

Peregrinas sobre fronteras: lectura transatlántica y transpacífica de dos relatos de viajeras chilenas¹

Pilgrims on borders: transatlantic and transpacific reading of two stories by Chilean women travelers

Andrés Tapia Domínguez²

Resumen

Ocupando como trasfondo la problemática de lo transnacional y la interculturalidad en la literatura latinoamericana, donde los distintos enfoques de lectura transatlántica han ido tomando protagonismo, en este artículo se propondrá un tipo de lectura de carácter transpacífico, en la que se reivindica un vínculo entre Asia y América no mediado por los parámetros europeos. Lo que se plantea aquí acerca de esta perspectiva transpacífica, no es simplemente un espejo de lo que se ha denominado literatura transatlántica, sino que implica fundamentalmente un ethos distinto de relación con la otredad: aquel que se escapa de concepciones hegemónicas binarias que dividen Oriente y Occidente, caracterizándose así por una mirada ecléctica y espontánea. Para esto, se realizará un análisis de *Río de huesos* (Claudia Lira, 2021), relato de viaje que encarna esta perspectiva transpacífica en la literatura, contrastándolo con el carácter transatlántico presente en *El ángel del peregrino* (Violeta Quevedo, 1935). Se trata de dos relatos de peregrinaje escritos por mujeres chilenas, pero que se distancian no solo geográfica y temporalmente, sino también en esta actitud intercultural de vinculación con la alteridad.

Palabras clave: literatura transpacífica, literatura transatlántica, literatura transnacional, interculturalidad, peregrinación.

Abstract

Taking as a background the issue of transnationality and interculturality in Latin American literature, where the different approaches to transatlantic reading have taken center stage, this article introduces a type of transpacific reading that claims that links between Asia and America are not mediated by European parameters. What is proposed here about this transpacific perspective is not simply a reflection of what has been called transatlantic literature, but a fundamentally different ethos to relate with otherness: one that escapes from hegemonic binary conceptions that divide East and West, thus characterized by an eclectic and spontaneous gaze. For this purpose, *Río de huesos* (Claudia Lira, 2021), a travel story that embodies this transpacific perspective in literature, is analyzed by contrasting it with the transatlantic character in *El ángel del peregrino* (Violeta Quevedo, 1935). These are two pilgrimage stories written by Chilean women that are distanced not only geographically and temporally, but also in their intercultural attitude to connect with otherness.

Keywords: transpacific literature, transatlantic literature, transnational literature, interculturality, pilgrimage.

¹ Este trabajo se deriva del espacio generado por la profesora Rocío Rodríguez Ferrer. Agradezco su retroalimentación y aportes en el marco teórico para desarrollar el presente artículo.

² Magíster en Estéticas Americanas, Pontificia Universidad Católica de Chile. Ayudante de investigación (PUC). Correo: aatapia1@uc.cl ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8580-1151>

Introducción

El viaje ha sido uno de los tópicos principales para pensar y leer la interculturalidad, en la medida en que este implica la transgresión de una frontera (regional, nacional, lingüística, cultural, etc.), y por tanto un modo determinado de relacionarse con un otro, tal como se ha enfatizado desde los estudios literarios transatlánticos (Carrión, 2010; Fernández de Alba, 2011). Sin embargo, históricamente el viaje ha tenido desde tiempos inmemorables diversas motivaciones y matices: viaje por comercio, por mensajería, por traslado de mercancías, por estudios, por búsqueda de oportunidades laborales, por guerra, por exilio, por relaciones diplomáticas, por turismo o curiosidad intelectual, entre muchas otras. Cada una de ellas posee sus particularidades, junto a una literatura más o menos abundante que hable sobre este encuentro con un otro a través del viaje, propio de la experiencia intercultural. Ahora bien, el mayor problema de esta relación y experiencia con un otro radica en la actitud, el nivel de reconocimiento y comprensión o, por el contrario, de resistencia y distanciamiento frente a la alteridad (Quiroz, 2020).

En este contexto, los estudios literarios transatlánticos derivados del hispanismo, han problematizado y replanteado en múltiples ocasiones el enfoque crítico con que debería leerse la literatura transnacional, en la cual se enmarca el relato de viaje. Este enfoque se caracterizaría fundamentalmente por su rechazo hacia las relaciones asimétricas de poder (que históricamente han sido atravesadas por la lógica colonial), así como hacia todo intento por centralizar el estatus de determinadas tradiciones literarias, para dar espacio a una multiplicidad de orillas pensadas como una red de relaciones mutuas³. Sin embargo, desde Latinoamérica se va haciendo cada vez más necesario ampliar los horizontes literarios para pensar y leer la interculturalidad, pues al poner énfasis casi exclusivo en el ámbito transatlántico, situándonos en relación con Europa o Norteamérica, nos vamos olvidando de que el Pacífico nos ofrece toda una diversidad de intercambios culturales, económicos y políticos que han sido históricamente relevantes, pero que han sido opacados por la lógica imperialista occidental. Tal como señala Bernal Herrera (2013), “el carácter interoceánico de Latinoamérica, tan evidente en lo geográfico, no lo es tanto en el imaginario histórico, lo que origina un enorme desfase entre la pluralidad de su historia atlántica y pacífica” (p. 180). De ahí que rescatar cualquier alusión a las redes transpacíficas (sin dejar de lado por supuesto las discusiones dadas en el ámbito transatlántico) se vuelve una tarea urgente, la cual desde las humanidades ha emergido con mayor fuerza los últimos años (Montt & Iacobelli, 2020).

Para abordar esta problemática, realizaré un análisis de *Río de huesos* (Claudia Lira, 2021), relato de viaje que narra la peregrinación de una mujer entre dos puntos geográficos que rondan el Pacífico: el Cusco, Perú, y Tokio, Japón. A partir de este análisis, lo que propongo aquí es que es posible encontrar en la literatura latinoamericana relaciones interculturales con Asia no mediadas por los parámetros europeos, vínculos que se desenmarcan del paradigma que binariza Oriente y Occidente, logrando una vinculación espontánea y ecléctica. Esto iría en la misma línea de lo que propone Montt y Iacobelli (2020), cuando señala desde la historiografía que “una perspectiva transpacífica no solamente cuestiona una noción binaria de la relación, sino que además encuentra múltiples lecturas de ella, ofreciéndonos nuevas miradas sobre la relación de ‘alteridad’ entre Asia y América Latina” (p. 192) Así, al reivindicar una lectura transpacífica desde Latinoamérica, podemos abrir nuevos horizontes de interpretación en torno a nuestra propia historia, atravesada espontáneamente por diferentes relaciones interculturales con otros.

³ De estas discusiones teóricas se puede mencionar la participación de autores como Antonio Morales Moya, Jean-François Botrel, Laura Scarano, Jorge Carrión, Julio Ortega, Sara Castro-Klaren, Francisco Fernández de Alba, Abril Trigo y Raquel Macciuci.

Como contraparte, antes de este análisis abordaré otra publicación que me permitirá enmarcar el texto de Lira como literatura transnacional y como relato de viaje de peregrinación, que es *El ángel del peregrino* (1935) de Violeta Quevedo. Este escrito, que se ubica en un contexto en el que cualquier publicación de mujeres era difícilmente legitimada por la crítica (en ese entonces exclusivamente masculina) (Amaro & Mayne-Nicholls, 2014), nos relata el viaje de la autora por diferentes lugares sagrados de Europa, tratándose entonces no solo de un texto de peregrinación, sino también un caso de literatura transatlántica. Esto me permitirá contrastar dos relatos de mujeres chilenas que comparten una temática común, que es el viaje de peregrinación y, junto a ello, el encuentro intercultural transnacional, pero que se distancian no solo en el ámbito geográfico y temporal, sino además, y fundamentalmente, en un ethos o modo de vinculación frente a la alteridad: el transatlántico y el transpacífico.

Así, sin mayor preámbulo, comenzaré este texto dando un marco teórico que profundice en el vínculo entre literatura transnacional (principalmente en el ámbito transatlántico, que es la que más abunda al respecto), la interculturalidad y el viaje de peregrinación. Con este marco como trasfondo, entraré en el análisis transatlántico de *El ángel del peregrino*, tomándolo como contraparte de la posterior propuesta de análisis transpacífico a partir de *Río de huesos*. Considero que pensar Latinoamérica implica necesariamente pensar en sus redes, en su historia de intercambios, apropiaciones, imposiciones, solapamientos e hibridaciones, caracterizadas por haber estado, desde los inicios de la humanidad, entre dos extensos mares. Y la aproximación que aquí propongo es la de la experiencia y escritura de dos mujeres peregrinas chilenas, ambas receptivas frente al encuentro con lo sagrado y con su propia carnalidad, pero distanciadas en su vínculo con la alteridad cultural.

Literatura transnacional, interculturalidad y peregrinación

En primer lugar, para aproximarnos a la literatura fuera de los paradigmas de lo nacional y de lo internacional, cuyos orígenes, tal como señala Udo Schöning (2006), vienen dados por una concepción romántica de la nación moderna, es fundamental abandonar la idea de que existe una identificación entre etnia, pueblo, nación, cultura, comunidad lingüística y literaria, puesto que está más que comprobado que se trata de un mero artificio de carácter ideológico, cuyo origen se remonta a los intereses de proyectos geopolíticos del s. XIX. Esta crítica se aplicaría tanto al estudio de la literatura nacional (acompañada comúnmente de la filología), como a la literatura internacional, puesto que esta última, que va de la mano de la metodología comparada, estaría bajo el mismo paradigma que buscamos abandonar: que las fronteras nacionales son determinantes para las literaturas nacionales. No se trata tampoco de dejar de lado cualquier tipo de metodología comparativa, sino poner el foco en las personas y las redes que éstas van trenzando, antes de encasillarlas al “espíritu” de alguna nación o localidad determinada. Es lo que Fernández de Alba (2011) propone como:

Un marco de análisis alejado de los enfoques que naturalizan la identidad, la cultura y la nación, para en su lugar abrirse a la construcción de identidades híbridas y la circulación de productos culturales más allá de fronteras y obstáculos geográficos. (p. 44)

Se trata, al fin y al cabo, de una perspectiva transnacional, transcultural y transoceánica en la literatura.

Ese “trans” implica la superación de una frontera, o lo que Schöning (2006), denomina como *transferencia*, esto es, un contacto entre comunidades lingüísticas y de vida, “cuyas diferencias se muestran, por un lado, en el uso de códigos de comunicación distintos y en la diferenciación de sus discursos y, por otro lado, son el resultado de una distancia temporal, espacial o social” (p. 320). Transgredir fronteras se puede definir entonces, según el autor, como un intercambio o contacto entre culturas (entendidas como “mundos de significados” o “sistemas socio-semánticos”, que pueden ser más o menos homogéneos y complejos), diferenciables entre sí (p. 319). Es similar a lo que se da en el ejercicio de la traducción: poner en contacto dos lenguas diferentes y entablar un diálogo entre ellas, descubriendo aspectos comunes y ajenos, asumiendo que en la misma traducción siempre habrá determinadas ganancias y pérdidas. Esto es fundamental para comprender el campo de la interculturalidad, en donde se propone pensar y problematizar la literatura desde la interconexión en red.

Respecto al concepto de interculturalidad, Quiroz (2020), señala ciertos aspectos claves para atender la necesidad ética que vivimos en nuestro tiempo, a propósito del intercambio o contacto entre culturas, desde el cual se propone este encuentro a partir de “una visión descentralizada, donde el motor no esté colocado en la idea de razón moderna, sino en aquello que escapa a la conceptualización de la realidad; esfuerzo mediante el cual florece el reconocimiento, comprensión y validación del Otro Fáctico” (p. 55). El autor pone así especial énfasis en la “escucha activa de la realidad del otro” como gesto fundamental para todo diálogo intercultural, suspendiendo los propios paradigmas epistemológicos para reorientarlos hacia “una metodología abierta al descubrimiento, la exploración y la renovación constante de los propios principios” (p. 57). De este modo, el encuentro intercultural consiste más que nada en una actitud receptiva y de apertura con el mundo de significado del otro, rearticulando y enriqueciendo la propia subjetividad en esa transferencia. De ningún modo se debe tomar este encuentro como algo neutral, pues en ese caso no se lograría la transferencia, sino imposición de la propia epistemología y mundo de significados de manera unilateral (Schöning, 2006; Quiroz, 2020).

Así, la perspectiva transnacional e intercultural ponen un marco teórico general para abordar los relatos de viaje que se analizarán aquí, puesto que en ellos aparece este encuentro con alteridades culturales y, junto a ellas, una transformación de las protagonistas en el momento de la transferencia con ese otro. Sin embargo, en estos casos no se trata de viajes comunes: su especificidad radica en su carácter de peregrinación. Si bien la peregrinación es una práctica que atraviesa a todas las culturas (por supuesto, con sus propias particularidades), para comprender en qué se caracteriza respecto a otros tipos de viajes, puede ser enriquecedor adentrarse en la tradición cristiana, en particular en la noción de *homo viator*, que estaría en boga durante gran parte de la Edad Media y que representa un antecedente importante al momento de abordar este tópico. Tal como desarrolla García de Cortázar (1994), a partir de la imagen del *homo viator* se identifica a la humanidad medieval como caminante a través de dos planos paralelos de existencia: el físico, en la medida que se va desplazando por el espacio y el tiempo en el mundo; y el simbólico, como tránsito hacia la perfección o purificación del alma, entendida como el desarraigo de este mundo para asentarse finalmente en el cielo. Así, el *homo viator* estaba llamado a desenvolverse en estas dos dimensiones; de ahí que la Edad Media sea considerada, al menos hasta antes del s. XIII, como “la gran época de la movilidad humana; casi una etapa nómada” (García de Cortázar, 1994, p. 11). Dentro de la imagen paradigmática del *homo viator*, el peregrino vendría a ser algo así como el viajero por excelencia, aquel que lleva a la práctica ambas dimensiones del caminante:

Etimológicamente, es el forastero, el que anda por tierras ajenas; el que está fuera de los suyos, de su casa, de su patria. A ese significado, heredado de época clásica, la voz *peregrinus* fue añadiendo otro que, desde el siglo XI, será dominante. A partir de esa época, la peregrinación designa, ante todo, el viaje individual o colectivo hacia un lugar santo, efectuado por motivos religiosos y en espíritu de devoción. (García de Cortázar, 1994, p. 13)

A partir de esto, se puede definir al peregrino en el plano físico como un agente intercultural (en la medida que va al encuentro con una otredad, al contacto con un sistema cultural diferente al propio), y en el plano simbólico como una actitud de apertura devocional. Esto último implica una determinada condición epistemológica: la receptividad, que estaría motivada por el anhelo de purificación y de desapego a los deseos mundanos. Sigue a este respecto García de Cortázar (1994), “Extrañamiento, por tanto, desarraigo, incomodidad, penalidades, sacrificio, provisionalidad, constituyen algunos de los vocablos que solemos colocar en el campo semántico de ‘peregrinación’” (p. 14). Se trataría entonces de un viaje en busca de lo sagrado, para lo cual se requiere no solo llegar a determinados lugares para entrar en contacto con ellos, sino también tomar el viaje mismo como una manera de devoción mediante el autosacrificio. El viaje de peregrinación nunca es, en este sentido, un medio para aproximarse a lo sagrado, sino que se trata de un camino de apertura, de riesgo y confrontación con el peligro de lo desconocido, logrando desprenderse de las comodidades para adentrarse en la purificación, ya sea individual o colectiva. Esta actitud receptiva significa *salirse de sí para encontrarse consigo*, gracias al contacto con el otro (cultural) y a la vez con el Otro (sagrado). A partir de esto es que se puede afirmar que la peregrinación es la actitud intercultural por excelencia, en la medida que busca vincularse y transformarse con la alteridad en varios planos de la existencia. Como veremos a continuación, ambos textos analizados presentan estas dos características, lo que las vincularía con esta tradición del *homo viator*: el emprendimiento de un viaje físico, fuera del lugar propio; y la actitud de apertura devocional y transformadora.

Ahora bien, enmarcándonos en el contexto chileno finisecular de comienzos de siglo XX, en donde, como bien sabemos, las prácticas católicas estaban fuertemente instaladas y valoradas en la sociedad, la literatura de peregrinación tenía un lugar particular. Tal como señalan Lorena Amaro y Alida Mayne-Nicholls (2014), dado que las escrituras de mujeres debían pasar por una serie de dificultades para ser publicadas y legitimadas en su contexto, algunas optaron por escribir sobre este tópico. A propósito de tres chilenas nacidas a fines de s. XIX (entre ellas, Violeta Quevedo), las autoras afirman que:

Lograron vadear el silencio impuesto desde el discurso hegemónico masculino a través de una escritura que da cuenta de sus viajes. Estos, al ser peregrinaciones, son bien vistos por la sociedad de la época y ello permite que dichas viajeras logren publicar. (p. 133)

Se trata entonces de una doble transgresión para la época: la de publicar sus escritos como autoras, y la de tomar la decisión de salir de viaje (más bien solas), lo que refleja cierta resistencia frente a los modelos patriarcales impuestos. La peregrinación resultó ser un lugar idóneo para llevar a cabo esta resistencia, lo que permitía legitimarla en cierta medida y atenuar su atrevimiento de la escritura.

Por otra parte, a pesar de que en esta escritura de peregrinación haya detrás una estrategia autoral o un mecanismo de defensa de parte de las escritoras de la época (puesto que estas primeras publicaciones les permitieron iniciar sus trayectorias literarias), no se pueden dejar de lado los motivos devocionales que se pueden ver expresados en sus textos. Sobre las autoras estudiadas de este período, Amaro y Mayne-Nicholls (2014) indican que:

Exaltan, de hecho, la diferencia entre esa forma de viaje tan arraigada en el mundo católico, que es la peregrinación (la que ocupa un lugar importante en el imaginario cristiano, como metáfora de la difícil marcha del cristiano hacia su salvación), y otra forma de viaje que, en efecto, comenzaba a perfilarse claramente en el mundo europeo: el turismo. (p. 145)

Esto da a entender que la motivación de sus viajes era expresamente devocional, y su actitud, la disciplina y el sacrificio. No se trataba de un simple viaje en el plano físico dado por una curiosidad o por capricho personal, sino que incluía un camino en el ámbito simbólico, lo que se ve reflejado en la actitud receptiva y entregada a la fe, presente en los relatos.

En suma, la escritura de viaje de peregrinación femenina tiene su arraigo en una serie de transgresiones, que se pueden manifestar en mayor o menor medida en cada texto. Transgresión de una frontera nacional (de ahí su carácter transnacional, según Fernández de Alba, 2011), de una frontera cultural (que se puede ver en la transferencia intercultural, desde la reflexión de Schöning, 2006), de una frontera simbólica (que está presente, para García de Cortázar, en la actitud devocional del *homo viator*), y de una frontera patriarcal (tal como desarrollan Amaro & Mayne-Nicholls, 2014, en el contexto de la escritura de mujeres chilenas a principios de s. XX). Dichas transgresiones, tal como señala Quiroz (2020), implican una actitud de receptividad y de apertura en el encuentro con el otro, lo que propicia su carácter intercultural. De ahí el vínculo que une los relatos de Violeta Quevedo y Claudia Lira, a pesar de sus diferencias de temporalidades, horizontes y estilos de escritura. Sin embargo, tal como veremos en el análisis de ambos textos, la perspectiva transatlántica y transpacífica hace notar diferencias fundamentales en cuanto al ethos presente en cada una de cara a la frontera cultural, donde se alude a diferentes trasfondos históricos que determinan ese modo de relacionarse. De ahí que el presente análisis se enfocará en estas transgresiones mencionadas.

El ángel del peregrino: lectura transatlántica

Ya en el prólogo de su relato, Quevedo (1935), nos señala que se trata de un viaje de peregrinación, motivado fundamentalmente por un anhelo de fortalecer la fe en ella. Nos adelanta acerca de su viaje:

Varios fueron los países que visitamos, pero muy someramente. Nos faltaba tiempo. Ciudades magníficas, monumentos, recuerdos históricos, pasan ante nuestros ojos extasiados, como en una cinta cinematográfica. Y en todas estas idas y venidas se notaba la mano bondadosa de la Providencia que cuida solícita hasta de la más mínima avecula [sic] que cruza por los aires. (p. 3)

Desde un comienzo se ve una actitud que, por un lado, expresa su carácter devocional y de entrega, al señalar ese cuidado de Dios a lo largo del viaje (de ahí el título del libro); y por otro, da muestras de elogio hacia la cultura y el patrimonio europeo, o al menos dentro de lo que

experimentó durante su viaje. Este recorrido Quevedo lo embarca junto con su hermana, poco después de la muerte de sus padres. En el desarrollo mismo del texto, que está organizado en pequeños capítulos, la autora nos va relatando y comentando etapas, anécdotas y reflexiones por las que va pasando en su viaje. Me gustaría detenerme especialmente en aquellos pasajes en donde la autora destaca el traspaso de fronteras.

Comienza su peregrinación junto con un grupo de unas veinte personas, primero desde Santiago a Mendoza en el tren “Trasandino”, para luego ir a Buenos Aires y ahí tomar el barco hacia Europa: “Al atravesar la frontera [de Chile] sentí que algo me apretaba el corazón: dejaba a mi patria por primera vez, sin mis padres como lo había hecho cuando pequeña” (p. 5). Nos habla aquí de cierto temor o ansiedad por comenzar este viaje. Hay que tener en cuenta que, para el contexto, tal como nos comentan Amaro y Mayne-Nicholls (2014), era considerado algo trasgresor el hecho de que mujeres salieran de viaje por su cuenta (sin acompañamiento de algún hombre cercano), por lo que no se trata simplemente de atravesar una frontera nacional, sino también de una social. Posteriormente, en el trayecto por el Atlántico:

Estaba muy impresionada al ver que era una realidad mi viaje. Sentí con todo, fuerte nostalgia de mi país don dejaba los restos queridos de mis padres, y tantos parientes [...]. La travesía me fue muy pesada. La alimentación de a bordo malísima. Esto acabó con mi estómago que venía debilitado desde Chile. Fue un verdadero favor de la Providencia llegar viva al final del viaje. (p. 6)

Todo traspaso de una frontera implica no solo ese temor que Quevedo señaló en un comienzo, sino también una sensación de desarraigo: extrañar lo que es propio al salir de él. Resulta interesante además la insistencia (que se verá a lo largo de todo el libro) en la gratitud hacia el cuidado de la Providencia, lo que destaca la actitud devocional en el viaje. Embarcan en el puerto de Génova (Italia) y desde ahí se dirigen al Vaticano para ver al Papa, que es el destino principal de la peregrinación, pero a la vez el inicio del camino sacrificial. En este encuentro transatlántico, Quevedo describe un intercambio cultural muy interesante:

Llegamos por fin a la meta de nuestro viaje. El objeto principal era visitar al Santo Padre, y en seguida las grandes iglesias, monumentos, museos, etc. [...] Cada una de las peregrinas debía cubrirse el escote para entrar con decoro y respeto a la presencia del Santo Padre. [...] Un compatriota chileno le presentó una bandera de Chile. El Santo Padre la recibió benignamente y nos pronunció un discurso. El obispo que iba con nosotros se encargó de traducirlo, y más o menos fueron estas las palabras: ‘Los felicito a todos y agradezco que, con tanto trabajo, después de un viaje tan largo, hayan venido hasta aquí a ganar jubileo’. [...] El papa es de regular estatura y de figura muy inteligente. (p. 7)

Me gustaría destacar un par de puntos: es curioso que en las peregrinaciones católicas, en especial si se viene desde Latinoamérica, se produzca un encuentro con una otredad extranjera, que no habla ni siquiera la misma lengua, y que a la vez sea uno de los centros de la fe del peregrino; por otra parte, resulta muy llamativo (incluso gracioso) que la autora se detenga un segundo para la descripción de la figura física del Papa, junto con la mención del detalle de la vestimenta que las peregrinas debían llevar. Esto nos habla de encontrar algo propio y entraño en lo extraño; de ver el límite (corporal y social) en el encuentro con el otro, que antes seguramente solo se le conocía en

abstracto. De ahí probablemente la discusión en torno a la idea de “herencia” desde los estudios transatlánticos (Scarano, 2020; Carrión, 2010), puesto que, en este caso, hay un trasfondo religioso común, un centro de fe que se vincula desde una situación asimétrica frente a los peregrinos que lo visitan. Recuerda también, a propósito de la lengua, a lo que señala Fernández de Alba (2011) cuando dice que “la metáfora náutica presente en el nombre de los estudios transatlánticos sugiere la fluidez. Una realidad que se transita conectando puertos donde la lengua principal no es siempre el español” (p. 48). Se aprecia esa distancia crítica y al mismo tiempo una familiaridad asimétrica en el ámbito cultural, dada por el pasado colonial.

Justo después de este encuentro con el Papa, la autora describe el recorrido con actitud sacrificial propio de la peregrinación: “En Roma visitamos varias iglesias [...], que subimos hincadas, como se debe, impresionándome sobremanera un compatriota chileno que tenía muy malas piernas. Así era de más mérito su subida. Yo aunque estaba bastante delicada, lo hice de la misma manera” (p. 8). Se evidencia aquí el carácter de entrega de la propia carne y voluntad para la devoción a Dios, ensalzando el valor y mérito que tiene el sacrificio en la purificación de sí. Posteriormente, Violeta, su hermana y el resto del grupo de peregrinos pasaron diferentes lugares sagrados en Roma, Nápoles, Monte Casino, Milán, Como, Venecia y Asís. En esta última localidad, la autora relata:

Estuvimos alojadas en el hotel Subasso muy cerca de San Francisco. Nos recibió el dueño de allí muy amablemente, al saber que éramos sobrinas del embajador chileno en Roma, a quien él apreciaba. Comulgamos en la misma tumba del Santo. [...] Visitamos allí el pequeño cuartito donde la madre del santo dió a luz al gran San Francisco y todos los edificios interesantes por su antigüedad. (p. 11)

Ya en su estadía en Roma había mencionado que tenía unos parientes ahí, de modo en su viaje habría ciertas redes de vínculos formadas previamente. Por otra parte, es interesante que, en las visitas físicas a los lugares sagrados, haya en paralelo una visita simbólica al relato de origen de esos lugares, como si se estuviera reviviendo a través del rito ese encuentro con el santo o la figura histórica en cuestión. Esto refleja esa interconexión en la imagen del *homo viator*, en cuanto a la transgresión física y simbólica en paralelo (García de Cortázar, 1994). En el viaje a Lourdes, Violeta y su hermana deciden separarse del resto del grupo, no sin reprobación y castigo social: “La despedida que nos dio el vagón fué ruda. Nos hizo pagar carísima la última noche. A nuestro compañero, un caballero chileno, se le pintaba la indignación en el rostro” (p. 12), indicando que el paso a viajar solas correspondía a una transgresión de los límites patriarcales de la época.

Estando ya en el Santuario de Lourdes, la autora observa algo fundamental para describir la mirada transatlántica que propone en su texto: “La Gruta la encontré muy parecida a la copia que existe en Santiago. La imitación es muy buena. Lástima grande que no nos haya tocado alguna romería. Dicen que son imponentes” (p. 14). Es decir, la cultura europea es la “original”, y la chilena corresponde a la “copia”, valorándose más mientras mejor logre imitar a esta “original”. Lo mismo con las romerías, que serían las procesiones “originales”, y por tanto más valoradas que las procesiones practicadas en Latinoamérica. Sin embargo, no se pueden pasar por alto varios pasajes en que Violeta señala su descontento en su experiencia por Europa, como por ejemplo en el convento de San Sebastián, o en Francia, donde “no miraban bien a los chilenos” (p. 17), y cuando señala: “París nunca me había gustado y mucho menos ahora que, reinaba en él un calor infernal (p. 29). Pero son solo momentos puntuales en comparación con todos los elogios que expresa constantemente en su trayecto.

En suma, Violeta Quevedo nos relata su recorrido de peregrinación que realiza cruzando el Atlántico, expresando una actitud de apertura al transgredir fronteras físicas, simbólicas y patriarcales. Sin embargo, en cuanto a el modo en que afronta los límites culturales es que se evidencia la particularidad de su perspectiva transatlántica: aquella que comparte con el otro un pasado colonial, de modo que se tiende a comprender su mundo de significado a partir de esa histórica relación de poder, o bien poniéndola en cuestión para enfatizar las distancias con ese otro. Aquí, el proceso de transferencia intercultural de Quevedo oscila constantemente de manera binaria entre lo familiar y lo extraño: en el camino se reunió con muchos conocidos y familiares chilenos que la apoyaron con sus dificultades, además de que se manejaba con las lenguas ahí habladas (en especial el francés), aunque sea a un nivel básico: “Me tocó confesarme en varios idiomas, aunque de algunos bien poco sabía, como italiano. El Padre me tranquilizó diciéndome que me había comprendido” (p. 20). Me parecen centrales para el análisis transatlántico las distintas observaciones y juicios de valor que la autora realiza a lo largo su texto, en donde destaco los permanentes elogios hacia la cultura y patrimonio europeos en comparación con la vida chilena, a pesar de ese final en el que parece dejar mejor parada a esta última en cuanto al cuidado de su salud. En el fondo, se trata de un encuentro intercultural que refleja una relación asimétrica, la cual viene dada por una larga historia de relaciones coloniales que, o bien ponen a Latinoamérica como mera “heredera” epistemológica de Europa Occidental, o bien se manifiesta ocasionalmente con tono crítico frente a las diferencias incomprensibles con esa alteridad.

Río de huesos: lectura transpacífica

Como adelanté, *Río de huesos* (2021), corresponde también a un relato en torno a un viaje de peregrinación, pero orientándose esta vez en sentido contrario: su horizonte apunta hacia el Pacífico, destinado hacia Tokio, Japón. Otra diferencia importante es que el punto de partida del viaje no es la patria de la peregrina, sino el Cusco, Perú. La estructura del texto se divide en pequeños capítulos, al igual que *El ángel del peregrino*, solo que de un modo diferente, puesto que se desarrollan paralelamente tres elementos interrelacionados cronológicamente respecto al transcurso del viaje: imágenes (la mayoría a color), una de las cosas a primera vista más llamativas del libro; un intercambio de correos electrónicos entre Sei (la protagonista) y K; y breves escritos redactados por la ella, en los cuales relata sus experiencias y creaciones como peregrina.

Desde un comienzo que se va descubriendo una relación amorosa entre K y Sei, quienes, debido a la distancia, a través de mensajes por correo se van comunicando, extrañando y sintiendo. En estas primeras páginas, llama especialmente la atención la sugerencia de diálogo entre las vestimentas de las mujeres en “Danza de las panaderas” (p. 6), Perú, y “Flyer de mujeres para citas sexuales” (p. 9), Japón, como si se tratara de dos modos, en culturas aparentemente muy diferentes, de mostrar y habitar sus cuerpos padecientes de deseo, fundamentalmente a través de la vestimenta y la gestualidad. Esto sin duda resuena con el primer relato de Sei, “Cambiando de piel”, en especial cuando dice:

Ella, acribillada por la lucidez, no puede subir al huracán exquisito de ese cuerpo, se queda inmóvil, con los ojos fijos, lo desea sin remordimientos, sin gritos. Solo gira su cabeza en el instante en el que él se deja tragar. No espera nada distinto. Sabe que su piel brillante atraerá lo necesario para la cena. (p. 13)

Como si se tratara de un rito sagrado de cortejo, esta mujer-serpiente inicia su viaje de peregrinación participando en fiestas religiosas andinas, donde el baile y la vestimenta resultan de

lo más llamativo. Vemos aquí la primera transgresión en el ámbito físico, el emprendimiento de un viaje que no solo se manifiesta en el desplazamiento territorial, sino además en un movimiento de la sensación corporal, acompañada de la transformación simbólica. Comenta Sei por el correo: “He querido alcanzar lo inalcanzable, llegar a la plenitud de unos labios. Había renunciado. Siento un terror y una tristeza que me vigila tras todas las claves. No sé escapar de ti. Me rindo, el corazón amanece derrotado” (p. 16). Vemos aquí una respuesta que recuerda al inicio de la peregrinación de Quevedo: un profundo miedo que aparece tras cruzar la frontera y abandonar lo que es propio (tanto en el sentido físico como simbólico), en una actitud de completa entrega devocional.

En el relato siguiente, Sei relata su experiencia en el monte Sinakara, donde pasa por un proceso de purificación junto a un grupo de peregrinos, por medio del sacrificio: “En este paisaje, el viento gélido cicatriza el deseo. Amanece verde, rojizo, distante e intenso, por eso puede asperjar con su delirio los rostros de los flagelantes, surcarlos con la savia de sus fugitivos pecados” (p. 18). Como si se tratara de un purgatorio terrenal, el encuentro con la montaña resulta un momento clave de iniciación en esta purificación de la peregrina; como si ese viento gélido rompiera toda barrera personal, toda sensación egoísta, fundiéndola con la poderosa naturaleza. Pero no es únicamente el paisaje lo que la moviliza; hay algo más ahí, un encuentro con lo divino: “Estás en mí, tan dentro de mí, que puedo sentir la música en el hielo de tus ojos, terrible Dios descalzo” (p. 20).

Más adelante, alude al encuentro mismo con la presencia divina, a través de la comunión con Cristo: “Solo quería una vez más el éxtasis penetrante de esa presencia [...] ella no pudo evitar caer arrodillada, como siempre, en el instante en el que el santísimo la besó en las mejillas” (p. 43). Vemos entonces en el texto de Lira una anhelada experiencia de contacto sagrado con una realidad divina y a la vez erótica. En relación con esto, a continuación, vemos el punto de inflexión principal del relato: de las interminables fiestas en el Cusco, fuimos suavemente al flotante mundo asiático, bajo una experiencia en resonancia con la cristiana: “Shiva, el destructor, enjoyado, terrible, fascinante, puro, en el carro de la ilusión la envuelve en las leves melodías de su lengua, la desviste de amores hasta enloquecer de misterios su cuerpo” (p. 49). Cristo y Shiva como dos poderosas entidades que penetran a la peregrina en la medida que entra en la purificación de sí: el primero principalmente mediante la oración; el segundo, mediante el gesto. Aunque oración y gesto finalmente acaban por confundirse, en especial cuando están entre el silencio y la quietud. Este movimiento transpacífico del Perú a Japón se efectúa de manera sugerente y espontánea, como vemos en las dos imágenes ubicadas en páginas contiguas, “Qhapaq Qolla” (p. 58) y “Yamabushi” (p. 59), mostrándose como dos guardianes fronterizos, hasta que finalmente anuncia por correo su llegada al otro lado del Pacífico. Es una propuesta alineada con la propuesta de Montt y Iacobelli (2020), cuando señala que “el Oriente no estaba relacionado a una hegemonía imperialista de América Latina, sino que, por el contrario, el Oriente formaba un imaginario del Este a través de una mirada sincrética y ecléctica” (p. 194).

En Japón, lo primero que vemos son imágenes de la naturaleza: contemplación en verde y rosa. Y justo después, en “Drug Queen” (p. 64), una figura danzante y etérea como una llama fluye con su movimiento en medio de la noche. En “Cuervos” se nos presenta el primer paso de la peregrina en su caminar por esas tierras:

Ella se había dejado vencer por el crepitar de grillos en la húmeda oscuridad. Había extendido su lengua hacia la noche para beber el sudor de los árboles, la espuma de la tierra. [...] entreabrió aún más sus labios hacia la boca ennegrecida, dura, erecta, de ese crepúsculo de cuervos que la asediaba. (p. 65)

Y continúa: “ella fue capaz de voltearse para ensordecer ante el crustáceo silencio de los vagabundos. Son los bonzos del Dharma” (p. 66). Experimentar la noche y el sonido repentino de los grillos en medio del silencio apuntan a una experiencia de profunda conexión con la naturaleza, esta vez sin la presencia hipostática de Cristo, sino del penetrante curso inmanente. Habría entonces una especie de resonancia entre el encuentro con la naturaleza, asociada de algún modo con el silencio budista, y las figuras móviles y flameantes que comienzan a desvelarse a partir de la imagen de “Drug Queen”. Esto lo comenta Sei en uno de sus correos:

Imagen sideral del futuro. Luces, noches sin sueños, pantallas enormes y muchas máquinas parlantes, para mi gusto fantástico. Jardines diminutos y grandes parques, mientras la gente trabaja en silencio. Museos sin música (se puede sentir la transgresión de cada movimiento). Budas, cada vez más puros [...]. Animales e insectos bulliciosos. Calor, humedad, lluvia intermitente acompañada de uno que otro huracán. Hermosos jóvenes, mujeres y hombres de pelo teñido al rojo vivo y al blanco satín. (p. 70)

Y acto seguido una imagen muy atractiva de esos jóvenes de apariencia explosiva; en la página siguiente, puestas una al lado de la otra, una mujer de la etnia Q’ero, Perú, y dos mujeres de Kioto, Japón. Las tres con sus vestimentas tradicionales, reflejando cierta sensibilidad común, a pesar de la distancia geográfica. Recordando la comparación entre las mujeres al principio del libro, se muestran estos cuerpos femeninos que exponen cierta sensualidad a través de sus códigos de gestualidad y vestimenta; sin embargo, esta vez vemos mujeres que ya han recorrido un camino de disciplinamiento personal; mujeres que, por medio de su sensibilidad, pueden percibir de algún modo cierta realidad misteriosa y sutil que, a simple vista, se nos escapa.

Esto último explicita una intuición que está presente a lo largo de todo el viaje: la hipótesis de que, en realidad, América y Asia somos tan solo diferentes expresiones originadas de una sensibilidad común, ligada a un encuentro con el movimiento de la naturaleza, la piel como eje sensorial y la receptividad como fundamento epistemológico, presentes hoy en día y en nuestras culturas ancestrales. Este sería el gesto transpacífico por excelencia, aquel que no está mediado, tal como propone Herrera (2013) en su reflexión, por los parámetros europeos. Se trata entonces de un enfoque y continuidad histórica con las relaciones prehispánicas entre Asia y América, que han sido dejadas de lado únicamente por la falta de documentación escrita pero que, en un ámbito sensible, resultan evidentes. Esto resuena de algún modo con lo que señala Laura Torres-Rodríguez (2019) sobre la mirada desde América al continente asiático: “el Pacífico emerge como un límite que marca los confines de lo familiar o lo conocible; este océano encarna la memoria material de una historia manifiesta, pero muda” (p. 16). Hay una particular combinación entre una apariencia diferente con una sensibilidad común, que queda muy bien expresada cuando se refiere al concepto de *extimidad*:

La construcción de lo supuestamente lejano y ajeno como una *exterioridad íntima*. Así, lo que se ha imaginado como una frontera marítima, un límite en el pensamiento entre el adentro y el afuera, [...] consigue materializarse de pronto como un margen invaginado. (p. 18)

Finalmente, me gustaría destacar la insistencia de Lira en expresar, en las últimas páginas de su libro, este fluir constante entre la experiencia erótica corporal, el contacto profundo con la

naturaleza, y el proceso de purificación a través de prácticas budistas. Solo con ver las imágenes y sus colores queda muy claro: figuras danzantes naranjas y verdes; bellos peces y flores de loto; numerosos portales de santuarios de la naturaleza; llamativos trajes de artistas andinos y japoneses; templos y monjes budistas descoloridos, pero con una misteriosa luz interna. “Por eso se deja enjaular por la cazadora, por la virgen-fauno, copia andrajosa que muerde mientras se deja montar, despellear por el almizcle de sus sueños” (p. 82). Es un arremolinado vaivén sin límites definidos, entre un ardiente deseo, una serena contemplación, y un sacrificio insípido: “Se hace un hilo de luz ronca, vibrante, repitiendo el Sutra hasta que en otras madrugadas comienza a dejar su sombra colgada y las pisadas dadas vuelta. Nada más blanco que sus ensortijadas ilusiones” (p. 86).

En suma, el recorrido que se nos plantea en *Río de huesos* es, en todos los sentidos presentados, un camino transgresor de fronteras, poniendo la mirada a una experiencia entre dos orillas (entre muchas otras) del Pacífico. Una mirada que se alejaría completamente de tendencias orientalistas que binarizan Oriente-Occidente (Montt, M. & Iacobelli, 2020), para enfocarse en un viaje que, al no separar lo sagrado de lo profano, fluye contantemente entre la naturaleza, el erotismo y la religión. Es una propuesta que destaca una actualización de antiguas tradiciones prehispánicas y asiáticas, ambas puestas de un modo especular frente a frente, dándole la espalda a las mediaciones dadas desde el Atlántico, pero sin por eso evitar la modernidad en el presente. Posiblemente esta idea transpacífica tenga relación con lo que Ota Mishima (citada en Torres-Rodríguez, 2019), señala:

Esta filiación antropológica entre la América precolombina y Asia se remonta a 1728, el año que se descubre el desaparecido estrecho de Bering. Desde el siglo XVIII, se piensa que los primeros pobladores americanos migraron desde Asia por este camino desaparecido durante el período paleolítico. (p. 37)

Más allá de las explicaciones históricas, hay evidentemente una base común, cuyo eje central corresponde a un modelo epistemológico (y a la vez ontológico) de la receptividad intercultural, el cual, para ser reactivado, precisa de cierta actitud devocional.

Conclusiones

En estos dos relatos de viaje de peregrinación, escritos por Violeta Quevedo y Claudia Lira, vemos dos ejemplos de literatura transnacional, en donde se evidencia una ruptura con la identificación de nación, territorio, lengua y cultura, junto con la idea de un “espíritu” asociada a la literatura nacional. Aquí en cambio se nos muestran dos horizontes interculturales diferentes, como dos proyecciones transoceánicas desde Latinoamérica: la primera, que apunta hacia el Atlántico, pone su énfasis en la religión cristiana, en un constante elogio hacia la cultura y patrimonio europeos, y cierta familiaridad gracias a las proximidades sociales y lingüísticas; la segunda, en cambio, que se orienta al Pacífico, destaca la contemplación y el encuentro con la naturaleza, el gesto corporal y una actitud de resonancia en el ámbito sensible. Si bien ambas comparten un principio común, que es el espíritu devocional y de apertura que expresan en sus peregrinaciones, junto con su ímpetu por traspasar fronteras nacionales y patriarcales, difieren no solo geográfica y temporalmente, sino también en la actitud frente a la otredad cultural. El relato de Quevedo muestra una perspectiva transatlántica en tanto presenta una “pluralidad de orillas culturales” (Scarano, 2020), en torno a este océano, pero permaneciendo en un paradigma binario y asimétrico respecto a Europa: o bien asumía un rol epistemológicamente inferior, en tanto “heredera” de su cultura familiar, o bien ocasionalmente expresaba una actitud crítica frente a aquello que le extrañaba de su experiencia

con esta otredad. El relato de Lira, en cambio, pone especial énfasis a la fluidez, eclecticismo y espontaneidad con que se movilizaba entre culturas, desenmarcándose completamente del binarismo que separa a la otredad, para comprender su mundo de significado desde adentro. Lira encarna una auténtica ética intercultural, en los términos que señala Quiroz (2020) en tanto “tornar significativa la relación con lo distinto, sin que esa significación quede encerrada en algún criterio de verdad de carácter absoluto” (p. 61).

Queda todavía mucho por ahondar en el ámbito transpacífico, pero me contento con haber realizado un simple aporte en esto: reivindicar las redes prehispánicas presentes hoy en día entre América y Asia, tal como lo propone Lira. Para salir de la lógica del orientalismo, que en el fondo lo que hace es replicar las lógicas binarias y de poder que Europa ejerció (y sigue ejerciendo) sobre América, solo que proyectadas hacia el continente asiático, es necesario dejar de lado un momento las mediaciones transatlánticas, enfocándonos en cambio en algo anterior que nos unifica como orillas del Pacífico y nos enriquece mutuamente: una sensibilidad común, que se manifiesta de diferentes formas y propone diversos caminos para activarla.

Referencias

- Amaro, L. & Mayne-Nicholls, A. (2014). Una travesía diferente. Peregrinaje religioso y escritura de mujeres en Chile. *Meridional*, 3, 131-152.
<https://meridional.uchile.cl/index.php/MRD/article/view/33388>
- Carrión, J. (2010). Las estructuras y el viaje (hacia un nuevo hispanismo). En J. Ortega (Ed.), *Nuevos hispanismos interdisciplinarios y trasatlánticos* (pp. 239-251). Iberoamericana.
- Fernández de Alba, F. (2011). Teorías de navegación: los métodos de los estudios transatlánticos. *Hispanófila*, 161, 35-58. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3925466>
- García de Cortázar, J. (1994). El hombre medieval como “homo viator”. Peregrinos y viajeros. En J. I. de la Iglesia (Ed.), *IV Semana de Estudios Medievales* (pp. 11-30). Instituto de Estudios Riojanos.
- Herrera, B. (2013). Entre Atlántico y Pacífico: historias y espejos americanos. En O. Ette, W. Mackenbach & H. Nitschack (Ed.), *TransPacífico, Conexiones y convivencias en AsiAméricas* (pp. 179-190). Tranvía.
- Lira Latuz, C. (2021). *Río de huesos*. Palabra editorial.
- Montt, M. & Iacobelli, P. (2020). Encuentros con Asia: Una reflexión en torno a la historiografía latinoamericana desde la cuenca del Océano Pacífico. *Historia* 396, 10, 179-204.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9416767>
- Quevedo, V. (1935). *El ángel del peregrino*. Escuela Tipográfica La Gratitude Nacional.
- Quiroz Arriagada, F. (2020). Interculturalidad en contextos de Hipernmodernidad: El desafío del Otro en la alienación del mundo globalizado. En S. Brito, L. Basualto & R. Urrutia (Ed.), *Interculturalidad(es) y migraciones. Desafíos desde una ciudadanía emergente* (pp. 47-66). Aún creemos en los sueños editorial.
- Scarano, L. (2020). Nuevos hispanismos transatlánticos en el siglo XXI. *Inti: Revista de literatura hispánica*, 91, 109-120. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7343559>
- Schöning, U. (2006). La internacionalidad de las literaturas nacionales. Observaciones sobre la problemática y propuestas para su estudio. En D. Romero López (Ed.), *Naciones literarias* (pp. 305-340). Anthropos. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2034870>
- Torres-Rodríguez, L. (2019). *Orientaciones transpacíficas: la modernidad mexicana y el espectro de Asia*. University of North Carolina Press.
https://www.academia.edu/38828126/Orientaciones_transpacificas_la_modernidad_mexicana_y_el_espectro_de_Asia_2019_Libro