

La abuela puso al revés el mundo de Joaquín: Representación matrilineal y la nueva mujer chicana

the thread, the story
connects
between women;
grandmothers, mothers,
daughters,
the women
the thread of this
story.
(Alma Villanueva,
“epilogue”)

Introducción

Esta última década se caracteriza por la necesidad de inscribir las prácticas culturales que han sido marginalizadas por los grupos hegemónicos o dominantes. La respuesta de los grupos subordinados sobre los que se ha impuesto una coerción o marginalización cultural se ha efectuado subvirtiendo o transgrediendo los valores ideológicos de la cultura hegemónica. Citemos, como ejemplo, el obrar cultural de la comunidad chicana dentro de la sociedad norteamericana para luego analizar la práctica sociohistórica de la nueva mujer/chicana dentro de la comunidad chicana y de la norteamericana.

La comunidad chicana comienza su labor de subversión del discurso hegemónico tanto en las prácticas sociohistóricas concretas (las luchas campesinas, obreras) como en las prácticas escriturales de los manifiestos “Yo soy Joaquín” (1967) y el *Chicano Manifesto* (1971) y en las representaciones del Teatro Campesino. En una evaluación integral de este obrar cultural, estas prácticas se constituyeron en elementos indispensables para forjar la inscripción sociohistórica de los chicanos dentro de su propia comunidad y de la comunidad norteamericana. El sujeto

colectivo chicano intenta subvertir la coerción cultural impuesta por la cultura hegemónica norteamericana y para ello elabora un proyecto de acción política con un culturema semantizado por la propia comunidad que encierra todo un ideario: la unificación por la "raza" (décadas de los 50, 60 e inicios de los 70).

En este proyecto político resulta paradójico que el sujeto chicano reproduzca los mapas patriarcales que trata de subvertir en el grupo hegemónico norteamericano. Por ejemplo, la predicación cultural que recibe la mujer chicana por parte de este sujeto perpetúa la reproducción de los cánones de comportamiento asignados a la mujer mexicana tradicional. El chicano se concibe como "macho" en una evocación de su antepasado mexicano y concibe a la chicana por extensión bajo los mismos parámetros culturales que el mexicano a la mujer mexicana:

En un mundo hecho a la imagen de los hombres, la mujer es sólo un reflejo de la voluntad y querer masculinos. Pasiva, se convierte en diosa, amada, ser que encarna los elementos estables y antiguos del universo: la tierra, madre y virgen; activa es siempre función, medio canal. (Paz 32)

La mujer mexicana, como todas las otras es un símbolo que representa la estabilidad y continuidad de la raza. A su significación cósmica se alía la social: en la vida diaria su función consiste en hacer imperar la ley y el orden, la piedad y la dulzura. (Paz 34)

Tanto para Octavio Paz como para el sujeto patriarcal mexicano y por extensión para el sujeto patriarcal chicano el estereotipo de la mujer tiene como eje demarcador la oposición bueno/malo. La mujer/buena es homologada con la madre, la Virgen de Guadalupe, mujer sufrida y consecuente; la mujer/mala es homologada con la primera Eva, con Malintzin, mujer traidora. Esta fuerza de los contrarios en tensión muestra la implantación del paradigma patriarcal con el que se ha predicado sobre el sujeto femenino chicano para perpetuar su sujeción al eje dominante sin considerar los sintagmas ideológicos y sociohistóricos sobre los que la mujer/chicana ha construido su propia representación cultural. Esta mujer se encuentra frente a una doble coerción cultural, la primera impuesta por la cultura hegemónica norteamericana y la segunda por el sujeto masculino patriarcal de su propia comunidad.

La percepción de los alcances de esta doble coerción decide la actuación del sujeto femenino chicano en tres etapas:

- (a) confrontar al sujeto patriarcal chicano;
- (b) generar estrategias de subversión contra la impronta patriarcal; y
- (c) construir su propio sistema de representación cultural considerando la variable: mujer/chicana.

El obrar contestatario de la mujer chicana en las tres etapas mencionadas recibe la influencia de las revoluciones culturales auspiciadas por el sujeto femenino

dentro de la sociedad norteamericana. Estas coinciden con los hechos históricos de las últimas tres décadas.

La primera etapa queda determinada por la toma de conciencia de ser “el otro silenciado”. Como Angie Chabram-Dernersesian señala:

With this gender objectivation, the silenced Other, Chicanas/hembras, are thus removed from full-scale participation in the Chicano movement as fully embodied, fully empowered U.S. Mexican female subjects. They are not only engendered under malinchismo but their gender is disfigured at the symbolic level under malinchismo, an ideological construct signifying betrayal which draws inspiration from the generic Malinche. (83)

Las chicanas, como estereotipo ideológico del orden patriarcal, deben quedar “sumergidas” dentro de la producción cultural del chicano y su voz debe ser silenciada. En la segunda etapa, el sujeto femenino chicano comienza a gestar sus estrategias para garantizarse un espacio cultural propio con la finalidad de autorizar su propia práctica sociohistórica. Esta segunda generación de chicanas recibe la sanción del sujeto colectivo patriarcal que las acusa de “traidoras” (Malintzin), hecho paradójico al tratarse de un movimiento que auspiciaba la búsqueda de una identidad sociohistórica auténtica por la “raza” y por su “causa”. El nuevo discurso de la mujer chicana es segregado de las diversas instituciones encargadas de perpetuar el sistema hegemónico y de garantizar el intercambio entre los miembros dentro de su propia comunidad. La familia impide que la chicana subvierta los roles tradicionales que le han sido genéricamente asignados; la comunidad y el movimiento chicano se encargan de limitar la participación política de la mujer dentro de su proyecto histórico.

Este hecho dio lugar a que la mujer/chicana adopte uno de dos posibles comportamientos, o se asimilaba a la representación cultural que la comunidad chicana le había asignado o inauguraba su disidencia y por lo tanto aceptaba ser relegada al ostracismo por parte de su propia comunidad (Chabram-Dernersesian 83).

Es a partir de la generación de estrategias de resistencia contra la práctica hegemónica que la mujer/chicana comienza a desarrollar dentro de su propia comunidad, se fortalece la necesidad de unificar al sujeto colectivo femenino chicano y de imponer su propia representación cultural dentro de la comunidad. Surge entonces la promoción de un proyecto cultural que tiene como objetivo autorizar históricamente la práctica social del sujeto femenino chicano. Las promotoras de este proyecto son las escritoras y artistas chicanas que por su función de puentes culturales con otros grupos marginalizados tanto de la comunidad chicana como de la comunidad norteamericana, deciden comprometer su producción cultural para construir su identidad y establecer los lineamientos de su coexistencia social. Se produce una respuesta contra los valores tradicionales, contra las formas

de representación cultural asignadas por el eje dominante patriarcal de la comunidad chicana y se autogestionan las propias señas y mapas de identidad mediante la exploración de la representación matrilineal.

El movimiento chicano recibe esta participación como una traición a la “raza” y como prueba de una transculturación; sanciona a la mujer/chicana acusándola de alienada debido a su relación con otros grupos marginalizados de la sociedad norteamericana. La síntesis de la crítica cultural de la mujer/chicana se evidencia en la protesta: “No quiero ser un hombre”:

Ironically, the discourse of exclusion and betrayal, which assisted in displacing Chicanas such as these from the nationalist script of Chicano identity, flourished in a period when Chicanas were questioning their traditional roles, increasing their participation within the political area, and inscribing a budding Chicana feminist discourse and practice. (Chabram-Dernersesian 84)

La nueva mujer/chicana—de acuerdo a Chabram—tiene como objetivo la construcción de su propia representación cultural. Inicia este proceso con la sustitución de voces discursivas y con la resemantización de los culturemas patriarcales. Decide la resemantización de Malintzin, la desterritorialización del mítico Aztlán, la deconstrucción del culturema de la familia nuclear y la revalorización de la producción del sujeto femenino chicano no como eje reproductor del sistema patriarcal sino como eje de subversión del mismo. A fines de los sesenta comienza el proyecto de “nueva” acción política e inscripción cultural de esta mujer/chicana, movimiento que se afianza en la década de los ochenta.

La representación matrilineal

Whenever women gather in circles or in pairs, in olden times around the village well, or at the quilting bee, in modern times in support groups, over lunch, or at the children’s park, they tell one another stories from the Motherline. These are stories of female experience: physical, psychological, and historical. (Lowinsky 1)

En su *The Motherline. Every woman’s Journey to find Her Female Roots*, Naomi Ruth Lowinsky define la representación matrilineal con la metáfora del “viaje” que realiza cada mujer para explorar sus lazos de parentesco en la raíz femenina de su identidad. Considera que la experiencia femenina es un conjunto de intertextos que producen una determinada memoria histórica. El mérito de su estudio es que en estas historias de las filiaciones matrilineales no se sujeta a la paradigmática de la experiencia femenina (los casos), sino que enfatiza la evaluación ilativa de esta experiencia (estableciendo relaciones temporales, espaciales, y relaciones de tipo causa/efecto).

Sostiene además que esta ilación de la práctica femenina se instala en tres figuras de la estructura matrilineal de parentesco: la abuela, la madre y la hija. Los tres roles corresponden a la figurativización de la antigua y sagrada trinidad femenina que temporalmente genera la conexión entre el presente, el pasado y el futuro, “maiden, mother, and crone” (xvii).

En el caso de la mujer/chicana, la exploración de la práctica matrilineal es parte del proyecto de construcción de su nueva representación histórica. Se trata también del retorno a un espacio en el que se negocia cierta autonomía y cierta distancia con respecto al reticulado patriarcal por el que necesariamente se ha filtrado toda su experiencia sociohistórica. Una de las características más representativas de este proyecto es que el saber cultural de los grupos hegemónicos es subvertido por un saber natural. En la oposición sociolectal natura/cultura, el regreso a “natura” permite la desterritorialización del espacio del padre y la resemantización del territorio social de la mujer dentro de la comunidad.

En la experiencia de la mujer/chicana, la necesidad de generar su propia representación cultural la conduce a la exploración de los roles míticos y prácticos, virtuales y realizados que las chicanas (abuelas, madres e hijas) han adquirido y modulado a lo largo de su peregrinaje histórico por una identidad.

Para la construcción de su espacio cultural, la mujer chicana (la Nueva Chicana) explora la filiación matrilineal con la finalidad de resemantizar su práctica femenina:

We had to write another story: a mujer (el subrayado es nuestro) story, another discourse from the perspective of the foregrounded chicana.

We Chicanas had to create our own word, our own cosmos, constructed by “Chicana”—here, sister, woman. (Chabram 86)

Ahora bien, considerando que la escritura—el texto literario—es también el lugar de una memoria que inscribe las prácticas sociohistóricas que insurgen contra la historia oficial, nuestro objetivo será analizar las características de los diversos roles asumidos por la figura de la abuela en ciertas muestras de escritura de la nueva mujer/chicana y establecer el valor que estos roles adquieren para la resemantización de la práctica sociohistórica del sujeto femenino y del sujeto colectivo chicano. La práctica social y familiar de la abuela resulta ser el centro desde donde la nueva mujer/chicana va a predicar sobre los modelos y conductas de su identidad. De igual modo, es desde la experiencia vital de la figura de la abuela que la escritora inicia la resemantización de los valores míticos y tradicionales de su filiación ancestral. La nueva mujer/chicana otorga a la figura de la abuela la competencia para realizar los siguientes roles:

(a) Es Malintzin/Guadalupe. Sincretiza por extensión los roles eufóricos y disfóricos asignados por la cultura hegemónica a la mujer mexicana. La abuela es Tonitzin, Malintzin, la Virgen de Guadalupe y por lo tanto reúne toda la paradigmática

cultural del sujeto femenino de la cultura ancestral.

(b) Es una memoria histórica. Substituye el saber histórico de la cultura oficial por la memoria colectiva del sujeto social.

(c) Es el territorio concreto que substituye al mítico Aztlán. Se constituye en un territorio que desplaza al espacio imaginario de origen creado por el sujeto colectivo chicano.

(d) Es chamán, médico y curandera. Como depositaria del saber-médico tradicional y del saber-mágico de la cultura ancestral, substituye al saber-médico occidental.

(e) Es visionaria. Opone un saber ancestral tradicional al saber racional y tecnológico de la sociedad contemporánea.

Todos estos roles también son asumidos por otras figuras femeninas además de la abuela; sin embargo, el rasgo común que unifica a todas las figuras es que se trata de mujeres ancianas y sabias que reciben el reconocimiento del sujeto femenino por la trayectoria histórica de su experiencia vital.

Como observamos, para evitar que la influencia de las prácticas tradicionales del sujeto patriarcal condicionase la producción de un discurso de substituciones y no de resemantizaciones culturales, la nueva mujer/chicana delimitó los culturemas fundamentales que caracterizan al discurso hegemónico y así trató de garantizar el espacio para la inscripción de sus propios culturemas resemantizados.

Si les permiten hablar: las abuelas ponen el mundo al revés

De acuerdo a lo planteado, la escritura de la nueva mujer/chicana se caracteriza por la exploración de la representación matrilineal y por el compromiso con un saber "natural" que le permite trascender el "yo" y el "nosotros" institucionales que han caracterizado la representación política del movimiento chicano ("Yo soy Joaquín", *Chicano Manifesto*). El yo que asume la heroína chicana es por lo general autobiográfico, testimonial, síntesis de una experiencia que deja de ser exclusiva para constituirse en inclusiva de la práctica histórica colectiva. Salazar y Ramírez sostienen:

Our women heroes do not, however seek superiority and dominance but rather parity and equality of stature, respect and opportunity. Clearly, they are neither the traditional heroes in positions of power nor the traditional heroines whose roles support the heroic achievements of men. (59)

La escritura narrativa y poética de la nueva chicana, trata de enfatizar la oralidad como parte de su percepción de la representación matrilineal. Como establece Lowinsky, la percepción patriarcal es cognoscitiva y abstracta, mientras que la matriarcal es natural y concreta (14); de ahí la justificación del retorno a la oralidad y de la recuperación de la memoria colectiva. Tey Diana Rebolledo en su

artículo “Abuelitas: Mythology and Integration in Chicana Literature”, llega a la conclusión que las “abuelitas” no sólo sirven para establecer un vínculo de linaje sino también sirven como un espejo del pasado para la propia escritora. Destaca la función de la figura de la abuela como creadora de un nuevo mito:

It would seem at first glance that the literature about *abuelitas* would fall into the first stage of conservation: the remembrance of people that need to be recorded and preserved. Yet the importance of heritage and tradition, and the influence of those who act as transmitters or facilitators, highlights the *abuelita* as a creator and inventor of a new mythos, *Abuelitas* serve not only as a backdrop to heritage but also as a mirror image of the past for the writer herself. (154)

En este sentido, esa imagen del pasado estaría sosteniendo una predicación anterior sobre la mujer/chicana dentro de los cánones del sujeto patriarcal chicano y no funcionaría como parte del nuevo proyecto de inscripción cultural. La metáfora del viaje con la que concluye su estudio establece que la filiación con la “abuela” resulta ser un viaje de integración psicológica para la chicana:

The text itself functions as the thread that links grandmothers and granddaughters. The female hero is about to be born, a heroine in a long line of heroines, nietas and abuelitas fused by a common bond: bloodline and sex. It is the myth of the integration of the female who is both courageous and womanly. (158)

Marta Sánchez en su artículo “Villanueva’s poetic I”, estudia la relación matrilineal en el poemario *Mother, May I?* de Alma Villanueva y sostiene: “The poetic enterprise of *Mother, May I?* will be to create from concrete experience a personal myth of a “universal” womanhood. As an autobiographical poem, the narrating consciousness of *Mother, May I?* must incorporate both identities of woman and Chicana into the poetic voice” (112).

La triada femenina está representada por las figuras de la madre, la abuela y la nieta. La abuela encarna la filiación con la cultura mexicana y se evidencia—como destaca Sánchez—en su competencia lingüístico-discursiva: la abuela habla castellano:

my grandmother takes me to the first
day of school, everyone speaks
so fast. I can read and count
in spanish. you can't speak
spanish here. they don't like
it and the teacher is fat

and so white
 and I don't like her. I run
 home and my grandma says I can stay. we
 go to the movies and chinatown and shopping.
 she holds one side of the shopping bag, I
 hold the other. we
 pray and dunk *pan dulce* in coffee. we
 make tortillas together. we
 laugh and take the buses
 everywhere [...] (*Mother, May I?* 9)

En oposición al rol eufórico de la abuela, la madre ausente desempeña un rol disfórico para la hija. Como señala Rebolledo “[i]t is interesting to note that mothers do not as often appear as favorably as *abuelitas* in the eyes of their daughters” (149). El rol de la madre es figurativizado como disfórico debido a que se trata de un sujeto en conflicto, de un sujeto “puente” con la cultura hegemónica norteamericana y con el sujeto patriarcal chicano:

my mother was beautiful.
 she smelled good.
 she put perfume on her panties
 and her legs were smooth. they
 sounded funny but they
 felt slippery.
 she had lots of boyfriends.
 lots.
 my mother was beautiful.
 sometimes I slept in the kitchen
 on chairs so
he could sleep with her.
 sometimes I kissed her just like
he did.
 she was always going away
 with one of *them*.
 she was always beautiful
 for *them*. (*Mother*, 8)

Para Norma Alarcón (1990), este tratamiento de la figura de la madre resulta ser un cuestionamiento ideológico ambivalente y contradictorio:

Tomando en cuenta [el] marco socioeconómico, las escritoras han venido revelando una actitud ambivalente y contradictoria con respecto a la figura de la madre. Por un lado se la ve como una

mujer trabajadora que se ha sacrificado en los campos y en las fábricas para sostener a la familia; pero por otro, al entenderla como encargada de la transmisión de patrones culturales tradicionales, ella traiciona los intereses de la hija o la abandona a que se abra paso por sí misma y solitariamente en un ambiente sumamente hostil para la mujer de color. (210-11)

Recordemos que la hostilidad del medio contra la nueva mujer/chicana no sólo se produce por el prejuicio étnico y racial, sino que sobre todo se debe al prejuicio sexista de su propia comunidad. Esta coerción hace que la escritora evalúe el rol de la madre como una intrusión en la búsqueda de su propio espacio de representación cultural:

It was inevitable
mother
that we should end up
hating each other
I could never
compete
with the smell of
male
constant
in your nostrils.

You ran away
in search
of perfect
happiness.

I stayed
cuddled in the
dreams
of perfect motherhood. (Herrera-Sobek, "Inevitable Outcome" 75)

Lowinsky señala que la presencia de la "abuela" es indispensable para la intervención de la vieja/sabia en la deliberación de los conflictos entre la madre y la hija: "When mother and daughter fly into their polarized viewpoints, grandmother consciousness provides the integrating third viewpoint, honoring differences, valuing both sides, seeing the struggle as part of an impersonal pattern of female development" (117).

En el caso de la escritura de la nueva mujer/chicana, la madre reproduce y perpetúa muchos de los valores del grupo patriarcal en oposición a la abuela que concreta y simbólicamente realiza una práctica sociohistórica más contracultural y

subversiva. Ello se evidencia, por ejemplo, en el ensayo de carácter testimonial de J. Oshi Ruelas:

Mi abuela, como mis padres, no se graduó de la escuela secundaria. Sin embargo, era muy ambiciosa. Vino a los Estados Unidos por su cuenta y comenzó su propio negocio—un restaurante en el pueblo fronterizo de Mexicali. Tuvo mucho éxito con su negocio y le gustaba trabajar ahí. Como era una mujer de negocios, confrontó muchas críticas de su familia. Nuestra familia creía que la mujer pertenecía al hogar. Ambas nos habíamos desviado de sus reglas y normas y habíamos seguido distintos caminos, aun cuando ello significó separarnos de nuestras familias. Mi abuela aprendió sola la mayor parte de las cosas que sabía porque mi bisabuela no podía pagarle la escuela. Mi abuela valoraba la educación y sentía que era la única cosa que ella habría querido tener cuando de joven. Ella me inspiró el amor por aprender, algo que siempre he mantenido. (23-33)¹

Pero también, en oposición a la figura de la madre, la de la abuela representa para la nueva mujer/chicana la primera relación intensa que procura protección y estabilidad emocional y que además conlleva la misión de iniciar a la nieta en las diversas instancias de socialización temprana. La intensidad de la integración entre la abuela y la nieta trasciende la desaparición física—la muerte—de la abuela que simbólicamente establece su residencia en el imaginario de la nieta:

Here we are
You and I
together again
seeing each other
through a cloud
of memories.

You
half here
half there
Me trying to close the bridge
between the two. (Herrera-Sobek, “Together again” 58)

Otro ejemplo de esta intensidad e integración entre las figuras de la abuela y de la nieta se encuentra en el poema en prosa “to Jesus Villanueva, with love” de Villanueva. La característica más destacable de este texto es la marca de oralidad que intencionalmente genera la simulación de un pacto autobiográfico con el lector:

my first vivid memory of you
mamacita,
we made tortillas together
yours, perfect and round
mine, irregular and fat
we laughed
and named them: oso, pajarito, gatito [...] (*Bloodroot* 52)

Otra característica matrilineal que establece el discurso literario de la nueva mujer/chicana, es la necesidad de reescribir los mitos que provienen de la cultura ancestral. Como describe Chabram-Dernersesian (84), la nueva chicana trata de reemplazar el discurso del compadre y del carnal por el de la comadre y el de la hermana; los mitos ancestrales en los que se asocia a la madre/hermana serán entonces vueltos al revés y resementizados. El mito de La Malinche y las variantes del mito de la Llorona plantean los temas de la tradición oral que tratan sobre el sujeto femenino desde la perspectiva del enunciado patriarcal y son retomados para proponer la reinterpretación del mestizaje cultural y establecer una correlación con el conflicto contemporáneo de ser mujer/chicana:

5.

The woman shrieking along the littered bank of the
Río Grande is not sorry. She is looking for revenge.
Centuries she has been blamed for the murder of her
child, the loss of her people, as if Tenochtitlan
would not have fallen without her sin. History
does not sing of the conquistador who prayed
to a white god as he pulled two ripe hearts
out of the land. (Alicia Gaspar de Alba, "Malinchista, A Myth
Revised" 17)

Norma Alarcón (1983, 182) señala que en relación a los mitos ancestrales, las escritoras se han encargado de analizar la predicación que han recibido desde los grupos dominantes. Alarcón presenta la polémica cultural creada en torno a La Malinche como culturema de estado cero al que cada grupo se ha encargado de asignarle una identidad.

En muchos textos la abuela va a asumir el rol de Malintzin (Malinche) como generadora de la insurrección femenina contra la predicación patriarcal. La figura de la abuela también va a permitir el desafío de los valores ideológicos tradicionales al tratar culturemas cerrados o tabús como el incesto:

But tonight my scorpion blood boils
with the heat of the lion—
my half-cousin of fire,

my Aztec brother—
 and you are conceived, hija,
 from the worm of incest. (Gaspar de Alba, "Letters from a Bruja" 46-47)

Hemos planteado que el discurso que representa la filiación matrilineal se caracteriza por la presencia de las marcas de oralidad. Estas marcas permiten la creación del efecto de realidad atribuible al hecho autobiográfico, enfatizando el aspecto testimonial. En el plano de la expresión de los textos, los rasgos se distinguen por las presencia de demarcadores lingüísticos pronominales (el eje yo/tú) y por la simulación de un dialogismo intratextual. La importancia de la tradición oral, al ser considerada por la institución literaria como parainstitucional² (otro mecanismo subversivo utilizado por la mujer/chicana), es que permite recuperar el referente ancestral y asegurar la continuidad de la memoria histórica. Como depositaria de un "saber ancestral", la abuela es portadora de un conocimiento colectivo que la autoriza para "hablar" en nombre del sujeto chicano. En este sentido, sus relatos proporcionan a la mujer/chicana la estabilidad psicológica y sociológica que garantizan la percepción de una identidad homogénea (caso opuesto al de la madre puesto que ella representa el elemento disociador y además enfático de una identidad híbrida). En el poema "Susana" de María Herrera-Sobek, se observa la descripción de la abuela como contadora de historias, historias que constituyen la memoria del sujeto femenino chicano:

I'll tell the birds
 Each morning when I wake
 That you were here
 Smiling at the dawn.
 I'll tell the butterflies about your stories
 Your endless tales
 Of horses, river streams, and mountain pines
 Of your dark heroes flying in the night
 To fight the battles
 That brought the morning sun. (56)

La escritura de la nueva mujer/chicana desterritorializa al mítico Aztlán predicado por el Joaquín del sujeto patriarcal y lo substituye por un territorio—un cuerpo—real y concreto. El cuerpo de la abuela se convierte en "madre tierra", "matriz" y "lugar de origen":

I wind stories in your native
 tongue to frighten you
 but the only fear here is mine:
 that innocence, that imagination
 brewing me to pieces.

I am the land you left behind, little girl,
shadow of my shadow. (Alicia Gaspar de Alba, "Letters from a Bruja")

Finalmente, el saber natural de la abuela presenta dos roles que tienen como origen la fijación de la práctica cultural ancestral: la abuela es chamán (¿a?), médica curandera y visionaria. Se sustituyen los órdenes de conocimiento racional de la cultura hegemónica por el conocimiento natural de la "madre tierra". Además de asignarle el rol de restauradora del equilibrio ecológico y de la reconciliación de la mujer con la naturaleza, la figura de la abuela recibe un poder sobrenatural de carácter mágico. Rebolledo escoge el poema "Abuelita Magic" de Pat Mora para ilustrar este aspecto:

The new mother cries with her baby
in the still desert night,
sits on the dirt floor of the two-room house,
rocks the angry bundle
tears sliding down her face.

The *abuelita* wakes, shakes her head,
finds a dried red chile,
slowly shakes the wrinkled pod
so the seeds rattle
ts.ss,ts.ss.
the *abuelita*
ts.ss,ts.ss.
gray-haired shaman
ts.ss,ts.ss.
cures her two children
ts.ss
with sleep. (33)

En este mundo al revés, la "abuela" es para la nueva mujer/chicana el cuerpo real que reemplaza al territorio mítico, la memoria colectiva y el saber ancestral que reemplazan a la historia oficial y al saber tecnológico que caracteriza al mundo contemporáneo. El saber médico tradicional de la abuela substituye al saber médico occidental, así como su práctica mágica desafía el racionalismo del grupo patriarcal.

El rol que consideramos de mayor trascendencia para establecer una primera evaluación de la representación matrilineal que genera la nueva mujer/chicana en su escritura es convertir simbólicamente el cuerpo de la abuela en el "territorio de origen". De esta forma, desplaza la obsesiva y abstracta metáfora del cuarto propio que caracteriza el espacio imaginario de otros proyectos feministas y lo sustituye por un espacio concreto y dinámico. El cuerpo de la abuela es el lugar de origen y de inscripción de un cúmulo de experiencias vitales (biológica, psicológica,

sociológica, histórica) que sólo pueden ser experimentadas por el sujeto femenino.

La fijación de la abuela como figura a partir de la cual la nueva mujer/chicana resemantiza su identidad dentro de la escritura, evidencia la preocupación de este sujeto por gestionar una memoria matrilineal que inaugure su disidencia de las predicaciones patriarcales impuestas por los dos grupos que han coaccionado su práctica cultural: la sociedad norteamericana y el sujeto patriarcal chicano. El alcance cultural de la propuesta—más allá de la sustitución y resemantización de los estereotipos patriarcales—representa la respuesta histórica de la mujer/chicana que no sólo aspira a integrar al sujeto femenino chicano sino que—y sobre todo—decide representarse a partir de su memoria matrilineal.

Fanny Arango-Keeth
Arizona State University

NOTAS

¹ La traducción es nuestra.

² Para nuestro estudio la “literatura parainstitucional” es la que reúne los discursos literarios no reconocidos como tales por la institución literaria.

OBRAS CITADAS

- Alarcón, Norma. “Chicana’s Feminist Literature: A Re-Vision through Malintzin: Putting Flesh Back on the the Object.” *This Bridge Called My Back. Writings of Radical Women of Color*. Eds. Cherríe Moraga & Gloria Anzaldúa. New York: Kitchen Table, 1983. 182-90.
- . “La literatura de la chicana: un reto sexual y racial del proletariado”. *Mujer y literatura mexicana y chicana. Culturas en contacto*. México: El Colegio de México y El Colegio de la Frontera Norte, 1990. 207-12.
- Chabram-Dernersesian, Angie. “I Throw Punches for my Race, but I Don’t Want to Be a Man: Writing Us—Chicanos(Girl,Us)/Chicanas—into the Movement Script.” *Cultural Studies*. Eds. Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula A. Threichler. New York: Routledge, 1991. 81-95.
- Gaspar de Alba, Alicia, María Herrera-Sobek y Demetria Martínez. *Three Times a Woman*. Tempe: Bilingual Review Press, 1989.
- Gómez, Alma et al (eds). *Cuentos. Stories by Latinas*. New York: Kitchen Table, 1983.
- Lowinsky, Naomi Ruth. *The Motherline. Every Woman’s Journey to Find Her Female Roots*. New York: Jeremy P. Tarcher/Perigee, 1992.
- Mora, Pat. *Chants*. Houston: Arte Público Press, 1984.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

- Rebolledo, Tey Diana. "Abuelitas: Mythology and Integration on Chicana Literature." *Revista Chicano-Riqueña* 11.3-4 (1983): 149-58.
- Ruelas, J.Oshi. "Moments of Change" *Revista mujeres* 4.1 (1987): 23-33.
- Salazar, Carmen and Geneveive Ramírez. "The Female Hero in Chicano Literature." *Beyond Stereotypes. The Critical Analysis of Chicana Literature*. Ed. María Herrera-Sobek. New York: Bilingual Press, 1985. 47-60.
- Sánchez, Marta E. "Villanueva's Poetic I." *Beyond Stereotypes. The Critical Analysis of Chicana Literature*. Ed. María Herrera-Sobek. New York: Bilingual Press, 1985. 120-42.
- Silvas, Helen. "Malinche Reborn." *Irvine Chicano Literary Prize 1985-1987*. Ed. Ivón Gordon Vailakis, 1988. 55.
- Villanueva, Alma. *Bloodroot*. Austin: Place of Herons Press, 1982.
- . *Mother, May I?* Pittsburgh: Motherroot Publications, 1978.