [...]. Se escribe en el idioma originario, en la lengua que sigue siendo materna, mapuzungun, aunque la aprendamos como segunda lengua, y también en el otro idioma: castellano, inglés, francés, portugués... Las traducciones van y vienen, desde la primera a la segunda lengua y viceversa, y en las vueltas las palabras se pulen entre sí como piedras. [...] Viviendo en las comunidades y en las ciudades, transitando permanentemente el camino entre ambos espacios (Ancalao, 2005, p. 33).

El movimiento pendular de la escritura de Ancalao, que se traza entre los espacios de campo y ciudad y se expresa entre el castellano y el *mapudungun*, muestra una de las posibles maneras de agenciar la propia identidad mapuche en el contexto de las construcciones de aboriginalidad y los regímenes de verdad impuestos de diversas formas por el Estado nacional para estigmatizar lo indígena (Briones, 2007). Una de dichas construcciones es la que impone la idea, tanto en propios como ajenos, de que «una inusual movilidad ascendente o la misma urbanización diluye las pertenencias indígenas» (Briones, 2007, p. 38). Liliana Ancalao relata su propio conflicto en este sentido a partir de lo que ocurrió en el marco del quinto centenario con los movimientos de recuperación de tierras:

En el año 92, con los quinientos años, se dieron entre las organizaciones de los pueblos originarios algunos pensamientos extremos como los de recuperar el territorio y volver a ser mapuches. Algo así como continuar en algún punto lo que había estado interrumpido, volver a ese punto, y seguir desde allí. Para los apasionados, entre los que yo también me encontraba, parecía una idea maravillosa, una utopía realizable y bellísima. Yo me conflictuaba porque mis planes y mi vida ya estaban encaminados en la ciudad: ya tenía mi título universitario, estaba trabajando de docente, estaba casada, tenía hijas. Entonces, lo vivía casi como una pérdida: “no voy a poder hacer esto que suena tan bello”. Después me fui dando cuenta, con el devenir, que yo tenía que armar otra identidad (Mellado, 2014, p. 130).

La «formación Mapuche de sí» (Briones, 2007) que Ancalao elabora culmina en la convicción de que «mi identidad iba a ser armada por mí misma y no iba a ser impuesta de ningún lado» (Mellado, 2014, p. 130), un posicionamiento que acepta lo contradictorio y conflictivo en el traslape de culturas y lenguas: «Siendo con nuestras vidas el espacio de convivencia y de conflicto: entre tradición y modernidad, entre lo comunitario y lo individual, entre el idioma originario y el idioma impuesto» (Ancalao, 2005, p. 33). La autora define como resultado de este proceso la siguiente conclusión:

...seguir viviendo en la ciudad e ir y volver: regresar, tomar fuerzas, contactar-me con la espiritualidad que hay en el campo —con las ceremonias que siguen vigentes en el campo— y siendo yo, como soy no más, en la ciudad, sin negar mi origen y construyendo un modo de ser distinto [...] Campo y ciudad siempre se van entretrejiendo en mi vida y armónicamente, cada vez más armónicamente (Mellado, 2014, p. 130).

El traspaso que, a una escala menor, se da entre la meseta chubutense —enclave de las rogativas y ceremonias, residencia de ancianos y ancianas referentes de las comuni-

dades— y la ciudad de Comodoro Rivadavia —con sus flujos económicos basados en la actividad petrolera, su viento marino y sus barrios de plan de vivienda— también se da para Ancalao a nivel trasandino. Su literatura, hecha en *Puel Mapu*, se afilia a las búsquedas de otros poetas mapuche de *Ngulu Mapu*. En lo que la autora denomina «la tarea colectiva de devolver la transparencia al territorio» (2014, p. 2), se refleja un deseo de recomponer espacios de diálogo transversales entre los escritores a uno y otro lado de la cordillera, basados en la rememoración, elaboración y descolonización de una historia común:

Vivimos en [...] un territorio sobre el que los vencedores militares y financistas de la guerra del desierto-pacificación de la araucanía han mentido durante 120 años. Vivimos en un territorio saqueado ya y en el que sobrevuela la rapiña con sus garras sacrílegas, despiertas.

Hacer transparente el territorio es descolonizar el discurso difundido sobre nuestro espacio que nos ubica de un lado u otro de la frontera. Seguir andando con nuestras palabras, circulando desde el Atlántico hasta el Pacífico y desde el Pacífico hasta el Atlántico. Usar la cordillera como puente como lo hicieron nuestros ancestros y como lo siguieron haciendo nuestros parientes y amigos: escapados cuando los ejércitos criollos, exiliados cuando las dictaduras, corridos cada vez que el hambre, urgidos cada vez que el amor (Ancalao, 2014, pp. 3, 4 y 7).

Con estas reflexiones propias de un manifiesto poético, Ancalao piensa su producción literaria desmarcada de etiquetas nacionalistas para definir filiaciones más bien regionales y transfronterizas situadas en lo que Gabriela Espinosa (2014) ha denominado «área cultural sur»: una «unidad geográfica mayor que la de la región inmersa en los límites nacionales» marcados por la frontera chileno-argentina, «que nace por consenso» (2014, p. 113). De acuerdo con Espinosa, «ambas Patagonias reclaman el estudio unificado de su cultura» (2014, p. 114) y poseen «un tronco histórico cultural común [...] circunstancias comunes que el área argentino-chilena atravesó desde la dominación indígena y que permitieron la integración en un espacio fronterizo socialmente compartido» (2014, p. 117).

A estos pasajes entre lenguas y ámbitos físicos podemos agregar también los movimientos que se dan respecto de los géneros de escritura, algunos descendientes de la tradición oral y traducidos a la práctica literaria de la lírica occidental:

Los escritores originarios transitamos del canto espontáneo de catarsis personal, al canto de autor con intencionalidad estética. Del mito, la conversación, los sucesos, transmitidos oralmente como memoria del pueblo, a la escritura creativa donde todo se funde para sustentar lo nuevo.

Hemos abrevado en la literatura universal y hemos latido con la humanidad de

los autores de distintos tiempos y culturas. Llegaron a nosotros con esta lengua impuesta, lengua con la que aquí intento transmitir oralitura (Ancalao, 2005, p. 33).

Pero cabe señalar que en Ancalao la experiencia de la oralidad mapuche es, al menos inicialmente, vicaria: está mediada por la experiencia de otros a los que la autora ha recurrido o a quienes ha encontrado en su trayecto biográfico y la han enfrentado, tanto a la conmoción de la belleza que encuentra en los cantos como a la dolorosa contradicción que le provoca ser una mapuche urbana, monolingüe por imposición, y con una formación superior en lengua y literatura en castellano:

...antes de ponerme a estudiar el *mapuzungun* como una segunda lengua siempre me conmovió escucharlo, escuchar su sonido, su entonación, su canto, su ritmo. Generalmente siempre lo escuché de la voz de ancianos, una voz gastada [...]. Lo escuché en *tayles* que cantaban las ancianas y siempre me hacía llorar escucharlo. Aún me conmueve esa fluidez y toda la historia que hay en esas voces que todavía lo hablan. Y es una contradicción con la que tengo que vivir porque soy Profesora en Letras Universitaria –uno de los grados más altos de estudio del castellano– y soy una aprendiz devota del *mapuzungun*, cuando debería haber sido de otro modo (Mellado, 2014, pp. 124-125).

Sin embargo, Ancalao reafirma su vínculo con dicha oralidad desde la escritura y, a pesar de suponer una contradicción, este otro cruce de fronteras puede significar una nueva vida para la tradición oral, una forma de rescate. Es lo que, recuperando el término de Elicura Chihuailaf, Ancalao denomina «oralitura», una escritura anclada en la búsqueda de los cantos ancestrales, «una opción por la memoria»:

La tradición oral es el universo que se respira en el aire de nuestras reuniones, el universo incontenible dentro de nuestro cuerpo. La memoria. La memoria entre los antiguos había circulado solo en forma oral. Fue una decisión de nuestros pueblos usar los grafemas occidentales para escribir el idioma originario. Escribir la memoria en una pelea por defenderla del olvido (Ancalao, 2005, p. 33).

A pesar de las dificultades que la autora encuentra en la incorporación de la oralidad a sus textos, sí reconoce haber empezado a sentir como propio un cierto ritmo del canto o *ülkantun* en el recitado de las versiones en *mapudungun*:

He escuchado a poetas mapuches que tienen el *mapuzungun* como primera lengua y, en el momento de leer su poesía, hay una cadencia que es muy semejante. Se la he escuchado a Elicura [Chihuailaf], a Leonel Lienlaf y he aprendido esa

cadencia, entonces, puedo leer mi poesía con ella. [...] [H]ay distintos tonos para el parlamento, para la oración o pedido ritual y para la poesía hay otro tono. Por ahí empiezo leyendo con alguna inseguridad pero llega un momento en que me acomodo y puedo hacerlo con ese tono de poesía, de *ülkatun* [canto] (Mellado, 2014, p. 52).

Para concluir y como señala Yasemin Yildiz, lo «postmonolingüe» consiste en un espacio de tensiones en el que el paradigma monolingüe sigue predominando pero, a la vez, las prácticas multilingües persisten o vuelven a emerger (2012). El peso de la cultura argentina homogeneizada y homogeneizadora puede sentirse en disciplinas como el comparatismo o los estudios de traducción, en la medida en que no se dé dentro de ellas una reflexión rigurosa de las causas históricas de dicha hegemonía ni se atiende a la presencia de prácticas discursivas multilingües dentro y más allá de los límites de un territorio nacional, aun permeado por el mito de la unidad lingüística y cultural.

El foco en la tensión, más que en los polos «monolingüismo»-«multilingüismo», puede ayudarnos a dar cuenta de muchos fenómenos que, a primera vista, parecen contradecirse (Yildiz, 2012). En esta presentación, hemos querido mostrar, a partir del ejemplo de Liliana Ancalao, cómo estas prácticas emergentes de escritura bilingüe nos desafían a buscar nuevos modos de lectura en el marco de las literaturas regionales de la Argentina.

Ancalao, como poeta mapuche nacida en una ciudad de provincia, formada en una educación occidentalizante y castellanizadora que borró en su itinerario vital la experiencia directa de la adquisición de la lengua que considera materna por ser la de sus ancestros, el *mapudungun*, nos muestra, con su caso, el doblez en el lienzo de la historia nacional y latinoamericana. Como parte de un pueblo marginado, estigmatizado y diezmado por las políticas primero coloniales y luego de expansión territorial del Estado argentino, Liliana Ancalao construye una identidad indígena contemporánea, inmersa en las contradicciones, que busca ir al rescate de lo perdido en un múltiple traspaso de límites y fronteras.

En una obra bilingüe como la de la poeta mapuche chubutense, se evidencian lealtades cruzadas entre la lengua castellana y el *mapudungun*, cruces lingüísticos acompañados por movimientos de tránsito entre campo y ciudad, *Puel Mapu* y *Ngulu Mapu*, oralidad y escritura. Estos desplazamientos se salen de los límites de lo establecido como propio de una literatura nacional y nos invitan a pensar en un enfoque postmonolingüe y transfronterizo para nuestros estudios, y a reexaminar nuestro posicionamiento como lectores.

Nos hemos referido, a este respecto, a la necesidad de habilitar nuevas categorías de análisis que atiendan a las conceptualizaciones de los propios autores originarios — como el ya mencionado ejemplo de «oralitura» — y a antecedentes que nos permitan

pensar en la práctica discursiva de autores indígenas traductores de sí desde un conceptualización de la identidad como nómada o migrante. De allí el interés por rescatar, entre otras, las contribuciones de Rosi Braidotti con su noción de «nómada lingüístico» y la de «nativos migrantes» de Juan Guillermo Sánchez Martínez.

En cuanto al replanteo de nuestro lugar de lectores, la presencia de un texto bilingüe o, dicho de otro modo, de versiones en lenguas muy diferentes editadas en disposición enfrentada nos invita, ya a evadir el desafío de la lengua desconocida que irrumpe en nuestro espacio cultural monolingüe, ya a asumir un intento por comprender o al menos intuir las diferencias y cercanías en una búsqueda de lo interliminal en la «lectura estereoscópica» (Gaddis Rose, 1997). Quizás podamos encontrar en la poesía de Liliana Ancalao, como en la de otros autores indígenas, una invitación a aprender las lenguas originarias borradas con mano de hierro por la historia de los vencedores y a arriesgarnos a traspasar nuestras propias fronteras y empezar a formar parte del desafío de hacer más transparentes, como dice la poeta, «nuestro tiempo y nuestro espacio usando el arma poderosa en que se transforma la palabra, cuando la estética hunde su raíz en la ética» (Ancalao, 2014, p. 11).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ancalao, L. (2009). *Mujeres a la intemperie. Pu Zomo Wekuntu Mew*. Buenos Aires: El Suri Porfiado.
- Ancalao, L. (2005). Oralitura: una opción por la memoria. *El Camarote*, (5), 32-33.
- Ancalao, L. (2014). Poesía en ebullición y transparencia. Recuperado el 18 de febrero, 2016, de <http://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Festival/24/News/32.html>.
- Arias, A., Cárcamo Huechante, L. & Del Valle Escalante, E. (2011). Literaturas de Abya Yala. *LASA Forum*, 43 (1), 7-10.
- Arrojo, R. (1986). *Oficina de tradução. A teoria na prática*. San Pablo: Ática.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Londres: Routledge.
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary Feminist Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- Briones, C. (2007). Nuestra lucha recién comienza. Vivencias de pertenencia y formaciones Mapuche de sí mismo. *Avá*, 10, 23-46.
- Cornejo Polar, A. (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*, LXII (176-177), 837-844.
- Del Valle Escalante, E. (2013). Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas: Introducción. *A Contracorriente*, (10), 1-20.
- Dilek, D. (2009). Translational transitions: «Translation proper» and translation stud-

- ies in the humanities. *Translation Studies*, 2 (1), 89-102.
- Domínguez, C., Saussy, H. & Villanueva, D. (2015). *Introducing Comparative Literature. New trends and applications*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Eco, U. (2004). *Mouse or Rat? Translation as negotiation*. Londres: Phoenix.
- Espinosa, G. (2014). Palabra en la corriente: Patagonia chilena y microrrelato. En Polastri, L. (Dir.). *Los umbrales imposibles (de la Patagonia al Caribe anglófono, muestra crítica de textos* (pp. 113-144). General Roca: PubliFadecs.
- Gaddis Rose, M. (1997). *Translation and Literary Criticism*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- Gentes, E. (2013). Potentials and Pitfalls of Publishing Self-Translations as Bilingual Editions. *Orbis Litterarum*, 68 (3), 266-281.
- Hokenson, J. W. y Marcella M. (2007). *The Bilingual Text: History and Theory of Literary Self-Translation*. Manchester/Nueva York: St. Jerome Publishing.
- Mellado, S. (2014). *La morada incómoda: Estudios sobre poesía mapuche. Elicura Chihuailaf y Liliana Ancalao*. General Roca: PubliFadecs.
- Sánchez Martínez, J. G. (2014). *Nativos migrantes: poesía en la encrucijada*. [Tesis doctoral]. Recuperada 8 de junio, 2016, de <http://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=3571&context=etd>.
- Venzo, P. (2016). (Self)Translation and the Poetry of the 'In-between'. *Cordite. Poetry Review*, 53 (0). Recuperado 10 de junio, 2016, de <http://cordite.org.au/scholarly/selftranslation-in-between/>.
- Yildiz, Y. (2012). *Beyond the Mother Tongue: The Postmonolingual Condition*. Nueva York: Fordham University Press.