



VIOLENCIA CULTURAL EN EUROPA: HERENCIA COLONIAL Y CONTRANARRATIVAS DE AUTORAS HISPANOAMERICANAS¹

Elena Ritondale – Sapienza Università di Roma
elena.ritondale@uniroma1.it

Title: Cultural Violence In Europe: Colonial Heritage and Counter Narratives by Hispanic American Women Authors

Abstract – The article first presents an overview related to the denunciation of symbolic forms of violence within works by female Hispanic American writers residing in Italy and Spain. After circumscribing some theoretical terms and aspects, the text also offers an analysis of Gabriela Wiener's novel Huaco retrato (2021), which is studied as a synthesis of a cultural and epistemic violence produced by European colonialism in Latin America and whose legacy extends to the present day, showing that it also has deep roots in the private dimension.

Keywords: Cultural Violence, Latin American Women Authors in Europe, Gabriela Wiener, Huaco Retrato, Decolonial Feminism

Las páginas que siguen ponen en diálogo textos – en prosa y versos – producidos por autoras latinoamericanas² residentes en Europa. La mayoría de ellos procede de Italia y España, debido al hecho de que el presente artículo se sitúa en el marco de un proyecto más amplio.

Aun dentro de las diferencias y especificidades de cada obra, se hallan en ellas elementos comunes, tanto desde el nivel semántico como formal. Con respecto a sus temas, destaco que, incluso en los textos que no tienen una función testimonial o de denuncia, se leen referencias, más o menos profundas y desarrolladas, a formas de exclusión y desacreditación de las que las autoras han sido objeto por sus historias

migrantes. Se trata de manifestaciones de una violencia epistémica y cultural que rebaja saberes y culturas distintas de la europea; dentro de este marco, existen formas de exclusión específicas determinadas por la lengua. En el caso de Italia, se da el tema de esas autoras que, incluso cuando publican en el idioma del país, con dificultad logran ser reconocidas por el campo literario nacional; en el caso de España, se encuentran múltiples referencias al estigma sufrido por las que usan un español no-ibérico. Finalmente, pero no por importancia, en algunas autoras se halla el reflejo de una violencia más explícitamente “racial”, que produce estigma hacia cuerpos no blancos.

Sin embargo, es el hecho de tener un pasado de migración, en sí, lo que determina formas de exclusión que se producen de manera más o menos explícita y contundente. Si en España lxs migrantes latinoamericanxs siguen siendo identificadxs como “sudakas” de manera despectiva, y su lugar en la sociedad se sigue asociando, en el discurso *mainstream*, con el empleo en sectores económicos como el del cuidado, la limpieza, etc., en Italia la situación parece aún más compleja. Esto, además de tener un vínculo con las tendencias políticas conservadoras de los últimos diez años, que vuelven a indicar la nación como centro identitario y esencialista, se debe al hecho de que Italia no tiene una ley sobre “derecho de suelo” (*ius soli*). Así, por un lado, una persona que llegó al país hace décadas sigue siendo identificada, en el discurso público, como “extranjera” o migrante. Este aspecto resulta aún menos justificado cuando ambos términos se usan para referirse a personas nacidas en Italia y con padres extranjeros, o que han llegado a Italia cuando eran niñas y niños; en ambos casos la ley italiana no reconoce automáticamente la ciudadanía a estas personas de “segunda generación”.

En las páginas que siguen propongo, por lo tanto, un recorrido por algunas obras que, más allá de su valor estético —que en muchos casos es reconocido— tienen una función testimonial con respecto al panorama que se acaba de describir. En la segunda parte del texto, además, analizo una obra específica, *Huaco retrato* (2021)³, de Gabriela Wiener, ya que en ella se aglutinan todos los aspectos que acabo de mencionar, que adquieren profundidad gracias a la dimensión de la novela autobiográfica⁴.

Wiener, con su obra, analiza desde la autoficción una historia a la vez familiar y pública, desglosando los términos y facetas de un racismo eurocéntrico que ha encontrado en el mundo de la ciencia occidental

un aliado desde el siglo XIX. Esto permite entender el vínculo entre eurocentrismo y violencia epistémica, porque ahonda en las raíces coloniales de esta última, que sigue rebajando saberes, culturas y formas artísticas “otras” con respecto a las del Continente antiguo. Finalmente, la novela de Wiener brinda una narración de otra relación central para el tema que nos ocupa aquí: la entre colonialidad y patriarcado. Como se explicará a continuación, y tal como se ha debatido desde distintas perspectivas teóricas, las relaciones de género en el contexto colonial adquieren características específicas, cuyo desarrollo sigue vigente hasta el día de hoy.

No es por casualidad que la mayoría de las personas migrantes de América Latina⁵ hacia Italia, por ejemplo, son mujeres (Ministerio de Trabajo y Políticas Sociales, 2022), y no es por casualidad que muchas de ellas estén empleadas en la limpieza de hogares y en el cuidado de personas mayores y niños, y no siempre resulte fácil escapar de lugares comunes que limitan a estos sectores sus posibilidades dentro de la sociedad.

Como indicaré, sin embargo, los textos que se presentan comparten también otra fundamental característica: en ellos, la escritura se usa como forma de afirmación de identidades, y (en algunos casos) como manera de subvertir una visión del mundo con raíces antiguas, pero poco representativa de la realidad.

Antes de aclarar algunas categorías teóricas que son pilares de mi discurso, es necesario precisar ciertos aspectos vinculados con el acotado corpus escogido aquí. Aunque destaque en estos textos, en primer lugar, su hibridez y heterogeneidad en lo que al género literario se refiere, es evidente que en muchos casos comparten un rasgo: el yo como lugar de enunciación explícito, que Diego Falconí Trávez llama auto(bio)gráfico⁶. Por lo tanto, en las páginas que siguen se analizan textos que espacian desde la poesía hasta el libro “degenerado” de Wiener. En el medio, se proponen: una carta abierta transformada luego en ensayo, un ensayo y otros textos que podrían ser definidos como memorias o relatos, pero que, por su función y objetivos explícitos, prefiero describir como textos *queer*. Dentro de la evidente heterogeneidad, se reconoce una común urgencia de dar voz al yo, como se ha indicado. Tal como ha observado Diego Falconí Trávez y como he destacado en otras ocasiones⁷ esta matriz autobiográfica se sitúa en el marco de las propuestas feministas y su

“rescate del yo escritural”⁸. Por mi parte, leo este yo escritural más específicamente como una herencia de la autohistoria realizada por Gloria Anzaldúa, en lo que —en unos casos específicos— a la difuminación de la barrera entre narración y teoría se refiere. Por otro lado, la escritura del yo también se vincula con las escrituras del exilio, en cuanto “posición ideológica frente al olvido y el desentendimiento histórico nacional”⁹. Esto es: la migración permite articular una multiplicidad de contenidos que no pueden emplazarse en una sola categoría, ya que su característica mayor es la hibridez, como recuerda Falconí Trávez haciendo referencia a Antonio Cornejo Polar¹⁰ y que, añadido, desde sus estéticas desplazadas cuestionan la hegemonía de las escrituras nacionales.

Algunas coordenadas teóricas

A lo largo de las siguientes páginas voy a referirme a conceptos relacionados con tres temas fundamentales: las consecuencias del colonialismo (como acontecimiento político-histórico) y de la colonialidad (como forma de hegemonía que sigue vigente, en los territorios colonizados, incluso después del formal conseguimiento de la independencia de estos); el vínculo entre patriarcado y colonización, y la relación entre la Modernidad europea, la colonialidad y la desacreditación de saberes que lleva a la que se define como violencia epistémica. Aquí, quiero aclarar algunos aspectos específicos, mientras que pondré en diálogo otras referencias puntuales con las argumentaciones que brindaré en el análisis de las obras.

Empezando por el vínculo entre Modernidad europea y colonialidad, mi referencia es a la propuesta de Walter Mignolo. De acuerdo con Mignolo, es con el inicio de la Modernidad y el surgimiento del Estado-nación cuando se definen los derechos del “Hombre y el ciudadano”, llegando a plantearse la existencia de alguien que, al no ser parte de la nación, sería “no ciudadano” y, por esto, “menos Hombre” (entendiendo aquí el último término como sinónimo de “ser humano”). Así, explica Mignolo, el Estado-nación establece una jerarquía entre personas, ya que le importan los ciudadanos, no los seres humanos¹¹.

Así, Mignolo pone estos asuntos en relación con el concepto de colonialidad y explica que este último se refiere a la matriz colonial del poder, definiendo esta última como una estructura de gestión que controla

todos los aspectos y las trayectorias de la vida¹². Pero esta Matriz Colonial del Poder no hubiera sido posible —no lo sería hoy— sin una idea precisa: la de “progreso”, en el siglo XIX, que evoluciona en la de “desarrollo” en el siglo XX: estas son, de acuerdo con Mignolo, las últimas evoluciones de un pensamiento occidental que se ha movido desde el cristianismo hasta el secularismo, y luego el liberalismo y el marxismo. Como veremos, las ideas de progreso y desarrollo, pero, más específicamente aún, de un solo progreso o desarrollo posible han sido y siguen siendo herramientas para políticas de hegemonía y colonización y, claramente, funcionan a través de la exclusión del marco del “progreso” de saberes “otros” y prácticas “otras” con respecto a la europea.

Este trabajo se desarrolla desde una perspectiva de género. Por lo tanto, incluso antes de hablar de interseccionalidad (según la propuesta de Kimberlé Crenshaw, 1989)¹³ es necesario recordar que la colonialidad y la Modernidad se desarrollaron también a partir de la explotación del cuerpo de las mujeres. Al respecto, mi referencia mayor es el trabajo de Silvia Federici (2004)¹⁴, aunque existe una larguísima trayectoria de estudios feministas en este sentido, que exceden mi posibilidad de ahondar en ellos aquí.

Federici —releyendo a Marx desde perspectivas feministas— propone, por un lado, con su Calibán, un símbolo de la rebelión anticolonial y, por el otro, indica que la hereje, la curandera y la esposa desobediente, entre otras, encarnan sujetos femeninos que el capitalismo no ha destruido. El trabajo de Federici es fundamental por distintas razones; sin embargo, aquí, destaco dos: la idea de que el cuerpo (y las políticas que lo regulan) trasciende la esfera de lo privado, y la idea de un vínculo entre dominio colonial y patriarcal, que las autoras de las que hablaré a continuación asumen y al que se oponen. En palabras de Federici: “Calibán y la bruja corrobora también el saber feminista que se niega a identificar el cuerpo con la esfera de lo privado y, en esa línea, habla de una «política del cuerpo»”¹⁵.

El trabajo de Federici se conoce sobre todo porque confirma el hecho de que la acumulación de capitales que se encuentra en el origen de la Modernidad fue posible solo gracias a la explotación de las colonias; sin embargo, afirma que esta explotación y la acumulación originaria de capitales fueron posibles en primer lugar por una explotación del

trabajo de reproducción y, por lo tanto, por la imposición normativa de modelos específicos de femineidad.

Sin embargo, nos interesa aquí más aún por la manera en que ahonda en la relación entre colonialismo y racismo, que resulta central en este trabajo. Citando a Moulier Boutang, indica:

“Blanco”, en las colonias, se convirtió no sólo en un distintivo de privilegio social y económico que servía para designar a aquellos que hasta 1650 habían sido llamados “cristianos” y posteriormente “ingleses” u “hombres libres” [...], sino también en un atributo moral, un medio por el cual la hegemonía fue naturalizada¹⁶.

Pero la manera en que, desde las colonias, el racismo se impuso como política fue en primer lugar, a través de la prohibición de matrimonio entre personas blancas y negras, esto es, a través de normas que establecían jerarquías y derechos basados en el cuerpo. Federici destaca que, mientras la diferencia entre blancos y negros en los países basados en el sistema de plantaciones se hizo más sutil, en la América del sur se dio con el tiempo “cierta «recomposición», especialmente entre las mujeres de clase baja europeas, mestizas y africanas quienes, además de su precaria posición económica, compartían las desventajas derivadas del doble discurso incorporado en la ley, que las hacía vulnerables al abuso masculino”¹⁷.

La relación entre la imposición del patriarcado europeo y el sistema colonial está bien descrita por Federici —y nos interesa aquí que se referiera a Perú de manera específica—. En el pasaje siguiente, donde cita a Cook Noble (1981), explica:

En México y Perú, donde la disminución de la población aconsejaba incentivar el trabajo doméstico femenino, las autoridades españolas introdujeron una nueva jerarquía sexual que privó a las mujeres indígenas de su autonomía y le [sic] otorgó a sus parientes de sexo masculino más poder sobre ellas. Bajo las nuevas leyes, las mujeres casadas se convirtieron en propiedad de los hombres y fueron forzadas (contra la costumbre tradicional) a seguir a sus maridos a casa. Se creó un sistema de compadrazgo que limitaba aún más sus derechos, poniendo en manos masculinas la autoridad sobre los niños. Además, para asegurarse que las mujeres indígenas cuidaran a los trabajadores reclutados para hacer el trabajo de la mita en las minas, las autoridades españolas legislaron que nadie podía separar al marido de la mujer, lo que significaba que las mujeres serían forzadas a seguir a sus maridos

les gustara o no, incluso a zonas que se sabía eran lugares mortíferos, debido a la polución creada por la minería¹⁸.

¿Se puede afirmar que el patriarcado fue llevado a América Latina por los colonizadores europeos? Al respecto, existen debates en el mundo feminista.

Rita Segato (2016), recordando las posiciones de Maria Lugones (2007) y de Oyeronke Oyewumi (1997)¹⁹, quienes afirman la inexistencia del género en el mundo precolonial, propone una perspectiva alternativa tanto a este planteamiento como al opuesto, el de las feministas eurocéntricas, según las cuales el patriarcado sería una estructura transversal y ahistórica. Segato identifica, en cambio, “en las sociedades indígenas y afroamericanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad”²⁰. Explica, sin embargo, que: “A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes aberturas al tránsito y circulación entre esas posiciones que se encuentran interdictas en su equivalente moderno occidental”²¹. La idea de interdicción es central, porque confirma el carácter normativo y vinculante que la relación entre géneros adquirió a partir de la Colonia, tal como indicado por Federici.

Por supuesto, el dominio colonial sobre América Latina no terminó con la independencia de los países del área, y esto nos interesa de manera específica, ya que todas las narrativas de las que hablaré se sitúan después de la independencia política y formal de estos países, aunque me referiré siempre a la colonialidad, al colonialismo y a su legado. Así lo aclara Aníbal Quijano: “Although occasionally moderated when faced with the revolt of the dominated, this process has continued ever since”²².

Quijano define específicamente el colonialismo como “eurocéntrico” y explica que:

that specific colonial structure of power produced the specific social discriminations which later were codified as ‘racial’, ‘ethnic’, ‘anthropological’ or ‘national’, according to the times, agents, and populations involved. These intersubjective constructions, product of Eurocentered colonial domination were even assumed to be ‘objective’, ‘scientific’, categories, then of a historical significance. That is, as natural phenomena, not referring to the history of power. This power structure

was, and still is, the framework within which operate the other social relations of classes or estates²³.

De acuerdo con Quijano, este sistema funcionó como una colonización de la imaginación de los dominados, esto es, desde dentro del imaginario. Quijano subraya cómo el colonialismo llevó consigo una represión de tipo cultural, cognitiva y simbólica:

The repression fell, above all, over the modes of knowing, of producing knowledge, of producing perspectives, images and systems of images, symbols, modes of signification, over the resources, patterns, and instruments of formalized and objectivised expression, intellectual or visual²⁴.

La cultura europea se difundió como algo seductivo, ya que era el lenguaje que brindaba el acceso a posiciones de prestigio, así que la “europeización” cultural se volvió una aspiración: “It was a way of participating and later to reach the same material benefits and the same power as the Europeans: viz, to conquer nature in short for ‘development’”²⁵.

Así, Quijano afirma que el paradigma del conocimiento racional de Europa no solo se desarrolló en el marco de la colonialidad, sino que fue parte de ella y de su estructura de poder. Esta dinámica entre “sujeto” y “objeto” se encontraría, en el mundo científico, en disciplinas como la Etnología o la Antropología, de acuerdo con Quijano, siendo las “otras culturas” objetos de estudio desde una mirada occidental.

Desde la Europa Fortaleza: violencia epistémica, voz y agencia

En Italia, la violencia simbólica²⁶, cultural y epistémica de la que las autoras latinoamericanas son víctimas, y que delatan en textos de distintos formatos, depende por lo general del énfasis que el discurso *mainstream* pone en su “extranjería”, incluso en los casos en que se trate de personas que llevan años o décadas residiendo en el país. Este énfasis en su supuesta “otredad” se acentúa dentro del discurso político, en contextos donde se debaten medidas vinculadas con los derechos de ciudadanía y, sobre todo, donde desde hace años se impide una ley sobre el “*ius soli*”, haciendo que permanezca vigente el derecho de

sangre. “Ser extranjero” (o de origen extranjero) justifica, así, prácticas de exclusión y discriminación.

Aunque se trate de un tema muy conocido y debatido en Italia, tuvo un momento de gran visibilidad durante el así llamado gobierno “Conte 1”, formado por una alianza entre el “Movimento 5 stelle” y la “Lega” de Matteo Salvini. En esa ocasión, fueron aprobadas algunas normas conocidas justamente como los “Decretos Salvini” que, entre otras cosas, preveían que el recorrido para solicitar la ciudadanía italiana se volviera aún más difícil y largo.

Entonces, de entre las muchas protestas indignadas, se dio a conocer una “carta abierta” escrita por Elizabeth Arquinigo Pardo²⁷ publicada el día 17 de octubre de 2018 en el diario *la Repubblica* y dirigida al entonces ministro Salvini. Matteo Salvini, quien en ese momento era Ministro de Interior, contestó a Arquinigo Pardo, cerrando su respuesta pidiendo que ella lo “mantuviera informado” sobre su trámite. Arquinigo Pardo tomó entonces la decisión de redactar un texto más extenso —que podríamos definir como un ensayo autobiográfico— para explicar, no solo al ministro sino a los ciudadanos de Italia, qué significa ser un “italiano sin ciudadanía”. El texto tomó el título de *Lettera agli italiani come me* (2018) y fue publicado pocos meses después por la editorial People.

En *Lettera agli italiani come me*, Arquinigo Pardo denuncia distintas formas de violencia y exclusión, con un registro informativo en el que también se hallan pasajes analíticos sobre asuntos normativos, lingüísticos, etc. En primer lugar, la autora ilumina la matriz racista de medidas políticas como las que denuncia, explicando que los Decretos, entre otras cosas, llevarían a la posibilidad de revocar la ciudadanía a extranjeros que cometan algún delito, configurando de tal manera dos tipos de derecho de ciudadanía, uno revocable y otro no, dependiendo de haber nacido italianos o haberlo llegado a ser. Escribe: “Si tratta di un’idea di cittadinanza tanto discriminatoria quanto violenta, perché si muove sullo stesso terreno della purezza della razza [...]. La nostra identità continuerà a essere ritenuta gerarchicamente inferiore”²⁸.

La idea de “pureza de la raza” sería, según la autora, lo que establecería un vínculo unívoco entre nación y derechos de ciudadanía, recordando así lo que plantea Walter Mignolo con respecto al surgi-

miento del racismo en Europa, como consecuencia del nacimiento del Estado-nación²⁹.

Dentro de la anomalía del sistema italiano —en el que ni siquiera a quienes nacen en el país se les reconoce automáticamente la ciudadanía, si tienen padres extranjeros— se produce así un cortocircuito en el discurso público: se siguen definiendo como “extranjeros” hasta los que nacieron en Italia. Y, dentro de la retórica de contención de la “migración irregular”, se propone a menudo una equivalencia entre estos “extranjeros” y los migrantes. Arquínigo Pardo pregunta entonces en su *Lettera...* durante cuántos años una persona residente en un país en el que no nació puede ser definida como “migrante”: “C’è dietro un disegno ben chiaro: quello di farci restare addosso l’etichetta di migrante, non di cittadino”³⁰ y después aclara: “Anche la categoria di ‘straniero’ — che vale solo all’origine, per il passato, ma non certo per il presente e per il futuro — risulta molto vaga”³¹.

Esta línea argumental es común a otras obras escritas por personas migrantes o de “segunda generación”. Por ejemplo, está presente en los escritos de Rosa Jijón³² (Quito, 1968). En “Brutti, sporchi e cattivi” (2014) Jijón explica que, ya desde 2006, el discurso *mainstream* difundió una idea de las personas de origen extranjero como “otros”, hasta cuando nacieran en Italia:

La apreciación general acerca de los inmigrantes de segunda generación en Italia ha estado siempre acompañada por una escandalosa e inapropiada referencia a los eventos violentos de las Banlieus parisinas [...]. Esta visión ha generado una sensación de desconfianza y sospecha frente a las comunidades de segunda generación en Italia³³.

Se produce, entonces, otra evolución del discurso racista: no solo quienes tengan padres no italianos deben “ganarse” la ciudadanía y los derechos que de ella proceden, sino que, en cuanto “otros” son también “peligrosos” y, cerrando el círculo de la retórica sobre estos temas, *limitar su acceso a la ciudadanía representaría una forma para garantizar la seguridad de “nosotros”, italianos por derecho de sangre*.

De la prosa a los versos, la denuncia de una “extranjería irremediable” está presente también en la obra de la poeta Gladys Basagoitia Dazza, aunque se trate en este caso de una escritora llegada en Italia a finales de los años ’60. Basagoitia Dazza (Lima, 1935) tiene en el exilio

tal vez su más característico lugar de enunciación, aunque sus poemas intensos y que han sido objeto de reconocimientos importantes en Italia (por parte de Antonio Melis y Giovanna Minardi, entre otros) no se limitan en absoluto a una función política y de denuncia. Así, en *Esiliati* (1997), se lee:

Benché abbiamo lavorato sodo
perché la casa sia nostra
e religiosamente
più di molti paghiamo le tasse
e non si rubi niente *abbiamo*
abbandonato la nostra lingua
parliamo come loro – o quasi –
ancora siamo ospiti e
la fame dei luoghi dell'infanzia
ci oscura la vista *feroce*
pulsava nelle tempie *fa sanguinare*
dentro *superstiti di tanto esilio*
forse un giorno
anche per noi sarà possibile
vivere non più come stranieri³⁴.

La negación del verbo “robar”, así como la reivindicación del pago de los impuestos —como si de una religión laica se tratara— se explican por los discursos opuestos que “los italianos” dirigen a las personas extranjeras y que, al repetir juicios negativos, producen estigma y prejuicios. Llama la atención, por otro lado, la elección de una contraposición entre “nosotros” (los exiliados) y “ellos” (los italianos), donde los primeros son los que, aunque hayan trabajado duramente durante años en el país, todavía deben luchar para que se les reconozca como ciudadanos.

Basagoitia permite también introducir otro aspecto de la extranjería: la lengua, elemento que se vuelve central para esas autorías que, tras muchos años en Italia, decidan escribir en el idioma del país. En el caso de Basagoitia, la relación complicada³⁵ con el italiano y el abandono de la lengua madre se describen como un exilio lingüístico. La voz poética marca la distancia entre el “nosotros” y el “ellos” afirmando que los primeros hablan “casi” como “ellos”. Los versos se cargan de resentimiento, en las primeras líneas. Este yo plural, “sobreviviente de tanto exilio”, que se autodefine como “extranjeros/stranieri”, solo puede proyectar su

esperanza hacia un futuro indefinido (“un giorno/un día”) y matizado por el “forse/tal vez”.

Pero lo que la autora define como un exilio también se puede leer como un modo de narración (en su caso, una forma lírica) que, siguiendo a Diego Falconí Trávez “[surge] de la experiencia del desplazamiento y que [marca] una diferencia al momento de acercarse a la palabra escrita”³⁶.

El exilio político/geográfico se vuelve en los poemas de la autora un exilio “de sí”, como se puede leer en el poema *Doppio esilio* (1997). Aquí, destaca el extrañamiento relacionado con la lengua, ya que para escritoras y poetas la exclusión de algunos contextos está determinada también por campos literarios cerrados, que difícilmente admiten a autorías cuyo uso del idioma resulte heterodoxo. En el caso de Basagoitia Dazza, quien ha escrito aproximadamente veinte libros hasta la fecha, dicha exclusión consiste en el hecho de que, frente a la cantidad de obras realizadas por ella, su nombre sea todavía poco conocido en el contexto literario de Italia, afuera de la así llamada “literatura migrante”:

senza parole parole che non possiedo
mi dimenticano ho dubitato del loro potere
e perciò mi hanno espulso dal loro regno
esilio dal mio paese esilio dal mio mondo³⁷.

En este caso, ser dueña de su propia voz parece un eco de ese “soy mi lenguaje” teorizado por Gloria Anzaldúa (1987)³⁸; sin embargo, de manera diferente a lo que acontece en la escritura de la autora chicana, en Basagoitia no existe posibilidad de mestizaje o hibridación lingüística. Si Anzaldúa reivindicaba la imposibilidad de domar esa “lengua salvaje”, la poeta peruana acepta su relación conflictual con el italiano; el español y el italiano permanecen territorios separados. Pero las dos escritoras comparten la idea de la escritura como forma de libertad y evolución personal.

Lo que se acaba de presentar se opone justamente a otra forma de violencia simbólica hacia las personas migrantes: la revictimización. Rosa Jijón hace hincapié en una de las maneras en que esta puede producirse e ilumina una dicotomía importante en los discursos sobre personas con *background* migrante. Si, por un lado, existe la asociación que acabo de indicar (extranjero=criminal), por el otro, hay relatos que restan agencia a las subjetividades migrantes revictimizándolas:

[existe] un prejuicio de fondo: la creencia de que los inmigrantes son mero objeto de asistencia y de ayuda, subalternos a la toma de decisiones sobre sus propios destinos, con la consecuente representación canónica del migrante vulnerable o del migrante criminal³⁹.

Las personas migrantes son voz y autoría, productoras de sus mismos discursos antes de ser apropiadas por discursos ajenos:

en términos de visibilidad se hace muchísimo hincapié en las historias, vidas, testimonios de las personas emigrantes. Poco se hace, sin embargo, para escuchar las voces de los protagonistas de estas historias o para acercarse a las estrategias narrativas posibles que se generan a partir de un recorrido simbólico que nace desde los grupos de base⁴⁰.

La autora insiste en el mismo problema de negación de la agencia de las personas migrantes también en la introducción de *Dreamland. I confini dell'immaginario* (2019), en coautoría con Francesco Martone, y, en cuanto activista y artista, el tema de la voz y agencia migrantes se vuelve muy importante en su discurso⁴¹.

Volviendo a su ensayo autobiográfico, Jijón recuerda sus mayores proyectos artísticos en Italia y la manera en que ha desarrollado en estos una práctica para cuestionar algunos de los posicionamientos fallaces sobre el tema. Por ejemplo, menciona un proyecto titulado *Rojo*, que incluyó veinte fotografías de gran formato. Jijón cita las palabras de José Roca sobre sus fotografías:

Enfocándose en miradas, eslóganes y demás detalles significativos en la lucha de los inmigrantes extranjeros por la aceptación de sus derechos adquiridos, la propuesta subraya la diversidad en la unidad, concepto esencial en el reconocimiento de la diferencia racial y cultural propia de los procesos migratorios⁴².

Uno de los resultados de este proyecto, entonces, me permite introducir otro tópico discriminatorio hacia las personas migrantes: el uso de discursos o representaciones que generalizan características y lugares comunes empleados para referirse a estas, cancelando subjetividades y diferencias, y proponiendo una única idea, estereotipada, de algo que se configura como una identidad colectiva. En el mismo marco, y sobre todo con el objetivo de superar la revictimización de las mujeres migrantes producida por representaciones que las retratan siempre como sujetos subalternos, Jijón también realizó en 2005 un video documental

titulado *La polvorera*, sobre mujeres latinoamericanas jugando al fútbol cada domingo frente al Coliseo: “El documental [...] busca superar los estereotipos de drama y subalternidad de las inmigrantes, proponiendo una narración horizontal y divertida, sin que ello la vuelva superficial”⁴³.

De Italia a Europa, posicionamientos afines a los que se acaban de presentar se encuentran en autoras latinoamericanas residentes en España. Sus discursos se acercan sobre todo en lo que se refiere a la violencia cultural sufrida por personas migrantes y a la respuesta que estas, con su agencia y la práctica de la escritura, oponen a dicha discriminación.

Acá soy la que se fue. Relatos sudakas en la Europa fortaleza (2019), editado por Caroline Betemps Bozzano y Lucía Egaña Rojas incluye escritos autobiográficos, versos, *collage*, ensayo, entre otros géneros. En todos los textos incluidos, por supuesto, destaca la centralidad del “yo”, elegida como instrumento y práctica de agencia y empoderamiento⁴⁴.

Lxs autorxs incluidxs⁴⁵, desde una perspectiva interseccional y decolonial, tienen en común el rechazo a la heteronormatividad y al binarismo, hecho que, como veremos, establece una afinidad de sus discursos con las narraciones de Gabriela Wiener. Además, producen teoría desde el testimonio, la autobiografía, la poesía y el arte, siguiendo una metodología y un posicionamiento estrenado por las feministas chicanas, afrodescendientes y nativas de Estados Unidos ya a partir de la conocida antología *This Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of colour*, de 1981, con el objetivo de cuestionar la jerarquización de formas artísticas, saberes y géneros literarios. El resultado se puede definir como un texto *queer* o *cuir* y su mayor aporte es tal vez lo de poner en tela de juicio, desde la creación y la escritura, una lógica binaria fundada en la perspectiva europea sobre identidad, espacio y tiempo, basada en el principio de exclusión (véase la oposición entre alma y cuerpo, masculino y femenino, teoría y práctica). Claramente, forman parte de esta lógica también la oposición “yo/otro”, sus determinaciones espaciales “aquí/allá” y el concepto lineal del tiempo⁴⁶.

La mayoría de lxs autorxs incluidxs en la antología destaca cómo Europa ha rebajado sus saberes y su cultura, arrojándolas hacia una posición de subalternidad simbólica. A esta, sin embargo, lxs autorxs responden justamente iluminando dichos saberes y su conocimiento, producto de su privilegio epistémico en cuanto personas migrantes.

Este se puede describir como un saber producto del desplazamiento, de la experiencia de vida entre más culturas y lógicas y, hasta, como experiencia de la contemporaneidad de dimensiones geográfico-culturales distintas y alejadas. Lxs autorxs iluminan también saberes vinculados con los afectos, con la creación de comunidad y, no por último, con la habilidad de resistir a normas y leyes europeas, de reconstruir sus propias vidas en un contexto hostil.

Uno de los aspectos más desarrollados en la antología es la violencia epistémica que Europa ejerce sobre saberes-otros, tal como indica por Boaventura De Sousa Santos (2011) entre muchas otras voces⁴⁷.

María Basura, en *"This is the world of trigger warning, my darling"*, sintetiza así este concepto, afirmando que Europa sería: "la tierra de sabixs, esxs que nunca se cansan de decirnos cómo nos equivocamos"⁴⁸. Florencia Brizuela González, en su testimonio *"Descolonizar el feminismo: del subidón a la resaca"*, cuestiona directamente las instituciones reconocidas como "legítimas" en lo que a la producción de saber se refiere y afirma que la hegemonía de la universidad es una de las formas con que se legitima la dominación colonial.

En cambio, reivindicando su agencia en la producción de teoría desde el espacio del "yo" —en la línea de la "autohistoria" propuesta por Gloria Anzaldúa— las editoras de la antología explican:

Se nos pide responder a redacciones específicas, a lenguajes periodísticos o académicos como forma de validar nuestras ideas y posiciones, obligadas en este contexto a considerar la primera persona como un dato marcado por la anomalía o lo ajeno [...]. Hemos querido crear un espacio donde las voces y el lenguaje no sean subsidiarios de los "lugares centrales", donde el deseo no sea ya habitar el centro, o caber en el centro sino, simplemente, tener espacio⁴⁹.

Se trata de una estrategia para sabotear los discursos estereotipados que suelen proyectarse sobre personas percibidas como "otras" y que hemos adelantado en parte en las páginas anteriores: las generalizaciones, la tendencia a leer a las personas no-europeas solo como objetos de discursos, estudios y teorías europeas, ente otras.

Como adelanté en la introducción, Aníbal Quijano explica ciertas prácticas intelectuales con la colonialidad. El periodo de dominación colonial coincidió, observa Quijano, con el momento en que se constituyó la modernidad/racionalidad europea. Esta se estableció en el

mundo como un “producto exclusivamente europeo” y, a la vez, como un paradigma de conocimiento universal. Quijano afirma por lo tanto que esta confluencia entre colonialidad y elaboración de la racionalidad/modernidad no es un azar, sino que depende de la manera en que el paradigma de conocimiento racional europeo fue elaborado:

It seems, then, that one can demonstrate the association between individualism/dualism and the European social and cultural conflicts at the time when the main European paradigm of rationality was elaborated. But in that individualism/dualism there is another component, the explanation of which is not exhausted in the internal context of Europe: *the ‘other’ is totally absent; or is present, can be present, only in an ‘objectivised’ mode*⁵⁰.

Se ha llegado a fortalecer, así, la idea de que lo no-europeo representa lo no-racional; de ahí que se le ha definido en general como objeto de saber, observación o estudio de europeos, restándole subjetividad y agencia. Quijano propone que la colonialidad ha impuesto una idea según la que:

only European culture is rational, it can contain ‘subjects’ —the rest are not rational, they cannot be or harbor ‘subjects’. As a consequence, the other cultures are different in the sense that they are unequal, in fact inferior, by nature. They only can be ‘objects’ of knowledge or/and of domination practices. From that perspective, the relation between European culture and the other cultures was established and has been maintained, as a relation between ‘subject’ and ‘object’⁵¹.

Betemps Bozzano y Egaña Rojas sintetizan este tipo de violencia epistémica hablando de “(l)as lecturas que se depositan sobre nosotras en tanto otredad”⁵². De ahí que, con el tiempo, se haya dado una forma de generalización funcional a la clasificación, que lxs autorxs, rechazan, oponiéndose a cualquier síntesis identitaria esencialista.

Más en general, es el concepto mismo de “integración” el que se cuestiona en *Acá soy la que se fue...*, en cuanto pilar de una violencia epistémica y herramienta de una colonización cultural cuyas raíces se encuentran en el positivismo europeo. La folklorización de las culturas no europeas es, desde sus perspectivas, justamente un producto de esta idea y una forma de desvalorización de otras culturas.

Vuelve el tema de la lengua que, en el contexto ibérico, se presenta como la descalificación de formas del español otras con respecto a la

peninsular. Un acento no ibérico define una identidad desacreditada y lleva, en el caso de personas migrantes latinoamericanas, a la definición de “sudaka”. “Tener acento” implica ser “el otro”.

Así se expresan al respecto Nata n Rodríguez Di Tomaso y Magdalena Piñeyro en “¡chim, pum, fuera!”: “La verdad es que ya he perdido la cuenta de la cantidad de veces que me han dicho que hablo mal o que tengo acento (como si no tuviera acento todo el mundo, cada cual el suyo)”⁵³, y luego aclaran que: “en cualquier caso es el uno el que marca el ritmo y yo, la de afuera, la otra, la que debe/debería bailar al compás que le dicta aquél, dueño de la voz, la piel y la tierra neutra”⁵⁴.

Un caso de estudio: *Huaco retrato* de Gabriela Wiener

Gabriela Wiener (Lima, 1975) es periodista, cronista y autoras de libros que han obtenido reconocimiento tanto en América Latina como en Europa. Vive en Madrid.

Su última obra, *Huaco retrato* (2021) arranca justamente en Europa, desde un museo en que la autora está mirando unos huacos⁵⁵ cuando, desde Perú, recibe la noticia del empeoramiento de las condiciones de salud de su padre. La protagonista y narradora viaja a Lima, pero no logra llegar a tiempo. De ahí, la narración se estructura como un viaje/investigación a sus orígenes. Este recorrido tiene un punto de partida obligatorio: la figura de Charles Wiener, su tatarabuelo, originario de Austria, pero naturalizado francés, “hombre de ciencia” del siglo XIX y “descubridor” de obras de arte y sitios antiguos, quien estuvo a punto de hallar las ruinas de Machu Picchu y escribió una obra de referencia sobre el país. Wiener, del que la autora ha heredado el apellido, es un hombre blanco, europeo, depositario del único saber reconocido en ese entonces: el del Continente antiguo. Wiener es, sobre todo, el patriarca de la familia de la narradora; un patriarca que, sin embargo, al parecer no quiso saber nada del hijo tenido de una mujer peruana, María Rodríguez, que además resulta semidesconocida dentro de la misma familia de la narradora.

La autora decide ahondar en estas raíces de su familia, tan prestigiosas como borrosas. Al hacerlo, propone un recorrido por la violencia histórica y cultural de la colonialidad, por sus huellas en el presente de Europa y Perú, por el vínculo entre esa colonialidad y el patriarcado;

por supuesto, reflexiona sobre las maneras en que ella misma ha interiorizado algunos discursos que proceden de estas lógicas.

El símbolo más efectivo de la colonialidad, en *Huaco retrato*, es el extractivismo. El colonialismo, antes, y la colonialidad después han basado sus relaciones con América Latina en la lógica del saqueo. Charles Wiener parece ser la encarnación de esa lógica, en el ámbito cultural y científico, por su labor de “exportación” a Europa de obras halladas en América. La narradora, frente a las imágenes de los huacos en un museo de Europa, comenta: “pensar que todas esas figurillas que se parecen a mí fueron arrancadas del patrimonio cultural de mi país por un hombre del que llevo el apellido”⁵⁶. La narradora sigue haciendo explícito el vínculo entre el pasado de expoliación y la presente hegemonía cultural europea, comentando, sobre las instituciones culturales del Continente antiguo: “son museos muy bonitos levantados sobre cosas muy feas”, y añadiendo: “todo lo que hay aquí debería estar a miles de kilómetros. Incluyéndome”⁵⁷.

La imagen del robo, de la “extracción”, enseña sin eufemismos el punto de vista de la narradora sobre el tipo de actividad —tan celebrada— que su mismo tatarabuelo llevó a cabo:

Aunque la suya haya sido la misión científica del típico explorador del siglo XIX, suelo bromear en las cenas de amigos con la idea de que mi tatarabuelo era un huaquero de alcance internacional. Les llamo huaqueros sin eufemismos a los saqueadores de yacimientos arqueológicos que extraen y trafican, hasta el día de hoy, con bienes culturales y artísticos⁵⁸.

Existen muchas razones por las que Wiener describe la actividad de su ancestro como una acción violenta. Por un lado, la intrusión de los huaqueros destruye sitios sagrados, que solían ser tumbas o templos, robando los objetos de valor y no preservando lo que dejan en el sitio; por el otro, su actividad impide el estudio y conocimiento de la cultura a la que los objetos robados pertenecen, quitándolos de su contexto. De tal manera, fragmentos de historia dejan de tener su valor simbólico, cultural y hermenéutico para volverse objetos privados de difícil o imposible lectura. La última —pero tal vez no por relevancia— razón que convierte la acción de huaqueros y “arqueólogos” de antaño en violencia es el hecho de que el que “descubre” tan valioso material se

vuelve el “autor” de la colección, cancelando de tal forma la autoría de los que realmente crearon dichos objetos.

Además de estas acciones de usurpación concretas, Charles Wiener se representa también como la personificación de una violencia arraigada en la posición hegemónica de las ciencias sociales en la cumbre del positivismo europeo de finales del siglo XIX. Dicho de otra manera, las suyas son posiciones racistas que se pretenden justificar desde las ciencias de entonces. Comenta su tataranieta, al leer el libro publicado por Charles:

se refiere a los peruanos como gente con una “constitución abusiva” y “malsana”, en los que pueden encontrarse “las causas nefastas de la momificación de este pueblo y del envilecimiento del individuo”. Del indio autóctono dice “no supo morir, he aquí por qué el indio no sabe vivir”⁵⁹.

De todas estas violencias coloniales permanecen —y aquí volvemos al contexto presentado en las obras de las autoras reseñadas en las páginas anteriores— secuelas y consecuencias en el presente. Objetivo de la protagonista-narradora de *Huaco retrato* es iluminarlas, sin ocultar el hecho de que ella misma ocupe, en realidad, un lugar de enunciación incómodo, que sin embargo le brinda un privilegio hermenéutico. Podríamos decir que ella habla desde una posición mestiza y liminal a la vez, ya que, por algunos aspectos de su vida encarna lo que podríamos definir como una subjetividad subalterna, mientras que, por otros, representa la herencia de un privilegio histórico. Escribe desde la Europa fortaleza en la que ella es migrante, “sudaka” y mujer; afirma haber sido objeto de discriminación racial por el color de su piel, también antes de dejar su país y desde muy temprana edad: “Cuando vine a vivir a Madrid y supe lo que quería decir sudaca no me sorprendí. En Lima muchas veces había oído asociar mi color de piel con el color de la caca”⁶⁰.

Sin embargo, procede de una familia de clase media y el apellido de ese patriarca europeo, según entendemos, le ha concedido ocupar un lugar más cómodo en su país de origen, entre otras cosas, por haber tenido acceso en el Perú a una educación de calidad, en barrios de la burguesía limeña. Dejar Perú significa perder esa parte de “privilegio” sociocultural vinculado con su apellido paterno y su posición clasemediera, como en muchas ocasiones acontece a las y los migrantes.

Gabriela Wiener escribe muy claramente, enunciando su posición desde la aceptación de su identidad mestiza, incluso “socialmente mestiza”, refiriéndose a sus dos familias de procedencia: “Ni los Wiener eran basura blanca, ni los Bravo cholos de mierda, pero sus vidas corrieron en paralelo como solo pueden correr las vidas separadas por el color en la excapital del virreinato del Perú”⁶¹. Por último, pero no por importancia, porque representa una muestra del arraigo de lógicas coloniales en lo privado y desde la escritura, ella reconoce la que podría leerse como su personal contradicción. Al hablar de la muerte de su padre, afirma: “Supongo que ahora que está muerto lo poco de blanco que hay en mí se ha ido con él, aunque siga usando solo su apellido, y nunca el de mi madre, para firmar todo lo que escribo”⁶².

El racismo, producto del nacimiento de los Estados-nación y de la colonialidad, como hemos visto, tiene una conexión específica con el patriarcado. Dicho de otra manera, la subalternidad de género y la producida por lógicas racistas se suman, como ha indicado Kimberlè Crenshaw a través del concepto de interseccionalidad⁶³. O, actualizando las teorías de Silvia Federici sobre el cuerpo de las mujeres y la acumulación capitalista, un producto del racismo neocolonial contemporáneo es la idea de que el matrimonio de las mujeres latinoamericanas sea un medio para “mejorar su posición”. Así lo explica Gabriela Wiener:

Y oigo a un político español decir que oye, lo mejor que le puede pasar en la vida al migrante de América del Sur es que su hija se case con un español. Y lo escucho y suena como si estuvieran intentando hacernos un elogio. Un español para casarse bien. Para intercambiar algunos de sus yugos por matrimonio e integración⁶⁴.

Wiener sintetiza este mecanismo como “violencia primordial a cambio de asimilación” y, a lo largo de la obra, parece vincularlo con la sexualización de los cuerpos extranjeros, una forma sexista de folklorización: “A las afueras del recinto, entre las estatuas femeninas que representan a los cinco continentes y embellecen la fachada del palacio del Trocadero, América del Sur enseña un poco más las tetas”⁶⁵.

Pero la relación entre estereotipos de género y “raciales” encuentra tal vez su manifestación más común en la atribución de tareas específicas, en la sociedad, a las mujeres de América Latina. En primer lugar, Gabriela Wiener se refiere a los trabajos del hogar y del cuidado y la protagonista

afirma haber sido objeto de este tipo de estereotipo: “Me hablan de la peruanita que le limpia la casa a su amiga Pepa, qué buena es, se puede confiar en ella. Creen que es un tema de conversación que pueden tener conmigo porque yo también soy una peruanita confiable”⁶⁶.

Incluso cuando el estereotipo no es un estigma, sino que aparentemente se puede entender como una “buena opinión”, sigue siendo una limitación racista, ya que atribuye supuestas características generalizadas a un conjunto de personas caracterizado por dos elementos: una determinada procedencia geográfica y el género femenino. Tal como indicado por las escritoras y activistas reunidas en *Acá soy la que se fue*, Wiener subvierte este estereotipo enseñando la dinámica de poder clasista y racista de una manera muy elocuente: “Mi profesora de geografía en Perú, la que me enseñó la escala, la latitud y la longitud del mundo, le cambia el pañal a tu padre, España”⁶⁷. De tal forma ofrece una representación clara de cómo saberes y profesionalidad sean rebajados y humillados en Europa, tan solo por no ser “autóctonos”.

En la misma línea discursiva, Wiener reflexiona sobre la devaluación del arte latinoamericano que: “resulta mediocre para el observador europeo, casi sin alma, en comparación con cualquier expresión plástica local, pero reconocen su valor testimonial”⁶⁸. Pero el estigma relacionado con lo latinoamericano, hoy, no se limita a su arte, sino que tiene que ver con estereotipos asociados a las expresiones culturales en general, desde la música hasta la comida e incluyendo los “comportamientos”. Wiener, aquí, habla de un estigma cultural generalizado, que involucra las formas de ser de cuerpos “otros” que, en cuanto tales, resultan intrínsecamente no normativos:

Somos voces chillonas que desobedecen al ideal civilizatorio con puro exceso. Exceso de volumen, de grasa, de grasa en las comidas, en las carnes, en las frituras, exceso en los colores de la ropa. Músicas románticas y dramas de telenovela, infidelidades bachateras y desgarros de amor. Por otro lado, la falta. Falta de moderación, de educación, de cultura, de higiene, de recato. Lo inadecuado. El lugar de la incultura. Gente de malos olores que no saben, que no entienden, y que son fexs⁶⁹.

Y dentro del estigma contra lo que se considera no normativo, por supuesto, entra la idea del idioma “equivocado”. Wiener, escritora y periodista, claramente se detiene en este aspecto, y lo hace al final del libro, donde —como una muestra más de la naturaleza metaliteraria de

la obra — aparece un poema que la narradora relata de haber realizado como parte de un taller para “descolonizar su deseo”: “La primera vez que me dijeron / que no estaba escribiendo en español. / Que no hablaba correctamente el español. / Vosotros, no ustedes. / Las correcciones son extirpaciones. / «Echar de menos», no «extrañar»”⁷⁰.

La idea de “descolonizarse a una misma” es central en esta obra “degenerada”, en palabras de su misma autora. Lo es porque la novela pone en relación lo privado y lo público, el presente y la historia. Lo hace, de manera muy evidente y desde las primeras líneas, asumiendo el hecho de que la narradora y protagonista procede de ese ancestro cuya violencia cultural denuncia. Por otro lado, la narración de la dimensión personal de la narradora —su vivir en una relación poliamorosa y sus contradicciones dentro de esta— se desarrolla en paralelo a su investigación sobre la actividad del tatarabuelo y sobre la relación extramatrimonial de su padre.

Síntesis de estos dos ejes de la narración —público y privado, historia y presente— es la pregunta sobre la posibilidad de demostrar que Charles Wiener fuera efectivamente su tatarabuelo. De la vida privada del hombre durante sus dos años de estancia en el Perú, de su encuentro con María Rodríguez, la tatarabuela originaria de Trujillo, y del nacimiento de Carlos Wiener Rodríguez, el bisabuelo a cuyo bautismo Charles Wiener no estuvo presente, porque ya había regresado a Francia, quedan en efecto pocas huellas. La narradora llega a dudar, así, de lo que la familia siempre ha relatado de sí misma con orgullo, esto es, la procedencia del “gran” hombre de ciencia europeo.

Asumiendo su origen, tras algunas investigaciones dentro y fuera de su contexto familiar, esta se vuelve el anillo que conecta la Historia del mundo y su historia personal, a través del concepto de bastardía:

Si intentara hacer un resumen similar de mi vida habría que sumar a mi condición de migrante actual de una excolonia española en España, la naturaleza bastarda en la que me dejan las expediciones científicas franco-alemanas del siglo XIX, movimientos geopolíticos que me hacen, a la vez, descendiente del académico y un objeto arqueológico y antropológico más⁷¹.

El concepto de bastardía está claramente vinculado con la idea de un “feminismo bastardo” propuesto por María Galindo⁷². Remitiendo

a una perspectiva antiesencialista, Galindo indica que la memoria bastarda es la memoria de la violencia originaria, y que permite desobedecer a cualquier norma de sumisión. De alguna manera, así, la bastardía teorizada por Galindo se sitúa en la misma línea que Gloria Anzaldúa propuso con su concepto de “mestiza”: una idea/lugar que se opone al sistema de oposiciones binarias y que halla en la complejidad y la subversión su razón de ser. También con respecto al tema de la “bastardía”, Wiener reflexiona sobre su ambivalente posición. El padre, nos cuenta, condujo una doble vida, y de su relación extramatrimonial nació también una hija. En este caso, Wiener asume representar la posición privilegiada de la hija “legítima” o, tal como ella escribe, “la hija de la esposa”. Sin embargo, la autora indica que toda su familia, por tener raíces en el nacimiento de un hijo que, al parecer, no fue reconocido por su padre (Carlos Wiener Rodríguez, por Charles Wiener) representa en realidad la posición de “bastardía”.

El concepto de “bastardía”, así, se vuelve el anillo narrativo que permite a la narradora desplazarse del pasado al presente, de su vida personal a las de otras mujeres de ayer y de hoy, sean ellas desconocidas —como la mujer a la que Charles Wiener “compró” su hijo, o como las mujeres expuestas en los “zoo humanos” tan en boga en la Europa del siglo XIX— o miembros de su familia, como su propia madre y su tatarabuela. Se trata de un anillo que sintetiza el vínculo entre patriarcado y colonialidad, tal como lo definimos en la Introducción a través de las propuestas de Silvia Federici y Rita Segato.

Es a través de la figura del “padre fundador”, del patriarca celebrado por su familia, pero que la dejó bastarda sin reconocerla, que Wiener hace de su narración un relato interseccional: la narradora habla como una descendiente de Carlos Wiener Rodríguez, como mestiza hija de la colonización, antes, y de la colonialidad, después, como migrante y como mujer, sometida a normas asumidas en nuestras sociedades, entre ellas, la heteronormatividad.

Estos aspectos vinculados con normas familiares patriarcales se desarrollan en el texto en el marco de (y gracias a) lógicas coloniales de expoliación, racismo supremacista y extractivismo científico y académico. No se pueden entender los primeros —en el contexto que nos ocupa, y en la narración de Wiener más específicamente— sin los segundos.

Wiener lo resume de la siguiente manera: “Todos tenemos un padre blanco. Quiero decir, Dios es blanco. O eso nos han hecho creer. El colono es blanco. La historia es blanca y masculina. Mi abuela, la madre de mi madre, llamaba a mi padre, al marido de su hija, «don» porque ella no era blanca sino chola”⁷³. Lo personal es político, en la medida en que lo personal está plasmado por lógicas que son históricas y han llegado a determinar una estructura en las relaciones de poder, en una línea ya teorizada por las teóricas feministas de la II y III ola y, entre ellas, Teresa De Lauretis.

La parte que falta de la historia, la agencia negada, la voz silenciada aquí se encarna en María Rodríguez, mujer peruana. ¿Cómo se sitúa la protagonista, que de esa voz silenciada procede, pero es escritora y periodista? Nos da una pista muy clara cuando escribe: “Sabemos todo de él [Charles Wiener] pero nada de ella. Él nos dejó un libro, ella la posibilidad de la imaginación”⁷⁴. El libro, escrito por el hombre europeo de ciencias, representa un relato producido para que no se pueda cuestionar, un discurso cerrado que funda en su posicionamiento su criterio de autoridad. *Decir* la historia no narrada de María Rodríguez parece ser la manera en que la narradora-escritora vuelve a lo que la historia oficial (pública y familiar) ha excluido y silenciado, para recuperarlo.

Huaco retrato es entonces, a partir de estas premisas, a la vez una obra metaliteraria y una contranarrativa.

Con respecto al relato “histórico” realizado por Charles Wiener en su libro sobre el Perú, la protagonista define el ensañamiento del patriarca en contra de los peruanos como grotesco y reacciona a este con la risa y la ridiculización. Además, y en un nivel más profundo, el gesto de la escritura, y de una escritura desde un posicionamiento tan distinto con respecto al del ilustre pariente, cuestiona abiertamente esa “única mirada” que, en “asuntos grandilocuentes como el pasado o la historia”⁷⁵, determina qué contar y qué no.

Es muy claro lo que la autora pretende hacer con este libro, en el que trata de reconstruir los pedazos de su historia familiar, llenando los huecos y dando cuerpo y voz a las reticencias y los silencios sobre su ancestro: “Reunir esos materiales dispersos por una geografía, salvar aquello que no ha carcomido el tiempo para tratar de reconstruir una imagen fugaz del pasado es una ciencia”, dice al referirse a la actividad científica realizada por los arqueólogos contemporáneos, que de

alguna manera parece inspirarla. En cambio, la actividad de Charles se limita a ese huaquear que “es abrir, penetrar, extraer, robar, fugarse, olvidar. En esa brecha, sin embargo, algo quedó dentro de ella, se implantó, germinó fuera del árbol”⁷⁶. Claramente, las últimas palabras destacan este paralelismo entre el colonialismo científico y la violencia patriarcal ejercida por Charles hacia María Rodríguez, por medio de un vocabulario que alude a la violación.

Conclusiones

El primer elemento compartido por las obras presentadas hasta aquí, desde Italia y España, es la centralidad del yo en la escritura. Esta centralidad, en primer lugar, representa una forma para reivindicar agencia e iluminar el protagonismo de las mujeres migrantes, mestizas y “sudakas” frente a una violencia simbólica que se puede manifestar hoy a través de formas de revictimización o de generalización de estereotipos.

En Italia, así como en los países cuyas leyes de ciudadanía están basadas en el “derecho de sangre” una de las formas de violencia (no tan) simbólica que se producen en contra de personas originarias de otros países es el uso de definiciones excluyentes. Definir “extranjero” a alguien nacido en Italia de padres procedentes de otros países, o llegado a Italia cuando era niño y aquí pasó toda su vida, es un discurso que produce discriminación.

Las autoras de las que he podido hablar brevemente también comparten la conciencia de los orígenes de la violencia simbólica a la que están sometidas: el colonialismo, antes, y la colonialidad, después, que impuso en el mundo la hegemonía del saber europeo y que por supuesto no terminó con la independencia política de los países colonizados. Finalmente, la mayoría de las autoras reivindican la centralidad del yo en la escritura en el marco de prácticas feministas que ponen en entredicho la separación entre teoría y narración, y hacen de la escritura una forma de empoderamiento y conocimiento situado.

- ¹ Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto LATILMA: Latin American Testimonies in Italy. A Living Library between the Mediterranean and the Andes. El proyecto LATILMA es financiado por la Unión Europea, programa Horizon Europe, acción Marie Skłodowska-Curie, n. G.A: 101067991.
- ² Las obras analizadas son, más específicamente, de autoras hispanoamericanas, cuyo idioma madre es el español. Sin embargo, aun asumiendo la obvia diferencia entre los términos “hispanoamericanas” y “latinoamericanas”, los dos términos se usarán ambos a lo largo de las siguientes páginas. Esto se debe, en primer lugar, a exigencias de redacción.
- ³ Gabriela Wiener, *Huaco retrato*, Penguin Random House, Barcelona 2021.
- ⁴ La que acabo de proponer es, sin lugar a duda, una definición simplista, debido a la imposibilidad de encerrar la obra de Wiener en un género literario de manera exclusiva. Por su parte, la autora se ha referido a la obra como a un “libro degenerado”, ya que “ahí hay muchos géneros en juego [...] puede ser una memoria familiar, puede ser un ensayo sobre escribir autoficción, puede ser también un ensayo sobre el colonialismo activo y la migración sudaca, desde luego puede ser también un testimonio de una mujer queer, racializada [...]” (en Batallè, 2024: s/p).
- ⁵ Me refiero sobre todo a países como Perú y Ecuador.
- ⁶ Diego Falconí Trávez, *Me fui a volver. Narrativas, autorías y lecturas teorizadas de las migraciones ecuatorianas*, Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional / Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Quito 2014, p. 13.
- ⁷ Elena Ritondale, “Non serve un sondaggio, serve un racconto”. *Relatos de mujeres latinoamericanas en Italia, entre derechos e identidad*, en *Altre Modernità*, mayo 2024. La frase “Non serve un sondaggio, serve un racconto” es una cita de *Lettera agli italiani come me* (2018), de E. Arquinigo Pardo.
- ⁸ Diego Falconí Trávez, *Me fui a volver...*, p. 13.
- ⁹ Ibidem.
- ¹⁰ Ivi, p. 11.
- ¹¹ Walter D. Mignolo, *Coloniality Is Far from Over, and So Must Be Decoloniality*, in *Afterall*, vol.43, 2017, p. 39, consultado en: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/692552> [11/09/2024].
- ¹² Ivi, p. 40.
- ¹³ Kimberle’ Crenshaw Williams, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum, 1989, pp. 139-167.
- ¹⁴ Se trata de la fecha de publicación original de *Caliban and the Witch. Women, The Body and Primitive Accumulation*. Aquí, sin embargo, se ha consultado la edición española de 2010, publicada por Traficantes de Sueños. Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de sueños Madrid [2004] 2010.

- ¹⁵ Ivi, p. 30.
- ¹⁶ Ivi, p. 165.
- ¹⁷ Ivi, p. 167.
- ¹⁸ Ivi, p. 169.
- ¹⁹ María Lugones, *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System*, in *Hypatia*, vol. 22, 1, 2007, pp. 186-209. Oyéronké Oyewùmi, *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.
- ²⁰ Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid 2016, p. 112
- ²¹ Ibidem.
- ²² Aníbal Quijano, *Coloniality and Modernity/rationality*, in *Cultural Studies*, 21, 2-3, 2007, pp. 168-178: p. 178, DOI: 10.1080/09502380601164353.
- ²³ Ivi, p. 168.
- ²⁴ Ivi, p. 169.
- ²⁵ Ibidem.
- ²⁶ Para la definición de este término remito a Bourdieu (2000) y a Bourdieu y Passeron (2001).
- ²⁷ Elizabeth Arquinigo Pardo, nacida en Lima y residente en Italia desde la edad de diez años, es licenciada en Lenguas para las relaciones internacionales; ha trabajado como mediadora intercultural y es autora de crónicas y columnas sobre temas vinculados con el racismo y la integración. Elizabeth Arquinigo Pardo, *Lettera agli italiani come me*, People, Frosinone 2018.
- ²⁸ Ivi, p. 65.
- ²⁹ Walter D. Mignolo, *Coloniality Is Far from Over...*
- ³⁰ Elizabeth Arquinigo Pardo, *Lettera agli italiani come me...*, p. 72.
- ³¹ Ivi, p. 81.
- ³² Artista visual, activista y mediadora cultural, Secretaria Cultural de IILA – Organización Internacional Italo-Latinoamericana.
- ³³ Rosa Jijón, *Brutti, sporchi e cattivi*, en Falconí Trávez, Diego, *Me fui a volver...*, pp. 218-235: p. 223.
- ³⁴ Gladys Basagoitia Dazza, *Selva invisibile*, Effe. Fabrizio Fabbri Editore, Perugia 1997, p. 69; el resaltado es mío.
- ³⁵ La poeta, quien ya escribía en español y publicaba en Perú antes de migrar a Italia, durante su intervención en el seminario “Tra le Ande e gli Appennini. Seminario sulle scritture migranti ispanoamericane in Italia”, organizado por el proyecto LATILMA en el mes de octubre 2023, ha compartido con quienes la escuchaban que, tras varios años viviendo en la Península, se encontró en una situación incómoda para una autora: el italiano se impuso de manera casi natural como idioma de uso diario. Así, empezó a escribir en esta lengua que, sin embargo, tardó en sentir como “suya” a la hora de hacer poesía.

- ³⁶ Falconí Trávez, Diego, *Me fui a volver...*, p. 12.
- ³⁷ Gladys Basagoitia Dazza, *Selva invisible...*, p. 50; el espacio entre palabras es del original.
- ³⁸ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco 1987.
- ³⁹ Rosa Jijón, *Brutti, sporchi e cattivi...*, p. 220.
- ⁴⁰ Ivi, p. 228.
- ⁴¹ Rosa Jijón-Francesco Martone-A4C – Arts fot the Commons, *Dreamland. I confini dell'immaginario. Le migrazioni nell'arte contemporanea*, La Talpa srl – Manifestolibri, Roma 2019.
- ⁴² Rosa Jijón, *Brutti, sporchi e cattivi...*, p. 221.
- ⁴³ Ivi, p. 222.
- ⁴⁴ Caroline Betemps Bozzano-Lucía Egaña Rojas, Lucía (eds.), *Acá soy la que se fue. Relatos sudakas en la Europa fortaleza*, T.I.C.T.A.C – Taller de Intervenciones Críticas Transfeministas Antirracistas Combativas, Barcelona 2019.
- ⁴⁵ Se trata de subjetividades que en muchos casos se definen como no binarias, por esto se recurre a esta forma para referirse a ellxs.
- ⁴⁶ Gloria Anzaldúa-Cherrie Moraga, Cherrie, *This Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of Colour*, Watertown Persephone Press 1981.
- ⁴⁷ Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires 2011.
- ⁴⁸ María Basura, *This is the world of trigger warning, my darling*, in *Acá soy la que se fue...*, pp. 76-80: p. 78.
- ⁴⁹ Caroline Betemps Bozzano-Lucía Egaña Rojas, Lucía (eds.), *Acá soy la que se fue...*, p. 10.
- ⁵⁰ Anibal Quijano, *Coloniality and Modernity/rationality...*, p. 173; el resaltado es mío
- ⁵¹ Ivi, p. 174.
- ⁵² Caroline Betemps Bozzano-Lucía Egaña Rojas, Lucía (eds.), *Acá soy la que se fue...*, p. 21.
- ⁵³ Nata n Rodríguez Di Tomaso y Magdalena Piñeyro en “¡chim, pum, fuera!”, in *Acá soy la que se fue...*, pp. 159-169: p. 169.
- ⁵⁴ Ibidem.
- ⁵⁵ Se trata de estatuas de dimensiones reducidas y antropomorfas, que solían reproducir muy fielmente los rostros humanos. De origen prehispánico y situados sobre todo en la región andina, se encontraban en las tumbas o en lugares sagrados, las “huacas”.
- ⁵⁶ Gabriela Wiener, *Huaco retrato...*, p. 5.
- ⁵⁷ Ibidem.
- ⁵⁸ Ivi, p. 6.
- ⁵⁹ Ivi, p. 36.
- ⁶⁰ Ivi, p. 33.
- ⁶¹ Ivi, p. 32.

- ⁶² Ivi, p. 31.
- ⁶³ Kimberle' Crenshaw Williams, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex...*
- ⁶⁴ Gabriela Wiener, *Huaco retrato...*, p. 43.
- ⁶⁵ Ivi, p. 62.
- ⁶⁶ Ivi, p. 123.
- ⁶⁷ Ivi, p. 125.
- ⁶⁸ Ivi, pp. 126-127.
- ⁶⁹ Ivi, p. 92.
- ⁷⁰ Ivi, p. 122.
- ⁷¹ Ivi, p. 25.
- ⁷² María Galindo, *Feminismo bastardo*, Isole S.A.C – Mujeres Creando, La Paz 2022.
- ⁷³ Gabriela Wiener, *Huaco retrato...*, p. 30.
- ⁷⁴ Ivi, p. 42.
- ⁷⁵ Ivi, p. 35.
- ⁷⁶ Ivi, p. 41.

El proyecto LATILMA es financiado por la Unión Europea. Puntos de vista y opiniones expresados, sin embargo, son exclusivamente de la autora y no reflejan necesariamente los de la Unión Europea o la Research Executive Agency (REA). Ni la Unión Europea ni la REA pueden ser considerados responsables.



Financiado por
la Unión Europea

