

“Acá soy la que se fue”. Relatos resistentes contra la violencia cultural

Elena Ritondale
Sapienza Università di Roma, Italia
Elena.Ritondale@uniroma1.it

Acá soy la que se fue. Relatos sudakas en la Europa fortaleza (2019), editado por Caroline Betemps Bozzano y Lucía Egaña Rojas, reúne unos treinta textos escritos por otrxs tantxs autorxs, quienes tienen en común —entre otros aspectos y enfoques— el hecho de ser personas migrantes de Abya Yala¹ en el continente europeo. De difícil definición con respecto a su género literario, estos textos incluyen escritos autobiográficos, versos, *collage*, ensayo y más.

Estxs autorxs también escriben desde un rechazo al binarismo y la heteronormatividad, y comparten una perspectiva decolonial e interseccional. Además, buscan una escritura en la que la práctica sea coherente con los planteamientos teóricos. Así, por ejemplo, llevan a cabo una crítica de los métodos académicos, sobre todo en lo que se refiere a su hegemonía en la producción y difusión de saberes reconocidos y respetados. Producen teoría desde el testimonio, la autobiografía, la poesía y el arte en general, realizando un texto *queer* por formas, contenidos y modalidades de edición, cuestionando la división y jerarquización de los géneros artísticos y literarios, y siguiendo una pauta que dialoga con la escritura de las feministas chicanas.²

1 Se trata del nombre usado para referirse al continente americano desde la época anterior a la conquista. Su origen es el idioma kuna. Se prefiere a América, ya que el uso de este último es considerado, por parte de los movimientos indígenas y decoloniales, como una imposición de términos y discursos europeos.

2 La referencia es aquí, sobre todo, a Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga. Tanto en *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* (1987), de la primera, como en *This Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of Colour* (1981), editado por ambas y que recoge textos no solo de chicanas, sino también de mujeres asiáticas, negras y nativas de Estados Unidos, se plantea la necesidad de superar la jerarquización de saberes, formas literarias y prácticas. Las autoras mencionadas proponen que, desde un conocimiento y una práctica situada feminista, la autobiografía, la historia personal y otros textos a los que normalmente no se les reconoce una validez científica, en cambio, la tengan.

En lo que se refiere al tema del presente volumen, estas personas migrantes relatan un proceso de migración que, en la mayoría de los casos, se ha realizado durante la juventud. Por tanto, destaca en varios capítulos este elemento de aprendizaje vinculado con el desplazamiento, pero también con la decepción producida por un continente —Europa— que se define como *sobrevalorado*.

Si bien es cierto, sin embargo, que la juventud está vinculada con una idea de *etapa de aprendizaje*, ¿cómo se articula esta idea de una persona de joven edad, con el hecho de proceder de contextos donde existen saberes-otros? A un adolescente indio o procedente de comunidades campesinas, ¿se le atribuye algo así como un doble déficit de conocimiento, una doble necesidad de aprender los que, desde el Norte, se consideran saberes imprescindibles y legitimados?

¿Hasta qué punto, en estas representaciones, lxs jóvenes migrantes se muestran como sujetos “pedagógicamente *damnés*”, según la perspectiva sugerida por Carlo Rosa (2023) —quien, a su vez, basa su propuesta en el giro decolonial y en Frantz Fanon (2001 y 2009)— al respecto?

Afirma Rosa (2023), en su “Condenados a aprender. Algunas reflexiones sobre los ‘pedagógicamente *damnés*’”:

Un sujeto privado de la posibilidad de donar resulta pedagógicamente *damné* en cuanto condenado solamente a aprender; “arrojado” en la condición de tener que hacerlo obligatoriamente como medida necesaria para adquirir aquella subjetividad, civilización, conocimiento, cultura... que le hace falta, en cuanto constitutivamente no otorgada; no “donada” [sic]. En este sentido, el sujeto pedagógicamente *damné* es el que no puede enseñar nada porque no “tiene nada” por enseñar; lo que tenía, no solamente le ha sido quitado materialmente, sino también ha sido privado simbólicamente de su valor propio, junto con la posibilidad del sujeto de constituirse como pedagógicamente activo y dialogante (208).

Estas palabras representan la pregunta de investigación del presente trabajo, ya que, en los textos analizados, lxs autorxs narran una experiencia de migración a Europa en la que, sistemáticamente, el territorio de acogida les condenó a una posición de subalternidad cognitiva, simbólica y cultural. A dicha subalternidad, sin embargo, lxs autorxs responden iluminando sus saberes irremplazables, su conocimiento situado en la práctica, pero en una práctica que es siempre fuente de nuevas teorías y discursos propios.

C. Rosa, además de a F. Fanon, remite a Boaventura de Sousa Santos y a sus conocidos trabajos sobre las *Epistemologías del sur* (2011). De Sousa Santos, investigando el menosprecio colonial hacia los saberes y experien-

cias del Sur global, nos permite entender cómo estas personas migrantes, cuando llevan a cabo su desplazamiento en edad juvenil, se encuentran aún más en la encrucijada de violencias culturales, epistémicas y estructurales. A ellas, en el caso del volumen que es objeto de este análisis, se añade la violencia de género.

Lxs autorxs, quienes recuerdan y atestiguan su experiencia de migración desde una perspectiva interseccional,³ así, crean esa “distancia respecto de la tradición eurocéntrica” a la que De Sousa Santos se refiere, al “abrir espacios analíticos para las realidades que son ‘sorprendentes’ porque son nuevas o han sido ignoradas o invisibilizadas, es decir, consideradas no existentes por la tradición crítica eurocéntrica” (De Sousa Santos, 2018: 26).

En *Acá soy la que se fue* destacan, por lo tanto, dos facetas: la primera, a la que acabo de referirme, es el testimonio de una violencia simbólica⁴ que descalifica experiencias, saberes y puntos de vista de lxs personas que escriben (y hasta su acento y forma de expresarse); la segunda, que aquí aparecerá más relevante aún, es la narración de saberes, conocimientos, reflexiones y formas de pensamiento que proceden, también, de su experiencia de desplazamiento y que otras personas nunca conocerán. Se propone entonces que estos textos, mientras atestiguan múltiples formas de violencia cultural, demuestran un privilegio epistémico que brinda a lxs autorxs de estos testimonios la posibilidad de una elaboración teórica basada en experiencias producidas desde una condición interseccional (Crenshaw, 1989).

Empezando por el primer aspecto y tal como se ha adelantado, lxs autorxs recogidos en este volumen no son todxs jóvenes en el momento en que escriben; sin embargo, relatan una experiencia migratoria iniciada en

3 Remito a la teoría propuesta por Kimberlé W. Crenshaw, por primera vez en 1989 y luego precisada en entrevistas y textos posteriores, según la que la interseccionalidad es una metáfora —o un prisma— útil para entender la manera en que múltiples formas de desigualdad a veces se suman y crean obstáculos que a menudo no se entienden recurriendo a las formas y categorías convencionales de pensamiento. Sin embargo, ya a partir de Anzaldúa (1987) y de la histórica antología editada por esta autora y Cherrie Moraga (1981), se había teorizado acerca de la forma en que distintas formas de desigualdad se suman (por género, orientación sexual y raza, entre otras cosas) y determinan que algunas personas y grupos sean objeto de formas de violencia específicas o de estigma y marginación.

4 Aquí remito a la definición original de Pierre Bourdieu y Passeron (2001) y Bourdieu (2000). Sin embargo, destaco que aplico la definición de *violencia simbólica*, como se ha indicado arriba, para referirme a identidades que son objeto de múltiples formas de violencia, incluyendo así las reflexiones de las teóricas feministas al respecto. Entre todas, las de Rita Laura Segato (2016).

la juventud y un recorrido donde el desplazamiento coincide con una parte de su proceso de formación.

I

Para entender de qué forma se producen el estigma, la desacreditación o invisibilización de formas de saber consideradas como *otras*, en primer lugar, se tiene que averiguar desde qué lugar o punto de vista se define lo *normal* o el estándar.

Este es uno de los temas tratados en la “Introducción” del volumen por Betemps Bozzano y Egaña Rojas (2019), donde las autoras indican claramente hasta qué punto “los conocimientos producidos desde Abya Yala, por mujeres y otros sujetos no normativos, siguen siendo relegados” (12).

De entre las formas en que esta relegación se produce, destaca el estigma hacia el acento no ibérico (o no europeo, más en general, en el caso de personas residentes en otros países de la Unión). Es este uno de los medios a través del cual se identifica una identidad desacreditada que, desde España, se define como *sudaka*. Y, así, se realiza un recorrido que va desde ocultar el acento para tratar de pasar desapercibidxs hasta iluminarlo y hacer de él un hogar, enseñando de tal manera la toma de consciencia de lxs autorxs.

Nata n Rodríguez Di Tomaso y Magdalena Piñeyro añaden un elemento más en este sentido: “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)” (169). El *tener acento* se identifica con el *ser otrx*, desde una supuesta subjetividad reconocida únicamente a lxs que hablan *sin acento*. El *grado cero*⁵ de la lengua es siempre el del idioma hablado, normado y vivido en Europa. Así lo expresan ambas autoras, subrayando una forma de violencia interseccional que entrecruza raza, procedencia y clase: “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” (169).

Los textos presentes en el volumen son heterogéneos en cuanto a formas y procedencia de lxs autorxs y narraciones, y, por lo tanto, algunos

5 Se alude al concepto de Roland Barthes (1953) para referirse a un elemento neutro, como el indicativo de entre los modos verbales. Claramente, el uso que aquí se hace de la expresión no es literal.

hacen hincapié en la desacreditación de los saberes de Abya Yala de forma más directa, mientras que otros lo hacen indirectamente. María Basura pertenece, sin lugar a duda, al primer grupo cuando escribe que Europa es “la tierra de sabixs, esxs que nunca se cansan de decirnos cómo nos equivocamos” (78). Florencia Brizuela González insiste en este punto. En su testimonio (que reproduce en parte un discurso leído por ella durante una asamblea sobre “Descolonizar el feminismo”) vuelve a hablar del vínculo entre racismo y saber, reflexionando sobre el hecho de que, como consecuencia de esta falacia, se asume que solo se pueda dar conocimiento dentro de la universidad. La imposición de la academia como forma más alta del saber no sería otra cosa sino una herramienta más de la dominación colonial.

Pilar de la violencia epistémica ejercida sobre las migrantes es el concepto de *integración*. Tal como subraya Sandra Abd’Allah-Álvarez Ramírez, este concepto es una herramienta de recolonización, heredero de ese positivismo europeo de finales del siglo XIX que echó las raíces para la desacreditación de saberes que no estuvieran basados en la lógica europea. De esto procede, de acuerdo con la autora, la folclorización de la cultura. Es evidente que este tipo de desacreditación epistémica representa una forma de violencia, ya que produce sufrimiento e incide en las memorias y los afectos de las autoras migradas: “Los sollozos no calman tu existencia. Lloras para no morir” (77).

Desacreditar a las personas migrantes pasa también por asociarlas a una agencia limitada. Así, la experiencia misma de la migración se concibe siempre, desde Europa, como únicamente justificable o comprensible como efecto de una situación inicial de pobreza, violencia ejercida por otros, etcétera. Se descarta por completo, por ejemplo, que el desplazamiento pueda tener lugar de acuerdo con patrones iguales a los que mueven a lxs europexs. Así lo explica Florencia Brizuela González:

Personas bien intencionadas me trataban como una víctima que había salido de mi país huyendo no se sabe de qué cosa, del patriarcado, de la violencia o de la pobreza. Se daba una situación medio incómoda cuando contaba que mi experiencia migratoria había sido un poco diferente, que había estudiado y que vivía en Barcelona porque me había gustado la ciudad. Claro, yo no era el modelo de mujer migrante que se esperaba.

Con mi experiencia no pretendo negar, ni dudar, ni silenciar experiencias migratorias de muchas mujeres que son muy duras y marcadas por múltiples formas de violencia. Lo que trato de expresar es que esta homogeneización tiene efectos perversos porque imposibilita realizar aproximaciones que respondan a la heterogeneidad de las mujeres. (94)

Brizuela González recalca que “colocar solo como víctimas a las mujeres que han migrado es colonizador porque roba su agencia, niega su capacidad de actuar y se las coloca como objeto, ya sea de políticas públicas paternalistas elaboradas por algunas feministas o como objeto de sus investigaciones de tesis de máster o doctorales” (95).

Esta misma autora añade un elemento que está relacionado con la revictimización de las personas migrantes y con esa mirada positivista y *desarrollista* a la que me referí arriba. Cuando no se describen como víctimas, las personas migrantes se califican de *heroínas*, justamente por haber logrado llegar al *primer mundo*, como si de un recorrido lineal y dirigido hacia *algo necesariamente mejor* se tratara.

II

Tal como se ha indicado, a la vez que lxs autorxs arrojan luz sobre las violencias de las que han sido objeto, muestran conocimientos, prácticas y métodos innovadores.

Al hacerlo, se apropian de ese punto de vista epistémicamente privilegiado e invierten el estigma en objeto de reivindicación. Esto acontece, por ejemplo, cuando se adueñan del término *sudaka*, que usan para crear un discurso propio y sabotear así el relato ajeno del que son objeto. Sin embargo, esta es solo una de las prácticas identitarias que lxs autorxs realizan y que complejizan la frontera entre lo mismo y lo Otro.

En concordancia con el cuestionamiento de un solo saber legitimado, la antología también pone en entredicho la existencia de un género literario legitimado y de formas canónicas y establecidas frente a otras que, en contextos académicos tradicionales, no se consideran adecuadas para discursos teóricos y análisis. Así, entre los textos incluidos, aparecen poesía, ensayo, diario, relato, dibujo y hasta la carta abierta y el cadáver exquisito:

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, es decir, algo que nos convierte en la otra, el otro. 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 espacio. (Betemps Bozzano y Egaña Rojas, 2019: 10)

Un aspecto fundamental, a lo largo de toda la antología, que la pone en diálogo con la propuesta de las feministas chicanas y con un concepto

de lo *queer* vinculado sobre todo con Gloria Anzaldúa (1987) es la reivindicación de la diferencia como única identidad posible. Así, sin querer ni poder ser clasificadxs en una única casilla o definición, se lee:

“Desde europa [sic] se nos suele leer como una voz uniforme: la de los ‘feminismos periféricos’, ‘feminismos latinoamericanos’, o como ‘pensamiento del sur global’, pero nuestras experiencias no son nada uniformes, aunque estemos todas acá y ahora” (Betemps Bozzano y Egaña Rojas, 2019: 9).

Esto remite a la voluntad de reivindicarse como sujetxs y productorex de discursos, rechazando la reducción a objeto de teorías o análisis realizados desde Europa. Subrayar la diferencia como pertenencia sirve, también, para señalar las generalizaciones, las fallas y los estereotipos que desde Europa se les imponen a personas cuya pertenencia a colectivos se predetermina desde criterios a menudo blancos, de clase media y eurocéntricos o anglocéntricos, o, como indican las coordinadoras, “las lecturas que se depositan sobre nosotras en tanto otredad” (21).

De las muchas clasificaciones que se sabotean, en la antología destaca la barrera entre lo público y lo privado. Por ejemplo, este aspecto aparece claramente en el texto de Ce Quimera, quien concibe “la sexualidad como una creación artística y tecnológica” y busca “experimentar identidades híbridas que desdibujen las fronteras entre natural/artificial, normal/anormal, hombre/mujer, hetero/homo, humano/animal, arte/política, arte/ciencia, realidad/ficción” (61). Tal como proponía Anzaldúa, la diferencia y la imposibilidad de llegar a una síntesis identitaria se afirman a partir del contraste con el sistema binario en todas sus articulaciones, lo que, a su vez, es un rechazo de las bases de la lógica europea procedente del mundo clásico.

Por otro lado, la condición de precariedad no se indica como causa necesaria de infelicidad, sino que a menudo se reivindica como una fuente de conocimiento, un conocimiento exclusivo y situado en la persona-lejana. Vinculados con esta idea de empoderamiento en la anormalidad, están los afectos. Nuevas redes y complicidades se establecen en la lejanía, enseñando una indiscutible agencia por parte de lxs autorxs. Escribe Ce Quimera: “No siempre es fácil dejar la normalidad. tengo dos familias/redes maravillosas, una me tocó, la otra la elegí. y también elegí no tener hijxs. ni hijxs ni herencia. solo vínculos. mi pequeño hueco de anormalidad” (63).

Otro paradigma que, coherentemente con las propuestas feministas y de género, se incluye es el de un saber que procede del cuerpo. Este se

puede dar, como se ha indicado anteriormente, incluyendo los afectos (v. Sánchez Prado y Moraña, 2012) de entre las prácticas que generan conocimiento, pero también a través de *performances* que reformulan la metáfora del cuerpo-territorio.

María Basura, por ejemplo, escribe una carta al Tío Sam en la que impersonifica Abya Yala. En forma de parodia, esta le *ofrece* su cuerpo al Tío Sam, en un clímax que denuncia la violencia en contra del territorio entendida como violación y explotación colonial: “Pon tus hidro y termoeléctricas en mi boca, desforesta mis bosques y deja ahí una mina a tajo abierto, pero bien abierto, para que puedas entrar y salir las veces que quieras” (Betemps Bozzano y Egaña Rojas, 2019: 36).

Los saberes que, desde las páginas de esta antología, se ofrecen como respuesta al menosprecio cultural de Europa no surgen solo como consecuencia de la experiencia, sino también de preguntas, dudas e inquietudes, que deconstruyen conocimientos, estereotipos e ilusiones previas. Lucrecia Masson da voz a la que, quizás, representa el telón de fondo de muchas otras reflexiones: “Y se me abre la pregunta por el deseo. ¿qué [sic] deseos me subieron a ese avión?” (31)

De entre las respuestas, destacan las que hacen hincapié en una sobrevaloración de Europa. El continente desde el que el Norte ha difundido sus juicios de valor llega a ser objeto de una evaluación a su vez. La decepción destaca en versos como: “Allá donde duerme mi madre/distante del continente sobrevalorado” (42); títulos como “perder la fascinación” (27) que muestran, además, un conocimiento basado en la experiencia y no en la teoría o en paradigmas *a priori*.

Destaca, por lo general, una sabiduría que surge de otras lógicas. A la lógica del cálculo, la matemático-numérica, se opone una lógica lírica, de los afectos, desde ese *giro afectivo* al que ya hice referencia antes (Sánchez Prado y Moraña, 2012). Las percepciones se elevan a medio de conocimiento, de saber, como se puede leer en el texto de Mafé Moscoso, que arranca con nociones de la física, pero para superarlas:

cuatro fuerzas actúan sobre el avión durante el vuelo me
explican
resistencia
empuje
sustentación
peso
he dejado de estar a salvo del tiempo de la historia
de mi propia memoria murmuro

[...]
soy una burbuja un conjunto de partes que viajan
tengo un tamaño limitado
envuelto en hojas de aguacate chirimoyas y café
si te fijas se aprecian tres lados: longitud altitud y profundidad
escucho en silencio
a los muppets
a los pájaros que abren sus plumas aletean
a los árboles que abren sus plumas aletean:
hemos empezado a envejecer no somos estrellas nos hallamos
en un estado de inestabilidad pulsante
me convierto en la abuela de mis padres
joven llapampis kayapatin.
(Betemps Bozzano y Egaña Rojas, 2019: 67-69)

En esta misma línea se sitúa Sandra Abd’Allah-Álvarez Ramírez, quien se define como “feminista negra, activista antirracista y bloguera cubana residente en Alemania” (72), y —rememorando sus raíces y tierra lejana— opone al concepto alemán de *Ruhe* (‘tranquilidad’) *la música y el bullicio*, aunque la pertenencia que la vincula a estos últimos a través del recuerdo sea claramente cultural y no se quiera sugerir ningún tipo de *identidad* esencialista u ontológica.

Y es sobre el concepto de identidad sobre el que la mayoría de las reflexiones de la antología se centra. Su condición concreta, sus experiencias directas llevan a elaborar discursos heterogéneos y complejos sobre el *ser* desvinculado de un *aquí* y, también, sobre la forma en que el proceso migratorio dificulta la elaboración de un concepto de *aquí*. Dicho de otra forma, estas autoras muestran en varios casos cómo la identidad y el crecimiento personal se desarrollan a partir de una ubicuidad: por un lado, la identidad vinculada con la memoria, el recuerdo y un *aquí* que sienten que les pertenece todavía; por el otro, la identidad vinculada con sus coordenadas concretas y materiales, que reconoce cómo la otra identidad no puede vivir sino en el espacio del recuerdo. Así lo plantea Magdalena Piñeyro:

Hay un abismo de años y algo más. Algo que al mirar en el espejo delata que no soy la que fui. Algo que me grita, al mirar la ciudad por la ventana del bus, que mi país es un completo desconocido para mí y yo una completa desconocida para él; que ya no pertenezco a este lugar ni a ningún otro. Yo, la boluda que siempre me creí una pieza de este puzzle celeste, miro a esa nena y asumo que soy una pieza perdida sin puzzle.

Porque emigrar te rompe algo adentro, algo que ya no tiene arreglo. Digamos mejor que emigrar te hace añicos el adentro y ya nunca más tenés adentro, quedás condenada a ser siempre de afuera estés donde estés; porque si pertenecés a algo ahora es al grupo del tránsito, al grupo del no-lugar, a los

despertencientes o a las despertencidas. En Uruguay soy la que se fue. En España soy la que llegó. Me haré una casa en el Atlántico. Habitaré el mar. (123-124)

Se trata, evidentemente, de una sabiduría emocional, generadora de conocimiento. Esta sabiduría, en el texto de Piñeyro, se resume quizás en las siguientes afirmaciones, que proponen una idea de arraigo en la que, sin nacionalismo, se reconocen los aspectos culturales que llegan a ser símbolo del pasado, la memoria y el amor desde la distancia, como si se tratara del eco de un *yo* perdido o conocido demasiado tarde:

Es difícil de explicar, pero se extraña absolutamente todo cuando te vas.

[...]

Definitivamente los caminos de la identidad son inescrutables. Yo no tomaba mate antes de irme de Uruguay, no escuchaba murga ni folklore uruguayo, y un día jugando al Tutti-Frutti (un juego de preguntas y respuestas) no supe responder a la pregunta “¿un país con U?”. Hoy ese país con U se me anuda en la garganta cuando me preparo el mate en tardes de *saudade* y pongo a Zitarrosa a cantar que “el candombe del olvido me devuelva lo perdido”. (124)

Este es el tema, tal vez, más recurrente en el volumen y el que mejor expresa la elaboración de un conocimiento específico llevado por estas personas migrantes, quienes viajaron a Europa cuando eran jóvenes. Verónica Morante lo sintetiza así en su poema “Yo soy”: “Soy una, y soy mucho más que dos” (145), rechazando el sistema binario en el que se basa casi toda la filosofía europea y occidental, a la vez que incluye heterogeneidad y multitud como patrones de conocimiento.

Algunas autoras proponen formas de empoderamiento que parten de una relectura o apropiación de patrones europeos. Volviendo a la figura del héroe, si Brizuela González rechaza esta imagen, tal como indiqué arriba, Caborca Lynch la analiza dialogando en parte con ella. De tal forma, se cuestiona la universalidad de cierta *semántica* europea, cuya validez solo parcial llega a ser, así, muy clara. A partir de su experiencia, la autora indica:

La mitología occidental clásica nos cuenta la historia del viaje del héroe, quien tras emprender un tránsito en el cual debe superar cierta cantidad de pruebas vuelve a su punto de partida transformado. Ese mito siempre me ha fascinado hasta el punto de escudriñar en él a lo largo de mi aprendizaje intelectual. Y ante el espejo de ese mito me observo ahora. No obstante, ni soy una heroína, ni sé si he de volver al lugar de partida.

Ha transcurrido poco más de un año. (199)

Desde la práctica de la migración, o del tránsito, tal como lo define Caborca Lynch, se teoriza la identidad como una *performance* (se escucha claramente el eco de Butler), que construye puentes que la autora sabe imposibles entre el pasado (identificado con el allá) y el presente (con el aquí). Otra vez desde el privilegio epistémico de la condición migrante se reformulan conceptos-pilares del saber occidental, como identidad, espacio y tiempo. Lo cotidiano, los afectos y la autobiografía, así, lejos de ser saberes *menores* (algo como una *artesanía* del conocimiento), se vuelven sus bases, sus referentes y sus testigos. Caborca Lynch insiste:

Estoy lejos de casa, pero ¿cuál es mi casa? ¿dónde está? La migración es la puesta en escena de un drama. Quien migra ha perdido todos sus referentes, las imágenes que hallaban eco en su memoria, aquellas con las que se contaba su propia vida; ha perdido sus síntomas de antigüedad sobre la tierra. Y se instala en una suerte de simulación de lo real: escribe cartas, llama por teléfono, envía mensajes. Inaugura representaciones, performances del recuerdo: cocina, baila, lee, escucha música como si se imitara a sí misma. Ha sido, casi sin darse cuenta, víctima de una fractura en el tiempo. Algo como un jet lag espiritual.

[...]

Dudo en encontrar mi rostro reflejado en los cristales; me siento incapaz de describir la conmoción cotidiana, de hallar una sintaxis para el tránsito vertiginoso.

[...]

¿Qué cosas permanecen de lo que fuimos en otro lugar, en otro tiempo?
(200-201)

Y es aquí cuando Caborca Lynch, aunque dialogando con el viaje del héroe, lo cuestiona, lo replantea, lo refunda desde su experiencia migrante, así, básicamente, asumiendo los límites de la filosofía que está en la base del viaje del héroe:

Si el héroe no vuelve a su punto de partida, ¿cómo sabe que ha aprendido, que se ha transformado?

¿Y si en su viaje construye una casa, echa raíces? ¿Y si el viaje termina convirtiéndose en la casa?

¿Y si el héroe muere en el camino y nace otro? (202)

Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, Gloria y Cherrie Moraga (1981), *This Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of Colour*. Watertown, Persephone Press.
- Barthes, Roland (1953), *Le degré zéro de l'écriture*. Paris, Seuil.

- Betemps Bozzano, Caroline y Lucía Egaña Rojas (eds.) (2019), *Acá soy la que se fue. Relatos sudakas en la Europa fortaleza*. Barcelona, Taller de Intervenciones Críticas Transfeministas Antirracistas Combativas.
- Bourdieu, Pierre (2000), “Sobre el poder simbólico”, en *Intelectuales, política y poder*. Gutiérrez, Alicia (trad.). Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, pp. 65-73.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron (2001), “Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica”, en Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Libro 1. Madrid, Editorial Popular, pp. 15-85.
- Crenshaw, Kimberlé W. (1989), “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, en *University of Chicago Legal Forum*, 1, pp. 139-167.
- De Sousa Santos, Boaventura (2011), *Una epistemología del sur*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- De Sousa Santos, Boaventura (2018), “Introducción a las epistemologías del sur”, en Maria Paula Meneses y Karina Bidaseca (coords.), *Epistemologías del sur. Epistemologías do sur*. Coimbra/Buenos Aires, Centro do Estudos Sociais/Consejo Latinoamericano de Estudios Sociales, pp. 25-62.
- Fanon, Frantz (2001), *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, Frantz (2009), *Piel negra y máscaras blancas*. Madrid, Akal.
- Rosa, Carlo (2023), “Condenados a aprender. Algunas reflexiones sobre los ‘pedagógicamente damnés’”, en Mauricio Zabalgoitia Herrera y Elena Ritondale (coords.), *Pedagogías alternativas. Lecciones y transgresiones de la escritura del género en México (siglos XX y XXI)*. Ciudad de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 199-234.
- Sánchez Prado, Ignacio y Mabel Moraña (eds.) (2012), *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina*. Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert.
- Segato, Rita Laura (2016), *La guerra contra las mujeres*. Madrid, Traficantes de Sueños.