



Acta fabula
Revue des parutions
vol. 22, n° 9, Novembre 2021
DOI : <https://doi.org/10.58282/acta.13658>

Enjeux théoriques & politiques de la reconnaissance des identités latino-américaines

Theoretical and political issues of the recognition of Latin American identities

Kemy Oyarzún



Entretien avec Cassandre Martigny



Pour citer cet article

Kemy Oyarzún , « Enjeux théoriques & politiques de la reconnaissance des identités latino-américaines », Acta fabula, vol. 22, n° 9, Pouvoir et domination : frontières de la langue, Novembre 2021, URL : <https://www.fabula.org/revue/document13658.php>, article mis en ligne le 02 Novembre 2021, consulté le 20 Mars 2025, DOI : 10.58282/acta.13658

Kemy Oyarzún , « Enjeux théoriques & politiques de la reconnaissance des identités latino-américaines »

Résumé - Ce texte est un entretien, mené par Cassandre Martigny, avec Kemy Oyarzún, professeure et coordinatrice du Master en études de genre et de la culture à la faculté de philosophie et des sciences humaines de l'université du Chili.

Mots-clés - Amérique du Sud, Féminisme, Frontières, Identité, Intersectionnalité, Langue indigène

Kemy Oyarzún , « Theoretical and political issues of the recognition of Latin American identities »

Summary - This text is an interview, conducted by Cassandre Martigny, with Kemy Oyarzún, professor and coordinator of the Master's degree in Gender and Cultural Studies at the Faculty of Philosophy and Human Sciences of the University of Chile.

Enjeux théoriques & politiques de la reconnaissance des identités latino-américaines

Theoretical and political issues of the recognition of Latin American identities

Kemy Oyarzún

Propos recueillis et traduits par Cassandre Martigny

[Pour la version en langue originale, voir *infra*.]

Kemy Oyarzún, vous êtes professeure et coordinatrice du Master en études de genre et de la culture à la faculté de philosophie et des sciences humaines de l'université du Chili. Vous êtes titulaire d'un doctorat en philosophie de l'université de Californie et avez écrit de nombreux ouvrages et articles sur les questions de race, de genre et de classe à travers le concept d'hétérogénéité.

Pourriez-vous expliquer en quoi les questions de territoire et d'identités représentent encore aujourd'hui des enjeux majeurs en Amérique latine ?

Nous, les Latino-américains, nous sommes appelés de bien des façons : Amérique latine, « Notre Amérique » (José Martí), Iberoamerica, Indoamerica, Abya Yala, Cono Sur [Cône Sud], América Morena [Amérique brune]. La variété même des noms est un indice de nos constantes « crises d'identité », de notre quête de reconnaissance et de droits. Nos pays et nos peuples ont des histoires différentes. Ils habitent des territoires différents, qui ne sont pas tous considérés comme des « nations » au sens strict du terme. Ce n'est qu'aujourd'hui, au Chili, que les peuples indigènes ont introduit la question d'un État plurinationnel dans nos débats pour une nouvelle Constitution destinée à remplacer la Constitution de la Dictature, rédigée en 1980 à l'insu des citoyens, au milieu de violations massives de nos droits humains. Les multiples concepts se référant au problème des identités ont été redéfinis à partir du Sud. Les identités ne renvoient pas seulement à des référents de nation, mais à des problèmes épistémologiques, psycho-sociaux et politiques — dans le même sens que le sexuel ou le « personnel » est politique : ils sont liés à la reconnaissance de nos différences et de nos droits singuliers et collectifs.

Je pense que ce sont des thèmes qui traversent ma biographie personnelle et universitaire en tant que migrante et exilée en Californie, puis, en tant que

fondatrice des études de genre au Chili, à mon retour d'exil après la dictature. En Amérique latine, le concept d'« identité » a toujours été pluralisé et mis en tension par les relations de pouvoir, ce qui n'est pas sans rapport avec le domaine du savoir/pouvoir. Il s'agit d'un débat très complexe, notamment à partir de la notion de « métissage », d'« hétérogénéité », d'« interculturalité », de « frontière ». Ce qui est le plus important dans ce parcours, c'est que cette longue discussion est passée par des emphases liées à *l'être plutôt qu'à l'existant*, à la pensée de soi comme territorialisée plutôt que construite dans des biographies et des histoires collectives. Elle traverse les aspects ontologiques, axiologiques, épistémologiques et existentiels.



Malgré la particularité des problèmes posés par les identités latino-américaines que vous mettez en évidence, votre parcours universitaire laisse penser que vos recherches sont influencées par la pensée nord-américaine. Est-ce le cas ? Si oui, comment analysez-vous, en tant que chercheuse latino-américaine, ces rapports de dépendance ? Existe-t-il une réflexion spécifique dans la recherche latino-américaine qui inclut la pluralité des identités latino-américaines et qui s'émancipe des modèles nord-américains ?

Les notions que j'utilise pour penser les identités en Amérique latine ne sont pas « nord-américaines », mais répondent au développement d'une discussion large et historique sur l'Amérique latine, de José Martí¹ à Cornejo Polar² et Josefina Ludmer³.

La notion d'hétérogénéité qui se réfère aux identités latino-américaines a une longue histoire latino-américaniste et autogérée. Très tôt, à la fin du xix^e siècle, le Cubain José Martí, exilé pendant des années aux États-Unis, a lancé un appel continental dans *Nuestra América [Notre Amérique]* pour travailler les universaux à partir de notre spécificité identitaire, liée à des aspects ethnoculturels.

¹ José Martí (1853-1895) est un homme politique, philosophe, penseur, journaliste et un poète cubain. Il est le fondateur du parti révolutionnaire cubain et a mené une lutte active pour l'indépendance de son pays. Dans son journal *Patria*, tout en appelant à la révolution, il expose ses idées d'avant-garde : égalité des peuples, des hommes, des races et des sexes. Il dénonce l'impérialisme naissant des États-Unis dans *Nuestra América* (Buenos Aires : Editorial Losada, 1939).

² Antonio Cornejo Polar (1936-1997) était un professeur d'université et un critique littéraire péruvien. Spécialisé dans la critique de la littérature hispano-américaine, il a théorisé le concept d'hétérogénéité culturelle. Voir Antonio Cornejo Polar, *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, Latinoamericana Editores, 2013 ; *Escribir en el aire : ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, Latinoamericana Editores 2003. Voir aussi James Higgins, *Heterogeneidad y literatura en el Perú*, Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2003.

³ Josefina Ludmer est une professeure, essayiste, autrice et critique littéraire argentine. En 2012, elle a proposé le séminaire « Gauchos, indios y negros. Alianzas y voces en las culturas latinoamericanas », « Gauchos, Indiens et Noirs. Alliances et voix dans les cultures latino-américaines », consacré à la lecture politique de trois genres clés de l'histoire narrative de l'Amérique latine : les littératures gaucho, indigène et anti-esclavagiste. Voir Josefina Ludmer, *El Género gauchesco : un tratado sobre la patria*, Buenos Aires, Perfil Libros, 2000.

La théorie de l'« hétérogénéité » latino-américaine est redevable à Antonio Cornejo Polar et affirme qu'en raison des identités indigènes, il n'est pas possible de penser à une « nation homogène » où que ce soit en Amérique latine. Les peuples d'origine étaient et sont encore très diversifiés sur le continent et ne représentaient pas des « nations » au sens moderne du terme.

José Carlos Mariátegui⁴ a travaillé sur ce point très tôt au Pérou, introduisant un clivage radical dans le marxisme latino-américain. La notion identitaire nationale chilienne, péruvienne, argentine, mexicaine est caractérisée par la promotion hégémonique d'une « nation » unitaire et homogène qui n'en est pas une.

À partir de ces jalons, s'élabore une conscience de soi latino-américaine toujours plus vigilante face aux stratagèmes du néo-colonialisme. Les concepts utilisés pour penser les identités latino-américaines ne doivent pas être « nord-américanisés » ou occidentalisés car ils sont toujours reterritorialisés et redéfinis avec des significations différentes. Les problèmes que j'ai rencontrés en tant que femme racisée à l'université de Californie, où j'ai fait ma maîtrise et mon doctorat, ne sont pas les mêmes qu'au Chili, où l'oppression de classe et de genre m'a profondément marquée.

En outre, j'adhère également aux théories sur les identités issues des visions existentialistes (Simone de Beauvoir) et de la modernité tardive (Frederic Jameson, Judith Butler). Ces idées ne sont pas « importées », mais relues depuis nos latitudes et nos différences, dans un plan dialogique et diacritique décolonial. Les identités sont construites : celles de classe, de nation, de genre, de race. Le féminisme de la différence et le féminisme « hétérogène » proposent que les identités soient construites, qu'elles ne soient pas « naturelles », mais fondées sur des bases culturelles, psychosociales et politiques. En outre, je crois aux États plurinationaux, avec de multiples nations. Par conséquent, non seulement l'Amérique latine est plurielle et hétérogène, mais chaque nation de ce grand cadre géopolitique l'est également.



Comment l'impérialisme américain a-t-il permis de penser les identités latino-américaines ?

Ce qui se rapproche le plus en Amérique du Nord de l'« hétérogénéité identitaire » est le mouvement afro-américain des années 1960 et 1970 qui s'est constitué au milieu d'une critique radicale du racisme anglo-saxon prédominant aux États-Unis,

⁴ José Carlos Mariátegui (1894-1930) est écrivain, philosophe, journaliste et militant politique péruvien. Voir son travail sur les identités au Pérou dans *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Editora Amauta, 1963.

pendant le mouvement des droits civiques des années 1950 et 1960. En ce sens, Angela Davis s'avère être pour moi une pionnière avec son texte *Woman, Race and Class* (1976) : les réflexions identitaires à travers les Amériques ont aussi parcouru un long et tortueux chemin depuis les luttes indigènes et afro-américaines et les luttes pour la souveraineté de nations menacées en permanence par l'Amérique du Nord, bien qu'elles ne se rapportent pas toujours aux droits des femmes. Aux États-Unis, la racialisation a acquis une dimension fondamentale dans l'exploration des subjectivités, de l'assujettissement, des identités et des droits civils.

En Amérique latine, cette même exploration est très tôt liée à la souveraineté nationale, en raison de l'impérialisme nord-américain et de l'« acculturation » néocoloniale par le monde universitaire occidental. Sur le plan autobiographique, en tant que femme « latina-chicana », j'ai été fortement influencée par le mouvement noir à mon arrivée en Californie en 1964, notamment en ce qui concerne les identités raciales. Jusqu'au coup d'État militaire de 1973 dirigé par Augusto Pinochet, on ne savait rien ou presque du Chili. Le mouvement pour les droits civils des minorités racialisées a pris de l'ampleur sur le plan artistique, politique et social dans les années 1960 et 1970.

J'ai été directement impliquée dans ces luttes en tant que migrante de couleur, bien qu'au Chili j'étais considérée comme « incolore ». J'ai participé activement à ces mouvements grâce à mon travail dans le quartier latino et en tant que membre du mouvement étudiant à l'université de San Francisco pendant les luttes de 1968 en Californie⁵. Là-bas, j'ai rejoint les mouvements de travailleurs agricoles de César Chávez⁶ et j'ai collaboré avec le Teatro Campesino⁷ [Théâtre Paysan] en Californie.



⁵ Aux États-Unis, l'année 1968 se situe au cœur d'une grande vague de mouvements contestataires qui prend son essor au début des années 60 et se poursuit jusqu'au début des années 1970. Outre la dénonciation de la guerre du Vietnam et la lutte pour la reconnaissance des droits civiques, des contestations montent des mouvements chicanos, des peuples indigènes, des femmes et des étudiants. Voir à ce propos James Cohen, « 1968 aux États-Unis, tournant politique des années de mouvement », *IdeAs*, 11, 2018, <http://journals.openedition.org/ideas/2742>, (consulté le 21/05/21)

⁶ César Estrada Chávez (1927-1993) est un syndicaliste paysan américain, originaire de Californie. Ses parents étant des fermiers d'origine mexicaine, il est désigné comme *Chicano*. Il est connu pour les luttes paysannes qu'il a menées entre le milieu des années 1960 et les années 1970, en Californie.

⁷ El Teatro Campesino est une compagnie de théâtre « *chicano* » de Californie. Se produisant à la fois en anglais et en espagnol, El Teatro Campesino a été fondé en 1965 en tant que branche culturelle de l'*United Farm Workers* et du *Mouvement Chicano* avec le soutien de César Chávez. À l'origine, la mission de ce théâtre était d'aider à sensibiliser les travailleurs mexicains et les Américains aux controverses de la grève du raisin de Delano, en Californie, pendant les deux années de la grève (1965-1967). La troupe a fait plusieurs tournées pour collecter des fonds pour les travailleurs agricoles en grève. Leurs sujets se sont élargis pour inclure des aspects de la culture *chicano* qui allaient au-delà des champs : l'éducation, la guerre du Vietnam, les racines indigènes et le racisme. Le travail du théâtre a été considéré par des critiques de l'art *chicano*, comme Holly Barnet-Sanchez, comme un « catalyseur majeur pour une explosion des arts chicanos/as » (Holly Barnet-Sanchez, « Radical Mestizaje in Chicano/a Murals », *Mexican Muralism: A Critical History*, Alejandro Anreus, Leonard Folgarait ; Robin Adele Greeley (éds.), Berkeley, California, University of California Press, 2012, p. 246-251).

Pourriez-vous expliquer ce qu'est l'identité « frontalière » ? Pourquoi vous identifiez-vous à elle ?

L'identité « frontalière » exprime profondément ce que j'ai été et ce que je suis. Nous toutes, les « Latinas », étions appelées « Mexicaines » jusqu'à ce que, plus tard, nous nous appelions « Chicanas ». Sur un ton mi-blaqueur, mi-sérieux, j'avais l'habitude de dire que j'étais « Chilicana » parce que je m'identifiais au mouvement Chicano tout en me sentant latino-américaine et chilienne en particulier. J'ai réalisé qu'il existait des liens identitaires très profonds entre la Californie et l'Amérique latine, étant donné que de nombreux territoires mexicains avaient été annexés aux États-Unis : l'Arizona, le Texas, la Californie, le Colorado, le Nouveau-Mexique et d'autres zones frontalières. Un peu plus tard, ces identités seront enrichies par les écrits de Gloria Anzaldúa⁸ et d'autres écrivains chicanos. Je me suis beaucoup identifiée à ce mouvement.

Au Chili, je n'avais pas été racialisée, aussi parce que, contrairement au Chili des années de l'Unité Populaire⁹, les Chicanas ont posé la « question des femmes » au sein des luttes antiracistes. L'Unité Populaire met l'accent sur la création d'une démocratie communautaire et populaire. Il n'a pas abordé la « question des femmes » pour de nombreuses raisons, dont la plus brûlante est fondamentalement la menace que l'impérialisme américain fait peser sur la souveraineté du pays.

Après le coup d'État militaire de 1973 au Chili, nous avons créé une Association solidaire avec le Chili, pour soutenir les pays néocoloniaux et toutes les luttes identitaires et raciales dans la région d'Oakland et de Berkeley. En 1976, la dictature m'a inscrite sur une « liste noire » en raison de ce travail de solidarité, alors que j'étais étudiante à l'Université de Californie. Nous avons commencé à nous rendre compte qu'il y avait un grand peuple chicano-latino dans toutes les terres que les Chicanos de l'époque appelaient « Aztlán », le nom donné à toutes les identités latinos du sud-ouest américain, qu'elles soient liées ou non au Mexique.

Nous avons dit que le « Sud » du Rio Grande commençait dans le « Nord » lui-même, que les territorialités étaient également symboliques, qu'elles incluaient des identités ethno-raciales et de genre. Nous disions qu'il s'agissait de « quelque chose » de beaucoup plus intense et complexe que la seule question territoriale. Les concepts d'identités « frontalières » nous ont fortement interpellés. Dans mon cas, j'étais « chilienne », mais je ne pouvais pas entrer dans mon pays. J'étais interdite

⁸ Gloria Anzaldúa (1942-2004) est une femme auteur, poète, universitaire et militante féministe lesbienne chicana. Sur la pensée de l'identité « frontalière », voir *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

⁹ Coalition entre les partis de centre gauche et de la gauche du Chili ayant pour but l'élection de Salvador Allende à la présidence de la République le 4 septembre 1970, et en remplacement du Front d'action populaire.

d'entrée non seulement au Chili, mais aussi en Uruguay, au Paraguay et en Argentine en raison du plan Condor, également connu sous le nom d'opération Condor, une campagne de renseignement, de répression, de violation des droits de l'homme et de terrorisme d'État promue par les États-Unis. Cette opération comprenait l'assassinat d'opposants en Amérique latine et au cœur même de l'Amérique ; le cas du leader démocratique chilien en exil Orlando Letelier, assassiné à Washington D.C. en 1976, l'a mis en évidence.

Pour beaucoup d'entre nous, étudiants opposés à la dictature, c'était une situation étrange. Pendant les administrations Nixon, Ford, Carter et Reagan, nous étions des sujets sans citoyenneté, ni au Chili ni aux États-Unis, où nous avons étudié. Il s'agit d'une question intéressante et complexe pour les identités frontalières. La pensée hégémonique nord-américaine s'insère dans la « pensée unique », redevable aux modèles de représentation occidentale identifiés au masculin, au blanc, à l'éclairé. Ni les Afro-Américains ni les Chicanos n'avaient le sentiment d'être de véritables citoyens de droit. D'où la remise en cause politique des identités figées. Sans subjectivités, nous n'étions pas reconnus. Et sans reconnaissance, il n'y avait pas de lieu pour réclamer des droits.

★

Vous avez mentionné Aztlán comme nom donné à toutes les identités latinos du sud-ouest des États-Unis. Récemment, les identités latino-américaines ont également été problématisées à partir du féminisme Abya Yala. De quelles façons ces concepts permettent-ils de réaffirmer et de redéfinir une identité latino-américaine ?

Aztlán est un nom nahuatl¹⁰ (de Aztatlan) qui fait référence à un site mythique, mentionné dans diverses sources, et datant d'avant la conquête espagnole. Comme ce nom est avant tout lié à la culture aztèque et mexicaine, il n'a pas eu d'impact sur le reste du continent latino-américain au sud du Mexique. Le terme acquiert de nouvelles significations et fait l'objet de réappropriations de la part des Chicanas/os et Latinas/os qui vivent aux États-Unis dans leur lutte pour leurs droits civils contre le racisme. Pour les Chicano-Latinas/os, l'Aztlán permettait de redéfinir l'« américain » : il s'agissait de territoires enlevés au Mexique pendant l'administration de Santa Ana et nous étions toutes et tous spolié.es, en tant que migrant.e.s ou sans-papiers, et discriminé.e.s.

Abya Yala est aujourd'hui beaucoup plus utilisé pour toute l'Amérique latine, avec une revendication indigène manifeste. Abya Yala est le nom que les féministes

¹⁰ Le Nahuatl est une langue uto-aztèques principalement parlée au Mexique.

décoloniales d'aujourd'hui donnent au continent américain : il signifierait littéralement « terre en pleine maturité » ou « terre du sang vital ». Les réflexions de Gabriela Mistral sur la terre-mère, sur le concept de « Matrie » pour remplacer celui de « Patrie », que l'on trouve notamment dans *Poema de Chile*¹¹, rejoignent celles d'Abya Yala. Le nom Abya Yala aurait été donné par les Gunas [groupe ethnique amérindien bénéficiant d'un régime d'autonomie territoriale] du Panama et de la Colombie et fait référence à la population du Guna Yala de l'actuel Panama, avant la conquête et la colonisation européenne. Aujourd'hui, Abya Yala est promu par plusieurs nations indigènes en opposition au nom européen d'Amérique. Le terme Abya Yala exprime les luttes identitaires des années 1960 à nos jours au milieu de la répression, des dictatures militaires, voire des guerres d'occupation des territoires autochtones par l'État-nation dans de nombreux pays du continent. Ces deux concepts — Aztlán ou d'Abya Yala — viennent des féminismes intersectionnels qui tentent d'articuler les différences dans un champ d'équivalence et d'égalité.

Aztlán, aujourd'hui Abya Yala, c'était nous tous. Une façon de voir et de sentir. Nous avons retourné la carte à l'envers et imaginé que le Sud s'étendait jusqu'à l'Amérique du Nord. Une autre façon de dire que le « Nord » était constamment « contaminé » par nos identités frontalières.

De ce fait, nos trois premières conférences féministes frontalières se sont tenues en Basse-Californie, en territoire mexicain, avec des Latinas et des Chicanas d'Amérique du Nord et du Sud dans les années 70 et 80. Je suis retournée au Chili lorsque j'ai été rayée de la « liste noire » en 1985. J'ai enseigné à l'université de Californie, à Riverside, et j'ai collaboré avec les études latino-américaines et les études sur la Femme qui venaient de se former. Lorsque je suis retournée au Chili, je suis revenue avec une bourse WUS (World University Service) pour les rapatrié.e.s, et c'est là que j'ai fondé, à l'université du Chili, les études sur le genre et la culture en Amérique latine. Il n'y avait rien de semblable au Chili ou dans le Cône Sud. Depuis l'Argentine (université de Buenos Aires), l'Uruguay et le Brésil (respectivement l'université de la République et l'université de Sao Paulo), nous avons collaboré pour créer ensemble le premier doctorat en études de genre en Amérique latine. Sous ces latitudes, il nous est clairement apparu que toute transition vers la démocratie après la fin des dictatures devait passer par les identités féministes, de genre, de classe, de race et de peuple/nation. Nous avons fondé la revue *Nomadías* [*Nomadités*], dont le titre exprime précisément nos identités mobiles et plurielles.



¹¹ Gabriela Mistral *Poema de Chile*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

En quoi la lutte pour la reconnaissance des identités passe-t-elle par un travail sur la langue indigène ? Comment la littérature se fait-elle le vecteur de ces réflexions ?

Il est important de reconnaître l'impact que l'autodétermination des peuples autochtones a eu sur l'oralité et l'écriture dans les luttes pour la souveraineté culturelle et nationale des peuples autochtones. On parle de l'émergence croissante d'une production écrite contemporaine en langues quechua, mapudungún ou maya, entre autres. L'émergence de ces voix particulières va à l'encontre de la « colonialité¹² » exprimée dans les littératures métisses ou les écrits testimoniaux dans lesquels, dans le meilleur des cas, s'exprimaient des coopérations auctoriales entre Latino-américains et indigènes, comme dans le cas de Rigoberta Menchú¹³, entre autres.

Au Chili l'écriture bilingue, ou l'écriture directement en mapudungún, constitue un aspect poético-politique significatif de la fin de la dictature, durant les années 1980. Le mapudungún est la langue parlée par le peuple Mapuche au Chili¹⁴. L'histoire du pays est indissociable de l'histoire de ce peuple indigène, que les Espagnols appelaient les Araucaniens, comme le montre le célèbre poème « La Araucana » du poète Alonso de Ercilla y Zúñiga¹⁵. Les recueils poétiques *En el país de la memoria* [Dans le pays de la mémoire], publié en 1988 en espagnol par Elicura Chihuailaf¹⁶, et *Se ha despertado el ave de mi corazón* [L'oiseau de mon cœur s'est réveillé], paru en 1989 en mapudungun et en espagnol, de Leonel Lienlaf¹⁷, expriment clairement ces identités « novatrices » sur le terrain de la culture néocoloniale elle-même. Il faut savoir qu'Elicura Chihuailaf vient de recevoir le prix national de littérature au Chili. C'est la première fois que ce prix est décerné à un poète mapuche. De nombreux

¹² La théorie de la colonialité du pouvoir, formulée à l'origine par Aníbal Quijano au début des années 1990, puis développée par le réseau latino-américain d'activistes intellectuels liés à ce que l'on a appelé le « Projet Modernité / Colonialité / Décolonialité », est l'une des propositions épistémiques les plus débattues sur la scène intellectuelle contemporaine en Amérique latine. La notion de colonialité du pouvoir est le terme utilisé par Quijano pour caractériser un modèle de domination mondiale caractéristique du système mondial moderne/capitaliste qui trouve son origine dans le colonialisme européen au début du xvii^e siècle. Voir à ce sujet Pablo Quintero, « Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina », *Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, n°19, 2010.

¹³ Rigoberta Menchú est une figure indigène guatémaltèque luttant pour les droits humains. Elle a reçu le prix Nobel de la paix en 1992, « en reconnaissance de son travail pour la justice sociale et la réconciliation ethno-culturelle basées sur le respect pour les droits des peuples autochtones ». En 1998, elle fut aussi premier prix Princesse des Asturies de coopération internationale.

¹⁴ Sur les Mapuches, voir José Bengoa, *Historia de los antiguos mapuches del sur, desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín : siglos xvi y xvii*, Santiago de Chile, Catalonia, 2003 ; *El Tratado de Quilín, documentos adicionales a la Historia de los antiguos mapuches del sur*, Santiago de Chile, Catalonia, 2007 ; *La Comunidad fragmentada : nación y desigualdad en Chile*, Santiago de Chile, Catalonia, 2009.

¹⁵ Alonso de Ercilla y Zúñiga, "La Araucana", Santiago, Andrés Bello, 1982. Ce poème épique écrit en espagnol traite de la conquête espagnole du Chili, et plus particulièrement de la première phase de la guerre d'Arauco qui voit s'affronter Espagnols et Mapuches, appelés « araucanos » par les Espagnols de l'époque. Publié entre 1569 et 1589 en trois parties, ce témoignage à la première personne des événements est considéré comme l'épopée du royaume du Chili et à la fois une œuvre importante de l'Âge d'or espagnol et l'un des textes les plus importants de la tradition littéraire chilienne.

¹⁶ Elicura Chihuailaf, *En el país de la memoria (Maputukulpakey)*, Quechurewe, Temuco, 1988.

¹⁷ Leonel Lienlaf, *Se ha despertado el ave de mi corazón*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1989.

autres exemples abondent aujourd'hui : Lorenzo Aillapán, Jaime Huenún, Paulo Huirimilla, David Añiñir, entre autres. Il est également remarquable que des femmes mapuches, comme Roxana Miranda, Adriana Paredes Pinda, Graciela Huinao, Liliana Ancalao, Maribel Mora Curriao, ou Ivonne Coñuecar, écrivent parfois dans les deux langues, en mapudungun et en espagnol.

*

Vous avez récemment publié un article sur le recueil poétique *Patriagonia* [*Patriagonie*] de la poétesse Ivonne Coñuecar¹⁸, qui est chilienne et huilliche, issue du peuple indigène des Mapuches. En quoi cet exemple littéraire permet-il de synthétiser certaines des réflexions identitaires latino-américaines que vous avez mises en évidence ?

La pensée du territoire est au cœur de ce recueil dont le titre évoque la Patagonie, région australe du sud du Chili, une terre des confins anciennement appelée Trapananda. Ivonne Coñuecar ne se définit ni comme chilienne, ni comme huilliche : c'est la frontière qui exprime le mieux son identité, et non un territoire ou un peuple défini.

Grâce à un jeu poétique, le titre évoque également la « Patrie-agonie » et se charge de significations plus politiques et polémiques. Dans les poèmes d'Ivonne Coñuecar, la nation est représentée comme un corps disloqué et démembré à cause de tous les maux qu'elle a endurés depuis la conquête espagnole jusque sous la dictature. Rappelons que, tout au long de son histoire, le Chili a entretenu des relations conflictuelles avec le peuple mapuche et d'autres peuples indigènes.

Initialement, les peuples indigènes du Chili appartenaient principalement aux peuples Diaguita dans le nord, Mapuche et Picunche dans les régions centrales et dans le sud. Après la guerre du Pacifique, qui a impliqué principalement des Péruviens et, dans une moindre mesure, des Boliviens (1879-1883), le Chili a ajouté des terres péruviennes au nord et a incorporé des peuples Aimara et Quechua. L'État-nation chilien a entretenu une colonisation ininterrompue et violente avec les peuples du Sud : Mapuche, Huilliche, Lafquenche, Pehuenche, etc. Le gouvernement chilien a occupé l'Araucanie du nom d'un citoyen français (Orélie-Antoine de Tounens), qui s'est installé dans la région en 1861 et s'est déclaré « empereur ».

La guerre dite d'Arauco s'est terminée par l'occupation totale de l'Araucanie et la perte de sa souveraineté territoriale effective¹⁹. Le soulèvement général des Mapuches entre 1880-1881 est particulièrement remarquable : une campagne

¹⁸ Kemy Oyarzún, "Patriagonia, de Ivonne Coñuecar. Revuelta geopoética de cuerpo/territorio". *Revista Aisthesis*, n°68, 2020. Ivonne Coñuecar Araya, *Patriagonia*, Santiago, LOM, 2014.

« finale » d'occupation a eu lieu entre 1881 et 1883. Après leur défaite, les Mapuches ont été concentrés dans des « reducciones » [réductions], de petites réserves séparées les unes des autres par des territoires occupés par des immigrants chiliens et européens, principalement espagnols, allemands, français, anglais, italiens et suisses. Les luttes pour la défense des territoires mapuches par cette nation se sont intensifiées en raison de la colonisation latifundiaire et allemande. Généralement, les terres allouées aux indigènes, qui représentaient 6,18% du territoire ancestral des Mapuches, étaient soumises à un climat rigoureux et infertile. Par la suite, le conflit mapuche a entraîné de nouvelles pertes territoriales pendant la dictature de Pinochet, car la division des terres communales a été encouragée par la vente de territoires individuels. D'autres rébellions ont eu lieu en 1934 (région de Bío Bío), menées par les paysans et les Mapuches contre les abus commis, ce qui débouche sur le massacre de Ranquil²⁰. Beaucoup d'entre eux ont disparu. Au cours de la période post-dictatoriale, la lutte pour la reconnaissance de la nation mapuche s'est accentuée car le « droit pénal de l'ennemi intérieur » est appliqué au peuple. Actuellement, on parle de « guerre » dans l'Araucanie. Au xxi^e siècle, la société chilienne n'a pas résolu sa relation avec la nation mapuche, qui continue d'être le groupe social le plus discriminé, pauvre et marginalisé du pays.

Ce sont ces luttes qu'expriment les poèmes d'Ivonne Coñuecar à travers l'image d'un corps-territoire qui ne cesse de résister. Dans ces poèmes, l'image de la terre-mère blessée, pillée, violée, représente aussi une critique de la société capitaliste et hétéropatriarcale qui impose sa domination sur les femmes, les homosexuels, les indigènes... La poétesse redonne une voix à ces minorités. Elle rejette aussi l'image d'un État-Nation homogène et affirme au contraire, à travers la langue poétique, la pluralité des identités mêlées.

Rappelons qu'en ce qui concerne les identités chiliennes, l'idéologie nationaliste dominante représente le Chili comme un groupe ethniquement homogène, avec une reconnaissance très tardive du métissage et de ses peuples indigènes. Selon les sondages d'opinion, jusqu'à très récemment, les Chiliens eux-mêmes se considéraient comme majoritairement blancs. Dans l'enquête Latinobarómetro²¹ de

¹⁹ La guerre d'Arauco (1536-1810) est un long conflit entre les colons espagnols et le peuple Mapuche de la région d'Araucanie au Chili. C'est la bataille de Reynogüelén en 1536 qui est considérée généralement comme le début du conflit. Il est plus difficile de dater la fin du conflit. Après 1609, chaque gouverneur du Chili a engagé des discussions avec les chefs mapuches pour maintenir la paix entre les parties, mais les violations des différents traités étaient fréquentes. Plus tard, la république chilienne a hérité de ce conflit larvé jusqu'à la fin de la résistance mapuche qui s'est effondrée avec l'occupation de l'Araucanie (1861-1883). Elle est considérée comme l'une des guerres les plus longues de l'histoire.

²⁰ Le massacre de Ranquil est un massacre de travailleurs forestiers perpétré par l'armée chilienne dans le haut Bio-Bio en 1934. La région du haut Bio-Bio avait récemment été ouverte aux colons chiliens et étrangers en raison de l'occupation de l'Araucanie, et d'immenses étendues de terres anciennement mapuches étaient disponibles. Les travailleurs se sont rebellés contre les administrateurs de la scierie, puis l'armée chilienne a été appelée pour rétablir l'ordre. 477 travailleurs, dont de nombreux Mapuches, ont été tués et il y eut près de 500 prisonniers.

²¹ Latinobarómetro est une étude d'opinion publique qui fait chaque année environ 20 000 interviews dans 18 pays d'Amérique latine représentant plus de 600 millions d'habitants : <https://www.latinobarometro.org/lat.jsp> (consulté le 17/06/2021).

2007, 53% ont déclaré être blancs et 33% métis. En 2011, on a redemandé aux Chiliens « à quelle race considérez-vous appartenir ? », 59% ont répondu qu'ils étaient blancs ; 30%, métis ; et 6%, indigènes.

Ce que l'on ne « voit » pas, c'est l'imaginaire raciste des élites chiliennes, qui se représentent comme européennes et considèrent les peuples indigènes comme des minorités et des « non civilisés ». Cette idéologie binaire et d'exclusion est très clairement établie si l'on se réfère à Domingo Faustino Sarmiento, un critique argentin exilé au Chili qui a caractérisé l'imaginaire des peuples indigènes comme des « barbares », dans son célèbre essai *Civilisation et Barbarie*²². Sarmiento a proposé l'idée de coloniser avec les Européens pour résoudre les problèmes sociopolitiques de l'Amérique latine pendant la première moitié du xix^e siècle. Pendant son séjour au Chili, il a rejoint la loge maçonnique. Il était un promoteur de l'éducation (y compris l'éducation des femmes), de la colonisation et des projets de développement agricole avec les immigrants. En outre, il a fait venir des enseignants du primaire des États-Unis, a créé les premières écoles normales, et a encouragé la création et le développement de bibliothèques populaires. Ce qui est central ici, c'est que le rationalisme éclairé que l'on prétendait « importer » d'Europe en même temps que l'immigration et la colonisation a été conçu comme un fardeau imposé aux peuples indigènes et au métissage lui-même. Ce « rationalisme » était compris comme contraire à la grande hétérogénéité ethnique et sexuelle du continent latino-américain, et excluait les cultures des peuples indigènes. Ici, l'intersectionnalité entre le sexe, la classe et la race est centrale pour l'analyse. Au Chili, au début du xx^e siècle, la démocratie représentative était considérée comme ne s'appliquant qu'aux hommes qui possédaient des biens et/ou des entreprises et qui étaient « alphabétisés ». Cela excluait les femmes et la grande majorité des populations pauvres et indigènes.

La résistance du corps-territoire dans *Patriagonia* [*Patriagonie*] est aussi la résistance face à des catégories figées. Les réflexions de Judith Butler et la pensée *queer* ont fortement influencé la poétesse chilienne mais, à nouveau, ces concepts nordaméricains sont repensés selon les problématiques spécifiques du Chili. C'est certainement une particularité du Cône Sud, c'est-à-dire des territoires qui composent la partie la plus australe du continent — le Chili, l'Argentine, l'Uruguay et le Brésil, d'avoir « cannibalisé » les pensées venues de l'extérieur, des États-Unis ou d'Europe, pour repenser les questions identitaires sur son territoire dans un long processus de rapport de force symbolique.

²² Domingo Faustino Sarmiento, *Civilización y barbarie*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1962.

Kemy Oyarzún, es profesora y coordinadora del Magister en Estudios del Genio y la Cultura en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Usted es doctora en filosofía por la Universidad de California y ha escrito numerosos trabajos sobre las cuestiones de raza, género y clase a través del concepto de la heterogeneidad.

¿Podría explicar por qué las cuestiones de territorio e identidad son temas importantes hasta hoy en América Latina ?

Nos hemos denominado de múltiples formas: Latinoamérica, “Nuestra América” (Martí), Iberoamérica, Indoamérica, Abya Yala, Cono Sur, América Morena. La misma variedad de nombres es índice de nuestras constantes “crisis identitarias”, de nuestras búsquedas de reconocimiento y derechos. Nuestros países y pueblos tienen historias distintas. Habitan territorios diferentes, no todos considerados “naciones” en un sentido estricto. Recién hoy, en Chile, los pueblos indígenas han instalado la cuestión de un Estado Plurinacional en nuestros debates para una Nueva Constitución que reemplace la Constitución de la Dictadura, redactada de espaldas a la ciudadanía en 1980, en el seno de masivas violaciones a nuestros derechos humanos. Los múltiples conceptos referidos al problema de las identidades han sido resignificados desde el Sur. Las identidades no solo remiten a referentes de nación, sino a problemas epistemológicos, psico sociales y políticos — en el mismo sentido que lo sexual o “lo personal” es político: se relacionan con el reconocimiento de nuestras diferencias y de nuestros derechos singulares y colectivos.

Creo que son temáticas que cruzan mi biografía personal y académica como migrante y exiliada en California. Y luego, como fundadora de los Estudios de Género en Chile, a mi retorno del exilio durante la postdictadura. En América Latina, el concepto de “identidad” ha sido siempre pluralizado y tensionado por relaciones de poder, no ajenas al campo del saber/poder. Es un debate altamente complejizado, particularmente desde la noción de “mestizaje”, “heterogeneidad”, “interculturalidad”, “lo fronterizo”. Lo más importante en este recorrido es que la larga discusión ha pasado por énfasis relativos al ser más que al existir, al pensarse como territorializado más que construido en las biografías e historias colectivas. Cruza aspectos ontológicos, axiológicos, epistemológicos y existenciales.

*

A pesar de la particularidad de los problemas que plantean las identidades latinoamericanas que usted destaca, vuestros antecedentes académicos sugieren que su investigación está influenciada por el pensamiento norteamericano. ¿Es éste el caso? Si es así, ¿cómo analiza usted, como investigadora latinoamericana, estas relaciones de dependencia? ¿Existe una reflexión específica en la investigación latinoamericana que

incluya la pluralidad de las identidades latinoamericanas y que se emancipa de modelos norteamericanos?

Mis nociones sobre identidades en América Latina no son “norteamericanas”, sino que responden al desarrollo de una amplia e histórica discusión latinoamericana desde José Martí a Cornejo Polar y Josefina Ludmer.

La noción de heterogeneidad referida a las identidades latinoamericanas es de un largo recorrido latinoamericanista y autogestionado. Tempranamente, a fines del Siglo XIX, el cubano, José Martí, exiliado durante años en Estados Unidos, hizo un llamado continental en Nuestra América para trabajar los universales a partir de nuestra especificidad identitaria, entroncada a aspectos etnoculturales.

La teoría de la “heterogeneidad” latinoamericana es deudora de Antonio Cornejo Polar y plantea que debido a las identidades indígenas, no se puede pensar en “una nación homogénea” en ninguna parte de América Latina. Los pueblos originarios eran y son muy diversos en todo el continente y no representaban “naciones” en el sentido moderno de la acepción.

Esto lo trabajó tempranamente Mariátegui en Perú, introduciendo un clivaje radical al marxismo latinoamericano. La noción identitaria de “nación” chilena, peruana, argentina, mexicana, se caracteriza por promover hegemonícamente una “nación”, unitaria y homogénea que no es tal.

A partir de esos hitos se elabora una auto-conciencia latinoamericana cada vez más alerta a los estratagemas del neocolonialismo. Los conceptos para pensar las identidades latinoamericanas no deben ser “norteamericanizados” ni occidentalizados porque son siempre reterritorializados y resignificados con distintos sentidos. Los problemas que yo he encontrado como mujer racializada en la Universidad de California, donde hice mi Magíster y Doctorado, no son los mismos que en Chile, donde la opresión de clase y género me ha marcado profundamente.

Además, yo adscribo a pensar las identidades desde visiones existencialistas (Simone de Beauvoir) y de la modernidad tardía (Jameson, Judith Butler). Pero esas ideas no se « importan », sino que se leen desde nuestras latitudes y diferencias, en un plano dialógico y diacrítico decolonial. Las identidades se construyen: las de clase, nación, género, raza. El feminismo de la diferencia y los feminismos heterogéneos plantean que las identidades se construyen, que no son “naturales”, sino fundadas sobre bases culturales, psico sociales y políticas. Además, creo en Estados Plurinacionales, con naciones múltiples. Por lo tanto, no solo América Latina es plural y heterogénea, sino que también lo es en el caso de cada nación dentro de ese gran marco geopolítico.

✱

¿Cómo permitió el imperialismo americano a pensar en las identidades latinoamericanas?

*Lo más cercano en Norteamérica a la “heterogeneidad identitaria” tiene que ver con el Movimiento Afroamericano de los años 60 y 70, instalándose en el seno de una crítica radical al racismo anglosajón predominante en USA, durante el movimiento de derechos civiles de los 50 y 60 en ese país. Es en este sentido que Angela Davis resulta ser pionera para mí con su texto, *Woman, Race and Class* (1976) porque las identidades habían hecho un largo y tortuoso camino a partir de las luchas indigenistas y afroamericanas en todas las Américas, a partir de las luchas por la soberanía de naciones permanentemente amenazadas por Norteamérica, aunque no siempre referidas a los derechos de las mujeres. En Estados Unidos, la racialización adquirió una dimensión fundamental a la hora de explorar las subjetividades, la sujeción, las identidades y los derechos civiles.*

En América Latina, esa misma exploración se encuentra desde muy temprano vinculada a la soberanía nacional, debido al Imperialismo norteamericano y a la “aculturación” neocolonial por parte de la academia occidental. A nivel autobiográfico, como mujer latino-chicana, yo me vi altamente impactada por el movimiento negro a mi llegada a California, en 1964, sobre todo en relación a las identidades racializadas. Poco o nada se sabía de Chile allá hasta el Golpe Militar de 1973. El movimiento de derechos civiles de las minorías racializadas adquiría un auge artístico, político y social de gran envergadura en los años 60 y 70.

Me ví directamente involucrada en esas luchas como migrante de color, aunque en Chile se me veía como “incolora”. Participé activamente en esos movimientos desde mi trabajo en el barrio latino y como integrante del movimiento estudiantil en la University of San Francisco durante las luchas de 1968 en California. Allí, me incorporé a los movimientos campesinos de César Chávez y colaboré con el Teatro Campesino en California.

✱

¿Podría explicar qué es la identidad “fronteriza”? Por qué se identifica con ella ?

Lo “fronterizo” me expresaba y me expresa profundamente. A todas las “Latinas” se nos denominaba “mexicanas” hasta que posteriormente nos autodenominamos “chicanas”. Medio en broma, medio en serio, yo decía que era “chilicana” porque me identificaba con el movimiento chicano sin dejar de sentirme latinoamericana y chilena, en particular. Me di cuenta que existían vínculos identitarios muy profundos entre California y América Latina, dado que había muchos territorios mexicanos anexados a EEUU: Arizona, Texas, California, Colorado, Nuevo México y otras zonas fronterizas. Esas identidades se

enriquecerían escrituralmente con Gloria Anzaldúa y otras escritoras chicanas un poco después. Me identificó muchísimo ese movimiento.

En Chile yo no había sido racializada. Pero además, porque, a diferencia del Chile de los años de la Unidad Popular, las chicanas se planteaban la “cuestión de la mujer” al interior de las luchas antirracistas. La Unidad Popular puso el acento en generar democracia comunitaria y popular. No abordó la “cuestión de la mujer” por múltiples razones, la más quemante de todas es fundamentalmente la amenaza a la soberanía de país por parte del imperialismo norteamericano.

Después del Golpe Militar de 1973 en Chile, creamos una Peña de Solidaridad con Chile, de solidaridad con los países neocoloniales y con todas las luchas identitarias y racializadas en el área de Oakland y Berkeley. En 1976, la dictadura me puso en una “lista negra” a raíz de ese trabajo de solidaridad. Para entonces, yo estudiaba en la Universidad de California. Nos empezamos a dar cuenta que había un gran pueblo chicano-latino en todas las tierras que en ese momento las y los chicanos denominábamos “Aztlán”, nombre que se le daba a todas las identidades latinas en el Sudoeste norteamericano, estuviesen o no vinculadas a México.

Decíamos que el “Sur” del Río Grande empezaba en el propio “Norte”, que las territorialidades eran también simbólicas, que incluían las identidades etnorraciales y sexo-genéricas. Decíamos que se trataba de “algo” mucho más intenso y complejo que la sola cuestión territorial. Los conceptos de identidades “fronterizas” nos interpelaban con fuerza. En mi caso, yo era “chilena”, pero no podía entrar a mi país. Tenía prohibición de ingreso, no solo a Chile, sino a Uruguay, Paraguay y Argentina porque se había instalado el Plan Cóndor, también conocido como Operación Cóndor, una campaña de inteligencia, represión, violación de derechos humanos y terrorismo de Estado promovida por los Estados Unidos. Esa operación incluía asesinatos de opositores en América Latina y en el propio corazón norteamericano; el caso del dirigente democrático chileno en exilio, Orlando Letelier, asesinado en Washington DC en 1976 dejó esto al desnudo.

Para muchos de las y los estudiantes que nos oponíamos a la Dictadura era una situación extraña. Durante las administraciones de Nixon, Ford, Carter y Reagan éramos sujetos sin ciudadanía: ni en Chile ni en USA, que era donde estudiábamos. He aquí un interesante y complejo asunto para las identidades de frontera. El pensamiento norteamericano hegemónico se inserta en el “pensamiento único”, deudor de los modelos de representación occidental identificado con lo masculino, lo blanco, lo ilustrado. Ni afroamericanos/as ni chicanas/os nos sentíamos realmente ciudadanas/os de derecho. De ahí los cuestionamientos políticos a identidades fijas. Sin subjetividades no éramos reconocidos. Y sin reconocimiento, no había lugar para exigir derechos.



Ha mencionado Aztlán como nombre que se le daba a todas las identidades latinas en el Sudoeste norteamericano. Recientemente, las identidades latinoamericanas fueron también problematizadas desde el feminismo Abya Yala. ¿De qué manera estos conceptos permiten la reafirmación y la redefinición de una identidad latinoamericana?

Aztlán es una denominación náhuatl (de Aztatlan); un sitio mítico, nombrado en varias fuentes de origen antes de la conquista. Como tal, no ha tenido un impacto en el resto del continente latinoamericano al sur de México. El término es resignificado y reapropiado por chicanas/os y latinas/os en Estados Unidos en su lucha por sus derechos civiles contra el racismo. Para las/os chicano-latinas/os, Aztlán constituía una resignificación de lo “americano”: eran territorios expropiados a México durante el Gobierno de Santa Ana. Pero también éramos todas y todos expoliados/as, migrantes, indocumentados/as y discriminadas/os.

Abya Yala es mucho más utilizado en la actualidad para toda América Latina, con un contenido de reconocimiento indígena. Abya Yala es el nombre del continente americano adoptado por feministas decoloniales hoy: literalmente significaría “tierra en plena madurez” o “tierra de sangre vital”. Las reflexiones de Gabriela Mistral en Poema de Chile sobre la Madre Tierra, sobre el concepto de “Matria” para sustituir al de “Patria”, son similares a las de Abya Yala. El nombre le habría sido dado por el pueblo Guna de Panamá y Colombia y remite a la población Guna Yala del actual Panamá, antes de la conquista y colonización europea. Hoy, Abya Yala es promovido por varias naciones indígenas en oposición al nombre europeo, América. El término Abya Yala expresa luchas identitarias desde los sesenta hasta hoy en el seno de represiones, dictaduras militares, y hasta guerras de ocupación en territorios indígenas por parte del estado-nación en muchos países del continente. Estos dos conceptos se definen desde feminismos interseccionales que intentan articular las diferencias en un campo de equivalencia e igualdad.

Aztlán, hoy Abya Yala, eramos todas y todos. Un modo de ver y de sentir. Dábamos vuelta el mapa e imaginábamos que el Sur llegaba hasta América del Norte. Otro modo de decir que el “Norte” era persistentemente “contaminado” por nuestras identidades fronterizas.

De hecho, nuestras primeras tres Conferencias Feministas fronterizas se realizaron en Baja California, en territorio mexicano, con latinas y chicanas de Norte y Sud América entre los años 70 y 80. Volví a Chile cuando me sacaron de la “lista negra”, en 1985. Enseñé en la Universidad de California, Riverside, y allí colaboré con Estudios Latinoamericanos y con Estudios de la Mujer – los últimos estaban recién formándose. Cuando regresé a Chile, volví con una Beca WUS (World University Service) para

retornadas/os y allí fundé los Estudios de Género y Cultura en América Latina desde la Universidad de Chile. No había nada similar en Chile ni en el Cono Sur. Desde Argentina (Universidad de Buenos Aires), Uruguay y Brasil (Universidad de la República y la Universidad de Sao Paulo respectivamente) colaboramos para realizar entre todas el Primer Doctorado en Estudios de Género de América Latina. En estas latitudes, se nos hizo evidente que cualquier transición a la democracia al salir de las dictaduras debía pasar por las identidades feministas, de género, clase, raza y pueblo/nación. Fundamos la Revista Nomadías, cuyo título expresa precisamente nuestras identidades móviles y plurales.

✱

¿De qué manera la lucha por el reconocimiento de las identidades implica el trabajo sobre la lengua indígena? ¿Cómo se convierte la literatura en el vehículo de estas reflexiones?

Es importante en este sentido reconocer el impacto que la autodeterminación de los pueblos originarios ha tenido en la oralidad y la escritura para las luchas en torno a la soberanía cultural y nacional de los pueblos indígenas. Hablamos del surgimiento cada vez mayor de producción escritural contemporánea en lenguas Quechua, Mapudungún o Maya, entre otras. La emergencia de estas voces propias es contraria a la colonialidad expresada en literaturas mestizas o escrituras testimoniales en las cuales se expresaban, en el mejor de los casos, coautorías entre latinoamericanos/as e indígenas, como es el caso de Rigoberta Menchú, entre otras.

*En Chile la escritura bilingüe o directamente en Mapudungún constituye un aspecto significativo poético político de finales de la dictadura: los años 80. El Mapudungún es la idioma que habla el pueblo mapuche en Chile. La historia del país es inseparable de la historia Mapuche, a quienes los españoles denominaron araucanos, como consta en el conocido poema, "La Araucana", del poeta Alonso de Ercilla y Zúñiga. Los poemarios *En el país de la memoria* (1988; en castellano) de Elicura Chihuailaf y *Se ha despertado el ave de mi corazón* (1989; en mapudungun y castellano) de Leonel Lienlaf, expresan claramente estas identidades "innovadoras" en el terreno de la propia cultura neocolonial. Es importante saber que Chihuailaf acaba de recibir el Premio Nacional de Literatura en Chile, otorgado por primera vez a un poeta Mapuche. Hoy abundan muchos otros ejemplos: Lorenzo Aillapán, Jaime Huenún, Paulo Huirimilla, David Añiñir, entre otros. Muy notable resulta la escritura a veces bilingüe de mujeres Mapuche como Roxana Miranda, Adriana Paredes Pinda, Graciela Huinao, Liliana Ancalao, Maribel Mora Curriao, o Ivonne Coñuecar.*

✱

Recientemente publicaron un artículo sobre el poemario Patriagonia de la poeta Ivonne Coñuecar, que es chilena y Huilliche, del pueblo indígena mapuche. ¿Cómo este ejemplo literario puede sintetizar algunas de las reflexiones sobre las identidades latinoamericanas que ha destacado?

El pensamiento del territorio está en el centro de este poemario, cuyo título evoca la Patagonia, la región del sur de Chile, una tierra de los extremos llamada antiguamente Trapananda. Ivonne Coñuecar no se define como chilena ni como Huilliche: es la frontera lo que mejor expresa su identidad, no un territorio ni un pueblo definido.

Gracias a un juego poético, el título también evoca la "Patria-Agonía" y adquiere un significado más político y polémico. En los poemas de Ivonne Coñuecar, la nación se representa como un cuerpo dislocado y desmembrado por todos los males que ha soportado desde la conquista española hasta la dictadura. Cabe recordar que a lo largo de su historia, Chile ha tenido relaciones conflictivas con el pueblo mapuche y otros pueblos indígenas.

Inicialmente, los pueblos originarios en Chile pertenecían principalmente a los pueblos diaguita en el norte, Mapuche y Picunche en las regiones centrales y en el sur. Después de la Guerra del Pacífico, en la cual se trenzaron fundamentalmente peruanos y en menor escala bolivianos (1879-1883), Chile sumó tierras peruanas por el norte y se incorporaron pueblos Aimara y Quechua. El estado-nación chileno se ha mantenido en una ininterrumpida y violenta colonización con los pueblos del Sur: Mapuche, Huilliche, Lafquenche, Pehuenche. El gobierno de Chile ocupó la Araucanía después de que un ciudadano francés (Orelie Antoine de Tounens), quien se instaló en la zona a partir de 1861 y se auto declaró "Emperador".

La denominada Guerra de Arauco concluyó con la ocupación total de la Araucanía y la pérdida de su efectiva soberanía territorial. Se destaca particularmente la sublevación general Mapuche entre 1880-1881, habiéndose realizado una campaña "final" de ocupación entre 1881 y 1883. Tras su derrota, los Mapuche fueron concentrados en "reducciones", pequeñas reservas separadas unas de otras por territorios ocupados por inmigrantes chilenos y europeos, principalmente españoles, alemanes, franceses, ingleses, italianos y suizos. Las luchas en defensa de los territorios Mapuche por parte de esa nación se intensificaron debido al latifundio y la colonización alemana. Usualmente, la tierra asignada al pueblo indígena, que representaba el 6,18 % del territorio ancestral Mapuche, era de clima severo e infértil. Posteriormente, el conflicto Mapuche sufrió nuevas pérdidas territoriales durante la Dictadura de Pinochet porque se impulsó la división de las tierras comunales a partir de venta de territorio individuales. Hubo otras rebeliones en 1934 (Región del Bío Bío) contra abusos por parte de campesinos y Mapuche, en la masacre de Ranquil. Muchos de ellos/as desaparecidos. Durante la posdictadura, la lucha por el reconocimiento por parte de la Nación

Mapuche se ha agudizado porque se le aplica al pueblo el “Derecho Penal del Enemigo Interno”. En la actualidad, se habla de “guerra” en la Araucanía. Aún en el Siglo xxi, la sociedad chilena no resuelve su relación con el pueblo nación Mapuche, quien continúa siendo “el grupo social más discriminado, pobre y marginalizado del país”²³.

Son estas luchas las que los poemas de Ivonne Coñuecar expresan a través de la imagen de un cuerpo-territorio que nunca deja de resistir. En estos poemas, la imagen de la madre tierra herida, expoliada, violada, representa también una crítica a la sociedad capitalista y heteropatriarcal que impone su dominio sobre las mujeres, los homosexuales, los indígenas... La poeta da voz a estas minorías. También rechaza la imagen de un Estado-nación homogéneo y en su lugar afirma, a través del lenguaje poético, la pluralidad de las identidades mixtas.

Con respecto a las identidades chilenas, la ideología nacionalista dominante se representa como un grupo étnicamente homogéneo, con un reconocimiento muy tardío del mestizaje y de sus pueblos originarios. De acuerdo a estudios de opinión, hasta hace muy poco las y los propios chilenas/os se ven a sí mismos como mayoritariamente blancos. En la encuesta Latinobarómetro de 2007, el 53% declaró que era blanco y el 33%, mestizo. En 2011 se volvió a consultar a las y los chilenas/os “¿a qué raza se considera perteneciente usted?”, el 59% dijo ser blanco; el 30%, mestizo; y el 6%, indígena.

*Lo que no “se ve” es el imaginario racista de las elites chilenas, las cuales se representan a sí mismas como europeas y consideran a los pueblos indígenas como minoritarios e “incivilizados”. Esa ideología binaria y excluyente queda muy claramente establecida si nos remitimos a Domingo Faustino Sarmiento, crítico argentino que estuvo exiliado en Chile y caracterizó el imaginario de los pueblos originarios como “bárbaros”, en su conocido ensayo, *Civilización y barbarie*. Sarmiento proponía la idea de colonizar con europeos para resolver los problemas socio-políticos latinoamericanos durante la primera mitad del Siglo xix. Durante su estadía en Chile se integró a la logia masónica. Fue promotor de la educación (incluida la de las mujeres), de proyectos de colonización y desarrollo agrícola con inmigrantes. Además, trajo desde EEUU maestras primarias y creó las primeras escuelas normales, propició la creación y el desarrollo de bibliotecas populares. Lo central aquí es que el racionalismo ilustrado que se pretendía “importar” de Europa con la inmigración y colonización, concebía como un lastre a los pueblos originarios y al mismo mestizaje. Se entendía ese “racionalismo” como contrario a la gran heterogeneidad étnica y genérico-sexual del continente latinoamericano, algo que excluía de suyo las culturas de los pueblos originarios. Aquí la interseccionalidad, la articulación entre sexo, clase y raza es central para el análisis. En el Chile de principios del Siglo xx, la democracia representativa se entendía aplicable solo a los varones que*

²³ José Bengoa, “Los Mapuches : historia, cultura y conflicto”, *Cahiers des Amériques latines*, vol. 3, no 68, 2011, p. 89-107.

tuviesen propiedades y/o empresas y que estuviesen “alfabetizados”. Se excluía de ese modo a las mujeres y a las grandes mayorías de pueblos pobres e indígenas.

La resistencia del cuerpo-territorio en Patriagonia es también resistencia a las categorías fijas. Las reflexiones de Judith Butler y el pensamiento queer han influido fuertemente en la poeta chilena, pero una vez más estos conceptos norteamericanos son repensados en función de los problemas específicos de Chile. Es ciertamente una particularidad del Cono Sur, es decir de los territorios que conforman la parte más austral del continente, Chile, Argentina, Uruguay Brasil, el haber “canibalizado” las reflexiones provenientes del exterior, de Estados Unidos o de Europa, para repensar las cuestiones de identidad en su territorio en un largo proceso de lucha simbólica de poder.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

Bengoa, José, *Historia de los antiguos mapuches del sur, desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín: siglos XVI y XVII*, Santiago de Chile, Catalonia, 2003.

— *El Tratado de Quilín, documentos adicionales a la Historia de los antiguos mapuches del sur*, Santiago de Chile, Catalonia, 2007.

— *La Comunidad fragmentada: nación y desigualdad en Chile*, Santiago de Chile, Catalonia, 2009.

— "Los Mapuches: historia, cultura y conflicto", *Cahiers des Amériques latines*, vol. 3, n°68, 2011, p. 89-107.

Chihuailaf, Elicura, *En el país de la memoria (Maputukulpakey)*, Quechurewe, Temuco, 1988.

Cohen, James, « 1968 aux Etats-Unis, tournant politique des années de mouvement », *IdeAs*, 11, 2018, <http://journals.openedition.org/ideas/2742> (consulté le 21 mai 2021)

Coñuecar Araya, Ivonne *Patriagonia*, Santiago, LOM, 2014.

Cornejo Polar, Antonio, *Sobre literatura y crítica latinoamericanas*, Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, Latinoamericana Editores, 2013.

— *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, Latinoamericana Editores 2003.

Davis, Angela, *Women, Race and Class*, London, The Women's Press, 1982.

Ercilla y Zúñiga, Alonso de, "La Araucana", Santiago, Andrés Bello, 1982.

García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas: estrategias par entrar y salir de la modernidad*, México, Random House Mondadori, « Debolsillo », 2009 [1990].

Higgins, James, *Heterogeneidad y literatura en el Perú*, Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2003.

Lienlaf, Leonel, *Se ha despertado el ave de mi corazón*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1989.

Ludmer, Josefina, *El Género gauchesco: un tratado sobre la patria*, Buenos Aires, Perfil Libros, 2000.

Mariátegui, Jose Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Editora Amauta, 1963.

Martí, José, *Nuestra América*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1939.

Mistral, Gabriela, *Poema de Chile*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

Oyarzún, Kemy, "Patriagonia, de Ivonne Coñuecar. Revuelta geopoética de cuerpo/territorio". *Revista Aisthesis*, n°68, 2020.

— "Feminismos chilenos: una democratización encarnada", en "*Mujeres insurrecta*", *Revista Anales de la Universidad de Chile*, n°14, 2018, p. 31-50.

— Imaginarios de la posdictadura. Reflexiones sobre feminismo, cultura y política en Chile (1990-2020), Santiago, Cuarto Propio, en prensa.

— Polifonías del cuerpo: Género y Literatura, Santiago, LOM, en prensa.

Quintero, Pablo, « Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina », *Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, n°19, 2010.

Sarmiento, Domingo Faustino, *Civilización y barbarie*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1962.

PLAN

AUTEUR

Kemy Oyarzún

[Voir ses autres contributions](#)