



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA**

**BRAYAN GABRIEL MAMANI MAGNE**

**ANATOMÍAS FRONTERIZAS: REPRESENTACIÓN DEL CUERPO MIGRANTE  
EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA**

GOIÂNIA

2026



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE LETRAS

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

### E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

#### 1. Identificação do material bibliográfico

☐ Dissertação      ☒ Tese      ☐ Outro\*: \_\_\_\_\_

\*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

**Exemplos:** Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

#### 2. Nome completo do autor

Brayan Gabriel Mamani Magne

#### 3. Título do trabalho

ANATOMÍAS FRONTERIZAS: REPRESENTACIÓN DEL CUERPO MIGRANTE EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA

#### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM      ☐ NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Brayan Gabriel Mamani Magne**, Usuário Externo, em 14/04/2026, às 10:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rogério Max Canedo Silva, Professor do Magistério Superior**, em 27/05/2026, às 12:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **6118503** e o código CRC **FD5B764C**.

---

**Referência:** Processo nº 23070.011821/2026-91

SEI nº 6118503



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA**

**BRAYAN GABRIEL MAMANI MAGNE**

**ANATOMÍAS FRONTERIZAS: REPRESENTACIÓN DEL CUERPO MIGRANTE  
EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás para obtenção do título de doutor em Letras e Linguística.

**Área de concentração:** Estudos literários.

**Linha de pesquisa:** Literatura, histórica e sociedade.

**Orientadora:** Prof. Rogério Max Canedo Silva

GOIÂNIA

2026

Mamani Magne, Brayan Gabriel

ANATOMÍAS FRONTERIZAS: REPRESENTACIÓN DEL CUERPO MIGRANTE EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA [Manuscrito] = ANATOMIAS FRONTEIRIÇAS: REPRESENTAÇÃO DO CORPO MIGRANTE NA LITERATURA LATINO-AMERICANA CONTEMPORÂNEA / Brayan Gabriel Mamani Magne. - 2026.

CLXXXIII, 183 f.: 2026

Orientador: Prof. Dr. Rogério Max Canedo

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Letras (FL), Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Goiânia, 2026.

Bibliografia.

1. Literatura Latinoamericana Contemporánea; Cuerpo Y Migración. Desterritorialización; Teoría Decolonial; Cuerpos Racializados..  
I. Canedo, Rogério Max, orient. II. Título.

CDU 82



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE LETRAS

### ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº 5 da sessão de Defesa de Tese de Brayan Gabriel Mamani Magne que confere o título de Doutor em Letras Linguística, área de concentração em Estudos Literários.

Aos nove dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e seis, a partir das nove horas, via Google Meet, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada “ANATOMÍAS FRONTERIZAS: REPRESENTACIÓN DEL CUERPO MIGRANTE EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Rogério Max Canedo Silva (PPGLL/FL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Adérito Schneider Alencar e Távora (IFG), membro titular externo; Professora Doutora Cristina Dayana Gutiérrez Leal (PPGELIT/UFU) membro titular externo; Professor Doutor Oscar Esteban Gracia Landaeta (Universidad Privada Boliviana) membro titular externo; Professora Doutora Renata Rocha Ribeiro (PPGLL/FL/UFG), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido o candidato aprovado pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Rogério Max Canedo Silva, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos nove dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e seis.

#### TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **CRISTINA DAYANA GUTIERREZ LEAL, Usuário Externo**, em 09/03/2026, às 13:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rogério Max Canedo Silva, Professor do Magistério Superior**, em 09/03/2026, às 13:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adérito Schneider Alencar E Távora, Usuário Externo**, em 09/03/2026, às 15:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Renata Rocha Ribeiro, Professora do Magistério Superior**, em 09/03/2026, às 15:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Flavio Pereira Camargo, Coordenador de Pós-Graduação**, em 10/03/2026, às 10:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **6036700** e o código CRC **193C69D4**.

---

**Referência:** Processo nº 23070.011821/2026-91

SEI nº 6036700

## AGRADECIMIENTOS

A todos los escritores seleccionados para esta investigación. Sus palabras, llenas de polvo y rebeldía, han caminado conmigo en cada uno de mis viajes, tanto en la tierra roja goiana como en el asfalto duro de São Paulo, bajo las hojas de los árboles raquíticos del invierno paceño como a orillas del Mediterráneo, en bus, en avión, rebotando en la canastilla de la bicicleta. Uno escribe para mirar. Y lee para mirar el doble.

Al profesor Rogério Max Canedo por la orientación paciente, los libros prestados y la camaradería.

A las profesoras y los profesores del Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüística de la UFG: sus palabras me abrieron a las preguntas y esas preguntas al crecimiento. ¡Gracias por las lecturas!

A los amigos del camino, gente de fútbol, poesía y parques: Cristina Gutiérrez Leal, Iván Gutiérrez, Melissa Duarte, Sebastián Olivero, Roger Chambi, Adérito Schneider, Juan Mercado y César Álvarez.

A los bibliotecarios de la UFG y de todas las bibliotecas que visité en este periodo.

A Goiânia, cuyos árboles y edificios me espionaron tanto mientras buscaba una palabra que pudiera significar algo. A ese calor que nunca pudo derretir mis fórmulas andinas. A esos parques que me dieron la mejor tregua. A sus noches que fueron mi verdadero hogar.

Al Brasil, por creer en la educación pública, gratuita y de calidad.

A mi familia, que todos los días, vía WhatsApp o telepáticamente, nunca dejó de inspirarme a la distancia.

A los migrantes, la gente más valiente que he conocido en mi vida.

A toda la gente que cada día despierta con el sueño de escribir algo que nos sobreviva.



## RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo rastrear y analizar las formas en que los escritores latinoamericanos contemporáneos que abordan los movimientos del tránsito articulan, por intermedio de sus narrativas, la intersección cuerpo-migración. De ese análisis pretende desarrollarse un estudio de la relación entre las violencias en los cuerpos derivadas de los procesos de desterritorialización, además de una exploración en las poéticas que acompañan a las mismas. Las novelas a ser estudiadas son *La maravillosa vida breve de Óscar Wao*, del dominicano Junot Díaz (2009); *El exilio voluntario*, del boliviano Claudio Ferrufino-Coqueugniot (2019); y *Huaco retrato*, de la peruana Gabriela Wiener (2021). La naturaleza de los campos seleccionados requiere una conjugación de diferentes vertientes de análisis: los estudios migratorios, las teorías sobre el cuerpo, las teorías decoloniales y los estudios literarios sobre desterritorialización. La tesis toma como marco teórico, en primer lugar, las propuestas de Mayblin y Turner (2021) en su *Migration Studies and Colonialism*, que coloca la discusión sobre la premisa de que el colonialismo y la esclavitud fueron la base para los movimientos y migraciones del futuro, al tiempo de condensar elementos de autores decoloniales como Anibal Quijano (2020) y de autores poscoloniales como Frantz Fanon (2009). En la misma línea, el texto se nutre de la epistemología migrante-céntrica desarrollada por Abdelmalek Sayad (1998), que propone una teoría sobre las migraciones a partir del migrante y no del Estado acogedor, en el entendido que la relación entre ambos es desigual e históricamente ha estado caracterizada por el nacionalismo exacerbado estampado por la segunda. Finalmente, se conecta ambas corrientes con la obra *Literatura sem morada fixa*, del teórico Ottmar Ette (2018), la cual pone en manifiesto que, más que los espacios, lo que importan son los movimientos y, en específico, las formas que produce el movimiento en las literaturas de desterritorialización, con lo cual la figura del migrante –y la construcción de su identidad y corporeidad– se introduce en una lógica siempre dinámica y despojada de esencialismos. La metodología seguida en este trabajo parte de una teorización sobre el fenómeno migratorio que sirve para iluminar la comprensión de las dinámicas corporales dentro de las obras seleccionadas. Esto con el fin de encontrar la intersección entre cuerpo y migración y, con ello, confirmar la hipótesis de este trabajo: que las estructuras coloniales determinan la forma en la que entendemos las migraciones sur-norte y que tal situación, ilustrada por las obras literarias analizadas en este estudio, delinea las identidades nacionales y desemboca en una constante y orgánica vulneración de los cuerpos racializados.

**PALABRAS CLAVE:** Literatura latinoamericana contemporánea; Cuerpo y migración. Desterritorialización; Teoría decolonial; Cuerpos racializados.

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo rastrear e analisar as formas pelas quais escritores latino-americanos contemporâneos que abordam os movimentos de trânsito articulam, por meio de suas narrativas, a interseção corpo-migração. A partir dessa análise, pretende-se desenvolver um estudo da relação entre as violências nos corpos derivadas dos processos de desterritorialização, além de uma exploração das poéticas que as acompanham. As obras a serem estudadas são: *A Fantástica Vida Breve de Oscar Wao*, do dominicano Junot Díaz (2009); *El exilio voluntário*, do boliviano Claudio Ferrufino-Coqueugniot (2019); e *Huaco Retrato*, da peruana Gabriela Wiener (2021). A natureza dos campos selecionados requer uma conjugação de diferentes vertentes de análise: os estudos migratórios, as teorias sobre o corpo, as teorias decoloniais e os estudos literários sobre desterritorialização. A tese toma como marco teórico, em primeiro lugar, as propostas de Mayblin e Turner (2021) em seu *Migration Studies and Colonialism*, que situa a discussão sobre a premissa de que o colonialismo e a escravidão foram a base para os movimentos e migrações do futuro, ao mesmo tempo em que condensa elementos de autores decoloniais, como Aníbal Quijano (2020), e de autores pós-coloniais, como Frantz Fanon (2009). Na mesma linha, o texto se nutre da epistemologia migrante-cêntrica desenvolvida por Abdelmalek Sayad (1998), que propõe uma teoria sobre as migrações a partir do migrante e não do Estado acolhedor, partindo do entendimento de que a relação entre ambos é desigual e historicamente caracterizada pelo nacionalismo exacerbado imposto pelo segundo. Finalmente, conectam-se ambas as correntes com a obra *Literatura sem morada fixa*, do teórico Ottmar Ette (2018), a qual manifesta que, mais do que os espaços, o que importa são os movimentos e, especificamente, as formas produzidas pelo movimento nas literaturas de desterritorialização, com as quais a figura do migrante – e a construção de sua identidade e corporeidade – introduz-se em uma lógica sempre dinâmica e despojada de essencialismos. A metodologia seguida neste trabalho parte de uma teorização sobre o fenômeno migratório que serve para iluminar a compreensão das dinâmicas corporais dentro das obras selecionadas. Isso com o intuito de encontrar a interseção entre corpo e migração e, com isso, confirmar a hipótese deste trabalho: de que as estruturas coloniais determinam a forma como entendemos as migrações sul-norte e que tal situação, ilustrada pelas obras literárias analisadas neste estudo, delineia as identidades nacionais e resulta em uma constante e orgânica vulnerabilidade dos corpos racializados.

**Palavras-chave:** Literatura latino-americana contemporânea; Corpo e migração. Desterritorialização; Teoria decolonial; Corpos racializados.

## ABSTRACT

This research aims to trace and analyze the ways in which contemporary Latin American writers addressing movements of transit articulate the body-migration intersection through their narratives. Based on this analysis, the study seeks to explore the relationship between the violence inflicted upon bodies as a result of deterritorialization processes, alongside an investigation of the poetics that accompany them. The novels selected for this study are *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* by Dominican author Junot Díaz (2009); *El exilio voluntario* by Bolivian author Claudio Ferrufino-Coqueugniot (2019); and *Huaco Retrato* by Peruvian author Gabriela Wiener (2021). The nature of these selected fields requires a conjunction of diverse analytical frameworks: migration studies, theories of the body, decolonial theories, and literary studies on deterritorialization. The theoretical framework is grounded, primarily, in the proposals of Mayblin and Turner (2021) in *Migration Studies and Colonialism*, which posits that colonialism and slavery formed the foundation for future movements and migrations, while integrating elements from decolonial thinkers such as Aníbal Quijano (2020) and postcolonial authors like Frantz Fanon (2009). Furthermore, the text draws upon the migrant-centric epistemology developed by Abdelmalek Sayad (1998), which proposes a theory of migration from the perspective of the migrant rather than the host State, acknowledging that their relationship is inherently unequal and historically characterized by the latter's exacerbated nationalism. Finally, these currents are connected to Ottmar Ette's *Literature sem morada fixa* (2018), which argues that movements—rather than fixed spaces—are paramount, specifically the forms produced by movement in literatures of deterritorialization. Consequently, the figure of the migrant, along with the construction of their identity and corporeality, is introduced into a dynamic logic stripped of essentialisms. The methodology proceeds from a theorization of the migratory phenomenon to illuminate the understanding of bodily dynamics within the selected works. This approach aims to identify the intersection between body and migration, thereby confirming the central hypothesis: that colonial structures determine our understanding of South-North migrations and that this situation, illustrated by the literary works analyzed, outlines national identities and results in a constant and organic violation of racialized bodies.

**Keywords:** Contemporary Latin American literature. Body and migration. Deterritorialization. Decolonial theory. Racialized bodies.

## SUMARIO

|                                                                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUCCIÓN .....                                                                                                             | 9   |
| I LA MIRADA MIGRANTE-CÉNTRICA Y LAS LITERATURAS SIN MORADA FIJA<br>COMO MARCO PARA EL ANÁLISIS DE LOS CUERPOS FRONTERIZOS..... | 22  |
| 1 MIGRACIÓN COMO PRODUCTO COLONIAL .....                                                                                       | 22  |
| 1.1 Polifonía sobre un concepto .....                                                                                          | 22  |
| 1.2 En contra del “pensamiento de Estado”: la teoría de Abdelmalek Sayad .....                                                 | 25  |
| 1.3 Hacia una descolonización del estudio de las migraciones .....                                                             | 33  |
| 2 LITERATURA QUE SE MUEVE, LITERATURA QUE NO SE TERRITORIALIZA<br>.....                                                        | 46  |
| 2.1 El espacio y el movimiento .....                                                                                           | 46  |
| 2.2 Literatura sin morada fija .....                                                                                           | 50  |
| 3 EL CUERPO EN MOVIMIENTO BAJO LA VIGILANCIA COLONIAL.....                                                                     | 60  |
| 3.1 ¿Por qué hablar del cuerpo?.....                                                                                           | 60  |
| 3.2 Interpretaciones sobre el cuerpo .....                                                                                     | 61  |
| 3.3 La dicotomía cuerpo/razón.....                                                                                             | 64  |
| 3.4 Las anatomías fronterizas como objeto de estudio.....                                                                      | 69  |
| II “TÚ NO ERES DOMINICANO”: LA PATRIA-CUERPO EN LA MARAVILLOSA<br>VIDA BREVE DE ÓSCAR WAO, DE JUNOT DÍAZ .....                 | 74  |
| 1 LA FRONTERA MALEABLE DE JUNOT DÍAZ .....                                                                                     | 74  |
| 2.2 El lenguaje desgarrado: recursos lingüísticos y traducción .....                                                           | 76  |
| 2.3 La identidad como red simbólica corporal.....                                                                              | 87  |
| 2.4 De la identidad a la violencia: el cuerpo como generador de la diáspora involuntaria<br>.....                              | 94  |
| 2.5 El lenguaje y el cuerpo como fronteras: conclusión .....                                                                   | 97  |
| III HUACO RETRATO Y EL CUERPO BLANCO COMO OBJETO DEL DESEO.....                                                                | 99  |
| 3.1 El lugar de Gabriela Wiener en la literatura latinoamericana contemporánea.....                                            | 99  |
| 3.2 La bastardía como génesis de una nueva historia .....                                                                      | 100 |
| 3.3 Sobre la (im)posibilidad de descolonizar el deseo.....                                                                     | 107 |
| 3.4 Subjetivación racial del migrante en la configuración del deseo .....                                                      | 115 |
| 3.4 Invertir la historia para abrir caminos: a manera de conclusión .....                                                      | 124 |

|                                                                                                                                                                              |            |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>IV MATERIAS DEL EXILIO EN EL MOSAICO DE LA ANATOMÍA FRONTERIZA:<br/>EL CUERPO COMO ARCHIVO EN <i>EL EXILIO VOLUNTARIO</i>, DE CLAUDIO<br/>FERRUFINO-COQUEUGNIOT .....</b> | <b>127</b> |
| 4.1 Entre la nostalgia y la rabia: ¿quién es Claudio Ferrufino-Coqueugniot? .....                                                                                            | 127        |
| 4.2 El cuerpo como máquina de sobrevivencia y laboralidad .....                                                                                                              | 129        |
| 4.3 El cuerpo como mosaico híbrido y desplazado .....                                                                                                                        | 135        |
| 4.4 El cuerpo como archivo de la memoria .....                                                                                                                               | 140        |
| 4.5 El cuerpo que recuerda y la memoria encarnada: a modo de conclusión.....                                                                                                 | 147        |
| <b>V CONSIDERACIONES FINALES: ANATOMÍAS FRONTERIZAS Y<br/>DESOBEDIENCIA DECOLONIAL EN EL TRÁNSITO .....</b>                                                                  | <b>151</b> |
| 5.1 La carne como frontera.....                                                                                                                                              | 151        |
| 5.2 El archivo de la piel: racialización y herida colonial.....                                                                                                              | 152        |
| 5.3 Género y sexualidad: el deseo como política de resistencia .....                                                                                                         | 158        |
| 5.4 Postmonolingüismo y desobediencia idiomática: la lengua como territorio fronterizo<br>.....                                                                              | 164        |
| 5.5 Geografías de la invisibilidad: de la periferia a la metrópoli .....                                                                                                     | 165        |
| 5.6 Conclusiones para un mundo y una literatura en eterno movimiento .....                                                                                                   | 169        |
| <b>REFERENCIAS.....</b>                                                                                                                                                      | <b>175</b> |

## INTRODUCCIÓN

La migración es un fenómeno que atraviesa distintas esferas de la vida. Desde lo económico hasta lo social, pasando por lo afectivo, los procesos de desterritorialización reorganizan, desajustan, adornan y friccionan lugares, sentimientos, culturas e ideas. La literatura no está exenta de esas dinámicas: según Ricardo Piglia (Calledeborco, 2016), la prehistoria de la narración se sitúa cuando un sujeto se alejó de la aldea, cruzó un río, se insertó en un valle, vio algo que lo sorprendió y volvió al pueblo para contar esa historia.

Las cartografías contemporáneas, así, están atravesadas por experiencias de viaje que cuestionan constantemente la idea de frontera, y con ella la de nación, identidad, etnia, nosotros, ellos, país, patria, cuerpo, etcétera. Como señala Spivak, “somos constituidos por las fuerzas de las personas moviéndose por el mundo” (2018, p. 43). Esas fuerzas tienen su consecuencia en lo material como en lo abstracto. De ahí que autores como Almeida (2015) hablen de una sociedad “posnacional” y que esa supuesta superación sea motivo de conflictos. Como se analizará en los capítulos posteriores, persiste una resistencia estructural y ontológica –un profundo resquemor político– al intentar concebir modelos de organización social que trasciendan los límites del Estado-nación, el cual sigue operando como la unidad primaria de control y clasificación bajo la lógica de la colonialidad del poder. En esa vía, la presencia de los migrantes no solo cuestiona los bordes geográficos y administrativos, que es tal vez la principal preocupación de las visiones liberales del asunto (Castany Prado, 2007), sino que pone en relieve la dimensión corporal del tránsito.

La peregrinación como asunto pervive diariamente en dos contradicciones: por un lado, la extranjería está cada vez más presente en las grandes metrópolis del mundo, matizando los territorios y convirtiéndolos en lugares multiculturales en donde la diversidad se detecta en las pieles, la lengua, los sabores y la música. Sin embargo, por otro lado, esa misma cualidad –pese a que en lo vivencial e histórico tiene un carácter en apariencia asentado– es observada como una amenaza que apunta a desestructurar los cimientos sobre los que las sociedades de Occidente han construido su hegemonía: la religión, el derecho y la cuestión racial. En esta tensión, el cuerpo del migrante deja de ser un mero agente de intercambio cultural para convertirse en un campo de batalla biopolítico (Ramírez Tur; Manonelles Moner; López del Rincón, 2019). Al habitar la metrópolis, estas anatomías ponen en evidencia la fragilidad de los relatos nacionales y reactiva miedos atávicos que la modernidad colonial no ha logrado resolver. Así, el rechazo a la alteridad no es solo una disputa por el espacio físico, sino una resistencia a

reconocer en la piel del otro una humanidad que desborda los límites impuestos por el Estado-nación.

Todo eso nos coloca frente a un dilema, en primer lugar, semántico. ¿Qué es un migrante? ¿Qué es la migración? Según Roberto Herrera Carassou, la falta de rigor en la definición de la palabra migración “proviene en mayor medida del exceso de confianza de algunos investigadores en el sentido de que su significado ya es de dominio común y que no necesita mayores aclaraciones” (Herrera Carassou, 2006, p. 19). Esto ha hecho que los estudios sobre migraciones tengan un carácter fuertemente multidisciplinario, aunque sería injusto negar que han sido los demógrafos, sociólogos y economistas quienes han aportado con trabajos, sobre todo cuantitativos, que han mapeado las movilizaciones y le han otorgado cifras que hoy acompañan diagramas en *papers* académicos y sendos informes de organismos internacionales. La amplitud del término migración y su consecuente radio de acción han desembocado, contradictoriamente, en un análisis eminentemente cuantitativo que en muchos casos olvida el lado humano, afectivo y carnal del fenómeno migratorio. ¿Por dónde entrar a esos lugares que la economía, demografía y sociología no pueden entrar? ¿Cómo observar, analizar el cuerpo migrante sin recurrir a él solo cuando es una cifra en las tasas de desempleo o, en el peor de los casos, un cadáver en el Mediterráneo o el Río Bravo?

El presente trabajo tiene como objetivo rastrear y analizar las formas en que los escritores latinoamericanos contemporáneos que abordan los movimientos del tránsito articulan, por intermedio de sus narrativas, la relación cuerpo-migración. ¿Qué diálogo existe entre las estructuras coloniales y la migración retratada en la literatura latinoamericana contemporánea? ¿Qué tipo de propuesta surge de las poéticas que hablan de los cuerpos marcados por el movimiento, el deseo y el racismo? Las novelas a ser estudiadas son *La maravillosa vida breve de Óscar Wao*, del dominicano Junot Díaz (2009); *El exilio voluntario*, del boliviano Claudio Ferrufino (2019); y *Huaco retrato*, de la peruana Gabriela Wiener (2021).

La Literatura logra iluminar esas zonas donde la sociología y la economía no llegan. Siguiendo a Todorov (2009), se entiende que la literatura no es un objeto estético aislado, sino un medio para comprender la complejidad de la existencia. En este sentido, las obras del corpus se analizan aquí por su capacidad de reconstruir la “anatomía” del migrante, permitiendo que la experiencia del exilio y la frontera desborde el dato estadístico para convertirse en conocimiento humano compartido. De ese modo, en su subjetividad, la literatura problematiza la historia, la memoria y la fantasía y aleja lo narrado de la pretendida exactitud con la que otras áreas intentan comprender fenómenos como el de la migración. Los cuerpos migrantes, así, dejan de ser masas representadas en cifras de informes de organismos internacionales o en los

encabezados de noticias polémicas en redes sociales y cobran –aquí la paradoja– humanidad dentro de obras de ficción.

Los autores seleccionados para esta tesis –Junot Díaz, Gabriela Wiener y Claudio Ferrufino– comparten entre sí la experiencia migratoria, la sexualidad como punta de lanza de las trayectorias identitarias de los personajes y un destino que los trasladó desde países latinoamericanos en vías en desarrollo a lugares, como Estados Unidos o España, que ejercen e históricamente ejercieron el papel de metrópolis económicas y culturales en una estructura marcada por la dinámica colonial.

Junot Díaz es un autor dominicano residente en Estados Unidos. Nacido a finales de la década de los sesenta, se trasladó con su familia desde muy pequeño a Newark, Nueva Jersey. Los traumas de la migración temprana –y sus consecuencias en la adultez, sobre todo en la conformación de las nociones de identidad y masculinidad– son el principal tema de sus obras. Esta experiencia constante de frontera está manifestada en el inglés salpicado de español de sus libros, al tiempo que asuntos como el racismo y la identidad dominicana son unas constantes en los dilemas que atraviesan los personajes de sus ficciones. Livia Souza (2019) señala que Díaz, al igual que el indobritánico Salman Rushdie, es un “hombre traducido”, por lo que el solo hecho de escoger el inglés como lengua autoral desestabiliza tanto este idioma como el español, el idioma de sus padres.

La obra de Díaz se compone de la novela *La maravillosa vida breve de Óscar Wao* (2009), los libros de cuentos *Los boys* (2010) y *Así es como la pierdes* (2014) y el libro para niños *Lola*, en colaboración con el ilustrador Leo Espinosa (2018). La elección del lenguaje de Díaz es coherente con la construcción de sus personajes, pues los protagonistas de todos sus libros son dominicanos que experimentan las secuelas de la migración. A su vez, esa dinámica se cruza con las derivas del cuerpo, que a través de la sexualidad privilegia la expresión individual más íntima que moldea y profundiza las relaciones sociales.

¿El cuerpo en la obra de Díaz también cumple la función de afirmar una identidad nacional? En el cuento “Miss Lora” (2024), por ejemplo, el protagonista interpreta sus deseos carnales por una mujer mayor como parte del “destino dominicano”, un horizonte que, dentro del ninguneo al que se enfrenta en la inmensa Nueva Jersey, se presenta como un lugar de mediano reconocimiento. Esta tesis pretende analizar cómo los cuerpos de los personajes de *La maravillosa vida breve de Óscar Wao*, seres racializados y presas de una masculinidad tradicional caribeña, cruzan fronteras mentales y reales constantemente dentro del paraje de la migración, que más que una categoría fija se presenta como un lugar multiforme y pasible a negociaciones y transculturaciones.



La segunda autora a ser estudiada es la peruana Gabriela Wiener (Lima, 1975). Su obra se compone, principalmente, por obras de no ficción, como *Huaco retrato* (2021), *Dicen de mí* (2017), *Sexografías* (2008) y *Nueve lunas* (2009). Al igual que el resto de los autores estudiados en este trabajo, la peruana reside en una metrópoli histórica, Madrid, desde donde, además de dedicarse a la literatura realiza un importante trabajo de activismo en favor de la comunidad migrante en España.

La obra a ser estudiada es *Huaco retrato*, que narra la historia de una descendiente de Charles Wiener, un explorador judío austriaco de nacionalidad francesa del siglo XIX que viaja por Sudamérica para recolectar piezas de valor arqueológico y llevarlas a Europa, y que es antepasado de la autora. Wiener, el europeo, ha escrito un libro sobre el Perú, en el que también habla de Bolivia, y entre sus hallazgos “más exóticos” está un niño nativo al que lleva a Europa. El libro se caracteriza por una voz narradora que lo abarca todo al punto de que, en un momento dado, el lector se percata de que los diálogos de los personajes son escasos y que tal vez, en ese gesto, reside la principal cualidad Wiener, no del francés, sino de la peruana: una voz devoradora que mastica historias y temas que en la literatura latinoamericana se han tocado desde el margen, como la pasión inevitable de la mujer traicionada o las relaciones poliamorosas entre migrantes.

Como veremos en capítulos posteriores, en la obra de Wiener, migración, sexualidad, racismo y memoria forman un cuadrado en el que, como mencionan Sánchez y Sensini (2022), se traza “un atlas de geografía humana e histórica” (p. 72). Los elementos mencionados configuran unos marcos en los que la narradora en primera persona saquea la vida personal de la autora de carne y hueso y con ello también pone en evidencia, a partir del pacto autoficcional que sugiere que “gran parte de esto es real”, malestares de la España y Latinoamérica contemporáneas. La propuesta del libro difiere a la de Díaz en la medida en que sus páginas ponen al cuerpo en una dimensión que va más allá de lo ficcional, como si la única forma de dar cuenta de las dinámicas a ser narradas fuera en el plano de la realidad: sus cuerpos de papel en el fondo son cuerpos reales que recuerdan que la realidad migrante no se reduce a una cifra ni tan solo a un libro, sino que existen en una dimensión afectiva, carnal y política.

El tercer escritor a ser estudiado es el boliviano Claudio Ferrufino. Nacido en Cochabamba en 1960, el autor residió en Estados Unidos durante más de treinta años, donde realizó diversos trabajos manuales. Su obra se compone, principalmente, por novelas y narrativas breves híbridas que mezclan la crónica con la prosa poética. Si bien *El exilio voluntario* (2009), su novela más célebre, tiene como escenario diversas ciudades de Estados Unidos, Ferrufino extiende sus demás obras el mapa de sus escritos a lugares como, entre otros,

Ucrania, México y Bolivia, siempre movido por un afán caminante que sitúa a sus narradores-personajes en un perenne viaje dentro del viaje.

Entre su obra breve destacan *Virginianos* (1991), *Ecléctica* (2019) y *Nuevos escritos de memoria antigua* (2021). Cada texto suyo presenta una sensibilidad posnacional en la que la idea de patria no funge como consuelo u horizonte de posible regreso glorioso, sino más bien como luz que pone en evidencia una vocación de extranjería que sus narradores experimentaron incluso antes de la gran partida. Según Brignole (2015), la migración en *El exilio voluntario*, la novela estudiada en este trabajo, desarticula la tradición de exilio heredada de la dictadura, caracterizada por la violencia y el trauma política, y vuelca la experiencia colocando la decisión de partida en el individuo. Con ello, el narrador se transforma en un exiliado voluntario posnacional para el que la llegada es retratada con más intensidad que la despedida, a diferencia de lo que ocurría con sus congéneres expatriados por las dictaduras militares.

Al igual que con Wiener y Díaz, Ferrufino toma la metrópoli como centro hegemónico de producción. Sin embargo, su obra no se inserta como un engranaje en la reproducción de hegemonía sino más bien en la crítica a esa hegemonía a partir de una crítica posnacional que alberga un espíritu anticapitalista en la medida que su obra repasa lo lesivo del trabajo manual en el individuo (Brignole, 2015). Su literatura es posible solamente gracias a los miles de kilómetros que separan Bolivia de Estados Unidos; es decir, su territorio es la distancia, lugar que, al lograr guarecerse del nacionalismo y la alienación, propone una literatura que desestabiliza los imaginarios tanto del país de nacimiento como el de acogida.

¿Por qué estos autores y estas tres obras? Primero, por el escenario compartido. Los tres autores seleccionados son latinoamericanos y desarrollaron sus respectivas carreras literarias en sistemas literarios de Europa y Estados Unidos. Esta cualidad instala sus obras en una constante situación de frontera: autor y novela habitan mundos diferentes y constantemente tanto uno como el otro deben trasladarse del lugar de producción al de circulación, y viceversa. Las trayectorias de las obras seleccionadas son diferentes a las de libros que habitan en un solo sistema literario nacional. El caso de Díaz ejemplifica de manera certera este itinerario: aunque su obra fue escrita en inglés y publicada por una editorial estadounidense, el autor siempre tuvo como proyecto literario publicar en América Latina, lo cual lo condujo a supervisar el trabajo de traducción y otorgar a la traductora Achy Obejas la libertad para salir de los patrones tradicionales de la traducción y ejercer un papel de continuadora de la obra.

Al venir de República Dominicana, Perú y Bolivia, los autores escriben a partir de una tradición literaria y un contexto social diferente al que ofrecen Europa o Estados Unidos. Esta situación coloca a las obras producidas en Latinoamérica en un lugar específico dentro de la

literatura universal, posición que, según Eduardo Lalo (2016), sitúa a sus lugares de origen como “países invisibles” que son silenciosos frente a los “países hipervisibles”, logrando así una comunicación unilateral en la que apenas uno es escuchado. Se trata de lugares de constante exposición que existen en un nivel global, lo cual los hegemoniza frente a sus pares y los presenta al mundo como una unidad generadora de cultura. Veamos el caso de Madrid:

Este Madrid reencontrado es otro. Ya no es la sociedad que pretende probar que tiene derecho a pertenecer a Europa, sino que ya es una de sus capitales. Madrid ya no sigue a nadie. Es uno de los centros productores de moda, de cine, una de las capitales artísticas del mundo. Por sus calles transita la opulencia de cualquier gran ciudad del continente y los chistes del atraso y la bestialidad españoles han pasado a ser una forma dulce de folclore. (Lalo, 2016, p. 53).

Lalo (2016) señala que, frente a eso, la creación de la visibilidad por parte de lugares como su Caribe natal requiere un esfuerzo y un gasto público importantes. Bajo esa lógica, las ciudades invisibles se abocan a la creación de cultura con la constante necesidad de no solo producir una obra de arte sino reivindicar una existencia. Esta relación responde, asimismo, a una lógica colonial en la que existe una periferia al margen de una metrópoli oficial, lugar de producción legitimada, entre ellas la editorial (Maricato, 1999). Al mismo tiempo, la invisibilidad implicaría una apertura al mundo y la posibilidad de una “contraconquista” (Lalo, 2016, p. 63). Esta reconquista puede vivirse como una capacidad de visión que, a diferencia de la homogeneización de la que son víctimas los países hipervisibles, genera una “mirada que no es reproducible en otro lugar” (p. 80.).

Si las ciudades visibles se reducen a un puñado de lugares frente a las centenas de ciudades invisibles, la potencia creativa de estos últimos, al no pertenecer a una tradición hegemónica, ofrece un punto de vista que más que un lugar fijo se convierte en una condición no solamente literaria, sino también política. Díaz, Wiener y Ferrufino, así, producen obras desde ciudades invisibles dentro de ciudades visibles, es decir, hablando en términos de la estructura colonial (Maricato, 1999), desde la periferia dentro de la metrópoli. La marcha se convierte en mirada; el constante andar (pues también hay un viaje dentro del viaje) configura la perspectiva de lo que se ve, algo que un punto de vista hegemónico –asentado en la comodidad de una tradición que define el mundo– jamás poseerá. Esta mirada itinerante no es pasiva, sino una forma de resistencia que fragmenta la totalidad del paisaje nacional. Mientras el ojo del Estado observa desde la fijeza del panóptico para vigilar y capturar, la mirada del caminante es una visión que desobedece la cartografía oficial. Es una mirada que no busca poseer el territorio, sino habitar la grieta, encontrando belleza en el residuo y sentido en el tránsito. Así, el acto de mirar mientras se avanza se transforma en un ejercicio de soberanía

visual: una negativa rotunda a ser definido por el lente del prejuicio o la frialdad de la estadística.

Otro componente en común entre las obras son sus respectivas trayectorias editoriales. En el caso de *La maravillosa vida breve de Óscar Wao* y *Huaco retrato*, ambas novelas fueron editadas por primera vez en centros culturales hegemónicos, como Estados Unidos y España. Es así que las obras, al igual que las remesas que un migrante manda a su ciudad natal, hicieron un recorrido de “retorno con valor agregado” a los países de origen. Este retorno implicó un nuevo campo editorial, con sus propias reglas, sus propias negociaciones y sus propias legitimaciones. En el caso de *La maravillosa vida* esta vuelta implicó una transición lingüística que solo podía tener éxito gracias un trabajo de recreación de la obra a partir de la traducción de Achy Obejas, poniendo en evidencia que hay obras que en ningún momento abandonan su vocación de movimiento.

La excepción es *El exilio voluntario*, que fue publicado por primera vez en Cuba gracias al Premio Casa de las Américas (Bolivia, 2009) y que solo fue editada en España 2021. En todo caso, el trayecto de esta novela dialoga con el de las obras antes mencionadas en la medida que su fuente de legitimación proviene de un premio prestigioso otorgado por un país sui generis en la región y el mundo. Sus movimientos contestan las ideas tradicionales de legitimación y, al mismo tiempo, proponen una figura por demás común en el panorama editorial global: el escritor migrante que, pese a residir en la metrópoli, apenas tiene voz en su lugar de origen, con lo cual su punto de partida es igual a su punto de llegada y, en ese espacio que media entre ambos, los discursos canónicos –generados por el país visible– se transforman y regresan a la tierra natal transformados.

El tercer motivo para la elección de las obras tiene que ver con la dinámica que une a los países y los cuerpos. Los personajes de Junot Díaz son dominicanos, en su mayoría negros, que migran a Estados Unidos y desde ahí interpretan el futuro y la vida que dejaron atrás. La cuestión étnica los coloca en una disyuntiva paradójica: por un lado, son personas invisibles en lo que se refiera a los derechos políticos y, por otro, su presencia racializada incomoda en la sociedad estadounidense. Su condición étnica atraviesa su relación con otros cuerpos. En la obra de Díaz, por ejemplo, el narrador del relato “Instrucciones para citas con trigueñas, negras, blancas o mulatas” no teme a ser coloquial y cuenta sus aventuras sexuales como hombre dominicano en los Estados Unidos post 21 de septiembre. Esta posición responde a lo que Quijano (2000) define como la colonialidad del poder, donde la idea de raza opera como el instrumento básico de clasificación social universal. En el contexto estadounidense, el cuerpo del migrante dominicano es sometido a una epidermización del racismo (Fanon, 2009), donde

el color de la piel funciona como un estigma que lo condena a una vigilancia constante. Así, el migrante negro o mulato vive en una tensión permanente: es invisibilizado por el sistema legal, pero hipervisibilizado por el sistema punitivo y policial, que ve en su fenotipo una amenaza latente a la hegemonía blanca.

Ferrufino (2019), al igual que Díaz (2009), esboza personajes latinoamericanos que, desde el cuerpo, intentan entender las claves de un país que prometía abundancia pero que solo les llevó soledad. La cuestión latinoamericana se hila a partir de la huida. A diferencia de los exiliados involuntarios que fueron víctimas de las dictaduras, el personaje principal de la novela escogió la partida incluso a riesgo de que su partida fuera más simbólica que real. Es decir, aunque el personaje sí emigró a Estados Unidos, su bolivianidad –que inevitablemente está asociada a su herencia indígena– jamás cambia incluso pese a los reclamos internos que hacen de la patria un lugar detestado. En ese péndulo identitario, los cuerpos –no solo de americanos sino de otros migrantes– se pasean en forma de pieles a las que temer y el sentimiento de pérdida, parafraseando a Stuart Hall (2006), hace que la llegada real esté siempre pospuesta. En el periplo, como veremos más adelante, los sentidos se configuran como una grieta de soberanía gracias a la cual el placer –culinario, sexual– se convierte en el único pasadizo para retornar a la tierra de origen.

*Huaco retrato* completa la triada con un relato hipersexualizado que contrasta con la masculinidad tradicional de los personajes de Díaz y Ferrufino. Si el objetivo de este trabajo es encontrar las formas en que los autores del tránsito articulan la relación cuerpo-migración, la elección de Wiener (2021) tiene que ver con su potente capacidad de hacer del sexo el lugar en el que bullen los temas de esta tesis.

Como mencionan Sánchez y Sensini:

En la obra de Wiener la migración de la protagonista y autora del texto es un concepto amplio que incluye el movimiento de cuerpos, ideas, categorías e identidades desde América Latina hasta Europa. La obra analizada pone en práctica una política de localización y conocimiento situado donde la idea de migración permea cada palabra y permite el cuestionamiento profundo y la sucesiva legitimación de alternativas epistemológicas disidentes que atenten contra la construcción del conocimiento hegemónico (2022, p. 73).

Los cuerpos de las obras seleccionadas están signados por el hecho colonial y operan como una negación del proyecto de mestizaje al que los gobiernos latinoamericanos conservadores han extendido en un afán de esconder sus raíces indígenas. El escritor dominicano Johan Mijail (2018), al respecto, señala que “esa ideología mestiza se construye a partir del racismo antinegro, anti-indígena y anti asiático, y sobre algunas identidades raciales específicas como lo haitiano” (p. 15). Partiendo de esa premisa, los cuerpos de Díaz, Wiener y

Ferrufino cuestionan, en primer lugar, el proyecto blanco-mestizo al que sus países de origen se han abocado históricamente a través de un racismo estructural que busca homogeneizar la diferencia. Pero su potencia, creo, va más allá: en la presente tesis intentaré mostrar cómo estos cuerpos actúan como dispositivos de resistencia que desestabilizan el proyecto civilizatorio de los países de acogida, en su mayoría pertenecientes a la metrópoli. Al cruzar fronteras, estos sujetos racializados interrumpen la fantasía de pureza y orden que los países receptores añoran e intentan proteger mediante leyes antinmigrantes cada vez más punitivas. Como señala Sayad (1998), la sola presencia del migrante constituye una “falta de cortesía” hacia el pensamiento de Estado, pues su existencia desmiente la ilusión de que el territorio y la identidad son categorías cerradas. El cuerpo migrante, en su hibridez y movilidad, se convierte en un sabotaje biopolítico (Minca, 2006); es, a su vez, una presencia que no se deja capturar por la norma y que obliga a las democracias liberales a mostrar su rostro más autoritario, sobre todo si tomamos en cuenta lo que ocurre en la actualidad con el Servicio de Control de Inmigración y Aduanas de los Estados Unidos, más conocido como ICE, cuyos abusos contra migrantes, registrados por organismos internacionales (Sidhu, 2021) desenmascaran las contradicciones inherentes al ideal de democracia en los Estados Unidos. Así, la corporalidad de estos personajes no solo habita el espacio, sino que lo tensa, mostrando costuras que cuestionan la visión Estado-céntrica a la hora de pensar las migraciones (Sayad, 1998).

Como premisas fundamentales, esta tesis adopta los estudios de Mayblin y Turner (2021), quienes proponen que las migraciones contemporáneas son el resultado inevitable de los procesos históricos de colonización, y de Abdelmalek Sayad (2010), quien propone una epistemología alejada de la visión del Estado para pensar la migración. Estos enfoques se entrelazan con la noción de “literatura sin morada fija” de Ottmar Ette (2018), la cual desplaza el foco del territorio estático para privilegiar el movimiento como la categoría central de análisis. Para Ette (2018), la escritura no busca anclarse en una nación, sino que habita el desplazamiento mismo; es en ese constante andar donde se generan y superponen diversas capas históricas, territoriales, temporales e ideológicas.

La integración de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano (2020) permite, entonces, leer estas capas no como sedimentos pasivos, sino como zonas de fricción donde la estructura colonial sigue operando en la clasificación de los cuerpos. No mirar los legados coloniales despojaría de espíritu crítico cualquier estudio sobre la desterritorialización; por el contrario, reconocer esta matriz impide que los migrantes sean reducidos a simple mano de obra, ejercicio evidenciable en las obras a ser estudiadas. Al reivindicar que sus cuerpos albergan una densidad de experiencias que desafía la fijeza del Estado, esta tesis asume que la literatura es el espacio

donde esas capas históricas e ideológicas se hacen visibles, transformando el movimiento en una herramienta de análisis, insurgencia y reparación.

Mayblin y Turner (2021) señalan que la violencia colonial reorganizó las relaciones globales en función de modelos capitalistas europeos de explotación y, con ello, relaciones autoritarias de intimidad y reproducción (2021, p. 55). Como elemento central en esa lógica de dominación, se encuentra la idea de raza, que implicó una organización y legitimación del colonialismo con base en el racismo. A partir del racismo, se categorizó a las personas como más o menos humanas, lo cual devino en la capacidad de ser sujetos de derecho y generó procesos de desterritorialización en comunidades cuyos habitantes fungieron como mano de obra o esclavos o simplemente fueron erradicados (Wolfe, 2006).

La colonización transformó los mapas del planeta. Nuevos territorios fueron definidos y grupos masivos de personas fueron trasladados (contra su voluntad) a nuevas geografías. Las sociedades nacientes establecieron pirámides sociales que tuvieron como centro la raza, con lo cual la racialización como fenómeno social implicó la estigmatización de determinados cuerpos: “Some bodies are racialized as superior and other bodies are racialized as inferior (Grosfoguel, 2016, p. 11). Esa gradación organizó a los seres en una jerarquía que los alejaba o acercaba a la idea de humanidad, dinámica que tuvo como punto más extremo en la esclavitud.

Mayblin y Turner reconocen que la violencia corporal del racismo y cómo esta se dirigió específicamente a ciertos cuerpos se manifestó como una forma de poder que debe ser analizada en la relación entre la migración y los cuerpos (2021). ¿Cómo la obra de Wiener, Ferrufino (2019) y Díaz (2009) se relaciona con la forma de poder del racismo y su estampa en los cuerpos? ¿Cuál es el vínculo entre migración y esas violencias en los libros mencionados? Esta tesis intentará responder esas interrogantes.

Si concordamos en que la colonización implicó que millones de personas se movilizaran, la migración actual no puede desentenderse de la matriz colonial y racial de la acumulación capitalista de tierra, esclavos y recursos. Esta sentencia tiene su fundamento en el hecho de que las orillas de ambas movilizaciones –la de la colonia y la de la actualidad– son las mismas pese a los siglos de diferencia y las nociones de ciudadanía contemporáneas se han construido en función del otorgamiento o no de humanidad de ciertos cuerpos. De esa forma, la dinámica colonización-migración funciona como relación de los cuerpos migrantes con las violencias históricas a partir de un contexto que va más allá de las nociones de Estado-nación actuales. Con el fin de sustentar esta hipótesis, nos valemos de las obras de Stuart Hall (2016), Walter Mignolo (2015), Ramón Grosfoguel (2016) y Frantz Fanon (2009).

La segunda herramienta teórica sobre la que se basa esta tesis es la obra del sociólogo argelino Abdelmalek Sayad (1998; 2010), que establece que las migraciones deben estudiarse a partir del punto de vista del migrante y no así del Estado de acogida. En el entendido de que la relación entre migrante y Estado es siempre desigual, Sayad (1998) apunta a crear un basamento epistemológico por el cual las migraciones necesitan de cierta autonomía en la medida en que sus intereses son diferentes a los del Estado. Esta mirada migrante-céntrica concibe al migrante como un individuo cuyo pasado y presente son dos esferas indivisibles: el sujeto no nace de nuevo al cruzar la frontera (Avallone; Molinero Gerbeau, 2021)

En un nivel epistemológico, las preguntas nacen desde la experiencia migratoria y no por el pensamiento de Estado. Las respuestas a esas preguntas, entonces, concuerdan con los intereses de los migrantes y conformaría un bloque de oposición a los movimientos nacionalistas que muchas veces permean en el pensamiento de Estado (Avallone y Molinero, 2021).

La tercera herramienta teórica de la que bebe esta tesis es la noción de “literatura sin morada fija”, del alemán Ottmar Ette (2023). Según este autor, hablar de literatura de migración descarta fácilmente textos que no son completamente extranjeros ni completamente nacionales. Diferente a la noción de “third place” acuñada por Homi Bhabha (2012), las literaturas sin morada fija son comprendidas como plurales y sobrepasan la oposición entre literatura nacional y mundial, haciendo difícil una territorialización precisa. (Ette, 2018, p. 16). Según el autor, el afán principal de las literaturas sin morada fija es dar cuenta del movimiento como punto de vista y resaltar cómo un texto puede habitar un lugar y en el siguiente instante habitar otro, dejando de lado las nociones fijas de lugar, patria, migración o nación.

O foco é um EscreverEntreMundos que se movimenta para lá e para cá entre universos distintos. Não se trata de fixação de uma nova cartografia do literário com uma designação de novos espaços literários relacionada a isso, mas do surgimento de novos padrões de movimento transaereais, translinguais e transculturais que ultrapassam a distinção entre literatura nacional e mundial, caracterizada pela insuficiência discursiva (Ette, 2018, p. 17).

Esta forma de entender los textos literarios señala que fenómenos como la migración no son estáticos; es decir, que, como Stuart Hall alguna vez lo mencionó, la “llegada siempre está pospuesta” (Hall, 2016, p. 24) y que, por ello, el movimiento es algo constante. Ette busca identificar las formas de la movilización, que involucra una lógica que pone a las obras literarias en una constante dinámica de atravesar fronteras, sean estas físicas, lingüísticas, afectivas, imaginarias o culturales.



La noción de literaturas sin morada fija, en esta tesis, sirve para privilegiar el movimiento al espacio, lo dinámico a lo estático. De esa forma, las obras estudiadas se separan de los motes de “literatura de migración” o “literatura de exilio” y sus protagonistas –que de hecho son migrantes– son vistos como sujetos fronterizos que en su espacialidad habitan un determinado lugar pero que, en lo afectivo y cultural, habitan otro. A su vez, este dinamismo genera roces entre los lugares, mezclas, nuevos dialectos y hábitos que hacen tambalear las ideas más puristas de nación o patria. Mirar las migraciones y la literatura bajo este marco logra resaltar la existencia de espacios más que territorios fijos, es decir, lugares no condenados a una territorialidad, los cuales se superponen los unos sobre los otros, se abigarran en el tiempo y, pese a la distancia geográfica de un lugar mítico de origen, logran mantener viva una cultura y una tradición.

Este trabajo se desarrollará en cinco capítulos. En una primera instancia, desglosaremos conceptos teóricos como migración, colonialidad, territorio, cuerpo, frontera, nación, diáspora y cuerpo bajo la luz de la noción de “literaturas sin morada fija” de Ottmar Ette y de los resultados que surgen de la relación colonización-migración, con énfasis en la obra de Mayblin y Turner (2021) y Sayad (1998), además de la participación y de autores poscoloniales y decoloniales, como Frantz Fanon (2009), Walter Dignolo (2015), Roberto Grosfoguel (2016) y Anibal Quijano (2020).

En la segunda parte del primer capítulo, repasaremos las ideas de cuerpo dominantes a lo largo de la historia, con base en la *Historia del cuerpo* de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (2005) y la noción de “técnicas corporales” del antropólogo Marcel Mauss (2018; 1991). En esta sección, haremos la relación que existe entre los cuerpos racializados, las estructuras coloniales y los procesos de desterritorialización actuales. Tomaremos, también, la noción de “cuerpo como resistencia” de la filósofa australiana Elizabeth Grosz (2000) y el cuerpo “como territorio” de Karina Ochoa (2017).

El segundo capítulo estará dedicado a analizar la novela *La maravillosa vida breve de Óscar Wao*, de Junot Díaz. Se pondrá énfasis en las formas en las que el cuerpo, como etnicidad y sexualidad, se ajusta a las narrativas de pertenencia étnica y nacional, resaltando las estrategias lingüísticas detectadas por Fennell (2015) y Souza (2017) en la construcción de una obra que pretende desestabilizar el inglés. Al mismo tiempo, de la mano del trabajo de Dionei Mathias (2020), se estudiará la disonancia entre las expectativas de grupo y la concretización de la identidad en los personajes de Junot Díaz, lo cual cruza temas de identidad y género en un flujo migratorio específico, como es el dominicano.

En el tercer capítulo de esta investigación, estudiaremos la relación entre cuerpo y migración en *Huaco retrato*, de la peruana Gabriela Wiener. Haremos un énfasis en la reconstrucción de la memoria a partir de la lectura de *Memoria e identidad*, del antropólogo Joel Candau (2021), y de la noción de bastardía desarrollada por la boliviana María Galindo (2021). Se analizará cómo la autora usa el cuerpo para cuestionar la herencia familiar y con ese hecho fundar una nueva genealogía familiar, esta vez afincada en formas no normativas de la sexualidad.

El capítulo IV, dedicado a Claudio Ferrufino-Coqueugniot (2019), la tesis se desplaza hacia una narrativa donde el cuerpo migrante se manifiesta como un mosaico de intensidades que colisiona con la asepsia del sistema anglosajón. A través de *El exilio voluntario*, se examina cómo la nostalgia y el placer dejan de ser estados pasivos para convertirse en tácticas de supervivencia y resistencia. Mientras la colonialidad del poder (Quijano, 2020) intenta reducir al sujeto a una máquina de trabajo en los mataderos y cocinas de la urbe estadounidense, el cuerpo ferrufiniano se fuga mediante un goce visceral y un recuerdo que reclama su derecho al exceso. Este capítulo propondrá que la anatomía fronteriza en Ferrufino no es solo una marca de vulnerabilidad, sino una cartografía de resistencia somática: un espacio donde el migrante, a pesar del desgaste físico y la precariedad, reconstruye su soberanía a través de una memoria carnal que se niega a ser domesticada por la disciplina del capital.

Finalmente, en el quinto capítulo, después de un análisis minucioso de las obras y del bagaje teórico, será hecha una reflexión para sistematizar las características observadas a lo largo de este estudio y así indicar los puntos de concordia y discordia de las novelas estudiadas. Al mismo tiempo, se intentará esbozar una definición, o algo cercano a ella, de lo que entendemos por anatomía fronteriza. De igual forma, se observarán el papel que ideas como migración, extranjería, frontera, cuerpo y etnicidad juegan en la literatura latinoamericana contemporánea escrita por migrantes y cómo este bagaje intelectual se enlaza políticamente con la vida más allá de los libros.

## **I LA MIRADA MIGRANTE-CÉNTRICA Y LAS LITERATURAS SIN MORADA FIJA COMO MARCO PARA EL ANÁLISIS DE LOS CUERPOS FRONTERIZOS**

### **1 MIGRACIÓN COMO PRODUCTO COLONIAL**

#### **1.1 Polifonía sobre un concepto**

Al ser un fenómeno multifacético, la migración promueve un interés multidisciplinario que contribuye a que el abordaje bibliográfico sea expandido y abrumador. Según Herrera (2006), la migración como fenómeno ha sido parte de las discusiones de sociólogos, demógrafos, psicólogos, economistas, historiadores, geógrafos y cientistas sociales en general. Pese a que cada área ha tenido un aporte relevante, son la demografía, la sociología y la economía las áreas pioneras en sistematizar el asunto. La demografía ha contribuido en lo referido a las técnicas de medición de la intensidad de los movimientos y el análisis cuantitativo de variables poblacionales; la sociología ha colaborado con el estudio de las implicaciones sociales desde un punto de vista cualitativo, de donde emerge el concepto de “movilidad”; mientras que los economistas han analizado el tema desde la perspectiva de la oferta y la demanda o las políticas de desarrollo regional.

Si bien un enfoque multidisciplinario del tema logró aportes valiosos, la vastedad de ángulos ha hecho que el tema de la migración sea apenas visto por los estudiosos según su respectiva especialidad.

Ello explica cómo, por lo general, cualquiera que sea su ámbito disciplinario, el estudioso no se encuentra en condiciones de aportar una propuesta teórica más allá de la esfera de su especialidad. Una visión de conjunto, contrastada y bien documentada, un modelo único que abarque el fenómeno migratorio en toda su complejidad no ha podido fructificar todavía (Herrera, 2006, p. 10).

A pesar del elevado número de abordajes multiplicado por diferentes puntos de vista específicos de cada área, es importante subrayar la carencia en el desarrollo teórico del área, lo cual complica su comprensión y genera una ambigüedad conceptual del fenómeno (Micolta, 2005). De igual forma, es imposible soslayar el hecho de que, la falta de rigor en las definiciones, además de tener como origen una polifonía devenida del enfoque multidisciplinario, proviene “en mayor medida del exceso de confianza de algunos investigadores en el sentido de que su significado ya es de dominio común y que no necesita mayores aclaraciones” (Herrera, 2006, p. 19).

Siendo la migración un tema diario y de envergadura global, sorprende que hasta el momento no exista una conciliación al menos conceptual y metodológica entre las áreas que analizan el fenómeno. De acuerdo a García Abad (2003), la inexistencia de una teoría general de las migraciones y una metodología unificada que abarque toda la complejidad, logra puntos de vista oriundos de áreas de estudio específicas que, incluso, pueden llegar a contradecirse entre sí. Esta divergencia cobra relevancia si comparamos el estudio de la migración con el de otros fenómenos demográficos.

Según Kosinski (2023), la diversidad con la que se ha analizado el fenómeno migratorio refleja el estado contemporáneo de los estudios sobre la migración. En esa línea, de acuerdo a Eduardo Arriaga (1977), el concepto de migración, pese a ser fácilmente comprensible en términos generales, ofrece diversos problemas en su aplicación específica. Tal diversidad pone en bandeja de análisis elementos diversos en la definición de migración, como los propósitos del movimiento, el tiempo de asentamiento, la región de residencia o la distancia que separa los espacios habitados, entre otros. Cada autor coloca énfasis en un elemento específico y desde un área particular, lo cual ofrece un panorama rico y diverso sobre cada componente.

De ese modo, si la definición de migración se basa en un componente concreto, la acepción puede determinar a qué campo de estudio pertenece el fenómeno migratorio. Es decir, bajo esta lógica, si basamos la definición en un componente como el tránsito de un cambio cultural a otro o un cambio de normas de vida, entonces la disciplina que más se ajusta al asunto será la sociología. Por otra parte, si la importancia recayera en la dirección del movimiento, la migración “sería atinente de la demografía y la geografía” (Herrera, 2006, p. 21).

En opinión de Kosinski (2023), siempre es oportuno considerar criterios adicionales que deberían intervenir en la definición del migrante, como son la duración mínima de estancia en un lugar. Surgen, entonces, las necesarias interrogantes: ¿cuánto tiempo se necesita para ser considerado migrante? ¿La residencia debe ser definitiva o temporal? ¿Un estudiante extranjero es considerado un migrante? ¿Qué burocracia define qué tiempo se necesita para ser considerado migrante?

Charles Tilly menciona al respecto:

Tomar algunos movimientos como más definitivos que otros refleja la preocupación de los burócratas de fijar a las gentes en domicilios donde pueden ser registrados, enumerados, “taxados” y vigilados. Una persona sin domicilio le da problemas no sólo a la policía sino también al concepto mismo de migración. Por ejemplo: ¿son los gitanos migrantes? (1978, p. 49).

Una de las consecuencias de un encuadre poco riguroso —y atravesado por diferentes enfoques cada uno, en alguna medida, contrapuesto al otro— puede tomar dimensiones diversas,

que no solo atañen al campo académico, sino que tiene efectos en las normativas de cada Estado. Al mismo tiempo, una definición exacta y unívoca, puede excluir varios tipos de flujos migratorios. Por ejemplo, según Herrera (2006), la insistencia en el papel del libre albedrío en la definición de migración quitaría relevancia a las migraciones forzadas; esto se transformaría en un desacierto analítico, pues “la evidencia histórica demuestra que la inmensa mayoría de los grandes desplazamientos poblacionales se han debido a factores de expulsión, es decir, a motivaciones ajenas la voluntad del migrante” (p. 22).

Ante estos dilemas, la vaguedad del término migración ha tenido su correlato incluso en instancias de gran relevancia, como la Organización de las Naciones Unidas, cuyas estadísticas no vislumbran a los refugiados como migrantes. De igual forma, la polifonía del concepto ha anestesiado, en muchas instancias –en específico la institucional y la académica– la complejidad del fenómeno migratorio y ha reducido el tema circunstancias netamente económicas, hecho que ha desembocado en la preminencia de dos líneas de trabajo que, en la perspectiva de Micolta (2005), son dos las líneas de trabajo que han guiado los desarrollos teóricos en el estudio de las migraciones: la teoría neoclásica y la teoría *push-pull*.

La teoría neoclásica aparece en la segunda mitad del siglo XX (Herrera, 2006). Partiendo de dos presupuestos, aplica sus principios a los factores del trabajo: en primer lugar, señala que el ser humano, guiado por sus necesidades económicas, es sedentario por naturaleza; y, en segundo, que el ser humano, en su decisión de migrar, actúa en forma racional para maximizar las ventajas del proceso. Esta teoría supone que las migraciones internacionales obedecen a decisiones individuales sobre el costo-beneficio adoptadas para maximizar la renta, es decir, debido a la diferencia entre las tasas salariales entre el país de origen y el país de destino. El flujo migratorio sigue una dinámica laboral que va de países de bajos salarios a países de salarios altos. El resultado de todo esto es una presión que es ejercida a la baja sobre los países de salario alto y una presión al alza en los países emisores.

La teoría de los factores *push-pull*, a su vez, es una de las más importantes en el ámbito académico de las ciencias económicas (Herrera, 2006). Su premisa consiste en que existen factores que empujan (*push*) a abandonar el lugar de origen al compararlo con los lugares que ofrecen condiciones más ventajosas y por lo tanto son más atractivos (*pull*). Esto genera una dinámica de expulsión y atracción. Entre los factores de expulsión encontramos, por ejemplo, la falta de acceso a la tierra, los bajos niveles de vida, la falta de libertades políticas, etc. Esta visión resalta las motivaciones personales de los migrantes, quienes evalúan los costos y beneficios de salir del país y optan por el lugar más ventajoso. La decisión de emigrar se analiza

desde una racionalidad instrumental que induce a elegir desde una supuesta libertad las oportunidades que ofrece el mercado fuera del país (Micolta, 2005).

Estas teorías despojan a la migración de su estructura histórica y política. Bajo su óptica, la migración se reduce a cifras y a decisiones individuales exentas de contextos. Teorías como la de los factores *push-pull* desconocen problemas sociales como la desigualdad o el racismo y más aún las estructuras que históricamente han dado pie a los mismos. Es así que, en el afán de promover un análisis crítico e histórico de las migraciones, la presente tesis tendrá como una de sus bases teóricas el aporte del sociólogo argelino Abdelmalek Sayad (1998), quien contribuye al tema con una epistemología migrante-céntrica (Avallone, 2021), es decir, una epistemología que coloca al sujeto migrante (y su pasado en su país de origen) como centro de análisis por sobre el Estado del lugar de destino.

## **1.2 En contra del “pensamiento de Estado”: la teoría de Abdelmalek Sayad**

Condenado a la otredad, el migrante existe siempre fuera de la esfera del “nosotros”. Pocas veces importan las estancias largas –esas que abarcan décadas– o la perfecta asimilación de la cultura del país de destino; el migrante es el recordatorio de que dentro del grupo hay algo en común –la sangre, una tradición, una cultura, etc.– que afianza el sentimiento de pertenencia y la cohesión interna.

Georg Simmel (2012) dice que lo extranjero “significa la cercanía de lo lejano” (p. 21). Esto ayuda a entender que la cercanía física no necesariamente produce una cercanía cultural o afectiva. Entre el de afuera y el de adentro hay barreras físicas y emocionales que mantienen una sensación de aparente seguridad para el grupo. En esas barreras, aunque parezca contradictorio, también existe una relación, pues mientras se construye límites para el foráneo también se establece un diálogo que, pese a que muchas veces esté atiborrado de estereotipos o ideas a medias, implica una conexión, cosa que no existe con el ciudadano de un país remoto al que nunca podemos ver.

De esa forma, para Simmel, el extranjero, más que una persona, sería una “forma social”, es decir, una forma particular de ser con los otros (Simmel, 2012, p. 11). El enfoque simmeliano de la sociedad concibe a esta no como un estado o cosa unitaria sino como la suma de “acciones recíprocamente orientadas” en constante flujo y movimiento. Estas acciones, a su vez, pueden ser:

duraderas o transitorias, estables o efímeras, y en conjunto forman una red urdida por hilos invisibles que nos vincula a unos con otros y a través de la que nos

condicionamos recíprocamente, pues con nuestras acciones ejercemos efectos sobre otros y sufrimos las consecuencias de las acciones de los demás, hacemos y padecemos al mismo tiempo (Simmel, 2012, p. 11).

Estas acciones recíprocamente orientadas, desde el punto de vista sociológico, reciben el nombre de formas sociales. Bajo esa lógica, el migrante es una forma social que genera y padece efectos con su accionar y existe en la medida que otros lo designan como no nacional: “Las personas no son extranjeras para sí mismas sino para alguien o algunos que así las definen” (Simmel, p. 11).

Esta introducción de la mano de Simmel sirve para reivindicar la figura del migrante, que históricamente juega un rol pasivo en las reflexiones y legislaciones que surgen de su mera existencia. Según Avallone y Mollinero (2021), la categoría del migrante está sumamente ligada a la génesis del Estado. Este último existe para proteger las fronteras de personas foráneas y estas justifican la existencia del aparato represivo. En esa relación totalmente desbalanceada, el extranjero está sometido a la visión estatal de las cosas: deja de ser sujeto para convertirse en objeto, con lo cual su rol dentro de las formas sociales teorizadas por Simmel pierde protagonismo de manera brusca.

Avallone y Mollinero (2021) señalan que el Estado tiene la hegemonía en la determinación de qué movilidad humana es migración y cuál no lo es. En ese sentido, análisis basados en la distinción entre “migrantes económicos”, “migrantes profesionales” o “turistas” han servido para reafirmar y naturalizar las categorías creadas por el Estado, dejando de lado cualquier definición sobre migración ajena a su concepción. Aportes como los de Sayad (1998) o de Mayblin y Turner (2021), resaltan el carácter estructural e histórico de la migración, desmintiendo las corrientes que la conciben como una simple movilidad transestatal y subrayando su naturaleza de hechos sociales que responden a relaciones de poder ancladas en el principio de colonialidad, que según Quijano (2020) consiste en una construcción histórica que organizó de manera jerárquica relaciones sociales, culturales y epistemológicos, fundándose “en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo” (Quijano, 2020, p. 243).

Históricamente, el corpus disciplinar de los estudios sobre movilidad humana internacional se ha construido a partir de la dualidad emigración/inmigración (Sayad, 1998). Mirar el fenómeno bajo un paradigma que la separa en dos piezas ha contribuido al desarrollo de un objeto de estudio “dividido y jerarquizado, cuya priorización de la inmigración ha dejado de lado la emigración, con la consecuencia de naturalizar una separación que no tiene sentido” (Avallone y Mollinero, 2021, p. 4). Así, al separar la emigración de la inmigración se privilegia

a esta última y se despoja al migrante del bagaje cultural, legislativo e histórico con el que nació y que transporta hasta el país de destino. En otras palabras: al hacer énfasis en el término “inmigración”, el migrante se sitúa en una relación desigual frente a la sociedad de recepción que tiene como principal representante al Estado con sus leyes y fuerzas coercitivas.

Según Sayad (1998), el migrante vive en una doble contradicción: o bien es visto como un sujeto que se encuentra en un estado provisorio tendiente a prolongarse indefinidamente, o bien es visto como un sujeto que se encuentra en un estado más duradero pero que se vive con un intenso sentimiento de provisionalidad.

Se trata de dos representaciones contradictorias que oscilan la figura del migrante entre las zonas de lo legal por un lado y lo fáctico por el otro. Lo provisional se encuadra dentro del Derecho, mientras que lo indefinido actúa no necesariamente a partir de la legalidad. Así, la estancia del migrante es *provisoria de derecho* con certeza de que esa condición puede extenderse indefinidamente, y es *definitiva de hecho* bajo la condición de que esa cualidad jamás se enuncie como tal. La paradoja genera que los migrantes necesiten convencerse a sí mismos, muchas veces contra la evidencia, de que su situación es provisorio, y también convencer al Estado –representada en el agente de migraciones, por ejemplo– de que no tiene la intención de extender su visita.

Uno de los elementos definitorios que moldean la idea de migración establecida por el Estado es el trabajo. Un migrante sólo es tal en la medida de que tiene un trabajo.

imigração e imigrantes só tem sentido e razão de ser se o quadro duplo erigido com o fim de contabilizar os “custos” e os “lucros” apresentar um saldo positivo – idealmente, a imigração deveria comportar apenas “vantagens” e, no limite, nenhum “custo” (...) Esta é uma formulação que, ao mesmo tempo que condensa em si toda a história do fenômeno da imigração, revela a função objetiva (ou seja, secreta) da regulamentação aplicado aos imigrantes: mudando segundo as circunstâncias, segundo as populações relativas, essa regulamentação vista impor a todos a definição constituída em função das necessidades do momento (Sayad, 1998, p. 50).

El significado reservado a la migración tiende a resaltar, entonces, las potenciales ventajas que la presencia de los migrantes puede ofrecer al Estado receptor. En ese sentido, los migrantes solo pueden serlo en la medida que son seres productivos, es decir, trabajadores.

De acuerdo a Sayad (1998), un migrante es esencialmente una fuerza de trabajo provisorio, en tránsito, por lo que los términos “migrante” y “trabajador” conformarían un pleonismo en el que la ausencia del segundo desnaturaliza el significado con el que el Estado regula a aquel. El sujeto nace como inmigrante con el trabajo. Y no importa si el migrante reside décadas en el lugar o posee un contrato de trabajo sin fecha límite, según el enfoque Estado-céntrico siempre será un trabajador provisorio y tratado como tal.



Foi o trabalho que fez “nascer” o imigrante, que o fez existir; é ele, quando termina, que faz “morrer” o imigrante, que decreta sua negação ou que o empurra para o não-ser. E esse trabalho, que condiciona toda a existência do imigrante, não é qualquer trabalho, não se encontra em qualquer lugar; ele é o trabalho que o “mercado de trabalho para imigrantes” lhe atribui (Sayad, 1998, p. 555).

Dicho eso, el inmigrante –su condición tolerable, legal– desaparece cuando el trabajo desaparece. Su presencia no es concebible en un marco que no sea laboral y provisorio, de modo que las demás zonas de su existencia (la afectiva, cultural, sexual) son condenadas a la inexistencia a ojos del Estado y la sociedad receptora, convirtiendo al migrante en un ser asexuado, reducido a una cifra, a un contrato de trabajo, a un apartado en la ley.

Sayad (1998) cuestiona que la migración, más que cualquier otro objeto social, se maneja en categorías siempre impuestas. El discurso que cae sobre el migrante nunca nace de él; siempre es impuesto. Se lo piensa como un problema social (por ejemplo, los migrantes y el desempleo) y las representaciones sobre él se constituyen realidades que lo proscriben a una otredad de la que le es imposible salir.

Sumada a ello, la cualidad de extranjero permea la identidad del migrante. Salvo casos específicos y muchas veces improbables para el grueso de los migrantes (como la naturalización), el no nacional no ejerce la ciudadanía, pues el hecho de no pertenecer al lugar lo excluye del campo político, es decir, le impide ser elegido o elegir (Avallone y Mollinero, 2021). De esa forma, si convenimos que la sociedad se mueve por fuerzas que luchan en la arena política por defender sus intereses, el migrante jamás tiene representación. Sus intereses son defendidos, en el mejor de los casos, apenas por oenegés o la legislación internacional, que como sabemos carece de poder coercitivo para su efectividad

Colocando el ejemplo de la migración argelina en Francia, Sayad (1998) resalta que, en el caso de la educación, el Estado francés provee a los niños extranjeros la educación primaria básica, es decir, la mínima posible. En cuestión de derechos, lo máximo que un extranjero puede alcanzar es lo mínimo que los nacionales obtienen. Lo mismo ocurre con el derecho al voto, que en varios casos es otorgado a los migrantes apenas para las elecciones municipales, es decir, aquellas de menor alcance geográfico.

La única política posible en términos de inmigración es la ausencia de la política. Sin la posibilidad de participar en igualdad de condiciones dentro del juego político –o de hecho sin la chance si quiera de participar–, el inmigrante es situado en el lugar de deudor (cuando en los hechos debería ser un acreedor). La sociedad receptora, así, exige al que llega un agradecimiento que jamás es exigido para los nacionales; se asume acreedora en un negocio en el que el precio por pagar es tan alto que para poder costearlo el deudor debería volver al pasado

y no haber nacido en otro país. El extranjero se ubica eternamente en una posición de deuda, puesto que no existe una forma de saldarla por completo, al tiempo que los nacionales y el Estado receptor eternizan su condición de acreedores. Su situación se analiza “en negativo”. Esto genera un escenario propicio para la violencia, casi siempre manifestada en racismo y xenofobia.

Debido a esta deuda colosal que ni siquiera es saldada con la nacionalización, la sociedad receptora y el pensamiento de Estado miran al migrante como un sujeto pasible a rehabilitación (Sayad, 1998). En el llamado proceso de integración, el extranjero se acerca al nacional sólo en la medida en que su cultura de origen es disimulada y, por qué no, apagada. El único momento en el que al migrante le es permitida cierta igualdad es en la posibilidad de compra. No es posible convertir al migrante en ciudadano, pero es posible convertirlo en consumidor. Sayad, al respecto, menciona: “Exportam-se ou importam-se exclusivamente trabalhadores, mas nunca –ficção esta indispensável e compartilhada por todos – cidadãos, atuais ou futuros” (Sayad, 1998, p. 66).

Visto aquello, se puede concluir que, según el pensamiento de Abdelmalek Sayad (1998), la idea de migrante es una concepción que cuestiona la preminencia del Estado y la sociedad receptora. Es decir, en el afán de dividir la biografía del migrante en dos, el pensamiento de Estado, fiel a sus intereses, observa al sujeto no nacional como provisorio. Este carácter provisorio depende del trabajo, el cual posibilita que el extranjero se convierta en consumidor, pero jamás en ciudadano. Los países de la periferia, así, exportan consumidores, pero no ciudadanos: la posibilidad de compra se asume universal, mientras que los derechos políticos son concebidos como locales.

Dividir la biografía en dos (emigración e inmigración) es útil para las sociedades de destino, pues de esa forma se observa a los sujetos de la movilidad internacional apenas como emprendedores que deben adecuar su vida a la del país de acogida. El migrante se convierte en inmigrante, con lo que el bagaje histórico y cultural del país de origen se pierde a ojos de la ley y la sociedad. El enfoque estado-céntrico logra que el migrante “empiece de cero” (o incluso empiece con puntos en negativo) al cruzar la frontera, término que no solamente engendra un tenor de objetivos de vida, sino que también envuelve legislación y participación en la sociedad de destino (Boudou, 2023).

La respuesta epistémica de Abdelmalek Sayad (1998) para las migraciones reunifica los conceptos de emigración y migración con el objetivo de desarrollar una teorización unificada y en el entendido de que ambas son “dimensiones del mismo fenómeno, no están separados ni autonomizados” (Sayad, 2010, p. 19). Entonces surge la pregunta: ¿cuál es el motivo de que,

históricamente, los estudios sobre movilidad internacional humana dividan la migración en emigración e inmigración? En la misma línea de Sayad, Bourdieu (2013) considera que el Estado, además de ser una sociedad jurídica y políticamente organizada y legitimada para ejercer el monopolio de la violencia sobre una población, es también una “estructura mental”.

De acuerdo a Anderson (1993), el Estado utiliza el aparato público, en especial el vinculado a la educación primaria y secundaria, como agencias de socialización de ideas. Educa a los ciudadanos para normalizar categorías, como la separación entre nacionales y no nacionales, al punto de ser naturalizadas y formar parte del repertorio del consenso social irrefutable. Así, el migrante, visto como un no nacional sobre el que rigen reglas diferencias, se convierte en una víctima del “acuerdo perfecto entre las estructuras mentales y estructuras objetivas” (Bourdieu, 1993, p. 50). Su existencia sólo es posible en un universo donde existe un Estado que lo excluye de la posibilidad de ser parte de los nacionales (Boudou, 2023).

A la naturalización del pensamiento estatal, que implica que los individuos vean el mundo con la mirada del Estado, Bourdieu (2013) ha bautizado como “espíritu de Estado” y Sayad (2010) como “pensamiento de Estado”. El desarrollo de este espíritu o pensamiento es útil en los afanes nacionalistas y, debido a los aparatos educativos estatales, su alcance es bastante efectivo, al punto de que sus lógicas son absorbidas como categorías integradas a través de una asunción inconsciente.

En este punto, Sayad (2010) postula que las migraciones cumplen un rol esencial, pues las fronteras son construidas como categorías del Estado para proteger sus intereses. Bajo ese razonamiento, los no nacionales justificarían la existencia del Estado: es decir, si nadie cruzara la frontera nacional, no habría necesidad de una entidad con fuerza coercitiva para vigilar la soberanía.

Mayblin y Turner (2021) señalan que las fronteras surgieron para vigilar los movimientos dentro de los imperios coloniales, lo cual sirvió de base para determinar los derechos de locomoción de las personas. De esa forma, la categoría del extranjero es políticamente construida y su consolidación es intrínseca a las necesidades del Estado. Ahora bien, si las migraciones son creación del Estado y representan una parte fundamental de su esencia, toda la concepción del fenómeno –incluida la académica, que por lo general parte de centro mantenidos por el Estado– es pensada en exclusividad a partir de su punto de vista. Avallone y Mollinero señalan al respecto:

Si el Estado produce las categorías para entender las migraciones, entonces también las preguntas que se plantean sobre el fenómeno son preguntas de Estado. Las migraciones se observan y se estudian desde el punto de vista del Estado y, principalmente, del Estado de destino (2021, p. 6).

En un mundo en el que las migraciones desde los países periféricos hacia los centrales crecen cada día, el pensamiento Estado-centrista respecto a los movimientos migratorios se ha incrementado y ha consolidado un pensamiento jerárquico que favorece el control por parte de los países de destino. Esta tendencia, como sabemos, no solamente endurece las herramientas legislativas para el control de la movilidad, sino también produce en imaginarios que rápidamente se asocian con el racismo, el nacionalismo y la xenofobia: el foráneo como fuente de peligro. El no cuestionamiento a la visión hegemónica del Estado sobre las migraciones impide que, tanto en su estudio como en su gestión legislativa, exista una contranarrativa potente que neutralice políticas que desfavorecen a los no nacionales.

El inmigrante pone en “peligro” el orden nacional forzando a pensar aquello que es impensable, lo que no ha de ser o lo que no debe ser pensado para poder ser; fuerza a develar su carácter arbitrario (en el sentido en que la lingüística entiende la palabra: no necesario), a desenmascarar los presupuestos; fuerza a revelar la verdad de su institución y a actualizar las reglas de su funcionamiento (Sayad, 1998, p. 106).

Dejar que el pensamiento de Estado sea el monopolizador de las ideas genera una “normalización de la separación y epistemológica basada en el nacionalismo, y por otra, una realidad jerarquizada, determinada por la asimetría entre la condición de pertenecía y la de no pertenencia al orden estatal” (Avallone y Mollinero, p. 6). Al mismo tiempo, epistemológicamente esto implica que aquellos que no pertenecen al espectro de lo nacional se encuentran sometidos a la mirada definitoria de aquellos que sí pertenecen.

Es decir, el que pertenece a los nacionales se convierte en sujeto y el que no pertenecer en objeto: unos piensan, actúan, rigen y definen, mientras que los otros son objetos pasivos de la observación. Tomando en cuenta que quien migra proviene de un lugar con diferentes lógicas culturales, el sometimiento casi absoluto a las reglas de los nacionales implica un proceso de homogeneización que los sitúa en “categorías pre-establecidas que engloban al colectivo en una única definición, lo que produce un proceso de simplificación de la realidad” (Avallone y Mollinero, 2021, p. 7).

Mirar las migraciones a partir del punto de vista del Estado generó modelos epistemológicos hegemónicos, como las teorías *push-pull*, que se centran en los factores económicos y olvidan las estructuras políticas e históricas nacionales e internacionales. Se observa al migrante como un “emprendedor” (Herrera, 2006) y su figura se reduce muchas veces a una cifra, despojándolo de su individualidad y su complejidad cultural, que albergan una lengua, una imaginación, un cuerpo, una sexualidad. Bajo ese punto de vista, cualquier debate político en torno al migrante se elimina, pues, al no ser sujeto de derechos políticos, se convierte en un objeto a ser regulado.

Betts y Collier (2017) señalan que la tendencia de despolitizar las migraciones se produce en un momento en el que las migraciones internacionales de países pobres hacia países de la metrópoli se han incrementado en un cuarenta por ciento en los últimos años, hecho que muchas veces es soslayado por las interpretaciones economicistas de las movilidades humanas en Europa. Vanyoro (2024), al respecto menciona:

In all this, migration studies do not sufficiently politicise time or de-naturalise historical categories of analysis. There is a reliance mostly on principles of liberal ‘inclusion’ and ‘humanitarianism’, which insist on ‘centering the most marginalised’ and ignore colonial histories and present-day political realities. Yet, the term of ‘migrant’ is neither universal nor neutral; it is a racialised concept produced of Empire politics (Vanyoro, 2024, p. 400).

Las perspectivas acriticas y economicistas entendían los movimientos migratorios como un tema de interés afín a los objetivos del Estado, que necesitaba controlarlos y, para lo cual, se valía de estudios y análisis que reprodujeran su punto de vista. La finalidad era desarrollar regulaciones que permitieran controlar los movimientos poblacionales que fueran útiles a sus necesidades, de modo que, según Avallone y Mollinero (2021), en algunos casos se valieron de explicaciones racistas cuya preocupación principal consistía en evitar la sustitución étnica de las poblaciones dominantes, es decir, de la mayoría blanca. En este constructo epistemológico los migrantes serían “seres pasivos completamente determinados por fuerzas externas de cuya biografía se resaltan solo aquellas partes de interés para el Estado de destino”. (Avallone y Mollinero, 2021, p. 9).

Abdelmalek Sayad (2008), consciente de este escenario teórico, invirtió la situación y enfocó su análisis en los migrantes, quitándole importancia a la preeminencia del Estado en las interpretaciones sobre movilidad humana. El autor considera –y he aquí un punto vital para esta tesis– que la mirada tradicional borra los deseos, intereses y capacidades para la movilidad de los extranjeros y centra su mirada en el interés del Estado, que ha tendido a dividir la biografía de los migrantes en *emigrantes* e *inmigrantes*, centrándose en este último: el migrante, partido en dos, se transforma en inmigrante y es visto como alguien que siempre será el otro.

Esta división separa y olvida el hecho de que el individuo pertenece a un lugar y que arrastra consigo elementos culturales e históricos del mismo. Entonces, las preguntas para el análisis de la migración se enfocan en la mirada estatal y las respuestas siempre son en su beneficio. El migrante es un eterno objeto pasivo situado en una absoluta condición de desventaja. La mirada migrante-centrista invierte roles y analiza el fenómeno a partir del punto de vista del migrante, de sus necesidades, su cultura y su relación de desigual frente a al Estado y la sociedad receptora.

Una consecuencia de todo ello es la imposición de categorías de análisis que sitúan a los no nacionales como parte de un problema que resolver. De esa forma, términos como “asimilación”, “adaptación” e “integración” delimitan al migrante como parte de un desafío social que “conciernen, en última instancia, al orden público” (Sayad, 2010, p. 177).

Una mirada migrante-céntrica del asunto cambia el paradigma epistemológico y disuelve la frontera imaginaria que existe entre los nacionales y no nacionales (porque la frontera, más que una línea que divide a dos países, se presenta como una muralla mental que el no nacional observa a diario en el país de acogida, tanto en niveles institucionales, cuando se enfrenta a una legislación diferenciada y muchas veces desventajosa, y cultural, cuando las relaciones con los nacionales están atravesadas por estereotipos y discriminación).

La mirada migrante-céntrica es opuesta al pensamiento de Estado y sirve como encuadramiento epistemológico para pensar la movilidad humana internacional a partir del punto de vista del no nacional. Al mismo tiempo, su propia naturaleza recorre la frontera mental y legislativa que los intereses del Estado mantienen para separar al extranjero de la localidad de recepción.

### **1.3 Hacia una descolonización del estudio de las migraciones**

El fenómeno migratorio pervive diariamente en dos contradicciones: por un lado, la cuestión diaspórica, si bien no es la única manera de entender la migración, está cada vez más presente en las grandes metrópolis del mundo, matizando los territorios, convirtiéndolos en lugares multiculturales en donde la diversidad se detecta en las pieles, la lengua, los sabores, la música; mientras que, por otro, esa misma cualidad, pese a que en lo vivencial e histórico tiene un carácter en apariencia asentado, es observada como una amenaza que apunta a desestructurar cimientos sobre los que las sociedades de Occidente han construido sus civilizaciones: la religión, el derecho y la cuestión racial.

El enfoque Estado-céntrico, en muchos casos motivado por un afán nacionalista, monopoliza la discusión sobre la migración y sitúa a los extranjeros en un plano siempre diferenciado y de constante amenaza (Boudou, 2023). De ese modo, tomando en cuenta el constante flujo migratorio hacia países del llamado primer mundo, se produce una situación similar a la colonial, donde los intereses privilegiados eran los de la metrópoli (el centro), generando así un escenario de prolongación de la época colonial.

La colonización transformó los mapas del mundo. Nuevos territorios fueron definidos y grupos masivos de personas fueron trasladados (contra su voluntad) a nuevos territorios. Las

nuevas sociedades establecieron pirámides sociales que tuvieron como centro la raza, con lo cual la racialización como fenómeno social implicó la estigmatización de determinados cuerpos, ya que algunos cuerpos son racializados como superiores y otros como inferiores (Grosfoguel, 20216). Tales marcas colocaron a los seres en una jerarquía que los alejaba o acercaba a la idea de humanidad, dinámica que tuvo como punto más extremo la normalización de la esclavitud.

Sobre el legado del colonialismo en las migraciones, el escritor tanzano Abdulrazak Gurnah, ganador del Premio Nobel, menciona:

Ciertamente, el colonialismo europeo transformó el mundo. Transformó UNA parte del mundo, África, Asia. Desaparecieron antiguas formas de relacionarse unos con otros, nuevos países fueron creados por la conveniencia de poderes colonizadores, más mapas fueron dibujados. Pero estos no eran países reales. La consecuencia principal es la inestabilidad. Si miras el mapa del Medio Oriente, fue creado entre 1918 y 1920 como resultado de la derrota del Imperio Otomano. Dos hombres, un inglés llamado (Mark) Sykes y un francés llamado (Charles) Picot, se reunieron y acordaron crear un país llamado Líbano, un país llamado Siria, otro llamado Irak, Palestina, y así. Y muchas de las inestabilidades y violencias que tenemos hoy tiene que ver con estos países que han sido creados así. (...) Es la consecuencia número uno del colonialismo. La consecuencia número dos es el desbalance económico. Así que, sí, el colonialismo sigue con nosotros (Gómez, 2024).

Mayblin y Turner (2021) van por el mismo camino al señalar que la violencia colonial reorganizó las relaciones globales en función de modelos capitalistas europeos de explotación y, con ello, relaciones heterosexuales de intimidad y reproducción. Como elemento central en esa lógica de dominación, se encuentra la idea de raza, que implicó una organización y legitimación del colonialismo con base en el racismo. A través de la matriz del racismo epistémico, se procedió a la jerarquización ontológica de los individuos, estableciendo grados de humanidad que determinaron su acceso a la personería jurídica. Esta lógica desencadenó dinámicas de desposesión territorial en comunidades cuyas poblaciones fueron reducidas a fuerza de trabajo excedente o mano de obra esclavizada, cuando no fueron víctimas de procesos de exterminio sistemático (Wolfe, 2016).

Según Mudimbe (1997), los elementos que identificarían la colonización estructural son: 1) la dominación física y espacial, 2) la reformación de la mente de los nativos y 3) la integración de las economías e historias locales a la perspectiva de Occidente. Para académicos como Quijano (2007 *apud* Mayblin y Turner, 2021), además de lo mencionado, lo que cambió con la expansión colonial fue el endurecimiento e intensificación (y más tarde normalización a través de la ciencia) de los esquemas europeos de diferencias morales y físicas. Esto empoderó a la colonia, al punto de que los invasores cambiaron las nomenclaturas y categorías: el trabajador se convirtió en esclavo y la calidad de humanidad se redefinió en función de la raza.

Lo no europeo –así como hoy ocurre con el no nacional– se transformó en categoría universal (Mayblin y Turner, 2022).

Aunque las independencias cortaron en una medida importante la influencia de Europa en los países colonizados, esto no implicó que las estructuras coloniales, también conocidas como colonialidad, dejaran de existir. Uno de los ejes fundamentales para la conservación de jerarquías fue el de la idea de raza, “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial” (Quijano, 2020, p. 201).

La raza entendida como una estructura biológica que ubica a unos por sobre otros en situación natural de superioridad o inferioridad, creó un nuevo patrón de poder vigente hasta la actualidad. De acuerdo Quijano (2020), la fundación de las relaciones sociales en esta idea produjo en América identidades y categorías históricamente nuevas, como la de indio, negro o mestizo.

Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población (Quijano, 2020, p. 202).

Esta categorización jerárquica fue efectiva a la hora de reorganizar el orden básico mundial. Su éxito, sin embargo, no hubiese sido tal si las formas de control y explotación del trabajo y la producción no habrían estado articuladas en relación al capital y el mercado mundial. De esa forma, raza, acumulación y división del trabajo se estructuraron y reforzaron mutuamente, logrando expresiones en la administración colonial, que asociaba la blanquitud a los puestos de rango y la servidumbre y esclavitud a los sujetos racializados.

Así, cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso (Quijano, 2000, p. 205).

Con la creación del no europeo comenzó la creación de la blanquitud. Según Hall (2006), los europeos, en especial durante el siglo diecinueve, se empezaron a imaginar como blancos y superiores y esto estructuró la clase y las relaciones en las metrópolis. Las estructuras mentales rápidamente encarnaron en estructuras legales: en otras palabras, la blanquitud y la no blanquitud empezaron a formar parte del Estado. Pese a las independencias del siglo XIX, el *modus operandi* de la colonia pervivió en las repúblicas nacientes. A esa continuidad del



colonialismo diversos autores han bautizado como colonialidad (Mayblin y Turner, 2021) y su característica principal reside en la imposición y normalización de modelos occidentales de pensamiento basados en la época colonial. De esa forma, el poscolonialismo aparece como una respuesta al fracaso de la descolonización (Almeida, 2015).

De acuerdo a Quijano, las repúblicas recién fundadas en América Latina no implicaron un cambio de estructuras dentro de los territorios antes dominados por los europeos, pues el poder recayó en la minoría blanca, que “no podía haber tenido, ni sentido, ningún interés social en común con los indios y negros y mestizos” (Quijano, 2020, p. 235). Los intereses de la minoría blanca eran opuestos al de la gran mayoría racializada, en gran parte por la servidumbre y esclavitud vigentes. Desde el punto de vista de los dominadores, sus intereses se parecían más a los de los antiguos colonizadores y en consecuencia vivieron inclinados a seguir las rutas de la burguesía europea emergente.

En este sentido, el proceso de independencia de los Estados en América Latina sin la descolonización de la sociedad no pudo ser, no fue, un proceso hacia el desarrollo de los Estados-nación modernos, sino una rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales. Desde entonces, durante casi doscientos años, hemos estado ocupados en el intento de avanzar en el camino de la nacionalización de nuestras sociedades y nuestros Estados. (Quijano, 2000, p. 236).

El colono, en palabras de Fanon, “ha hecho y sigue haciendo al colonizado”, y de él “saca su verdad, es decir, sus bienes” (1961, pos 34). Así, los sistemas de conocimiento del colonizado son reemplazados abruptamente por el del colonizador, arrasando con un lenguaje y una cultura y organizando el mundo a partir de categorías occidentales. Las divisiones coloniales establecen zonas del ser y zonas del no ser, que en otras palabras separan a la sociedad en humanos y no humanos (Fanon, 2009).

El racismo opera como herramienta de división colonial y se construye a través de diferentes marcadores raciales (Grosfoguel, 2016, 636), como el color, la etnicidad, el lenguaje o la religión. Gran parte de estas exclusiones encontraron eco en relación a la movilidad. Wynter (2003), por ejemplo, menciona que los excluidos e invisibilizados son definidos en la actualidad en función a su ubicación a nivel global: existe un grupo específico que disfruta de los beneficios de los países ricos, mientras que existe otro que habita en países que no cuentan con aquellas ventajas y en muchas ocasiones es varado en el intento de ingresar en aquellos.

Las fronteras contemporáneas muestran reglas sobre ciudadanía y migración para producir nuevas formaciones y nuevas zonas del no ser entre el norte metropolitano y el sur global. Grosfoguel señala que “the zone of being is the imperial world that includes populations oppressed by the imperial elites, while the zone of non-being is the colonial world with its non-

western oppresses subjects” (2016, p. 640), de modo que los movimientos mantienen y reproducen una estructura racializada.

El colonialismo determinó quién puede moverse, adónde uno puede dirigirse. Mayblin y Turner (2021) resaltan cómo en la historia el simple hecho de viajar en un barco presentaba ya dos categorías irreconciliables: por un lado estaban los pasajeros y, por otro, aquellos cautivos que viajaban en condición de esclavos. La movilidad obligatoria condujo al desmembramiento de comunidades y sociedades y a la transformación de otras, por lo que siempre es inevitable preguntarse por qué la gente migra, qué empuja a esa decisión, cuál es la historia de la sociedad del que cambia de país.

También es necesario preguntarse por qué siempre se escogen los mismos destinos. ¿Qué los hace tan atractivos y cuál es la historia de aquel aparente bienestar? El imperialismo y colonialismo crearon dependencias que van desde lo económico hasta lo cultural. Olvidar estas cuestiones parece haberse convertido en un hábito recurrente en los estudios sobre movilidad humana; esta omisión, a su vez, responde a una amnesia colonial que responde al privilegio de la ignorancia que detenta Occidente.

La estructura colonial vigente en las migraciones se vale de herramientas que sirvieron para vigilar la movilidad y continúan expandiéndose para controlar la locomoción de las personas racializadas. Durante el siglo XIX, en Europa, las inspecciones portuarias se expandieron para monitorar trabajadores sin documentación o contagiados por alguna enfermedad peligrosa, además de vagabundos (Mayblin y Turner, 2021). De esa forma, la protección de las fronteras no sólo tuvo como misión controlar la soberanía de los Estados, sino también evitar la contaminación del territorio nacional.

Las fronteras y el surgimiento de la inmigración masiva, desde su origen, sintonizaron para activar la deshumanización y el control de cuerpos catalogados dentro del espectro no blanco. Convencidos de cualquier elemento foráneo que ingrese al territorio, los Estados tuvieron y tienen la misión de descartar cualquier posibilidad de ataque, mientras que el no nacional tiene la misión de demostrar que no es un delincuente. Esta selección de elementos buenos y elementos malos no es objetiva ni está estandarizada, pues las fronteras reproducen: “hierarchies o race by distinguishing who can move and who cannot, and they function as a great sorting mechanism, which creates ideas of worth, as well replicating historical constructions” (Mayblin y Turner, 2021, p. 74). En esa línea, la frontera debe ser analizada no como un límite geográfico natural, sino como una tecnología de la modernidad colonial diseñada para la gestión jerárquica de la movilidad. Para estos autores, el régimen fronterizo contemporáneo es una extensión de las estructuras imperiales que, históricamente,

categorizaron los desplazamientos humanos en función de la raza. La frontera, por tanto, cumple la función de dispositivo de filtrado que garantiza la libre circulación del capital y de los sujetos integrados al proyecto de blanquitud, mientras criminaliza y captura los cuerpos de aquellos que provienen de las excolonias. Así, la violencia fronteriza actual no es una ruptura con el pasado, sino la manifestación de una soberanía que sigue fundamentada en la exclusión colonial y en la creación deliberada de la 'ilegalidad' como herramienta de control biopolítico.

Sayad (2010) señala que la colonización prolonga su presencia en la inmigración ya que sus efectos “en su mayoría, sobreviven a la desaparición de la causa que los ha generado” (2010, p. 407). En esa línea, el enfoque Estado-etnocéntrico, al privilegiar el punto de vista de la sociedad de llegada, configura una jerarquía de intereses y preguntas que convierte en objetos a los migrantes. La preminencia del enfoque estatal implica una mirada colonial sobre los migrantes en la medida en que entendemos que el Estado existe en función de individuos no nacionales que los justifican y que, históricamente, han representado un peligro para la soberanía nacional.

En un nivel epistemológico, esto equivale a reproducir el punto de vista de las sociedades dominantes: “las migraciones se observan desde la posición de los más fuertes dentro de la división internacional del trabajo y del poder, lo que contribuye en sí a una posición etnocéntrica” (Avallone y Mollinero, 2021, p. 11). De esa manera, ni los intereses de los migrantes ni sus relaciones sociales son tomadas en cuenta, con lo que, desde un enfoque simmeliano, el extranjero es despojado en las dinámicas de las formas sociales y se convierte en un objeto.

En esa línea, Walter Mignolo menciona que es en las fronteras “donde la diferencia colonial se hace tan visible como lacerante” (Mignolo, 2015, p. 12). Los cambios tecnológicos han perfeccionado el control de los movimientos, dejando de lado aquella vieja utopía que vaticinaba el fin de las fronteras. La biometría consolida esta nueva fase de colonialidad, en la que las tecnologías digitales impiden la circulación libre de todo lo que a ciertos ojos parezca subversivo.

El análisis de Sayad (2010) plantea una relación epistemológica opuesta a la colonial. La investigación ya no se hace a través de ojos blancos único y homogeneizantes, como es el caso de los exploradores colonizados que buscaban “al otro indígena” y hacían énfasis en su diferencia (maligna o benigna dependiendo el caso); sino que se busca interpretar las dinámicas desde la heterogeneidad inherente a la migración en sus diferentes variables: como diáspora, como exilio, como desarraigo, etc. La mirada de Europa, de esta forma, deja de ser general y

unívoca se desarrolla así un pensamiento que va por el camino inverso, es decir, desde lo concreto/específico hacia lo universal.

Sayad converge con Fanon (2009) al rechazar lo universal abstracto y cuestionar el imperialismo de lo universal que, adherido al pensamiento de Estado, coloca el análisis de las migraciones en un plano que desfavorece a los migrantes. Su propuesta, al contrario, parte de lo específico y rescata las cronologías personales como un todo que no empieza el momento en que el individuo cruza la frontera, sino desde sus experiencias en su tierra natal: desde que nace o incluso antes, desde las condiciones materiales e históricas de su propia existencia.

Todo ello quiere decir que al cuestionar lo universal se cuestiona el pensamiento de Estado fundado en *lo universal* —una parcialidad que se convierte en totalidad— que construye una jerarquía de los puntos de vista, situando arriba lo universal y abajo lo particular. La crítica de lo universal implica la crítica a las jerarquías epistemológicas, pues rechaza la idea de que se puede observar una realidad social como si no se estuviera situado en ningún lugar, ni en ninguna posición geopolítica y corpo-política del conocimiento (Avallone y Mollinero, 2021, p. 12).

Al admitir que existen epistemologías que se desarrollan desde una posición específica, se reconoce también que los conocimientos y sus métodos no son objetivos que muchos de ellos, como la visión eurocéntrica, disimula “sus propias ubicaciones geo-históricas y biográficas” (Mignolo, 2015, pp. 10-11). En el campo de las migraciones, esto implica reconocer que el mundo está dividido entre centros de poder y localidades situadas en la periferia de la misma y analizar las migraciones a partir de ese hecho insoslayable. En otras palabras, se busca situar la movilidad humana con el afán de eliminar la homogeneización que privilegia al Estado y, por extensión, a las tendencias nacionalistas.

Fanon (2009) creó la categoría del “área del no ser”, justamente, para poner en evidencia la existencia de comunidades que no pertenecen al conjunto de lo que Occidente entiende como humanidad o, si pertenecen, lo hacen de manera subalterna. “El colonialismo no es una máquina de pensar”, señalaba el argelino, “no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en estado de naturaleza” (Freixa, 2021). Aquella violencia genera una “mirada zoológica de las cosas”, es decir, hace de lo humano algo negociable en virtud a la visión y evaluación por parte del colonizador, quien tiene la potestad de definir qué es humano y qué se aleja de esta cualidad.

El área del no ser, por tanto, se opone al área del ser, que no es más que el área correspondiente a la blanquitud. Y es desde esta segunda área que se produce el pensamiento de Estado que naturaliza categorías, entre ellas las de nacional y no nacional, una separación que bebe mucho de la dicotomía blanco/ no blanco. Así como el colonizador es que “ha hecho y sigue haciendo al colonizado” (Fanon, p. 31 *apud* Avallone y Mollinero, 2021, p. 12), el Estado es el que ha hecho y sigue haciendo al migrante.

La modernidad se constituye en función de las estructuras sociales coloniales racistas y a la separación generada producida por el Estado. Existen, como mencionamos líneas arriba, “zonas del no” en el que se encuentran “aquellos que no pertenecen, o pertenecen de forma subalterna, puesto que son situados fuera del orden nacional (como no nacionales o fuera del orden del ser como no blancos)” (Avallone y Mollinero, 2021, p. 13).

Una de las consecuencias metodológicas de dividir poblaciones en zonas del ser y del no ser es la construcción y consolidación de geopolítica epistemológico que coloca a los sujetos en una separación jerárquica. Esta división no obedece a criterios geográficos solamente, claro. También se agarra de elementos culturales, políticos, lingüística y raciales. Se produce, de esa forma, una “corpo-política de la zona legítima, dominante, central y la corpo-política de la zona no legítima, dominada y marginal” (Avallone y Mollinero, 2021, p. 13).

¿Quién mira a quién? ¿Quién piensa a quién? Esta jerarquización, en un plano epistemológico, genera una colonialidad del saber y de las miradas. Una parte define a la otra y la regula de acuerdo a sus intereses. Al ser analizadas bajo este paradigma, las migraciones se encuadran como objetivos pasivos a merced del pensamiento de Estado, que se plantea preguntas que considera legítimas y observa como sospechoso aquello que no se ajusta a los intereses nacionales.

La mirada neutral no existe. Cualquier aproximación a los fenómenos sociales responde a una posición histórica, social, cultural, racial y de género. Sin embargo, en muchas ocasiones, datos demográficos relacionados a la migración se presentan como exactos, neutrales, científicos y, por lo tanto, incuestionables. Tal información no permite conocer la realidad y especificidad sociohistórica de los migrantes (porque no existen trabajos sobre las causas de la movilidad del sujeto, salvo una casilla en los formularios de los departamentos de migración) y es útil para legitimar intereses que son de Estado, pero también responden a necesidades políticas de un sector, en este caso el perteneciente al “área del ser”.

De forma taxativa, Fanon declaró: “yo me he dedicado en este estudio a tocar la miseria del negro. Táctil y afectivamente. No he querido ser objetivo. Además, es falso: no me es posible ser objetivo” (Fanon, 2009, p. 95).

Así, invertir el foco en el análisis de las migraciones no solamente implica tomar en cuenta el contexto sociocultural y la biografía de los considerados no nacionales, sino también colabora a eliminar la barrera epistémica que divide al ser en dos zonas. La mirada migrante-céntrica es deliberadamente parcial en favor de los migrantes y, si bien no puede eliminar las fronteras reales que separan a los países, contribuye a que la capacidad discriminadora de la

frontera imaginaria que los extranjeros deben atravesar a diario en los países de acogida se reduzca.

Así, este proceso de deconstrucción permite criticar las categorías producidas por los marcos eurocéntricos, reconociéndolas como palabras de Estado asumidas como referencia en los estudios de las migraciones. En este sentido, el concepto de asimilación constituye un ejemplo paradigmático, al referirse a la idea de que convertirse en nacional del Estado-nación de inmigración es un hecho incontestablemente positivo. Esto refleja claramente el hecho de que lo parcial, lo específico, lo perteneciente al Estado, expresa un imperialismo de lo universal (Avallone y Mollinero, 2021, p. 15).

El pensamiento de Estado baraja conceptos que son tomados como universalmente positivos. Tal es el caso de términos como “asimilación” o “integración”, que se presentan como proyectos en favor de los migrantes, pero que en los hechos naturalizan una verdad implacable del Estado: los únicos que pueden gozar de todos los derechos son aquellos que se adhieran a él. Bajo esa óptica, el migrante siempre será un ser al que le faltará algo. Alejado de su Estado de origen, el nuevo no lo protege sino lo persigue, sospecha de él, le recuerda eternamente que no es de aquí sino de allá, lo cual genera una “frontera interna” de otredad (Vanyoro, 2024).

Una de las estudiantes entrevistadas por Sayad, a modo de ejemplo, señala: “la integración es así, es necesario correr detrás de ella, y cuanto más te acercas, más te recuerdan que no es completamente eso” (2010, p. 370). El pensamiento de Estado combinado a la herencia colonial da lugar a una epistemología que privilegia categorías que benefician al Estado. Dentro del panorama del estudio de las migraciones, las terminologías pro-estatales han sido naturalizadas a tal punto que nadie cuestiona su trasfondo, configurando así un escenario en el que los migrantes son siempre un objeto de definición y nunca sujetos. Si aterrizamos esta situación a los contextos actuales, es evidente que el control fronterizo de los países de la metrópoli, al establecer reglas de ingreso cada vez más estrictas, establece una continuidad de la estructura colonial, estableciendo un área global del “no ser”.

Sayad reivindica el punto de vista del migrante en el entendido que, antes que extranjero, es un individuo que viene de un contexto y que efectúa la movilidad “con su historia, con sus tradiciones, sus maneras de vivir, de sentir, de actuar y de pensar; con su lengua, su religión así como todas las demás estructuras sociales, políticas y mentales de su sociedad” (Sayad, 2010, p. 22). Las migraciones, de este modo, son vistas como un “hecho social total”, término que Marcel Mauss (1991) desarrolló para establecer que los fenómenos sociales implican transversalmente a los elementos constitutivos de la sociedad.

En consonancia con Simmel (2012), centralizar el análisis en los migrantes implica reconocer la extranjería como “forma social”, es decir, reconocer a los extranjeros como sujetos cuyas acciones sí tienen una importancia que determina no solamente a las sociedades de

llegada, sino que tiene impacto en las sociedades de salida e inclusive en una escala global. Una epistemología asentada en las antípodas del pensamiento de Estado otorga las condiciones para concebir al migrante como un hecho social complejo y no solamente como *el otro*, puesto que “hablar de la inmigración es hablar de la sociedad en su conjunto [...] pero bajo la condición de no elegir, de manera deliberada, mutilar [...] una parte de sí mismo, la parte relacionada con la emigración” (Sayad, 2006, p. 7)

El enfoque migrante-céntrico busca trascender los análisis economicistas e instrumentales basados únicamente en el hecho demográfico. Así, el enfoque Estado-céntrico es contestado y, con él, las estructuras coloniales que lo sostienen.

De esta manera, se propone un postulado analítico y metodológico que lleva a tratar al mismo tiempo las condiciones en la cuales vive un(a) inmigrante, y las condiciones sociales que lo producen como emigrante, pues todas las personas que migran se desplazan con toda su vida y el mundo de relaciones sociales en el que están involucradas, introduciendo cambios tanto en la sociedad de emigración como en la de inmigración. (Avallone y Mollinero, 2021, p. 17).

Las bases teóricas del enfoque migrante-céntrico están en la sociología de Abdelmalek Sayad (2010) y el pensamiento poscolonial y decolonial, con énfasis en el trabajo de Fanon (2009), y estudia las migraciones desde sus estructuras sociales e históricas que, a diferencia de las teorías *push-pull*, dan cuenta de las relaciones de poder entre las naciones. La migración se observa como un hecho social indivisible, algo que no ocurre en la construcción del sujeto migrante desde el enfoque Estado-céntrico, que apela a la fractura biográfica del sujeto separando el fenómeno en emigración e inmigración, con lo cual los individuos son pensados siempre como los otros, como si su existencia solo empezara al atravesar la frontera. El elemento central de análisis es la autonomía de las migraciones enmarcada en la crítica a la herencia colonial que genera una división internacional del trabajo, frente a las teorías que rectifican la presencia del Estado y colocan a los migrantes en una posición sumisa y de constante desventaja.

Bajo este enfoque, los migrantes ocupan un lugar activo y la enunciación de las categorías parte de tomar en cuenta las biografías personales y la complejidad histórica de los países envueltos en la transición. En ese sentido, Sayad (2010) manifiesta que la movilidad no puede ser reducida en mero movimiento y observa el itinerario migratorio como una integralidad en la que no solamente importa la sociedad de llegada, sino también el país de destino y los lugares de tránsito.

Sayad (2010), asimismo, reconoce la autonomía de las migraciones en la medida en la que los migrantes tienen intereses que son diferentes a los del Estado. Por ejemplo, mientras

este coloca reglas fijas al tiempo de estancia básica (noventa días, en la mayoría de los casos), un migrante desearía que el periodo de tiempo se ampliara. Para la mirada migrante-céntrica, la autonomía implicaría que las migraciones no deberían amoldarse a la voluntad del Estado, sino que la exceden y forman nuevas formas de entender la movilidad.

Así, en un nivel epistemológico, las preguntas son orientadas desde la experiencia migratoria y no por el pensamiento de Estado. Las respuestas a esas preguntas, entonces, también irían en consonancia con los intereses de los migrantes y conformaría un bloque de oposición a los movimientos nacionalistas que muchas veces permean en el pensamiento de Estado.

Es importante resaltar que con esto no busca negar el poder y la capacidad de condicionamiento de los Estados en las configuraciones de la movilidad humana, sino que se trata de prescindir de sus categorías –o al menos quitarles el carácter universal– a la hora de analizar un fenómeno cuya existencia excede y dinámicas exceden a sus intereses (Avallone y Mollinero, 2021). La política epistemológica de la mirada migrante-céntrica busca desabastecer la división del espacio social en la que quienes pertenecen al orden nacional (los nacionales) y los que no pertenecen al orden nacional (los no nacionales), en un afán poner bajo sospecha la normativa migratoria que beneficia a los primeros por sobre los segundos de forma arrolladora y sirve como reforzador de los estereotipos y obstaculiza la confraternización.

Otro de los puntos fuertes de esta visión es el reconocimiento de la importancia de la división internacional del trabajo (Mezzadra; Neilson, 2017). Al oponerse a las explicaciones economicistas que obvian el contexto histórico y político y que son asumidas por el pensamiento de Estado, la mirada migrante-céntrica sitúa la movilidad humana en una cronología histórica que critica las ínfulas capitalistas del fenómeno migratorio. Este emplazamiento histórico sirve para entender que las migraciones no se pueden comprender sin las relaciones de poder asimétricas producidas por la división internacional del trabajo, heredera de las estructuras coloniales (Sayad, 2010).

Para esta visión, las migraciones son la expresión de “la relación de dominante a dominado, objetivamente inscrita en la relación de país de inmigración a país de emigración” (Sayad, 2010, p. 126). Es así que no se deben soslayar las relaciones de fuerza entre Estados y economías, que reproduce una colonialidad devenida de la clasificación jerárquica de las poblaciones. Sin la consciencia de esta realidad, los enfoques desarrollistas borran las relaciones de dependencia y niegan la influencia del capitalismo histórico y el hecho colonial, con lo cual los migrantes son vistos como emprendedores o simples actores económicos racionales.



Para trascender el enfoque Estado-etnocéntrico y descolonizar el estudio de las migraciones hace falta una atención especial pues los investigadores, educados también por el pensamiento de Estado (Raimondi, 2016), deben reflexionar sobre las categorías empleadas y su origen. Las migraciones, así como las fronteras y las políticas estatales e internacionales de control de la movilidad, son hechos políticos, es decir, son el fruto de decisiones políticas y de relaciones de fuerza activas entre los Estados y entre las personas que migran. (Avallone y Mollinero, 2021, p. 23).

En síntesis, el enfoque migrante-céntrico se configura como un esquema epistemológico que desnaturaliza al Estado, poniendo en relevancia el carácter político de su existencia y de las categorías y prácticas que genera, como las fronteras o las visas. El Estado es producto de una relación de fuerzas que alberga estructuras coloniales, en especial en el referido a la división de las poblaciones en zonas excluyentes las unas de las otras, como ocurre con la división entre nacionales y no nacionales, que en la práctica se alimenta de contenidos xenófobos y racistas.

El pensamiento de Estado disciplina lo que entendemos por extranjería (Boudou, 2023). Y al hacerlo, naturaliza categorías que lo benefician y crea un escenario en el que los intereses de los migrantes se arrinconan hasta un lugar de total indefensión y desventaja. Un primer paso para desarticular la hegemonía del pensamiento de Estado en el estudio de las migraciones es cambiar la mirada y partir desde las biografías y necesidades de los migrantes. Sólo entendiendo que las estructuras creadas por el Estado –y herederas del pasado colonial– deben ser criticadas, se crea un camino que permita liberar las migraciones.

El enfoque migrante-céntrico, que bebe mucho de la teoría de Abdelmalek Sayad (2010), propone una atención a las miradas subalternas (que se cruzan en la identidad migrante: el extranjero, el sujeto racializado, etc.) y observa el fenómeno fuera de los condicionamientos del Estado. Esta epistemología, así, observa: a) la interacción entre individuos, de donde emergen afectividades, cultura y problemas como la discriminación; b) la interacción entre sociedades, que da pie a fenómenos como la aculturación o la hibridación; y c) la interacción entre los Estados, que comprenden las políticas migratorias y la gestión de fronteras (Sayad, 1998).

El estudio de las obras literarias seleccionadas para esta tesis dialoga bien con este enfoque en virtud a que, a diferencia de otras teorías economicistas y desarrollistas, observar la realidad a partir de la trayectoria específica del migrante da puerta a observar su biografía no con los ojos del Estado o de las leyes, que muchas veces ven en el sujeto no nacional una cifra o apenas un problema a ser resuelto, sino con la mirada de quien busca conocer al individuo en función de sus imaginarios, pasiones, miedos, sexualidad, intimidad, etc. De acuerdo a Mphahlele, la literatura es crucial a la hora de rastrear universos que escapan a los intereses de la oficialidad del Estado (1974). En ese sentido, el enfoque migrante-céntrico encuentra en las

obras literarias un canal adecuado para entender representaciones del cuerpo e identitarias. Desde ese lugar (la intimidad, el detalle, lo específico), autores como los estudiados en este trabajo aportan una mirada de las migraciones que no fractura las biografías y, a partir de los contrastes e hibridación natural de la travesía entre sociedades (Mphahlele, 1974), comprende la movilidad humana como un hecho integral en el que se rastrean tensiones, afectos e imaginarios.

## 2 LITERATURA QUE SE MUEVE, LITERATURA QUE NO SE TERRITORIALIZA

### 2.1 El espacio y el movimiento

Ante los constantes intentos de los enfoques Estado-céntricos en el análisis de las migraciones, la evidencia actualiza el hecho de que el migrante no nace como tal al cruzar la frontera, no empieza de cero, sino que inserta lo antiguo dentro de lo nuevo y se mueve en esas dos latitudes, incluso dos tiempos, sin nunca (poder) renunciar a ninguno.

En el campo de la creación literaria, “llevar la tierra consigo” equivale a escribir desde “un lugar que no es del todo propio y sin duda no lo será nunca” (Molloy, 2023) en el que las marcas de extranjería siempre subsisten, independiente del tiempo o de las habilidades dentro de la lengua del país de acogida. El migrante que escribe, así, no fractura su biografía separando el lugar de emigración del lugar de inmigración, sino hace lo contrario: su proyecto escritural es integral, puesto que jamás prescinde del antes y, como señala uno de los personajes del vietnamita-americano Viet Thanh Nguyen en su novela *El simpatizante*, “la gente desplazada también vive en dos husos horarios, el de aquí y el de allí, el presente y el pasado, convirtiéndonos en viajeros del tiempo a nuestro pesar” (Nguyen, 2018, p. 3476).

La literatura le hace frente al discurso Estado-céntrico en la medida en que las narraciones escritas por desplazados, exiliados, migrantes, refugiados y más observa el movimiento como un fenómeno que no se explica sin el lugar de origen, lugar que el pensamiento de Estado suprime de sus discursos. Lo que muchos entienden como dos entes separados —emigración e inmigración— se funde como algo indivisible en la dinámica del desplazamiento. Volviendo a Nguyen, observamos que separar ambos momentos del proceso migratorio alberga un afán de no solamente reducir los derechos de los extranjeros, sino que también envuelve una vocación de limitar la imaginación que moldea el fenómeno migratorio, dando lugar a la xenofobia. Opera, así, una política de los tiempos de los desplazamientos en favor del Estado y los afanes nacionalistas que muchas veces influyen en él.

Vanyaro (2024) considera que una *cronopolítica* —es decir, una gestión del tiempo en favor de ciertos intereses— tendida a reivindicar las necesidades de los migrantes puede cuestionar términos tan naturalizados como el de frontera, por ejemplo. Así, roto el binarismo entre emigración e inmigración, otras categorías binarias—como aquella entre las zonas del ser y las zonas del no ser de la que Fanon habla (2008)— son cuestionadas para reconfigurar el enfoque con el que se maneja las migraciones.

Chronopolitics takes a step back to call these assumptions into question. For example, the very notion that there are those who must ‘catch up’ is a genome of the dividing of the world into diverse blocks of space. Utilising frequently binary temporal qualities such as ‘modern,’ ‘backward,’ ‘primitive,’ and ‘advanced’ spaces demonstrates chronopolitics (see Agnew 1996; Klinke 2013). We see borders at play here, both physical/geographical and epistemic, which are indicative of the coloniality of being recreated as the ‘other’ through time–space in this sense (Vanyaro, 2024, p. 403).

La noción de cronopolítica desarrollada por Vanyoro (2024) sirve para desentrañar cómo la literatura migrante contemporánea representa la jerarquización de los cuerpos. Al proponer que conceptos como “moderno” o “atrasado” son engranajes de un sistema que divide al mundo en bloques de espacio-tiempo asimétricos, Vanyoro permite leer las trayectorias de los personajes como los analizados en esta tesis no solo como desplazamientos geográficos, sino como colisiones temporales. En estas obras, el migrante es frecuentemente confinado a una temporalidad “en desarrollo” ante los ojos del Estado receptor, una estrategia que recrea la colonialidad del ser al establecer quiénes pertenecen al presente de la modernidad y quiénes están condenados a un eterno esfuerzo por “ponerse al día”, tarea que se perfila como eterna en la medida que la meta es difusa. Así, la frontera deja de ser únicamente un muro físico para convertirse en un dispositivo epistémico que gestiona el ritmo de vida de los sujetos racializados.

Uno de los rasgos principales de las ficciones escritas por migrantes es que, a la hora de articular los movimientos de tránsito, los autores optan, quizás involuntariamente, por un enfoque migrante-céntrico cuya cronopolítica dista de la cronopolítica estatal, siempre afanada en solicitar una frontera temporal que sitúe el antes en un universo que no le atañe. La literatura, de esta forma, ayuda a una construcción de un universo que excede lo real –que en el campo de las movilidades humanas sufre un atravesamiento constante de definiciones impuestas por otros– dispuesta a imaginar lo inimaginable, a decir lo indecible, a no ser súbdita de lo que “realmente pasó”.

Como asegura Beatriz Sarlo, la literatura no puede disolver todos los problemas sociales propuestos, tal vez ni siquiera explicarlos; lo que sí puede es pensarlos fuera de la experiencia –es decir, fuera de lo real– “como si los humanos pudiesen apoderarse de la pesadilla, y no apenas sufrirla” (2011, p. 119). Términos como frontera, regreso, extranjería y otros encuentran en la literatura un canal de comprensión que escapa a los marcos tradicionales establecidos por la academia y las legislaciones. La literatura pone en relieve temas que por lo general pasan de largo en los estudios economistas y centrados en lo demográfico, reivindicando los sentidos por sobre las leyes, la ficción por sobre las visas. Si Derek Walcott en su poesía dijo “I had no nation but my imagination” (Walcott, 2014, p. 17), puede inferirse que los trabajos enmarcados

en las teorías tradiciones Estado-céntricas dicen: “tengo una nación (un suelo), pero no imaginación”.

La literatura –y las ciencias humanas en general– promulgan un vocabulario diferente al estatal. Si las legislaciones para extranjeros abundan en términos como “visa”, “frontera”, “estancia”, las humanidades se agarran de otros conceptos, como “identidad”, “diáspora”, “hogar”. El espacio, así, se piensa de manera diferente: lo que para unos queda “afuera”, es el “adentro” para otros.

Uno de esos términos que cobran relevancia al pensar la migración desde el punto de vista del migrante y de la escritura desterritorializada es el de diáspora. Para Susan Friedman (2015) la migración funciona como concepto general, mientras que “diáspora” es usado para designar una forma de migración que enfatiza el sentido de pérdida y la dispersión de las comunidades en torno de una memoria, espacio y cultura comunes. Esa dispersión está condicionada por dos factores: el tiempo y el lugar. Demasiado cerca para entender el enigma de una llegada siempre retrasada, según Hall (2006), la sensación de pérdida es un componente básico de la experiencia diaspórica.

La palabra “diáspora” deriva del griego “diaspeíro”, cuyo significado es dispersar. Su uso se amplificó para designar las dispersiones de pueblos como el judío o el africano y, si bien por mucho tiempo se vinculaba a desterritorializaciones forzadas, en la actualidad la conexión es diferente, aunque el componente político y de pérdida se mantiene intacto (Almeida, 2015).

La diáspora encarna un vínculo emocional con la tierra de origen, la cual puede tener conexión con el migrante en la contemporaneidad o bien generaciones atrás. Según Hall, “as identidades da diáspora são aquelas que estão constantemente se produzindo e reproduzindo de novo, a través da transformação e da diferença “ (Hall, 2006, p. 402). En ese sentido, las identidades dentro de las diásporas son múltiples, provisionales y descentradas. Es decir, no responden a un espacio territorial fijo y material, sino más bien se construyen a partir de un relato. Tal concepción de diáspora quita relevancia al posible retorno a la tierra de origen y se concentra en “el mito de origen”; pone a un lado el nacionalismo y la pureza y se enfoca en el hibridismo natural de la experiencia diaspórica: el “camino de la diáspora”, entonces, es un camino de cambios, negociaciones y pérdidas que reflejan la trayectoria del mundo contemporáneo. Esta tesis, usaré el término diáspora no con la rigidez que a la que apuntan los mitos de origen, sino que pondré en relevancia el carácter errático de las mismas, es decir, su trayectoria zigzagueante, siempre condicionada por los cambios del presente y no por la “uniformidad del pasado”.

Ahora bien: si el lugar de origen no remite necesariamente a un lugar al que se deba regresar, ¿dónde se encuentra el hogar: en aquel lugar imaginado o en el de la sociedad de destino? Rosemary George (1999) considera que los hogares no son neutros y que, dentro de “la política del hogar”, imaginar uno es tan político como imaginar una nación. De esa forma, siguiendo la idea de “comunidad imaginada” de Anderson (1993), lo que el migrante entiende como hogar tiene un alto tenor político en la medida en que aquel territorio, imaginado o real, alberga a los que considera semejantes.

La literatura escrita por migrantes se desarrolla desde una doble mirada que los habilita para narrar sobre los dos mundos, el actual y el que se dejó. Sin embargo, según Molloy (2023) la escritura del afuera es la del que “se va quedando” y va perdiendo el entorno de donde partió, colocando a la tierra natal en aparente desventaja frente a la tierra actual.

Lo que se conoce bien está lejos o ha quedado atrás; lo que se conoce menos bien es lo que se tiene delante, la realidad de un lugar otro, donde se habla un idioma otro: no un *homeland* sino, para usar otra expresión en inglés (porque el mezclar lenguas es característica de quien escribe afuera) un *home away from home*, una casa fuera de casa; en suma, un lugar provisorio, aun cuando llegue a ser permanente (Molloy, 2023, p. 118).

La migración crea un deseo por un hogar que, a su vez, produce una reescritura del hogar. El escritor diaspórico construye un hogar fuera del hogar. Así como la fiesta, las tradiciones o las reuniones de las comunidades migrantes, la literatura escrita por migrantes se concentra en un mito de origen, un territorio al que se vuelve con la palabra escrita sin que eso implique un deseo material de retorno.

Al hablar de Salam Rushdie, Molloy considera que quien escribe desde afuera siente la necesidad de crearse casas imaginarias: “En realidad, Rushdie habla de *imaginary homelands*, es decir, no sólo casas sino países/casa: el inglés reúne oportunamente en una sola palabra la casa y la tierra, el hogar y la patria” (Molloy, 2025). Se presenta, entonces, una nostalgia por algo que en algunos casos (como en el de los descendientes de migrantes) no se vivió.

El pasado, el mito de origen, el hogar imaginado opera como dispositivo político con el que, valiéndose de diferentes piezas, como el lenguaje y las leyendas, intenta reconstruir una historia constantemente amenazada por las fuerzas de la sociedad de destino. Ottmar Ette (2018) en contrapartida, resalta la evasión como única patria imaginable ante la imposibilidad de encontrar incluso metafóricamente un hogar. Visto así, el mito de origen también puede constituirse como una luz de la que se intenta escapar, sobre todo si se toman en cuenta la potencia de los discursos coloniales y ultranacionalistas que producen un auto rechazo en quien no se ajusta a la imagen hegemónica del ciudadano.

Al venir de lugares periféricos en la dinámica colonial, los autores en desplazamiento escriben a partir de una tradición literaria y un contexto social diferente al que ofrecen Europa o Estados Unidos. Esta situación coloca a las obras producidas por autores provenientes de África o Latinoamérica en un lugar específico dentro de la literatura universal.

La extrañeza que causa la sociedad de destino se mezcla con la evocación del hogar imaginado o recordado. De esa forma, como afirma Molloy, “la relación el escritor desplazado con su nuevo lugar de escritura sin duda varía, pero creo que puede resumirse en una palabra: desconfianza” (2025). La incertidumbre atraviesa la creación desde lo lingüístico, cuando el autor intenta escribir en una lengua que no es la suya y pone así en cuestionamiento la noción de la “lengua madre” es la única habilitada para transmitir los verdaderos sentimientos del ser humano (Yildiz, 2013), hasta lo editorial, cuando no se tiene claro cuál será la comunidad de lectores: si el público de aquí o el de allá.

Escribir afuera aumenta la inseguridad de toda escena de escritura al volver tangible una extrañeza que si bien beneficia la escritura puede ser fuente de incomodidad: ¿se me nota? Las sorpresas lingüísticas se dan a diario, incluso para el más aguerrido: cuando paseo por las afueras de Nueva York y veo en una granja un cartel que dice “Hay”, no se me ocurre pensar que venden heno, me pregunto “¿Qué es lo que hay?” (Molloy, 2025).

El escritor sin morada fija mira el campo literario del país de destino como “casa prestada”. La lengua dejada atrás –y la cultura que entraña– interviene, perjudica, ayuda, afecta y subsiste. Y aunque el idioma sea el mismo, se tiene la sensación de siempre estar hablando entre comillas.

En ese contexto, el trabajo de la imaginación, se configura como un espacio de contestación por el cual los individuos “buscan anexar lo global en sus propias prácticas de lo moderno” (Appadurai, 2001, p. 9). Esto promueve un escenario creativo difícil de fijar y definir, acciones que en la actualidad son más recurrentes: mientras los puestos fronterizos se vuelven cada vez más absurdamente existentes y logran controlar con mayor eficacia la fluidez de las personas, la literatura sin morada fija escapa a definiciones inmutables y corsés identitarios.

## **2.2 Literatura sin morada fija**

El espacio como unidad de análisis ha sido privilegiado en los estudios sobre migraciones, incluido en los literarios. Esta tendencia territorializa las identidades y los imaginarios al fijarlos en un lugar con nombre y apellido. Las escrituras diaspóricas, así, viven en constante cuestionamiento por su falta de esencia, al tiempo que una etiqueta amenaza con

aprisionar su movimiento de la misma forma que los puestos biométricos de las fronteras controlan y le ponen un nombre a la fluidez de las personas.

Consciente de ello, el teórico alemán Ottmar Ette (2018) desarrolló el concepto de “literatura sin morada fija”. En primer lugar, este concepto no pretende ser equiparado al de “literatura de migración” o “literatura de exilio”, pues tales conceptos –migración y exilio– son demasiado fijos y, si bien son funcionales sociológicamente, son peligrosos por su dosis de esencialismo a la hora de hablar del desplazamiento. Su amenaza radica en el hecho de que hablar de “literatura de migración”, por ejemplo, puede tender a enmarcar la discusión en los parámetros de la mirada Estado-céntrica de las migraciones, esa que colocaba al extranjero en un lugar de absoluta desproporción frente a la cultura y legislación locales. La literatura sin morada fija privilegia el movimiento, el cual puede tener diferentes matrices u horizontes: la migración, el exilio, la diáspora, la doble nacionalidad, etc. Taxonomías como “literatura de exilio” o “literatura migrante” fijan al sujeto en un territorio, configurando a este como el elemento definidor de los imaginarios y opacando así las dinámicas del movimiento presentes en la vida del extranjero: el viaje, es decir el movimiento, no concluye al llegar al destino.

Según el autor, las literaturas sin morada fija son opuestas a un intento de territorialización, es decir, se oponen tanto al concepto de literatura nacional (que engloba las identidades en un reducto espacial específico y expatria a varias obras por no ser los suficientemente “alemanas”, “españolas” o “brasileñas”) y al de literatura mundial (que como campo de estudio encasilla las obras en orden demasiado universal, con lo cual las especificidades naturales de toda creación se pierden), y privilegian el análisis de las poéticas del movimiento (Ette, 2018). Este tipo de obras sobrepasan y cruzan la oposición entre literatura mundial y nacional y su riqueza radica en los padrones de movimiento, en los que se involucran lenguas, cuerpos, mapas y campos literarios.

El término clave aquí es “movimiento”. En un tiempo en el que, según Claudia Apablaza, los autores contemporáneos experimentan un movimiento “en varias direcciones, y permanente, un tránsito que va en distintas direcciones: interno, externo, un exilio en fuga” y que no tienen “inicio ni retorno posible” (2014, p. 14), el espacio se convierte en una víctima del desplazamiento, dado que es este quien lo hace y no a la inversa. Ottmar Ette menciona al respecto:

Conceitos de espaço, assim me parece, há em número suficiente. O que, porém, urgentemente nos falta é um vocabulário terminológico suficientemente preciso para o movimento, a dinâmica e a mobilidade. Poder-se-ia até mesmo falar de uma colonização dos movimentos por uma inundação de conceitos de espaço, que reduzem terminologicamente e fixam as dinâmicas e mobilidades sob o signo de uma



espacialização obsessiva, ao ignorarem diligentemente a dimensão do tempo (2018, p. 20).

Resaltan aquí dos elementos: por un lado, tenemos lo que según el autor se trata de una excesiva conceptualización del espacio; y, por otro, de una disminución de la importancia que el movimiento tiene en fenómenos como la migración. Ette critica que importan los lugares y no las coreografías y que esto, justamente, provoca que las movilizaciones se reduzcan a una dinámica espacio-temporal, lo cual devendría en la fijación de otros conceptos –como identidad o lengua– en un esencialismo peligroso no solamente para la literatura, sino para la experiencia de movilidad en sí.

Para el autor, gracias a los movimientos que cobraron relevancia en el siglo XX, muchos aspectos de la producción literaria se empezaron a mover de forma radical, como la traducción o la consolidación de autores hijos de migrantes. De esa manera, se vive en la actualidad una vectorización general de todas las relaciones espaciales, situación que también tiene su correlato en las literaturas nacionales, cuya pretendida esencia se ve fracturada con más frecuencia de lo que algunos nacionalistas querrían.

La literatura escrita por migrantes –que no es lo mismo que literatura migrante– es presa de constantes intentos de territorialización semántica, que o bien puede ser generada por afanes nacionalistas o bien por pedido del mercado (o ambos). Fijar una literatura escrita por migrantes en un reducto específico vulnera su vocación de movimiento y los proscriben a una orfandad nacional y creativa, pues, como señaló Molloy, una de las características del que escribe afuera es la sensación de vivir en un repetido vaivén: “ni se llega ni se regresa del todo. En el mejor de los casos uno siente que participa en dos mundos, el que dejó y el que habita. En el peor –acaso el más frecuente – siente que no participa en ninguno” (Molloy, 2025).

Las literaturas sin morada se acogen al tránsito como epistemología. En ese sentido, según Ette (2018), el vínculo de los estudios literarios con otras áreas, más que interdisciplinar, es transdisciplinar, dado que la interdisciplinariedad ancla las áreas de estudio en reductos específicos con tenues acercamientos entre ellas, en tanto que las estructuras transdisciplinares buscan un cruzamiento constante entre disciplinas, lo que daría como resultado una práctica científica nómada con la que los temas son dinamizados y jamás fijados en una sola área de estudio.

De igual forma, las relaciones entre sociedades son transculturales en lugar de multiculturales, puesto que el segundo estilo, en la perspectiva de espacio, fija las culturas en determinado espacio, logrando un contacto más bien “educado” entre ellas, pero no un atravesamiento mutuo, como acontece con las relaciones transculturales. La lengua, a su vez,

dentro del paradigma de las literaturas sin morada fija, dista bastante de un escenario monolingüe. Esta visión calza muy bien con lo expuesto por Yildiz (2013), que aboga por una “condición posmonolingüe” en la que la escritura se desarrolla más allá del concepto de “mother tongue”, un paradigma por el cual se asocia la lengua materna a una determinada identidad, nacionalidad e incluso etnia. Así, la condición posmonolingüe se presenta como un marco analítico que examina la tensión entre el paradigma monolingüe y las prácticas multilingües, entre las que destaca la literatura sin morada fija.

La existencia de un marco analítico en el que se reconozca la existencia de lo multilingüe en detrimento de la hegemonía monolingüe, sin embargo, no implica, según Ette (2018), la aceptación de un contexto multilingüe en sentido estricto, es decir, una lógica en el que las lenguas se yuxtaponen en espacialidades específicas que, pese a que pueden convivir de cerca y hasta compartir ciertas zonas de contacto, no hacen más que poner en paralelo los idiomas en lugares que no se mezclan ni atraviesan. La propuesta de Ette apunta a una situación translingüe en la que las obras literarias cruzan las lenguas y las sobreponen unas sobre otras (Ette, 2018), tal como pasa en la narrativa del dominicano-americano Junot Díaz. El prefijo “trans” sugiere una invasión, contaminación y negociación entre lenguas que supera el mero reconocimiento al que muchas veces apela la multiculturalidad.

La misma lógica se aplica a lo relacionado a la constelación mediática y a la dimensión temporal: las literaturas sin morada fija optan por un camino transmedial y transtemporal, creando una estructura mediática atravesada por cruzamientos y una estructura temporal en la que se crea una periodización en la que los signos de la globalización acelerada y el colonialismo marcan la temporalidad.

La teoría de Ette promueve hablar del espacio y el movimiento tomando en cuenta los padrones de movimiento que surgen de las travesías y cruzamientos de diversos tipos de geografías. Esto equivale a decir que, al estudiar las narrativas de desplazamiento, es importante no solamente analizar categorías como identidad o diáspora, sino que también se hace necesario observar las dimensiones del relato de viaje, como la llegada, la despedida, el apogeo o el retorno.

Esses locais, por sua vez, estão incluídos em imagens de movimento fundamentais – por exemplo, círculo, pendulo, linha, estrela ou salto –, que estipulam e ajudam a marcar decisivamente os movimentos de compreensão hermenêutica por parte do público leitor (Ette, 2018, p. 24).

La transversalidad en el espacio y el movimiento genera cinco niveles espaciales a ser tomados en cuenta. En primer lugar, existe un nivel local, presente en las relaciones entre

locales urbanos y locales rurales (*translocalismo*). La siguiente fase se encuentra en el nivel *transregional*, que sitúa los movimientos entre determinados espacios paisajísticos o culturales, que se reflejan en variantes dentro de un mismo país como bloques claros dentro de los estados. Los movimientos *transnacionales*, por su parte, son flujos entre diferentes países, mientras que los *transaerales*, se sitúan entre diferentes áreas, por ejemplo, entre el Caribe y Los Andes. Finalmente, tenemos los movimientos *transcontinentales*, que como su nombre dice abarcan dinámicas entre diferentes continentes.

Reconocer la existencia de estas dinámicas de movimiento sirve para dimensionar la complejidad de los desplazamientos. Vistos así, los espacios son territorios pasibles a la influencia de movimientos que, cruzados a otros, ayudan a comprender el legado histórico y sociocultural del desplazamiento.

De esa forma, la especificidad de un territorio como el Caribe sólo es posible de ser comprendida cuando se analiza la relación entre sus propias islas (e incluso las dinámicas internas dentro de cada una, como pasa con La Española, la isla que Haití y República Dominicana comparten), entre la región y las potencias colonizadoras o África, de donde llegaron los esclavos que dejaron descendencia. Los desplazamientos se superponen y generan un escenario en el que el pasado y presente se cruzan gracias a los cinco niveles de transversalidad espacial.

Un ejemplo usado por Ottmar Ette es el de la novela *El puente del cuerno de oro*, de Emine Segvi Özdamar (2010), en el que se superponen las metrópolis de Estambul y Berlín, de modo que para el protagonista los movimientos tienen una dinámica translocal en un contexto transnacional y simultáneamente transareal y continental, con lo que sobrepasa todos los límites nacionales pensados.

Las literaturas sin morada fijan producen un enfoque que intenta sondear la complejidad de la combinación de aquellos viajes. Mirar estas literaturas concentrándonos en el movimiento implica preocuparse menos con los espacios que con los caminos, menos con las demarcaciones que con los desplazamientos, menos con los territorios que con las relaciones y las comunicaciones, para lo cual es necesaria una terminología que se diferencie de aquella manejada por la visión Estado-céntrica de las migraciones, que, como mencionamos en el capítulo anterior, se centra en el control del movimiento, su registro, su aprisionamiento.

Ottmar Ette (2018) resalta que la patria filológica es la Tierra, en desmedro de la nación. Así, las posibilidades de la llamada literatura mundial rozaban una uniformidad global que nivelaba y extinguía la diversidad cultural de los territorios, homogeneizando la vida de todas las personas en el planeta bajo el padrón de la misma luz: Europa. Las literaturas sin morada

fija se llevan mejor con el término “literaturas del mundo”, que denota que la suma de literaturas nacionales no genera una literatura universal alentada por procesos homogeneizantes. Al contrario, las literaturas del mundo colocan el ojo más en las trayectorias y caminos que en las demarcaciones o fronteras fijas.

Las literaturas sin morada fija ocupan un lugar cada vez más preminente dentro de las literaturas del mundo. La incapacidad de aprisionarlas dentro de categorías como “literatura migrante” o “literatura extranjera” radica en el hecho de que los movimientos del desplazamiento superponen sus signos de tal manera que, en un mismo territorio, lo transcontinental genera dinámicas con lo translocal. Continuidades tradicionales –como la de nacimiento-ciudadanía– se encuentran fracturadas por el movimiento, logrando lo que Agamben (2008) llamó una “ficción relacionada al origen” dentro de las formaciones nacionales.

Ette, al respecto, dice:

Assim, refugiados, apátridas e migrantes abalam aquela obviedade dos processos nacionais de formação identitária que partem da “naturalidade” e “obviedade” de comunidades (culturais, religiosas ou linguísticas) supostamente homogêneas. A literatura foi, e é, de grande importância justamente na criação de comunidades imaginadas, bem como em seu enfraquecimento discursivo (Ette, 2018, p. 40).

El movimiento reajusta la idea de nación, aquella que en términos de Anderson (1993) se entendía como una comunidad imaginada en la que todos los miembros se pensaban iguales sin importar que no se conocieran entre sí. Las diásporas –las huellas de su movimiento– se superponen a las viejas identidades europeas, logrando que segundas o terceras generaciones detenten la ciudadanía europea, pero, aun así, en el imaginario dominante y gracias al racismo y la xenofobia, no formen parte de la nación. Muy al contrario: los proyectos nacionalistas reverdecen y apelan a una identidad en la que la nación es sinónimo de cierta pureza.

Las escrituras sin morada fija dan cuenta del carácter transversal de las identidades contemporáneas. Se trata de obras que cruzan las demarcaciones (lingüísticas, territoriales, etc.) con tanta frecuencia, que hacen de la frontera algo maleable, algo flexible y obediente al movimiento, quitando, con ello, su carácter rígido y examinador. En un intento de apertura y denotar la creciente presencia de las diásporas, se ha intentado consolidar la categoría de “literatura migrante” que, según Ette (2018), pese a sus aparentes buenas intenciones, no hace más que consolidar la idea Estado-céntrica de lo provisorio, pero esta vez en la literatura.

Las literaturas de las que hablamos, aunque juegan con los espacios y en sus relatos hacen énfasis en la importancia del lugar, son obras que no se dejan territorializar fácilmente. Tampoco se dejan evacuar: son narrativas que se resisten al proceso de expulsión simbólica de

los proyectos nacionalistas. Como señalamos líneas arriba, son literaturas que juegan con las fronteras, que las borran o, en algún sentido, las violan.

Todo eso tiene un precio. El escritor que se resiste a la territorialización deja de pertenecer a un campo literario específico; su territorio “de acción” es ambiguo. A su condición de migrante (la cual está edificada sobre los intereses de un Estado que monopoliza las definiciones de extranjería, al punto de quitarle al no nacional su capacidad de sujeto activo en la creación de terminologías legales y sociales), se suma el recelo con el que el campo literario de su tierra de origen observa sus movimientos. La escritura sin morada fija, así, se vuelve doblemente sospechosa.

Según Molloy, la “desterritorialidad deliberada” de su narrativa generó que, pese a haber nacido en Argentina, tardara en convertirse en “novelista argentina” (Molloy, 2025). Escapar a esa doble exclusión es difícil, pues los atravesadores frecuentes de fronteras –literarias, culturales, físicas– son vistos como “violadores de fronteiras, contrabandistas ou espiões, como vagabundos, nómades ou mercenários, como bucaneiros, refugiados ou agentes duplos” (Ette, 2018, p. 42). Son sujetos que desde siempre tuvieron problemas por ser reconocidos; su fluidez los hacía resbalar por las categorías, haciendo que el poder definidor de las fronteras perdiera validez.

Estos habitantes de zonas fronterizas se enfrentan a la idea sobre las fronteras que los Estados han construido: separar territorios para dominarlos (Ferrari, 2014). Los escritores diaspóricos resignifican la noción de frontera y la desnaturalizan al resistirse al control y la separación. O, mejor dicho, devuelven el término a su origen, cuando su conceptualización no se ceñía a lo político.

A origem histórica da palavra (fronteira) mostra que seu uso não estava associado a nenhum conceito legal e que não era um conceito essencialmente político ou intelectual. Nasceu como um fenômeno da vida social espontânea, indicando a margem do mundo habitado. Na medida em que os padrões de civilização foram se desenvolvendo acima do nível de subsistência, as fronteiras entre ecúmenos tornaram-se lugares de comunicação e, por conseguinte, adquiriram um caráter político (Machado, 1998, p. 41).

El término frontera surgió ante la tendencia de una apropiación colectiva del territorio. Según Ferrari (2014), en la prehistoria, la forma de delimitar la territorialidad estaba ligada a patrones sagrados, de modo que la noción de frontera estaba dominada por fuerzas mágicas, haciendo que el confín estuviera ligado a la idea de extremidad de la sociedad limítrofe con lo desconocidos.

Lo sagrado del límite configuraba una autoridad cuya violación se entendía como un acto sacrílego. Con la consolidación de la propiedad y los Estados, las fronteras sirvieron para

proteger los territorios, impidiendo de esa forma la ocupación de fuerzas externas. En imperios como el Romano (Ferrari, 2014), las nuevas demarcaciones representaban la victoria de la expansión del poder, con lo cual la idea de frontera se convertía en algo transformable que dependía de la fuerza imperial: los límites que colocaban los vecinos podían no ser sagrados si se ejercía poder sobre ellos.

Las literaturas sin morada fija no apelan a un mundo sin fronteras, pues eso sería imposible; sino a un mundo en el que la demarcación es negociable, disfrazada, reconfigurada, torcida, incluso mimetizada. Bajo este paradigma, lo ajeno ilumina como parte de lo propio y diversos aspectos de la producción literaria se mueven (y comprenden) de forma mucho más radical y duradera que antaño (Ette, 2018).

Más que una demarcación o territorialización, a lo que se apela es a una vectorización, es decir, a una representación de los contornos mediante un conjunto de curvas; se apela a observar el movimiento y, con ello, entender que los coeficientes de movimiento históricamente acumulados están naturalmente inscritos en los padrones de movimiento contemporáneos (Ette, 2015). Las literaturas, así, comprenden un conjunto de movimientos y espacios que se sobreponen mutuamente. Eso posibilita observar, desde diferentes puntos de vista, procesos de inclusión y exclusión, tradiciones y rupturas, además de romper, al menos creativamente, con demarcaciones inamovibles que promueven la equivalencia entre identidad y esencia.

Elas (as literaturas do mundo) transmitem uma consciência de mundo que corresponde ao estado de nosso tempo e colocam a disposição um saber sobre a vida, uma biosofia que desmascara o mapeamento redutor em que blocos culturais homogêneos estão hostilmente contrapostos um ao outro, sugerindo um choque das civilizações, como ideologema de uma estratégia hegemônica que constantemente insiste na continuação da política por outros meios. (Ette, 2019, p. 44).

El enfoque de las literaturas sin morada se planta frente a la dicotomía entre literatura nacional y literatura mundial, que de alguna forma busca desnaturalizar la diferencia entre el afuera y el adentro, el “área del ser” del “área del no ser” de Fanon (2009), lo propio de lo ajeno. Las figuras de movimiento identificadas, de esta forma, almacenan el saber de sobrevivencia que acumulan las migraciones y su análisis facilita los procesos de traducción y apropiación. Esto, según Ette, colaboraría crear un “modelo espacial” de entendimiento también válido en otros espacios y tiempos y “trasferido como saber” sobre la vida. (Ette, 2018, p. 45).

Bajo esta luz, la literatura sin morada fija que se analiza en esta tesis funciona como un espacio de insurgencia cronopolítica (Vanyoro, 2024) Si el proyecto civilizatorio de Occidente utiliza el tiempo para subalternizar al “otro”, etiquetándolo como un rezago del pasado, narrativas como la de Ferrufino-Coqueugniot (2018) o Junot Díaz (2009) responden mediante

la superposición de capas temporales que desafían la linealidad del progreso. Al privilegiar el movimiento y la memoria sobre la fijeza territorial, estos textos demuestran que el cuerpo migrante habita una temporalidad-mosaico, donde la nostalgia del origen y la urgencia del presente conviven sin jerarquías. De este modo, la representación literaria desestabiliza la gramática del poder estatal: al negarse a ser “modernizados” según los estándares del Norte Global, los personajes reivindican una soberanía temporal donde el andar constante configura una historia propia, ajena a las categorías binarias de lo avanzado y lo primitivo propuestas por la hegemonía eurocéntrica.

Es importante resaltar que, para Ette (2018), el movimiento no sólo se reduce al contenido del libro o a la biografía agitada de los autores de las literaturas en desplazamiento. Importa también el movimiento del cuerpo o del mismo planeta: el viaje no necesariamente es espacial. Para Frédéric Louis Sauser, citado por Ette (2015), la pasión por la lectura podría hacer pensar que el globo era una suerte de prensa móvil: “como se a Terra, com seu movimento rotatório, nao fosse outra coisa que não uma prensa para imprimir” (Ette, 2025, p. 63). El viaje, entonces, no detenta el patrimonio del desplazamiento. Están también los movimientos del cuerpo, como los del ojo, que en la lectura experimentan un desplazamiento que va más allá de lo físico. El lector puede conocer mundos diferentes con las páginas de un libro, hecho que configura la lectura como un desplazamiento transregional y, cuando la inmersión es demasiado potente, genera una experiencia de modificación transpersonal. De esa forma, se abre viabiliza “um des-locamento no sentido, de uma transpersonalização que possibilita tanto ao viajante, quanto ao leitor, colocar de lado a persona usada em determinado lugar, a respectiva máscara portanto, e usar uma outra” (Ette, 2018, p 65).

La metáfora de la Tierra como una prensa colosal abre otra puerta interpretativa del movimiento: a los desplazamientos históricos –sean estos transcontinentales, transareales o de cualquier otra naturaleza– se sobreponen los movimientos del cuerpo, cuyas curvas generan un nuevo tipo de hibridismo. El acto de escribir, así, genera desplazamientos propios de los dedos que, a su vez, se cruzan con los movimientos históricos registrados en el contexto.

El saber migratorio, en ese sentido, alberga una vectorización de movimientos que modifica sentidos de pertenencia que parecían inalterables como atributos estáticos-estatales. Las ciudades –la de partida y destino– funcionan como espejos de una vectorización transnacional, en la que la lengua, como órgano e idioma, cruza líneas demarcatorias de todo tipo. Las literaturas resultantes de este proceso reajustan la idea de frontera: la línea divisoria no solamente está en el mojón que divide a los países, sino en todas partes, incluso por dentro. Lo mismo ocurre con la experiencia migratoria: ante la urgencia estatal por definir y clasificar,

el escritor sin morada fija juega con los lugares y el tiempo al, como dice Molloy, “elaborar identidades provisionales, presentes tentativos, pasados imaginados” (Molloy, 2025). Las literaturas sin morada fija cruzan la frontera en cualquier lado y todo el tiempo, haciendo del viaje un asunto en el que importa más el atravesar que el llegar y transformando los momentos de la vida en regiones fronterizas, es decir, en espacios en los que los límites deben rebasarse y las experiencias se superponen las unas sobre las otras.



### 3 EL CUERPO EN MOVIMIENTO BAJO LA VIGILANCIA COLONIAL

#### 3.1 ¿Por qué hablar del cuerpo?

Analizar el cuerpo desde las ciencias humanas permite entender la configuración del mundo material (los modos de hacer) y del mundo de lo sensible (las sensaciones). Hablar del cuerpo implica hablar de una serie de marcos físicos del que emerge un universo sensible dotado de “una exuberancia existencial, un cúmulo de impresiones, de gestos y de reproducciones que determinan el alimento, el frío, el olor, el movimiento o el mal” (Corbin et al., p. 12, 2005). El testimonio del cuerpo va más allá de sus límites naturales: condiciona la cultura y es condicionado por ella.

Uno de los pioneros en el estudio del cuerpo es el antropólogo francés Marcel Mauss, quien ya en la década de los treinta del siglo pasado acuña el término “técnicas corporales” para denominar a aquellas por las que los humanos, de sociedad en sociedad, se sirven del cuerpo (Mauss, 2018). Siempre entendiendo que el cuerpo es el primer y más natural instrumento del ser humano, esta noción pone en evidencia los factores biológicos, psicológicos y coercitivos presentes en cada acción. Mauss, por ejemplo, hace énfasis en el rol de la educación —como institución, como central de actos repetidos— a la hora de la reproducción de ciertas técnicas corporales.

O ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo. O indivíduo assimila a série dos movimentos de que é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros. É precisamente nessa noção de prestígio da pessoa que faz o ato ordenado, autorizado, provado, em relação ao indivíduo imitador, que se verifica todo o elemento social. No ato imitador que se segue, verificam-se o elemento psicológico e o elemento biológico (Mauss, p. 405, 2018).

La forma en la que nos servimos del cuerpo devela una organización social previa. La experiencia material, a su vez, da cuenta de la densidad de una historia sociocultural y personal, siempre influidos por las emociones y la imaginación. El cuerpo opera como punto fronterizo entre lo social e individual. Según Corbin et al., el testimonio del cuerpo es más cultura que naturaleza, de tal forma que su carácter fronterizo lo hace punto de encuentro entre “el envoltorio individualizado y la referencia social, la referencia subjetiva y la norma colectiva” (Corbin et al., 2005, p. 15).

En el estudio de las migraciones, el cuerpo es objeto de control en la medida que se vigilan sus movimientos y se escanean las pieles. Durante la Colonia, los pueblos nativos fueron despojados de su racionalidad y reducidos a fuerzas de trabajo y objetos sexuales. Hay una gran

relación entre la Colonia y las migraciones contemporáneas: los sujetos racializados se insertan en una gradación que los coloca en una posición de subalternidad respecto a la metrópoli global, en la que la blanquitud y la visión eurocéntrica de las cosas son las lógicas supremas. Un migrante importa su fuerza de trabajo al lugar de destino, pero no su ciudadanía. Es consumidor, pero no sujeto pleno de derechos. Es un cuerpo, una energía. El resto –afectos, imaginación, derechos, incluso su pasado– queda congelado al otro lado de la frontera.

En los siguientes apartados, analizaremos el lugar del cuerpo dentro de la mirada colonial que opera en el campo de las migraciones, para lo cual nos valdremos de los trabajos de Karina Ochoa (2017), Bryan Turner (2017), Karl Marx (2008) y Elizabeth Grosz (2000).

### 3.2 Interpretaciones sobre el cuerpo

El sociólogo Arnold Gehen (1998 *apud* Turner, 2017) considera que los seres humanos no son animales completos o terminados. El hombre sería un “ser deficiente” si es comparado con otros seres del reino animal. De esa forma, los humanos estarían pobremente equipados para hacerle frente al mundo al que involuntariamente son lanzados, por lo que necesitan de largos periodos de entrenamiento para adaptarse a sí mismos al mundo material:

This condition of being unfinished compels them to become creatures of ritual and discipline; their very survival requires self-discipline, training and self-monitoring. In order to manage this world to replace or to supplement their limited instinctual legacy (Turner, pos. 420, 2012).

Esta interpretación da pie a pensar el cuerpo como un organismo sometido al ambiente. A su vez, la condición del “being unfinished” da lugar a la creación de rituales sometidos a la disciplina y a cierta convención social. La experiencia del cuerpo está determinada, como señala Corbin et al. (2005), por la experiencia social que deviene de las condiciones materiales en las que nace el ser humano, además del “envoltorio individualizado” de cada persona. Las puertas de lo sensible, de ese modo, se abren siempre empujadas por la estructura social predominante y la geografía que condiciona a esta. Una vez que lo exterior se internaliza, los modos y técnicas corporales pasan por un proceso de individualización que, gracias a la repetición (que puede nacer de la coerción, la admiración o la educación), se transforma en un acto adquirido para una determinada sociedad o eso que Mauss (2018) denomina “habitus”.

En varias fases de la historia, las explicaciones sobre el cuerpo estuvieron sometidas al azar de los astros o la alquimia (Corbin et al., 2005). Es en la Edad Moderna en la que los

dispositivos del cuerpo son imaginados independientemente de la influencia de amuletos o fuerzas escondidas:

Los mecanismos de ese cuerpo se “desencantan”, sometidos a la nueva visión de la física, explicados por la ley de las causas y los efectos. (...) Durante mucho tiempo la visión más extendida del cuerpo es una mezcla de influencias, durante mucho tiempo su envoltorio parece atravesado por todas las fueras del mundo. Pero con el Renacimiento se aviva un conflicto cultural en el que el cuerpo se singulariza, especificando funcionamientos que sólo por el mismo cuerpo se explican (Corbin, p. 24, 2005).

Por muchos años, el universo corporal era un campo escondido y hasta pecaminoso. Muchos cuerpos no formaban parte de la Historia. Corbin (2005) percibe eso y señala que “los ausentes de la historia son innumerables y los indicios de su existencia corporal son tenues, dispersos y generalmente malévolos” (p. 112). Así, establece que los músculos y poros de un jornalero no son los mismos que de un noble; eso configura sus sentimientos, acciones y hábitos. Muchos cuerpos, en especial de las subalternidades, apenas existen por “gracias de las contabilidades abstractas”.

Al estar al margen y a menudo anotada de forma literal (pensemos en las notas marginales o a pie de página de los registros parroquiales y en su riqueza informativa acerca de enfermedades, violencia, etcétera), la existencia corporal de las mujeres y los hombres de aquellos tiempos se nos ofrece como un calidoscopio de imágenes en movimiento un poco borrosas. Son visiones a veces resplandecientes, más frecuentemente ingratas, que reflejan datos concretos y también obsesiones lacerantes, en especial sexuales, de los clérigos que las escriben (Corbin, 2005, p. 114).

El cuerpo como entidad particularizada fue ocultada y apenas glorificada a la hora de hablar de masas. Dios había creado los cuerpos como herramientas subordinadas a su voluntad. La moral cristiana señalaba que las almas de las bestias eran cuerpos y morían con el cuerpo. Según el Evangelio, quien cuidaba mucho de su cuerpo perdía el alma. “El hombre debe ganar el pan con el sudor del cuerpo” (Corbin, 2005, p. 117). Actuar en sentido diferente era sinónimo de condena, hecho que lograba que todas las manifestaciones no controladas constituyeran un pecado.

Es a partir del siglo XIV que el cuerpo se empieza a delinear de forma diferente. Corbin (2005) compara las escenas de la Pasión representadas por Simone Martini en 1340 con los personajes de la Crucifixión representada por Mantegna en 1456: mientras en el primero los volúmenes del cuerpo están ocultos por los drapeados, en el segundo las siluetas y los relieves son bien definidos y moldeados. Es como si en el Renacimiento se inventara el cuerpo: la belleza adquiere importancia gracias al juego de masas físicas, el color o el tamaño de las formas redondeadas. “La belleza entró a la modernidad” (Corbin, p. 24, 2005).

También es rescatable que, durante este periodo, los deseos y la individualidad se colaron en todas las discusiones. Empiezan a importar las formas de moverse, las maneras, la sexualidad, haciendo de la vigilancia de los gestos en el universo íntimo y social algo común. El cuerpo se mueve en un péndulo de la funcionalidad colectiva (esperanza de vida, “mejorar la especie”, fuerza de trabajo) y la escenificación del yo (la sensibilidad individual)

Una doble tensión atraviesa de hecho el visón que del cuerpo se tiene desde el Renacimiento hasta la Ilustración, prefigurando en cierto modo las visiones actuales: por una parte, se trata de reforzar las imposiciones colectivas; por otra, de aumentar las libertades individuales. (...) Sometimiento y liberación: dos dinámicas entrelazadas que confieren al cuerpo moderno un perfil muy específico (Corbin, p. 25, 2005).

Si bien el Renacimiento no detenta el patrimonio de la reflexión sobre las proporciones del cuerpo humano, su aporte es decisivo. Según Arasse (2015), uno de sus aportes más significativos consiste en transformar las prescripciones pedagógicas que debían permitir a los pintores dibujar fácilmente cuerpos correctamente, pues en la época medieval las proporciones del cuerpo correcto reflejaban la armonía de la Creación divina. Un repertorio de estilos sobre las proporciones del cuerpo se abre y libera la presencia del cuerpo desnudo, masculino o femenino, en las pinturas, grabados incluso en la arquitectura.

Todo ello ayuda a concebir el cuerpo ya no como un mero instrumento, sino como algo más: como símbolo y marco de referencia desprovisto de intervención divina. El cuerpo se sacude de los mandatos divinos y, pese a los esfuerzos que intentan proscribirlo a la moderación, gana autonomía al punto de convertirse en moldeador de la realidad.

Miramos el mundo en función del cuerpo. Según Turner (2012), nuestro sentido social es enunciado en términos del balance o desbalance del cuerpo. Es así que, además de su capacidad material de moldear el mundo, el cuerpo como metáfora juega un rol importante al representar diferentes funciones sociales. Varias partes del cuerpo representan funciones, como el corazón, que es asociado al mundo de las emociones, o las manos, que en inglés ocupa una posición central al definir las cosas que son hermosas (“handsome”), útiles (“handy”) o dañadas o incompletas (“hándicap”).

Turner (2012) promueve la idea de una “somatic society”, que involucra a la emergencia de un cuerpo en el que los grandes temas sociales, políticos y culturales entran en disputa: “A somatic society is one in which critical social and political concerns are transferred onto the human body such that bodily disruptions are ways of thinking about political disruptions”. (Turner, pos. 497, 2012).

El mismo autor señala que la contemporaneidad trae al debate social temas inherentes al cuerpo, como la enfermedad, la vejez la trata o las tecnologías médicas. Introducir estos debates al campo político articuló movimientos como el feminismo, que teorizaron sobre el cuerpo como nunca antes se había hecho. La propuesta de Turner (2012) pasa por establecer una sociología del cuerpo que argumenta que todos los seres humanos son vulnerables, pues son pasibles a la enfermedad, la vejez o cualquier otro sufrimiento, de modo que los derechos humanos encuentran su base en la idea de una “shared vulnerability” (pos. 640) en medio de una comunidad de riesgo.

La evolución de la humanidad viene acompañada de un interés más certero por el cuerpo. Sea en marcos legales o sociales, el cuerpo se particulariza y su “liberación” se convierte en tema de debate, lo cual contrasta con visiones políticas que van en mano contraria, como los movimientos antiaborto, que buscan controlar determinados cuerpos en función de valores religiosos. Estos escenarios no surgen de la nada, sino responden a marcos interpretativos imperantes en la sociedad que devinieron en un interés particular sobre el cuerpo. Quizá uno de los marcos interpretativos más pesados a la hora de hablar del cuerpo sea el pensamiento binario que por mucho tiempo moldeó la filosofía en occidente.

### 3.3 La dicotomía cuerpo/razón

Según Elizabeth Grosz (2000), los análisis modernos del cuerpo adoptaron de forma acrítica muchas suposiciones filosóficas en relación al papel social, político y cultural del cuerpo. Es decir, por mucho tiempo, las ciencias humanas han concebido al cuerpo y la mente como dos características dicotómicamente opuestas, al punto de crear un escenario en el que las dinámicas razón/pasión o psicología/biología se extienden hasta configurar interpretaciones binarias en las más diversas áreas.

Durante la Edad Media, la división entre cuerpo y alma sirvió como herramienta para interpretar el mundo según la visión cristiana: cielo y tierra. De acuerdo a Dos Santos (2021), el cuerpo se tornó en un indicador de la expresión material del alma. Las expresiones corporales, como los gestos, fueron reveladoras de los movimientos escondidos del alma con sus vicios y virtudes.

Havia, inclusive, duas partes do corpo consideradas como especialmente expressivas da alma humana: o rosto e o olhar, ambos designados pela palavra latina *vultus*, e as mãos. Acreditava-se, aliás, que as mãos vinculavam-se estreitamente aos poderes mágicos. (Dos Santos, p. 64, 2021).

La jerarquía del alma sobre el cuerpo se empezó a vislumbrar desde el inicio del cristianismo. La estructura de ese dualismo de oposición se sedimentó gracias a tres influencias: el Viejo Testamento judaico, en el que abunda el uso de las antítesis; el maniqueísmo, que promueve la oposición bien/mal y espíritu/materia; y la dialéctica de la retórica grecolatina, cuyo poder de convencimiento depende del juego de opuestos (Dos Santos, 2021). De ese modo, el mal existía para probar el bien y el Diablo existía para reforzar la idea de Dios. Lo carnal, en sus diversas interpretaciones, se asoció al imperio del mal, y lo espiritual pasó a funcionar como modelo de perfección. En paralelo, se fue configurando la idea de cuerpo como prisión del alma e interferencia en el camino de la salvación.

Assim, a partir dos Pais da Igreja até a filosofia escolástica, no século XIII, a Igreja iniciou uma luta contínua e persistente para implantar a vitória da alma/espírito sobre o corpo, então chamado de carne (do latim caro). Em consequência, o corpo passou para um plano secundário nessa imagem dualista. (Dos Santos, p. 65, 2021).

Como se ve, la bifurcación alma/cuerpo no es una división neutra, pues necesariamente jerarquiza y clasifica las dos categorías en dos términos polarizados de manera que uno de ellos detenta el privilegio de suprimir al otro. Grosz (2000) dice que del término subordinado es la negación o ausencia del término primario, “sua queda em desgraça” (p. 48). El cuerpo se define expulsando a la carne y, con ello, estableciendo sus propias fronteras para crear una identidad para sí mismo: “Assim, o corpo é o que não é a mente, aquilo que é distinto do termo privilegiado e é outro. É o que a mente deve expulsar para manter sua integridade” (Grosz, p. 48, 2000).

Los pares binarios sirven para definir el cuerpo en términos no históricos, naturalistas, organicistas, pasivos e inertes: el cuerpo se configura como un dato bruto que precisa de superación, una pulsión más cercana a la animalidad y naturaleza que a la civilización. Una de las consecuencias de esa categorización es la oposición entre masculino y femenino, en la que el hombre se define por la mente y la mujer por el cuerpo. Esa correlación responde al modo por el cual la filosofía se desarrolló por muchos años:

A filosofia sempre se considerou como uma disciplina preocupada, primária ou exclusivamente, com ideias, conceitos, razão, julgamento – isto é, com termos claramente enquadrados pelo conceito de mente, termos que marginalizam ou excluem a consideração com o corpo. Se o conhecimento é visto como puramente conceitual, sua relação com corpos e corporalidade tanto dos conhecedores quanto dos textos, é a maneira pela qual essas materialidades interagem, devem ser obscurecidas. A filosofia, como disciplina, excluiu sub-repticiamente a feminilidade, e como consequência, a mulher, de suas práticas, através de sua codificação usualmente implícita da feminilidade como desrazão associada ao corpo (Grosz, 2000, p. 49).

Así, la racionalidad que construyó la filosofía se estableció a través del rechazo del cuerpo y la elevación de la mente como un término incorpóreo. Grosz (2000) asegura que la filosofía y muchas teorías, entre ellas las feministas, se apoyan en métodos que no reconocen modos de la corporalidad para su forma. Por un lado, existe un reconocimiento del papel del cuerpo en la medida en que todas las figuras importantes de la filosofía reconocen su papel; y, por otro, en el sentido de que, siempre que el cuerpo es discutido, se lo hace en términos dicotómicos y problemáticos, con lo que se ignora su papel formativo en la producción de valores filosóficos.

Desde Platón, el cuerpo fue visto como una interferencia para las operaciones de la razón. El griego consideraba que la materia era una versión imperfecta de la Idea, por lo que el cuerpo era una traición del alma, una prisión de la razón (Grosz, 2000). Aristóteles, por su lado, consideraba que la maternidad ofrecía una materia sin forma, pasiva, indefinida, mientras que la paternidad otorgaba forma, contorno. Descartes distinguía dos tipos de sustancia: una sustancia pensante (*res cogitans*) que no tenía lugar en el mundo natural; y una sustancia material (*res extensa*) que se sometía a las leyes de la naturaleza (Grosz, 2000).

La filosofía se encargó de solidificar un dualismo entre los dos elementos, al punto de agudizar la separación entre ciencias naturales y ciencias humanas. Grosz asegura que desde el tiempo de Descartes “não apenas a consciência é colocada fora do mundo, fora do seu corpo, fora da natureza – ela é removida também do contato direto com outras mentes e com uma comunidade sociocultural” (Grosz, p. 55, 2000). De esa manera, el cartesianismo entiende al cuerpo como una versión más compleja de otros tipos de conjuntos orgánicos y reduce su papel a su funcionamiento instrumental y de extensión de algo más importantes.

En un nivel epistemológico, esto implica que las ciencias naturales observen al cuerpo como un sistema orgánico de partes interrelacionadas y las ciencias humanas como una continuidad fundamental con la materia bruta.

El cuerpo, entonces, es visto en términos de su funcionamiento orgánico e instrumental dentro de las ciencias naturales; mientras que, en las ciencias sociales, es visto como una mera extensión física. Ambas formas ignoran las especificidades de los cuerpos y que estos construyen un interior, una visión psíquica y una perspectiva. Al mismo tiempo, para Locke y la tradición política liberal, el cuerpo se entiende como una propiedad o posesión de un sujeto que, separado de su carnalidad, toma decisiones y dispone de lo que le pertenece. Esta visión piensa el cuerpo apenas como un instrumento o herramienta a la disposición de la consciencia, “um receptáculo ocupado por uma subjetividade animada, com vontade própria” (Grosz, p. 58, 2000).

El dualismo también hace que el cuerpo sea considerado como un vehículo de expresión de un mundo psíquico e incomunicable. El sujeto solo puede expresar su interioridad a través del cuerpo, el cual tiene la capacidad de recibir, codificar y traducir los estímulos del universo material. Esto involucra neutralizar la especificidad del cuerpo, ya que su misión recae en servir a otros propósitos: el cuerpo es un soporte de información que viene del interior del sujeto. En este entendido, para Grosz, la corporalidad del cuerpo tendría que

ser reduzida a uma transparência previsível, conhecida; seu papel constitutivo na formação de pensamentos, sensações, emoções e representações psíquicas deve ser ignorado, assim como deve ser ignorado seu papel como limiar entre o social e o natural (Grosz, 2000, p. 60).

La oposición macho/hembra es aliada de la oposición mente/cuerpo. Se asocia a las mujeres más al universo corporal que al mental. Los esencialismos y biologismos cooperan a esta separación, dando como resultado una interpretación que coloca a la mente como objeto histórico y cultural y al cuerpo como algo pre-cultural. Es así que los cuerpos ofrecerían la base, la materia prima para inculcar una ideología: el cuerpo como medio de comunicación.

Grosz (2000) recupera la visión de algunas teóricas feministas como Gatens y Butler y resalta su visión sobre el cuerpo:

Para elas, o corpo é crucial para a compreensão da existência psíquica e social da mulher, mas não é mais visto como um objeto a-histórico, biologicamente dado, não cultural. Elas estão preocupadas com o corpo vivido, o corpo representado e utilizado de formas específicas em culturas específicas. Para elas, o corpo não é nem bruto, nem passivo, mas está entrelaçado a sistemas de significado, significação e representação e é constitutivo deles. Por um lado, é um corpo significante e significado; por outro, é um objeto de sistemas de coerção social, inscrição legal e trocas sexuais e econômicas (Grosz, 2000 p. 75).

Estas teóricas ven el cuerpo como un objeto político, social y cultural y no como producto de una naturaleza cruda y pasiva. Entienden que existe una diferencia fundamental entre los sexos (sin llevar eso al esencialismo) y que esas diferencias, al no poder ser erradicadas, exigen reconocimiento y representación sociales.

O corpo não pode ser visto como uma tela neutra, uma tabula rasa biológica na qual masculino e feminino possam ser projetados de modo indiferenciado. (...) O conceito de corpo social é uma das estratégias principais em relação a este objetivo. Enquanto sexualmente específico, o corpo codifica os significados projetados nele de modos sexualmente determinados. Assim, essas feministas não estão evocando um corpo puro, pré-cultural, pré-social ou pré-linguístico, mas um corpo como objeto social e discursivo, um corpo vinculado a ordem do desejo, do significado e do poder (Grosz, 2000, p. 77).

Grosz (2000) considera que cuerpo genera contribuciones para la producción de sistemas de conocimiento, sin nunca olvidar que los cuerpos son sexualmente específicos y



están entrelazados a particularidades raciales, culturales y de clase: “os saberes devem eles próprios serem reconhecidos como sexualmente determinados, limitados e finitos” (Grosz, p. 78, 2000). Aquello también implica evaluar los saberes preexistentes, pues no existe un concepto de “humano” que incluya a todos los cuerpos sin violencia.

Desarrollar una filosofía que deje de privilegiar la mente en detrimento del cuerpo cambiaría el punto de partida epistemológico de muchas ciencias. Si se conviene que la política comienza en las sensaciones, es posible pensar que el cuerpo ofrece un punto de mediación entre lo que es percibido como interno al sujeto y aquello que es externo y públicamente observable, lo cual también ayudaría a repensar los demás pares binarios, como adentro y afuera o privado y público.

Según Grosz (2000), el cuerpo no puede ser visto solamente como efecto social, desprovisto de su propia materialidad pesada. El elemento cultural debe ser visto con todas sus limitaciones. En ese sentido, la autora propone que, pese a que en la herencia occidental no existe ninguna terminología que no sucumba a la dicotomización, es necesaria una filosofía sobre el cuerpo que escape de las categorías que dividen al sujeto en alma y cuerpo y, más bien, se inserte en una “subjetividade corporificada”. (Grosz), 2000, p. 82.

La corporalidad, de esa manera, debe dejar de ser asociada apenas a un determinado sexo o raza:

As mulheres não podem mais ter a função de ser o corpo para os homens, enquanto os homens são deixados livres para escalar as alturas da reflexão teórica e da produção cultural. Negros, escravos, imigrantes, povos nativos não podem mais funcionar como o corpo de trabalho para os “cidadãos” brancos, deixando-os livres para criar valores a moral, o conhecimento (Grosz, 2000, p. 82).

Dicho eso, cabe pensar en que no existe un cuerpo que sea capaz de representar lo humano en toda su diversidad. El campo de estudio debe estar comprendido a partir de la lógica de la pluralidad, pensando siempre en todos los tipos de cuerpos posibles y recordando que ninguno es representativo de los otros ni que pueda ejercer el poder coercitivo a partir de lo ideal.

Esa pluralidad, según Grosz (2000), debe ser usada para definir las ideas de salud, buena forma y deseo. Al mismo tiempo, la diversidad del cuerpo ayuda a entender que el cuerpo no se opone a la cultura, pues él mismo es un producto cultural. Cualquier modelo de interpretación debe apelar a una articulación entre lo biológico y lo psicológico, el interior y el exterior, los procesos psíquicos y los gestos. Eso lleva a problematizar los pares binarios, de modo que el cuerpo sea observado como un concepto fronterizo “que oscila perigosa e indecidivelmente no eixo dos pares binários” (Grosz, 2000, p. 85), sin olvidar que el cuerpo, pese a ser un producto

cultural, no puede ignorar las categorías de oposición que lo han moldeado históricamente. El fin de la teoría de Grosz es superar esas categorías, reivindicando la materialidad sin caer en lógicas esencialistas o biologizantes.

### 3.4 Las anatomías fronterizas como objeto de estudio

La dicotomía razón/cuerpo devino en pares binarios que involucran una lógica de adentro/afuera que también puede aplicarse al campo de las migraciones: lo nacional se aproxima más a la racionalidad, en tanto que lo foráneo se asocia a la brutalidad. La colonialidad consolidó esa división a partir del racismo, que deshumaniza a grupos racializados en favor de una élite necesitada de esa dicotomía para su propia existencia. El pensamiento dicotómico, apoyado por las estructuras coloniales, crea un escenario en el que los cuerpos migrantes sean enlazados la sinrazón, la brutalidad, la ilegalidad, reduciendo al migrante a su fuerza de trabajo y poniendo de lado todas las esferas de existencia del migrante, como los afectos, la sexualidad, la imaginación, etcétera.

De esa forma, se arrincona el cuerpo migrante en una esquina dicotómica, donde las anatomías racializadas se domesticar en función del trabajo manual y la plusvalía. Todo esto es coherente con la mirada Estado-Céntrica, que concibe al migrante como objeto pasivo. Según Ochoa (2017), la Colonia impuso un orden que coloca a la gente racializada bajo vigilancia asesina y violadora del ego blanco, el cual se basa en el ego *conquiro*, que no es más que la naturalización del estado de guerra aún después de la guerra. Se observa el movimiento –las migraciones– con la misma sospecha civilizatoria de la invasión: quien entra debe demostrar que no es un bárbaro, que no va a contaminar el territorio, que no va a violar la ley. La división internacional del trabajo sirve –y mucho– a la construcción identitaria de Europa como polo civilizador. ¿Cómo mirar entonces el cuerpo migrante? Ya que el cuerpo es barómetro de las relaciones sociales y procesos históricos de larga data, ¿qué hace una anatomía fronteriza para escapar del constante control que acecha sus pasos y alma?

Habría que empezar por el principio, es decir, por la naturaleza colonizada de ciertas identidades y cuerpos. Según Ochoa, a finales del siglo XIX, el cuerpo empieza a entenderse como territorio estable del sujeto, es decir, como “recipiente de subjetividad” (Ochoa, 2017, p.2), idea que, como vimos páginas atrás, se decantó por una diferenciación entre el mundo natural y el de la razón. El proceso de Conquista se alimentó de esas ideas y configuró “mecanismos y dispositivos de marcación social distintivos del ethos moderno, mismos que tienen implicaciones en las corporalidades racializadas” (Ochoa, 2017, p. 3). Tal proceso

configuró una mirada occidental moderna sobre el cuerpo, en la que el triunfo de “lo humano” sobre lo carnal y lo natural se impuso como tarea primordial en el entendido de que todo era transformable y que el mundo era pasible a ser moldeado en favor de la imaginación del hombre.

En la lista de nociones dicotómicas y jerarquizadas, la cultura se configuró como el valor supremo. El cuerpo, entonces, se entendió como concreción de la dimensión natural, es decir, como sinónimo de irracionalidad (blanco de deseo y pasión sexual) y como un campo abierto para el dominio mental. Esa visión devino en una limitación de la corporalidad, puesto que “el cuerpo es un medio de expresión altamente restringido, puesto que está muy mediatizado por la cultura” (Ochoa, 2017, p. 7).

Mirar el cuerpo así favoreció dominaciones y controles sociales sobre determinados grupos, como las mujeres. El feminismo, según Ochoa (2017), estableció una crítica a la idea de razón como una forma de emancipación, lo cual motivó al interés por el cuerpo como fuente de razón instrumental y objeto de la descolonización establecida por la mirada masculina. Es así que superar la dicotomía cuerpo/mente configura marcaciones sobre cuerpos específicos y abre la puerta a otras interpretaciones, como aquella que resalta la dimensión corporal como territorialidad en la que opera una violencia de construcción y destrucción de redes sociales o las visiones marxistas que reivindican el trabajo como actividad definidora del cuerpo y de la sociedad (Gimlin, 2007).

La dominación de los cuerpos —de forma física o simbólica— es un pilar fundamental en la construcción del yo/occidental europeo. Según Dussel (2020), la modernidad se constituye en el momento en que Europa se autopercibe a sí misma como un ego unificado: la Conquista y las consecuentes exploración y la explotación configuran la subjetividad moderna, en la que la experiencia europea es asimilada con carácter universal. La universalidad excluyente surge de una pretensión de superioridad nacida de la victoria militar en la Conquista. La lógica que Europa sigue apenas iniciado el proceso de conquista es la lógica del *ego conquiro*, que naturaliza las diferencias raciales y un estado de guerra perpetuo en el que los cuerpos pasan a ser botines.

El escepticismo misantrópico define a sus objetos como entes sexuales racializados. Una vez los tales son vencidos en la guerra, se les ve como perpetuos sirvientes o esclavos, y sus cuerpos vienen a formar parte de una economía de abuso sexual, explotación y control. La ética del *ego conquiro* deja de ser solo un código especial de comportamiento, que es legítimo en periodos de guerra, y se convierte en las Américas —y gradualmente en el mundo entero—, por virtud del escepticismo misantrópico, la idea de raza y la colonialidad del poder, en una conducta que refleja la forma como las cosas *son* (una lógica de la naturalización de diferencias jerarquizadas socialmente, que alcanzará su clímax en el uso de las ciencias naturales para validar el racismo en el siglo XIX). (Maldonado-Torres, 2007, p. 139 *apud* Ochoa, 2017, pp. 14-15).

La Modernidad, entonces, se configura como un proceso perpetuo de conquista del otro en razón de un proyecto civilizatorio que estructura una gradación vertical de la condición de humanidad. Consecuentemente, las poblaciones americanas se encuentran reducidas a una corporalidad limitada al sexo y al trabajo y controlada a través de la violencia. Los cuerpos se entienden como objetos sexuales racializados sometidos a abusos y explotación. Ochoa, al respecto, señala:

Como podemos observar, el conflicto entre “civilización y barbarie”, “naturaleza y cultura”, se ve expresado en la experiencia de conquista de los y las amerindias, pues nos remite a la gradación vertical de la condición de humanidad, cuyos efectos en la corporalidad de los/las sujetos dominados/as se traducen en procesos de racialización y sexualización que vulneran físicamente a los individuos que forman parte de las poblaciones colonizadas (Ochoa, 2017, p. 15).

La violencia da sentido al Estado. Es a través de ella que funciona no solamente la capacidad de control en las fronteras, sino también las dinámicas entre países: sin la coerción, ningún país se sentiría con el derecho de imponer su hegemonía.

Otro punto sobre esa violencia es su carácter ostentoso y, al mismo tiempo, silenciado. Los cuerpos colonizados, sometidos a constantes dispositivos de control, son lugares donde se inscribe una violencia que después del acto es silenciada. El cuerpo es disciplinado para fines productivos. Tal lógica aplicada a las migraciones respalda la premisa básica de Sayad (1998): que el migrante tiene derecho a la existencia en la medida que tiene un trabajo. El cuerpo migrante sólo existe para fines productivos, por lo que el Estado minimiza las demás dimensiones.

Contrario a la tradición filosófica de su tiempo (que encontraba la razón teórica del hombre en la contemplación), Marx mira al ser humano “como un ser que se produce a sí mismo y este hecho autogenerador del hombre es el trabajo” (Barrera, 2011, p. 123). Su razonamiento se basa en que entender al hombre desde el espíritu o la Idea no es correcto. Lo que debe hacerse es mirar al ser humano como concreción, “el hombre real, corpóreo, en pie sobre la tierra firme y respirando y exhalando todas las fuerzas naturales” (Barrera, 2011, p. 123). El ser humano no es una abstracción, sino *es en* el mundo, es decir, en la sociedad y el Estado, donde ocupa un papel determinado. Marx saca al hombre de su interioridad para verlo como determinación exterior: la existencia humana se da en el intercambio con la naturaleza y otros hombres y en ese intercambio estos se crean mutuamente (Marx, 2008). La esencia del hombre es el trabajo y es a través de él que consigue satisfacción y felicidad. A su vez, el trabajo humaniza la naturaleza, puesto que deja sobre ella sus marcas y, con ello, modifica las condiciones de vida humana.

El cuerpo se moldea en función del trabajo. Dado que gran parte de los trabajos asignados a migrantes implican esfuerzo corporal significativo, puede inferirse que el cuerpo migrante aglutina una función específica, la del trabajo. La vida migrante se lee bajo los parámetros del trabajo (Sayad, 2010). Y no cualquier trabajo, sino aquel destinado a enriquecer al grupo dominante, que no solo responde a una clase social, sino a una metrópoli específica heredera de una estructura colonial. De todas las posibilidades que presenta el cuerpo, la sociedad receptora escoge el trabajo como actividad definitoria del migrante; otra opción solo desnaturalizaría la noción de migración. Las demás facetas del migrante –la afectiva, por ejemplo– quedan anestesiadas en virtud de la función laboral.

El migrante no puede actuar sobre su entorno sin poner en acción su cuerpo. Es así que se establecen reglas para el cuerpo en las que la rapidez, la eficacia y la capacidad productiva son privilegiadas. De acuerdo a Barrera (2011), la fuerza de trabajo se convierte en un modo de subsistencia para unos y la posibilidad y la posibilidad de acumulación para otros. La energía y resistencia del trabajador se transformaron en objetos de explotación capitalista, haciendo del cuerpo algo manipulable, dominable, una herramienta para expansión del capital.

En la lógica capitalista, el grupo social legitima la exposición de los movimientos del cuerpo y, allí, se fabrican esbozos de pensar, sentir y actuar que iguala a un individuo con su grupo y clase social. Trazada la dimensión del trabajador y su cuerpo como generador de plusvalía, en el sistema industrial se pone en marcha la serie de reglas y discursos que, desde la ordenación productiva formalizada, se hicieron prolongables a la cultura cotidiana (Barrera, 2011, p. 126).

Desde un punto de vista legal, la dimensión corporal (la de su energía de trabajo) es la que define al migrante, moldea su actividad a la generación de la plusvalía y domestica su discurso y horizonte a la lógica del capital. No se puede entender la extranjería desde el sur global sin un trabajo oficial, en tanto que la extranjería desde el norte encuentra su legitimación en el turismo. El amor, la imaginación, incluso el arte, no constituyen razones suficientes para la existencia del migrante, lo cual lo arrincona en el marco de la ilegalidad.

En esa línea, dependiendo del proceso de correspondencia del sujeto con sus acciones, el cuerpo se concebirá como instrumento para trabajar, como arma de defensa o como dispositivo de disfrute (Barrera, 2011). La visión Estado-céntrica de la migración apenas valida la primera posibilidad, dejando de lado las otras opciones, con lo que el elemento espiritual y/mental del migrante se escinde en tanto su corporalidad se superpone como único punto definidor.

Foucault, a su vez, sostiene que el poder disciplinario graba las consciencias y marca los cuerpos (Foucault, 1995). En su visión, el cuerpo es el ser mismo en manifestación a través

del movimiento y que deliberar en lo humano es “pensar llanamente en lo corporal” (Barrera, 2011, p. 131). Dicho eso, el encauzamiento útil de las anatomías se logra a través del poder disciplinario que opera gracias a una vigilancia jerárquica y una sanción normalizadora, hecho que explica por qué los cuerpos migrantes se manejan bajo una lógica de vigilancia de movimientos en la que la sanción no pasa solamente por una multa o una deportación, sino por la propia muerte.

Si para Marx (2008) el hombre es un ser corpóreo cuya esencia es el trabajo que humaniza la naturaleza, para Ette (2018) esa misma esencia se expande en el movimiento del sujeto que habita una literatura sin morada fija. Ambas perspectivas coinciden en sacar al hombre de su interioridad espiritual para verlo como una concreción real. Las obras de ficción que se analiza en esta tesis permiten desmitificar la creencia de que dicha concreción se limita únicamente a la función productiva. Al entrelazar el trabajo con el movimiento transareal de Ette (2018), el cuerpo migrante deja de ser una simple herramienta de acumulación para revelarse como una potencia que, a través de la escritura y el desplazamiento, genera nuevas capas de realidad que el sistema colonial no puede capturar.

Dicho esto, la literatura escrita por migrantes se opera como un dispositivo que escapa a la lógica Estado-céntrica que impera sobre las migraciones. Puesto que las diferentes literaturas escritas desde el desplazamiento por autores en su mayoría racializados abordan la experiencia de la diáspora desde la imaginación, la literatura ofrece un canal de entrada al estudio de las migraciones diferente al establecido. Se trata de una puerta alejada de las cifras (que sí son importantes pero que muchas veces no logran dar cuenta de la dimensión del fenómeno) y más cercana a las sensibilidades migrantes. Justamente, las literaturas ponen el foco en todo eso que el Estado nacionalista obvia en paradigma de las migraciones: la pasión, la nostalgia, el sexo, el cuerpo, la enfermedad, las artes, en fin, la humanidad del extranjero.

## II “TÚ NO ERES DOMINICANO”: LA PATRIA-CUERPO EN LA MARAVILLOSA VIDA BREVE DE ÓSCAR WAO, DE JUNOT DÍAZ

### 1 LA FRONTERA MALEABLE DE JUNOT DÍAZ

El narrador dominicano Junot Díaz nació en Santo Domingo durante el año 1968. Siendo un niño de seis años, se trasladó junto a sus familiares a Nueva Jersey, Estados Unidos. En este entorno norteamericano estructuró su producción literaria, caracterizada por una escritura en lengua inglesa que asimila constantes interferencias del castellano. Cursó sus estudios de grado en Inglés dentro de la Universidad Rutgers y, posteriormente, completó una Maestría en Bellas Artes en la Universidad de Cornell. Hoy en día, ejerce la docencia en la cátedra de Escritura Creativa del Instituto Tecnológico de Massachusetts.

Su debut editorial se produjo con la aparición de *Drown* (1996), un compendio integrado por diez cuentos breves, varios de los cuales consiguieron una difusión previa en plataformas de la relevancia de *The New Yorker* antes de compilarse de forma unitaria. En el mercado hispanohablante, dicho volumen contó con traducciones que circularon bajo los títulos de *Negocios* (1997) y *Los boys* (2009). Su siguiente entrega consistió en el relato extenso *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*, que vio la luz en 2007 y cuya traslación al español, titulada *La maravillosa vida breve de Óscar Wao*, se publicó en 2008 gracias a la labor de la traductora Achy Obejas. La trama sigue las peripecias de Óscar de León, un joven de ascendencia dominicana y fenotipo negro que vuelca sus pasiones en la literatura de anticipación y las narrativas de fantasía. El personaje central vive convencido de que sobre él y sus antepasados pesa el influjo del fukú, que en la tradición de la cultura indígena taína implica una maldición que pasa de generación en generación y que según Óscar es la causa de su fracaso con las mujeres. La novela también cuenta la historia de la familia de Óscar y de sus antepasados, todos marcados por la diáspora, el desamor y la sombra del autoritarismo heredado de la época de la dictadura de Rafael Leónidas Trujillo, que gobernó República Dominicana desde 1930 hasta 1961. La novela fue ganadora del Premio Pulitzer 2007 y no tardó en convertirse en best-seller. *La maravillosa vida breve de Óscar Wao* retoma el tono de *Los boys*; en ambos libros impera un narrador soez y poético cuya mirada gira en torno al sexo, al tiempo que palabras del español antillano se cuelan dentro de la narración escrita en inglés.

En 2012, Díaz publica su segunda recopilación de narrativa breve: *This Is How You Lose Her* (que circuló en nuestro idioma como *Así es como la pierdes*). Este volumen incide directamente en problemáticas medulares de su producción antecedente: la dimensión carnal,

el ejercicio de la sexualidad y las lógicas del patriarcado antillano. Las historias desmenuzan vínculos sentimentales fallidos, atravesados indefectiblemente por el impacto del desplazamiento migratorio. Yunior, quien ejerce como voz de enunciación en *La maravillosa vida breve de Óscar Wao*, asume el protagonismo en múltiples relatos, sosteniendo un registro oral donde el habla caribeña fractura la estructura del inglés. Posteriormente, en 2018, se editó *Islandborn*, una propuesta infantil ilustrada por Leo Espinosa que expone las vivencias de Lola, una niña dominicana que, pese a no recordar su vida en República Dominicana –pues partió de ahí siendo una bebé–, con la ayuda de sus familiares reconstruye su tierra natal.

Resulta innegable que el eje vertebrador en la producción de Díaz radica en el fenómeno de la dispersión dominicana, coordinada de la cual emergen las pautas de un trayecto itinerante. En esta dinámica, si bien las geografías concretas poseen relevancia, la noción del espacio concebida como un territorio simbólico y trasladable constituye el verdadero escenario donde se dirimen las trayectorias de los personajes, convergiendo de este modo con las formulaciones de Ottmar Ette (2018) en torno a las literaturas sin morada fija. Este tránsito migratorio evidencia estaciones temporales determinantes, tales como el choque de la inserción en la sociedad receptora ficcionalizado en “Invierno” (2012); el estado de suspensión que embarga a los sujetos que permanecieron en el origen (“Aguantando”, 2012); o la adscripción identitaria de orden simbólico de aquellos sujetos que se identifican con la comunidad diaspórica aun careciendo de vivencias fácticas en el territorio insular, tal como pasa en *Islandborn* (2008). Estos eventos canónicos en la vida del migrante esbozan una frontera que no solo está presente en una dimensión geográfica, sino también en un ámbito afectivo, cultural y corporal.

Con el propósito de cartografiar la complejidad híbrida de los asentamientos dominicanos enclaves de Estados Unidos, Díaz instrumentaliza un registro popular permeado por expresiones vernáculas y alusiones a los consumos de masas norteamericanos, configurando una presencia del castellano que apela tanto al espesor textual como a las competencias de su audiencia potencial. Al respecto, Souza (2019) postula que, aun cuando el vehículo lingüístico dominante sea el inglés, las tramas portan una latencia orientada hacia su posterior transposición a la lengua materna del creador. Esta particularidad añade densidad a la propuesta del autor antillano, articulando un proyecto estético donde la hibridación se extrema mediante la intervención de Achy Obejas.

Este capítulo partirá, precisamente, del análisis del lenguaje utilizado por Díaz, que además de presentar un hibridismo potente también proyecta una postura política del español frente al inglés en una sociedad como Estados Unidos. Pensar en las consecuencias del lenguaje servirá para perfilar la identidad dominicana retratada en la narrativa del autor. Este puente será



útil para analizar cómo se representa el cuerpo en *La maravillosa vida breve de Óscar Wao* (OW). En este apartado, veremos las dimensiones la línea conductora que existe en la relación cuerpo-machismo-autoritarismo, unión que, a su vez, delinea la identidad de la diáspora dominicana esbozada en la obra.

## 2.2 El lenguaje desgarrado: recursos lingüísticos y traducción

El afán por etiquetar el perfil identitario del escritor dominicano ha derivado en una saturación de categorías taxonómicas que van desde lo latino-estadounidense y lo caribeño hasta marbetes híbridos como Jersey-dominican o Afro-McOndo. Esta dispersión de membretes ilustra con precisión el postulado de Ottmar Ette (2018) respecto a la inviabilidad de congelar mediante nociones estáticas como “literatura mundial” o “literatura migrante” fenómenos estéticos caracterizados por la fluidez constante. Braidotti, al respecto, señala que existen identidades nómadas que se detienen en una sola, sino que saltan de una a otra dependiendo el contexto (Braidotti, 2004 *apud* Becerra y Pérez, 2017). Si bien no es viable refrendar dicho postulado de manera absoluta, resulta evidente que el perfil identitario inscrito por Díaz en sus páginas elude cualquier encasillamiento simplista. Por el contrario, pretender aprehender la subjetividad de un sujeto tan descentrado como el joven Óscar Wao para constreñirla al ámbito exclusivo de lo estrictamente dominicano despojaría al personaje de todo el entramado contracultural estadounidense que ha asimilado mediante su devoción por las historietas. Una operación inversa resultaría igualmente reduccionista: catalogarlo de forma unívoca como norteamericano implicaría omitir que sus pautas verbales, su experiencia somática y sus referentes estéticos se despliegan en sintonía con las cadencias del entorno caribeño y la frialdad del mundo anglosajón.

La imposibilidad de fijar la identidad –y por ende atribuir una esencia específica inamovible en oposición a otras esencias específicas e inamovibles– supone el infierno para los puristas y nacionalistas. Salman Rushdie, atento a ello, reivindica la existencia de aquellas diásporas históricamente tildadas de no pertenecer ni aquí ni allá, resaltando que los escritores diaspóricos en el Reino Unido jamás van a renunciar a su herencia:

The migrations of the fifties and sixties happened. “We are. We are here”. And we are not willing to be excluded from any part of our heritage; which heritage includes both a Bradford-born Indian kid’s right to be treated as a full member of Britain society, and also the right of any member of this post-diaspora community to draw on its roots for its art, just as all the world’s community of displaced writers has always done (Rushdie, 1992, pos. 283)

Reafirmado el punto, Laura Fennell (2015) dice que, mientras las consultas de los puestos fronterizos y los agentes de migración piden respuestas fijas sobre la residencia, la literatura migrante contesta con más preguntas, ejemplos inestables y subjetivos e ideas difusas de pertenencia.

La escritora francesa-marroquí Leila Slimani, por su lado, va por la misma línea y dice: “soy cien por ciento francesa y cien por ciento marroquí” (Wilson, 2025, 08m15s). De ese modo, la entrada al estudio de estas identidades híbridas pareciera no ser una esencia ni otro elemento inamovible. Más bien quizá convenga involucrarse en aquello que se mueve, salta y no pide visa: el lenguaje.

En realidad, no es la temática migratoria la que hace que Díaz sea el escritor que es, pues escritores de las diásporas hay cientos. Lo que hace a Díaz ser Díaz es su inglés que se mueve al ritmo del español: “Pero, hermano, why’d you tell her? Bárbaro wants to know” (Díaz, p. 18, 2014).

La dinámica, así, debe ser inversa. En lugar de intentar entender la obra a partir de la “esencia” o nacionalidad del autor, el camino debe ir desde la obra para llegar a la persona que escribió el libro. Esa logística nos coloca frente a un Junot Díaz que, a través de sus escritos, produce constantemente su identidad más que solamente describirla (Fennell, 2015). Díaz juega un rol activo en la construcción de la identidad dominicana, para lo cual usa elementos tanto característicos de la isla como de la cultura pop de Estados Unidos.

Fennell (2015) señala que los escritores migrantes –que en su definición serían aquellos escritores que de hecho migraron y cuyas temáticas responden a preocupaciones propias de las diásporas– construyen su identidad a partir de la literatura. En la obra de Díaz, esta construcción toma recursos que van desde las temáticas hasta el uso del lenguaje, además de elementos que escapan a la obra original, como la traducción o el activismo intenso del autor. Al respecto, la autora enuncia:

Yet Díaz strategically chooses to write in the language of the colonizer, revealing his own tactical bilingualism. Certainly, Díaz appeals to a wider audience in this way by writing in the dominant language of the United States as well as affording the text more opportunities of translation from a dominant to peripheral and semi-peripheral languages (Fennell, 2015, p. 24).

Las palabras usadas por el autor no son gratuitas. Dado que el libro está escrito en lengua inglesa y apunta a ser leído por un público en su mayoría norteamericano, la presencia del español juega un rol táctico a la hora de interpelar la idiosincrasia del norte. Según Souza (2019), la poética estructural de la obra de Díaz incluye, además del español, estructuras

sintácticas propias del Caribe, por lo que la propagación de la obra y su consecuente traducción se tornan en todo un desafío.

La obra se caracteriza por un interesante cambio de códigos lingüísticos tanto en la narración como en los diálogos. Esta dinámica tiene un trasfondo poético y político que sitúa al lector, en este caso norteamericano, en una complejidad interpretativa en la que es pasible a sentirse apartado, pues las palabras en español no están escritas en *itálico*, como forasteras intentando mimetizarse en territorio nativo. No conforme con la capacidad complejizadora del bilingüismo, Díaz también inserta notas al pie en diversos pasajes de la novela, en especial para resaltar momentos de la historia dominicana. Estas notas sirven tanto para contextualizar al lector como para detener el flujo de la narración, en una suerte de un afán de incomodidad que contrasta con la fluidez natural de la novela.

Aquí un ejemplo del cambio de código lingüístico:

Listen, palomo: you have to grab a muchacha, y méteselo. That will take care of everything. Start with a fea. Coje that fea y méteselo! Tío Rudolfo had four kids with three different women so the nigger was without doubt the family's resident méteselo expert.

His mother's only comment? You need to worry about your grades. And in more introspective moments: Just be glad you didn't get my luck, hijo (Díaz, 2008, p. 24).

Como se percibe, ya en la primera línea, encontramos tres términos en español – “palomo”, “muchacha” y “méteselo” – que resaltan en una oración escrita en inglés. Estas inserciones no se presentan en *itálicos*, como ocurre muchas veces en la literatura con las palabras extranjeras. También es evidente el momento en el que las palabras en español son usadas: aparecen en términos que denotan energía, como el adjetivo “fea” o la acción de “meter”. En la última línea, “hijo” aparece para mostrar familiaridad. De acuerdo a Fennell (2015), este “code-switching” no es solamente metafórico, sino existe para representar la realidad en la que viven los diferentes grupos migratorios que habitan en Estados Unidos.

A continuación, un ejemplo de las notas al pie:

1. For those of you who missed your mandatory two seconds of Dominican history: Trujillo, one of the twentieth century's most infamous dictators, ruled the Dominican Republic between 1930 and 1961 with an implacable ruthless brutality. A portly, sadistic, pig-eyed mulato who bleached his skin, wore platform shoes, and had a fondness for Napoleon-era haberdashery, Trujillo (also known as El Jefe, the Failed Cattle Thief, and Fuckface) came to control nearly every aspect of the DR's political, cultural, social, and economic life through a potent (and familiar) mixture of violence, intimidation, massacre, rape, co-optation, and terror; treated the country like it was a plantation and he was the master (Díaz, 2008, p. 14).

Esta es la primera nota al pie de las más de treinta que aparecen en OW. Su presencia, en líneas generales, tiene que ver con hechos históricos de República Dominicana, en una suerte

de intento de situar al lector en un apartado con el que no tiene mucha familiaridad. Como señala la primera línea de la nota, estas glosas buscan enlazar los eventos de la familia de Óscar con el de la historia nacional, en especial con lo relacionado a la dictadura de Trujillo.

Torres (2007 apud Fennel, 2015) propone tres tipos de estrategias bilingües desarrolladas por Díaz. El primero, bautizado por ella como “Easily Accessed Spanish”, se refiere al uso del español como anzuelo para atraer al lector monolingüe de lengua anglosajona. La intención de esta técnica es que el lector se sienta cómodo con el texto, de tal forma que el español presente en el texto no lo condene a la exclusión. Un ejemplo de ello son las palabras en español insertadas en la colección de cuentos *This Is How You Lose Her* “abuelo” (10), “campo” (10), “hispanos” (63), “por favor” (102) y “ojos” (Díaz, 2013, p. 212). En realidad, estos términos no representan un reto para el lector monolingüe, de modo que las chances de detener la lectura debido a la incompreensión son mínimas.

La segunda estrategia propuesta por Torres se conoce como “Gratifying the Bilingual Reader” que, como su nombre lo dice, tiene la intención de gratificar al lector bilingüe, en desmedro del lector monolingüe. Las palabras en español escogidas según esta técnica son más dificultosas para el lector en inglés y, dado que el libro no presenta itálicas, son más disfrutables para el lector bilingüe, que entienden los cambios de códigos y tiende a disfrutar de este juego.

Therefore, they tactically act as a tool of engagement to offer monolingual readers the experience that millions of Spanish-speaking migrants experience in the United States upon arrival. Culturally speaking, this strategy will gratify the bilinguals living as migrants in that monolinguals will better comprehend the migrant experience (Fennell 2015, p. 28).

Esta estrategia no está exenta de críticas. La propia Fennell (2015) señala que existe el riesgo de que las palabras no traducidas y no inscritas en itálicas operen como una “mera decoración” dentro del texto, haciendo del español un elemento exótico destinado al disfrute del anglosajón, tal como pasa con el turismo o la apropiación cultural.

Tomando en cuenta aquello, Fennell (2015) establece que la estrategia en cuestión, más que gratificar al bilingüe, sirve para educar al monolingüe e introducirlo en el universo lingüístico de un idioma del que poco conoce. En la obra de Díaz (2013), palabras como “pinga”, “aguantando”, “tíguere”, “maricón” o “mata dictador” configuran una terminología propia del Caribe que, para un lector monolingüe, implican una situación de cierta incomodidad, y por lo tanto menos pasividad, frente al español.

La tercera estrategia de Torres se conoce como “Radical Bilingualism”, que implica una escritura para personas bilingües en contra de personas monolingües. Mientras las dos primeras estrategias creaban un texto confortable en el que el lector anglosajón monolingüe no se pierda

dentro del texto, el bilingüismo radical el cambio de códigos es abrupto y está exento de demarcaciones o transiciones apacibles.

Though Díaz's texts are inarguably written in English, there are many examples of "Radical bilingualism" including: "Yo quiero que mi Borinquén sea libre y soberana" (*Drown* 115), "deguabinao" (*This Is How* 101) and "estribao" (*This Is How* 101). The first phrase is a complicated sentence and it champions freedom of the island called "Borinquén" – the landmass on which Puerto Rico is situated. Furthermore, it would be difficult to find a monolingual or even certain kinds of bilingual readers who understand the words "deguabinao" and "estribao." (Fennell, 2015, p. 29).

Las palabras coloquiales encontradas que usa Díaz son más entendibles para dominicanos que para el resto de latinoamericanos, por lo cual nos encontraríamos frente a un bilingüismo especializado. Las diferentes estrategias detectadas por Torres conforman lo que Fennell (2015) entiende como una pirámide lingüística, en la que la base presenta términos de acceso fácil para el lector monolingüe; el medio implica un nivel medio, de cierta dificultad sin nunca caer en la incomprensión, en tanto que la punta solo es alcanzable por un grupo de lectores especializados, que en el caso de la obra de Junot Díaz son lectores dominicanos y/o caribeños.

Es importante resaltar que, incluso en los episodios de bilingüismo radical, el cambio de códigos en la obra de Díaz mantiene presente siempre una carga lúdica y una intencionalidad política que, leídas bajo el foco de la teoría migrante-céntrica de Sayad (2010), nos ofrece un retrato de la realidad migrante y una exuberancia que excede con creces la información que pudieran ofrecernos otras áreas, como la economía o la demografía. La obra de Díaz es una celebración del movimiento (Fennell, 2015), es la palabra jugando con las fronteras y apropiándose de registros que tradicionalmente no le pertenecen. Dentro de la novela, constatamos una operación inversa donde el castellano fagocita las estructuras del inglés; e incluso allí donde no llega a absorberlo, su sola irrupción opera como un vector de provocación política. Este mecanismo descentra el discurso hegemónico anglosajón para visibilizar a un colectivo hispanoamericano subalternizado que ha sido sistemáticamente excluido de los canales oficiales de representación.

De acuerdo a Fennell (2015), las irrupciones del español dentro del inglés no deben ser leídas como errores ni registro de alguna incapacidad comunicacional; más bien deben verse como puntos de resistencia y preservación de la herencia cultural latina. Así, Zentella (2003) señala que forzar un registro lingüístico para encajar en determinada sociedad conduce a la validación de una hegemonía que reclama una pureza cultural:

If we try to resist by not apologizing for—or not trying to change—our accents, or refuse to restrict our use of Spanish, or eliminate the other ways of speaking that the

dominant society judges as disorderly, we end up entrenching damaging evaluations of us as dangerous and in need of control. On the other hand, the more we force ourselves to function within the limited linguistic space allotted to us—no accent, no switching [...] —the more we confirm the notion that linguistic purity and compartmentalization are valid objectives and achievable goals, if only we Latin@s tried hard enough (Zentella, 2003, p. 54).

El bilingüismo en la obra de Díaz es táctico en la medida que sirve como recordatorio del pasado colonial y los efectos poscoloniales. A la vez, las marcas y estructuras del español representan la realidad de millones de hispanoamericanos de segunda o tercera generación en Estados Unidos. Si bien la lengua predominante es el inglés, Becerra y Pérez (2017) resaltan que la novela se apropia de aquella lengua, haciéndola suya y transformándola. El lenguaje de Díaz cruza las fronteras lingüísticas con tal soltura, que las demarcaciones parecen no existir. Al contrario, ambos mundos —el caribeño y el norteamericano— forman un solo espacio en el que la diáspora desarrolla sus acciones e imaginarios.

Esta soltura lingüística refleja la capacidad del sujeto migrante para entrar y salir de la modernidad, un movimiento que Enrique Dussel (2020) identifica como esencial para la construcción de una transmodernidad liberadora. Al habitar la lengua del imperio pero desestabilizarla desde sus cimientos hispanoamericanos, Díaz (2009) posiciona a la diáspora en una exterioridad crítica que no refuta la modernidad, sino que la desborda y le da otros sentidos desde sus propias vivencias. Esta dinámica se alinea con la literatura sin morada fija de Ottmar Ette (2013), donde el bilingüismo se transforma en la prueba tangible de que el migrante no habita un no-lugar, sino una multiplicidad de capas temporales y espaciales. De este modo, la lengua en Díaz deja de ser un límite para convertirse en un puente, donde la realidad de millones de personas se legitima fuera de las estructuras binarias de la nación y la mirada Estado-céntrica de las migraciones (Sayad, 2010).

El sentido translingüe de la novela y del proyecto literario de Díaz se enmarca en lo que Yasemin Yildiz (2013) denominó “postmonolingual condition”, noción que refiere a la tensión entre el paradigma monolingüe y el paradigma multilingüe. La escritura de Díaz batalla con el paradigma monolingüe asentado en la idea de que existe una “lengua madre” única, irremplazable y asociada a una determinada etnia o cultura. Su literatura se despliega más allá de la “lengua madre” y pone en evidencia cómo las lenguas interactúan entre ellas, poniendo en evidencia las relaciones de poder y posicionándose frente a ello.

Bajo esta luz, el sentido bilingüe de la obra desarticula la creencia de que la identidad está ligada a una sola etnia o cultura estática. Al desplegarse más allá de la lengua madre, la literatura de Díaz revela que el cuerpo migrante habita una anatomía fronteriza dentro de la cual las lenguas interactúan y colisionan. Esta interacción, lejos de ser armónica, es una

manifestación de la colonialidad del poder (Quijano, 2000) en el ámbito lingüístico, donde el autor se posiciona frente al dominio del norte global mediante un lenguaje que no pide permiso para existir. Así, la transmodernidad dusseliana se materializa en la capacidad de Díaz para habitar la lengua del imperio sin ser domesticado por ella; su proyecto literario demuestra que el bilingüismo es la forma suprema de soberanía para un sujeto que, en su andar constante, ha aprendido a hacer del lenguaje un refugio móvil y un arma de defensa.

La novela en cuestión, sin embargo, no termina en la última página del libro. Su hibridismo descarado la conduce a una vida posterior, esta vez en español. El sistema literario en el que se mueve la obra de Díaz no se reduce al anglosajón. De acuerdo a Souza (2019), la obra de Díaz nace marcada por la transculturalidad, el bilingüismo y el transligüismo y la multiplicidad enunciativa.

As narrativas originais do autor são compostas por complexos e constantes processos de autotradução e de mediação cultural. Refletir sobre suas versões em espanhol evidencia elementos da composição literária em inglês que de outro modo seriam significativamente perceptíveis (Souza, p. 276, 2019).

De ese modo, al pertenecer a un espacio transcultural y bilingüe tanto en su sustancia como en su forma, la novela, de acuerdo a Souza, nace con la intención de no solo llegar a un auditorio anglosajón, sino también a uno latinoamericano. La expectativa de traducción, entonces, surge desde los albores de la obra y entraña un proyecto de (re)creación mucho más osado que el de las traducciones convencionales.

De ese modo, las versiones en español pueden ser consideradas más un proceso necesario para la circulación del libro dentro de un auditorio esperado que una demanda del mercado editorial (Souza, 2019). Las traducciones –en especial la del inglés al español– son fundamentales para entender la obra de Díaz, pues su circulación y recepción en el ámbito latinoamericano tiene una connotación particular debido al origen del autor y la naturaleza híbrida de la novela. Si la propia de la naturaleza del libro ya encarnaba una vocación de autoafirmación a partir de las tácticas bilingües (Fennell, 2015), la traducción al español –llevada a cabo por Achy Obejas– presenta un desdoblamiento de esa autoafirmación: es extender el proceso de construcción de la identidad más allá del libro, es interferir en el sistema literario.

El papel del traductor es importante en el sistema literario no solo en casos como el de la obra que es tema de esta tesis, sino en cualquier libro que participe de la creación de un canon. Poner en foco las traducciones conduce a repensar la definición de creación y enmarcar políticamente el lenguaje (Souza, 2019). La elección de palabras importa; no es lo mismo

utilizar el español de España (que es el predominante en las traducciones en lengua española) que el español de Argentina, de la misma forma que no es lo mismo traducir un libro desde el inglés (lengua hegemónica en el mundo) que traducir una obra desde el rumano. El viaje de las palabras de un punto al otro mantiene gran relación con la misma naturaleza de las migraciones actuales: hay lenguas más oficiales que otras, hay blanqueamientos, hay agentes fronterizos cuya misión es resaltar la extranjería de algo (tal como ocurre con las *itálicas* usadas para resaltar una palabra que no pertenece a una lengua predominante).

Souza (2019) considera que la traducción se constituye como el máximo símbolo de encuentro entre dos lenguas para el establecimiento de relaciones de poder entre ambas. No por nada, recuperando la mitología de la Malinche como traductora nativa en favor de los europeos, la traducción funcionó como herramienta para la dominación de unos pueblos sobre otros. D'Amore, bajo la misma lógica, apunta que “la traducción ha jugado un papel significativo en la creación de los estereotipos del Otro, como productos derivados a la domesticación y de la imposición cultural” (D'Amore, p. 34, 2009).

En contraste, hay visiones contemporáneas que observan a la traducción como un dispositivo de subversión capaz de cuestionar e incluso apropiarse de las lenguas hegemónicas. Bassnett y Triverdi (2009 *apud* Souza, 2019) hablan de un acto de canibalismo en el entendido de que la cultura subalternizada puede devorar la cultura dominante, proceso por el cual lo local se junta con lo externo para dar como resultado un producto rico e híbrido.

Tomando en cuenta lo mencionado, las traducciones al español de la obra de Junot Díaz conllevan a un trabajo en constante tensión con la vocación hegemónica del inglés, al tiempo que la obra (tanto la original como la versión en español) toma una posición frente al sistema literario, sea este latino o anglosajón. Ottmar Ette, al hablar de las literaturas sin morada fija, también pone atención en la importancia de los traductores, que en su visión rehacen los caminos del autor y se disfrazan de artista, investigador, escritor, puesto que el original a ser traducido “se transforma en simples pretexto do propio texto” (Ette, p. 108, 2018).

La traducción no debe ser vista apenas como un medio de comunicación o puente. La mano del traductor va más allá del trabajo del dactilógrafo, e implica una capacidad de decisión basada en decisiones políticas. D'Amore (2009) en ese sentido, sugiere que, ante la presencia de obras caracterizadas por el code-switching, se hace necesaria lo que él denomina como “traducción foraneizante”, un tipo de traducción que opera como recordatorio de la alteridad del trabajo original a través de intervenciones que resaltan el hecho de que el texto está siendo producido en otro contexto, en otra lengua y cultura. Se diferencia de las traducciones convencionales o fluidas en que el esfuerzo es más complejo y la lealtad primaria se ve



fácilmente rebasada. Ette (2009) considera que el traductor es una suerte de “contrabandista” o “proxeneta” en el sentido de que su misión es buscar atajos (muchas veces alejados de la convención lingüística) y seducir al lector con la misión de hacer del texto traducido algo más que un mero intercambio de palabras. Para eso, opta por reproducir determinados efectos presentes en el texto original que muchas veces podrían ser interpretados como traiciones al original.

Assim, nesse tipo de tradução, a escolha das estratégias a serem utilizadas deve estar em sintonia como o gênero e o estilo do texto original. Além disso, Venuti afirma que a tradução deve levar em consideração o posicionamento desse texto no sistema literário de origem e sua relação com a literatura do país para o qual está sendo traduzido (Souza, 2019, p. 280).

La encargada de *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* es Achy Obejas, traductora y escritora cubana que emigró a Estados Unidos a los seis años de edad. Su obra se enfoca en la sexualidad y la identidad, de modo que no es de extrañar que la versión en español calce bien con el espíritu de la obra original. Entre sus libros más importantes, podemos mencionar: *Days of Awe* (2001), *Memory Mambo* (1996) e *The Towers of the Antilles* (2017).

Según Souza (2019), la elección de Obejas como la traductora de la primera novela de Díaz parte de iniciativa del propio del autor, quien no se encontraba satisfecho con la traducción al español de su primer libro de relatos. El plan del autor era tener más intervención en el proceso de traducción, tal como ocurrió dado que, luego de que Obejas terminara el trabajo, Díaz mandó a por lo menos quince personas para su revisión (“Achy Obejas”, 2018).

El título con el que la primera novela de Díaz sale a la luz en Hispanoamérica es *La maravillosa vida breve de Óscar Wao*. La traducción se caracteriza por no necesariamente ser fiel al texto original, sino por tomarse licencias para causar los efectos que la versión en inglés causa y efectuar estrategias para mantener el “espíritu bilingüe” que el autor se ha encargado de desarrollar tan cuidadosamente. Al mismo tiempo, esta versión, a diferencia de las que la precedieron y de la mayoría de obras traducidas con términos de España, mantiene un tono caribeño manifestado en la elección de términos. Este último punto es quizá el que ha logrado que la traducción de Obejas haya sido tan celebrada en América Latina y confirme la hipótesis de que toda traducción en realidad es una recreación.

La primera estrategia, detectada por Souza (2019) es la no traducción de determinados términos, que ocurre cuando las oraciones híbridas pueden ser mantenidas como en el original sin perjuicio para la comprensión del texto.

Being a **loser** with capital letter (2014, p. 17)

Se hizo sinónimo de **loser** con l mayúscula (2013, p. 21).

Our girl was **straight boycrazy** (to be called boycrazy in a country like Santo Domingo is a singular distinction (2008, p. 88).  
 Nuestra chica era **straight boycrazy**, y que le digan boycrazy a una muchacha en un país como Santo Domingo es una distinción particular (2009, p. 94).

Al mantener textos en inglés, la traductora manifiesta la preocupación de transmitir al lector la fuerza juvenil que Díaz imprime en los personajes, una fuerza coloquial, juguetona, dinámica, incorrecta. La misma estrategia se mantiene cuando Obejas identifica elementos de la cultura nerd o ciencia ficción, que su juicio suenan mejor en el idioma original: “No se confunda, nuestro muchacho no era ningún **ringwaith**, pero tampoco era un **orc**” (Díaz, p. 22, 2008).

Otra estrategia empleada por la traductora es el desarrollo de compensaciones lingüísticas, para mantener el bilingüismo. Es decir, si un personaje habla en el español en el original, en la traducción ese mismo personaje habla en un inglés que puede ser comprendido por el lector. En la misma lógica, la traductora usa el spanglish para dar un efecto bilingüe a su traducción. Veamos un ejemplo de esta compensación:

Me and Magda were on an upswing (p. 3, 2012).

Magda y yo habíamos recuperado nuestro flow (p. 181, 2008).

La compensación existe debido a que, en el camino que es la traducción, hay elementos que el traductor va soltando. El componente que más se pierde en el transcurso es el del ritmo, que a su vez alberga identidad y marcas culturales. Achy Obejas, en la intención de mantener la hibridez lingüística y actuar performáticamente con la identidad caribeña y el sello bilingüe, escoge en su traducción términos del spanglish usado en las comunidades de la diáspora dominicana.

I started getting **really scared** (2014, p. 114)

Empecé a **frikar** (2013, p. 118)

You are a gust in here, he said. You should be earning your **fucking** keep (2014, p. 33)

Tú eres la visita aquí, debes contribuir con el **fokin** mantenimiento (2014, p. 43)

Puesto que la versión traducida jamás podrá transmitir la totalidad de la musicalidad o bagaje cultural de la obra original, lo que Obejas hace es compensar con términos lúdicos cargados de identidad caribeña, de modo que el lector hispanohablante pueda, de alguna forma, sentir la carga bilingüe y juguetona del original. La compensación también surge en la alteración de términos, como cuando Díaz escribe una frase en español en el original y Obejas “traduce” el propio español a un español *más caribeño*.

Call out to passing women – **Tú eres guapa! Tú eres guapa!** (2008, p. 13)

Les gritaba a las mujeres que pasaban – ¡**Tú ta buena, tu ta buena!** (2009, p. 13)

Souza (2019) considera que esta alteración tiene como objetivo tornar el discurso infantil más cercano al español coloquial dominicano para hacerlo más verosímil. Aquí podría inducirse una suerte de sentido de “corrección” en la traducción, puesto que “guapa”, término usado en el ejemplo, es coloquialmente sinónimo de “bravo” en español caribeño y su uso no se vincula tanto a la belleza, como pretendía el autor. Es así que ella opta por usar frases más coloquiales con el fin de transmitir la idiosincrasia caribeña, en una suerte de traducción intralingüística, que según Jakobson (1959) involucra la interpretación de signos verbales mediante otros signos del mismo idioma. El español se traduce al propio español.

Los ejemplos mostrados configuran un papel diferente al que históricamente se le ha asignado a la traducción: si en sus albores, como ocurrió con la famosa Malinche, traducir implicaba un acto de traición en favor de los colonizadores (Navarrete Linares, 2021), la evidencia entregada por Obejas nos demuestra que la traducción también puede cuestionar el idioma hegemónico y apropiarse de él. Para ello, se hace menester desvincularse de las viejas ideas de fidelidad, que tradicionalmente ha servido para crear textos sin identidad o para encubrir bagajes culturales diversos.

La obra de Díaz, así, lleva el hibridismo más allá del libro original: la férrea carga identitaria se desarrolla incluso en sus traducciones y los diferentes sistemas literarios en donde actúa. Sobre isso, Souza comenta:

Os livros de Díaz, especialmente nas versões traduzidas por Achy Obejas, são claros exemplos desse movimento que torna autor e tradutor um binômio que precisa ser compreendido conjuntamente. É fundamental que a tradução receba a atenção especializada que merece, especialmente quando veículo para a inserção do autor em um sistema literário que também o engloba, como é o caso de escritores diaspóricos (Souza, 2019, p. 295).

Fennell (2015) señalaba que el bilingüismo, en especial aquel que busca incomodar al lector monolingüe, apunta a una reivindicación de la cultura y a la construcción de un polo resistencia respecto a la lengua dominante. Así, el estilo de Díaz, más que ser entendido como una nota de color o simple estética, debe ser visto como una preservación de la identidad y la memoria dominicana de la diáspora.

Al asimilar las potencias de ambos horizontes, el aparato verbal perturba las normas establecidas, manifestándose de modo estridente, popular y deliberadamente embaucado por los quiebres sintácticos. Su función en la narrativa de Díaz radica en la afirmación de una soberanía expresiva. No obstante, mientras las dinámicas de la lengua gozan de una autonomía desregulada, el organismo físico permanece bajo el estricto escrutinio de los aparatos legales y

las violencias raciales, encauzando su propia opresión a través de mecanismos de dominación carnal. Mientras el idioma sorteja las líneas fronterizas mediante el juego lírico, el canto o la diatriba coloquial; la materialidad del cuerpo se ve constreñida a cruzar esos mismos límites a través del ocultamiento estratégico o la ocupación física del espacio.

### 2.3 La identidad como red simbólica corporal

Una característica de *La maravillosa vida breve de Óscar Wao* es la constante alusión tanto al cuerpo monstruoso de Óscar, el protagonista, como a la belleza de las mujeres. El organismo físico del protagonista habita un espacio de alienación al contravenir tanto los cánones estéticos norteamericanos como los patrones de virilidad caribeña. Ambos horizontes operan como aduanas insalvables para Óscar, quien queda marginado de ellos a pesar de su profunda asimilación de las narrativas pop estadounidenses, pobladas por las figuras hipertrofiadas y heroicas que él idolatra en sus lectura. La idiosincrasia retratada por Junot Díaz da a pensar que la esencia de la identidad dominicana se encuentra en la hipersexualidad de los cuerpos, característica por la cual casi todos los hombres del relato –salvo Óscar, claro– tienden a la infidelidad y no son capaces de controlar sus impulsos. Al mismo tiempo el autor no se cansa de hacer descripciones sobre la belleza de las mujeres –en especial de las de origen dominicano– y de la monstruosidad del protagonista. El cuerpo, entonces, está ligado a la identidad y la belleza: Óscar se aleja de ambas.

La construcción del cuerpo en *La maravillosa vida breve de Óscar Wao* nace del ensalzamiento de la belleza de la mujer dominicana y de su antítesis: la monstruosidad de Óscar. Es así que se hace bastante recurrente la mirada descriptiva machista del narrador ante los cuerpos femeninos, razón por la cual abundan los términos como “culo”, “tetas”, “mamacita”, “toto” y el efecto de estos en la psique masculina: “...con un cuerpazo que les hacía olvidar las enfermedades a los viejos” (Díaz, 2008, p. 30). Esta percepción está presente en toda la narrativa del autor: en *Así es como la pierdes*, libro de relatos dedicado al desamor producido por las infidelidades del protagonista, nos encontramos con un catálogo de cuerpos femeninos tan bien descritos que por momentos el lector piensa que están frente a pieles sin vida y no seres humanos.

Tú, Yuniór, tienes una novia que se llama Alma, que tiene un cuello de caballo tierno y largo y un culazo dominicano que parece existir en una cuarta dimensión más allá de sus jeans. Un culo que podría sacar de órbita a la luna (Díaz, 2014, p. 55).

Frente al cuerpo deseado convive el cuerpo monstruoso, el de Óscar. No hace falta pasar la primera decena de páginas para darse cuenta de que el proyecto del autor no pasaba por escatimar descripciones que resaltasen la inadecuación de Óscar a los patrones hegemónicos de belleza. El protagonista es todo lo que el mandato rechaza: negro, gordo, dominicano, nerd.

En el mundo real las muchachas se volvían con repugnancia a su paso. Cambiaban de asiento en el cine y en la guagua Crosstown una mujer una vez le dijo que ¡dejara de pensar en ella! É lo que tienes en mente, le dijo, entre dientes. Así que no sigas (Díaz, 200, p. 269).

Dionei Mathias (2020) señala que, en la novela, existe una disonancia entre las expectativas de grupo y la concretización de la identidad. Los parámetros con los que Díaz establece la identidad del hombre dominicano implican un desenvolvimiento corporal en el que el baile, el ritmo, la habilidad para el deporte y el sexo son las piedras constitutivas. Así lo manifiesta desde el inicio de la novela:

Nuestro héroe no era uno de esos dominicanos de quienes todo el mundo está hablando, no era ningún jonronero ni fly bachatero, ni un playboy con un millón de conquistas.  
Y salvo en una época temprana en su vida, nunca tuvo mucha suerte con las jevas (qué poco dominicano de su parte) (Díaz, 2009, p. 23).

Como se observa a lo largo de la novela, la incapacidad de inscribirse en los términos que demanda la masculinidad tradicional dominicana es nula en Óscar. Es importante notar que, si bien los parámetros descritos por Díaz podrían ser los de cualquier sociedad latinoamericana, como la brasileña, la masculinidad dominicana, como está representada en el libro, envuelve una hipersexualización que va más allá de los estándares convencionales. La hipersexualidad dominicana se configura como un rasgo esencial de la identidad, un emblema patriótico, un destino inevitable.

En cualquier otro lugar del mundo su promedio de bateo triple cero con las muchachas podía haber pasado inadvertido, pero se trataba de un varoncito dominicano, de una familia dominicano: se suponía que fuera un tíguere salvaje con las hembras, se suponía que las estuviera atrapando a dos manos (Díaz, 2009, p. 36).

Según Dionei (2020), además de los conflictos tradicionales relacionados al contexto migratorio, el Óscar debe enfrentar un conjunto de desafíos que dificultan su inserción en la sociedad norteamericana o en el mismo grupo minoritario al que pertenece. Uno de esos conflictos tiene que ver con las expectativas relacionadas a las narrativas étnicas existentes dentro de la comunidad dominicana. Este dilema existe entre en una intersección entre la pertenencia étnica y la pertenencia de género, es decir, dentro de una narrativa construida a partir de los ejes “hombre” y “dominicano”.

Burgess (1978 *apud* Mathias, 2020) define la etnicidad como la cualidad de filiación de grupo étnico basada en una conciencia de una pertenencia de grupo, el cual está diferenciado por marcadores simbólicos que pueden ser culturales, biológicos o territoriales. Estos elementos están arraigados en un pasado compartido y en la percepción de intereses étnicos para todos los miembros. La etnicidad surge como narrativa en el afán de representación que tienen los grupos. Para este cometido, se desarrolla un principio de inclusión/exclusión para presentar determinadas credenciales que ayuden a encontrar intereses comunes.

La construcción de esta narrativa es inherente en la formación de los discursos nacionales. Es así que existen elementos de la etnicidad que, dentro de todas las construcciones nacionales, son más o menos utilizados que otros. Mathias (2020) se pregunta: ¿qué elementos de la cultura se usan y por qué? En la novela, hay elementos del ser dominicano exaltados, como la aptitud para el baile o la seducción, y otros descartados, como el bilingüismo. La elección de ciertos marcadores simbólicos presenta por un lado un bagaje simbólico para la instauración de una voz propia que abra camino a la producción discursiva de una narrativa nacional; al mismo tiempo, estos marcadores pueden excluir a quienes no reúnan las características mencionadas, como Óscar.

En sociedades híbridas como las conformadas por migrantes, es bastante común encontrar sujetos que no se ajusten a cabalidad a los elementos tomados en cuenta en la construcción de la narrativa nacional. Sea por no repetir tradiciones (cultura), no responder a las expectativas biológicas (etnia) o no mantener una residencia volátil (territorio), la incapacidad de adecuarse a estas narrativas conduce a una exclusión doble, tanto en el territorio de origen como en el de destino.

Sin la capacidad de responder a las expectativas respecto a la identidad y la masculinidad, Óscar experimenta una sensación de vigilancia y castigo del grupo. Buteler observa que la masculinidad puede ser vista como ideología, ya que presenta un conjunto de valores y expectativas de los hombres que son esparcidos “a través de distintas formas sociales, especialmente a través de imágenes, mitos, discursos y prácticas” (Buteler, 2014, p. 1). Dicho eso, los hombres que no se adecuan a esos paradigmas son vistos como inferiores, tal como pasa con Óscar, quien, al carecer de padre, tuvo que armar sus modelos masculinos a partir de los hombres a los que conocía.

Mathias (2020) propone que el transcurso biográfico de Óscar está marcado por una serie de desvíos de expectativas, lo cual se intensifica por el hecho de tener sobre peso y ser hijo de migrantes en una sociedad tan marcada por el racismo como la norteamericana. Díaz caracteriza a Óscar a partir de lo que no es: “Nuestro héroe no era uno de esos dominicanos de

quienes todo el mundo anda hablando” (Díaz, 2008, p. 23). Los elementos que forman la base para la pertenencia étnica están sometidos a la performance del cuerpo frente a las mujeres.

há uma clara predominância do corpo como base para a produção simbólica e como chave de acesso à narrativa de pertencimento do grupo. Imprescindível para a legitimação da admissão parece ser o traquejo social necessário para a interação exitosa, no contexto de interesses amorosos (Mathias, 2020, p. 84).

Como plataforma simbólica, el cuerpo de Óscar no tiene una consonancia con la noción de “lo dominicano”. Su gestualidad y ritmo son otros. En la visión de Mathias (2020), el dilema de la disonancia del cuerpo y su gestualidad representa un elemento que sobrepasa el enredo y configura la condición trágica del protagonista. La disonancia no puede ser evitada a pesar de los intentos de Óscar y la ayuda de sus familiares, y Yunior, el narrador. Óscar, convencido de que el destino del hombre dominicano es la promiscuidad, busca dentro de sí algún rasgo de esa caribeñidad perdida: “También trató de pulir un poco lo que quedaba de su dominicanidad para ver si se parecía un poco más a sus jactanciosos primos porque había comenzado a sospechar que la respuesta podría estar en la actitud hipervaronil latina de ellos” (Díaz, 2008, p. 42). Los hombres dominicanos, sin embargo, jamás lo conciben como uno de sus pares y dudan de su origen. En ese sentido, la mayoría de los hombres dominicanos retratados por Díaz son viriles, atractivos y atléticos.

La imposibilidad de los sujetos alienarse a las expectativas identitarias tiene que ver con lo que Stuart Hall llamó “identidades descentradas” (Hall; Silva; Louro, 2006, p. 17). Según el autor, el sujeto creado por el Iluminismo, aquel que individuo centrado y unificado, se encuentra en crisis en las sociedades contemporáneas debido a “uma estrutura deslocada” sustituida por “uma pluralidade de centros de poder” (Hall, 2006, p. 14). La pluralidad de centros de poder hace que el sujeto no tenga una identidad fija y permanente, tal como ocurría con el sujeto del Iluminismo. Las nuevas articulaciones generan identidades contradictorias en un mismo sujeto: así pasa con Óscar, cuya dominicanidad entra en constante tensión con su americanidad.

Mathias opina al respecto.

O questionamento explícito sobre seu pertencimento o coloca diante da necessidade de se posicionar. Nem suficientemente afiliado a cultura americana, nem claramente arraigado na tradição dominicana, Oscar Wao se encontra num limbo que lhe causa desconforto (...) Como efeito, o corpo e sua gestualidade passam por um processo de vigilância interna, a fim de submetê-lo a uma rede simbólica (Mathias, 2020, pp. 89, 90).

Dentro de la novela, ser hombre dominicano implica actuar como macho dominicano, es decir, alguien musculoso que se relaciona con las mujeres a través del cuerpo y no los sentimientos, razón por la cual son infieles consumados (Buteler, 2014). El universo que

construye Díaz concibe al hombre dominicano como un ser que no puede escapar de las pulsiones de su cuerpo, siendo presa de este y víctima de sus deseos.

Además de no encajar en el paradigma corporal del hombre dominicano, el protagonista tampoco encaja en el paradigma del hombre estadounidense. Berlage (2019) menciona que el personaje deambula entre dos normas nacionales y que no se ajusta a ninguna. Sobre este último punto, hace énfasis en los héroes de ficción habituales en las historietas que lee Óscar. Aunque el personaje nunca tiene la intención de imitar a los héroes fuertes de sus cómics, la presencia de estos cuerpos blancos y perfectos está presente a lo largo y ancho de la novela como un recordatorio eterno de la monstruosidad de Óscar. El protagonista es todo lo opuesto a Los Cuatro Fantásticos: no es fuerte, no está en forma, no tiene poderes, no es considerado americano, no es blanco. Resulta interesante cómo la presencia de esos cuerpos de ficción habita la obra como negaciones constantes de la realidad del personaje.

Aquí un pasaje en el que presenciamos la devoción de Óscar por los superhéroes, la ciencia ficción y la fantasía:

Era uno de esos nerds que usaban la biblioteca como escondite, que adoraban a Tolkien y, más adelante, las novelas de Margaret Weis y de Tracy Hickman (su personaje preferido era, por supuesto, Raistlin), y, durante la década de los ochenta, desarrolló una obsesión con el Fin del mundo (no existía una película o libro o juego apocalíptico que no hubiera visto o leído o jugado: Wyndham y Christopher y Gamma World eran sus grandes favoritos) (Díaz, 2009, p. 35).

La dimensión étnica es otro factor que hace que Óscar no responda a las expectativas estadounidense, claro. A lo largo del libro y otras obras del autor, es fácil percibir que tanto Óscar como sus allegados conforman grupos apenas entre migrantes o hijos de migrantes. Los personajes pertenecen a la diáspora dominicana y se mueven dentro de ella. Los espacios y diálogos son los de la diáspora. Jamás encontramos escenas ambientadas en espacios no latinos, con excepción de aquellos momentos en los que el narrador cuenta el rechazo constante al que están sometidas las minorías.

Los chicos blancos miraban su piel oscura y su afro y lo trataban con inhumana aclamación. Los chicos de color, al escucharlo hablar y al verlo mover su cuerpo, sacudían sus cabezas. No eres dominicano. Y él decía, una y otra vez, Pero lo soy. Soy dominicano. Dominicano soy (Díaz, 2009, p. 49).

Las disonancias étnicas y de género configuran un escenario que hace difícil para el protagonista la construcción de una red simbólica de la cual formar parte. En la recta final del libro, nos encontramos con un Óscar veinteañero enamorado y dispuesto a pelear por los sentimientos de una prostituta de Santo Domingo. Es en estos pasajes que ocurre quizá la única muestra de reconocimiento por parte de uno de sus pares, su tío Rudolfo, cuando la familia se



entera de las andanzas del virgen Óscar. La posibilidad de un cuerpo femenino constituye el único momento en el que el protagonista parece encauzarse hacia el sino de la masculinidad dominicana: “Ybón, estaba seguro, era el último esfuerzo del Poder Supremo de ponerlo de nuevo en la trayectoria apropiada de la masculinidad dominicana” (Díaz, 2009, p. 284).

Como lo señalamos líneas arriba, la definición del hombre dominicano pasa inevitablemente por la posesión del cuerpo femenino. Esta capacidad se impone a otros marcadores simbólicos, como el nacimiento o la lengua. Es por esa razón que Óscar está obsesionado con perder su virginidad: acceder a una mujer confirmaría su dominicanidad. Yunior, el narrador protagonista, le dice que para un dominicano morir virgen significaría “ir en contra de las leyes de la naturaleza” (Díaz, 2009, p. 175), razón por la cual la búsqueda de una mujer es un requisito indispensable para recibir la validación de sus pares.

Dentro del paradigma masculino de la obra, entonces, se presentan cuatro tipos de cuerpos: el cuerpo dominicano, el cuerpo del deseo, el cuerpo imaginario y el cuerpo maltratado. El cuerpo dominicano es aquel que sirve de vara para medir la hombría de los personajes; se trata de un cuerpo como el del narrador Yunior: atlético, grande, viril. El cuerpo del deseo –el femenino– es aquel del cual los hombres se valen para validar su masculinidad (de esto hablaremos con más detalle en el siguiente apartado). A su vez, el cuerpo imaginario, que es el de los superhéroes que abundan en la cotidianidad de Óscar, representan el otro polo de masculinidad ideal: lo estadounidense. Todos estos cuerpos deambulan ajenos a Óscar, haciendo de la anatomía de esta un organismo maltratado por el rechazo de cada uno de los bandos.

Dado que, en su relación con los cuerpos femeninos, la masculinidad dominicana sigue la ética del *ego conquiro* señalada por Ochoa (2017), Óscar queda recluido por no ser capaz de ejercer una dinámica de conquista de los otros cuerpos, motivo por el cual su anatomía se reduce a lo laboral, perdiendo con ello todas las otras facetas que involucran la existencia de un cuerpo: placer, deseo, ritmo, belleza. Así, la humanidad de Óscar está en cuestión constantemente, puesto que, como señala Butler, “la construcción de lo humano es una operación diferencial que produce lo más o menos “humano” (Butler, 2019, p. 26). La presencia de otros cuerpos aceptables –las mujeres dominicanas, los hombres hipermasculinos, los superhéroes, su hermana Lola– construyen una idea de lo humano en la que la corporalidad de Óscar no tiene cabida.

Por consiguiente, podemos considerar que la construcción del cuerpo de Lola, en un sentido amplio, nos enseña más acerca de lo que Óscar no es que de cómo esa chica piensa o vive. Dicho cuerpo Otro permite construir a Óscar en la diferencia y en la anormalidad y, por tanto, en la inhumanidad. La falta de humanidad del cuerpo de

Wao pasa también por otro motivo, el de la ciencia ficción, que nutre la novela y el personaje (Berlage, 2014, p. 7).

Es llamativo el hecho de que, en la recta final del libro, nos encontramos con un Óscar decidido a la consecución de un solo objetivo: perder la virginidad con la prostituta Ybón. Pese a que recibe una paliza por parte de los lacayos de uno de los novios de la mujer, no claudica en su misión, al punto de volver a Santo Domingo tan solo para pasar tiempo con ella. La isla, el lugar donde comienza el periplo de la diáspora, se convierte en el escenario para alcanzar la tan ansiada dominicanidad. Óscar, el cuerpo maltratado, regresa al cuerpo original, y su vuelta no está exenta de todos los desafíos culturales: problemas con el español, desconocimiento de ciertos códigos de convivencia. Sin embargo, nunca está tan cerca de la “humanidad” como cuando pasa aquel verano en la República Dominicana. Incluso cuando recibe las palizas, Óscar está más cerca de la humanidad (que deviene de la adecuación a las expectativas de género y etnicidad) que cuando deambula ileso, ciudadanía en mano, por las calles de su natal Nueva Jersey.

Sobre estos pasajes, Berlage (2014) asegura que, para los migrantes y miembros de la diáspora, las vacaciones tradicionales en la tierra de sus antepasados es una suerte de regreso a casa por el cual el país se convierte en un ser heterogéneo. Nótese que usa el término “ser”, lo cual denota un carácter orgánico y corporal; al mismo tiempo, esta heterogeneidad se nutre de la diversidad de gente dominicana que habita la isla.

De esta manera, el viaje de estos inmigrantes funciona aquí como re(-)membrar, o re-formar, en el sentido de re-unir los cuerpos y en el de recordar. El verano dominicano recupera cuerpos esparcidos en el planeta para formar, temporalmente, un espacio diaspórico en el mismo país nativo (Berlage, 2014, p. 32)

Esta “diáspora hacia marcha atrás” no surge por motivos necesariamente sentimentales, sino por razones corporales: repoblar la isla tiene un fin sexual. Díaz lo ilustra muy bien la última parte del libro:

Cada verano Santo Domingo pone el motor de la Diáspora en marcha atrás y hala a todos los hijos expelidos que puede. ¡Todo el mundo a casa! ¡A sus hogares! De Washington Heights a Roma, de Perth Amboy a Tokio, de Brijeporr a Ámsterdam, de Lawrence a San Juan; aquí es cuando el principio termodinámico básico consigue ser modificado de modo que la realidad pueda reflejar un aspecto final: el levantamiento de jevitas de culo grande y la conducción de estas a las cabañas. Es un pari grande; un pari grande para todos salvo los pobres, los prietos, los desempleados, los enfermos, los haitianos, sus niños, los bateyes y los carajitos que a ciertos turistas canadienses, americanos, alemanes e italianos les encanta violar... sí, señor, no hay nada como un verano en Santo Domingo (Díaz, 2009, 272).

La isla se corporiza gracias al regreso, configurando así un escenario en el que las diferentes capas de la diáspora conviven en el lugar de origen: los dominicanos de tercera

generación que casi no hablan español conviven con los nativos, los migrantes de primera generación cohabitan con los nietos de dominicanos.

## **2.4 De la identidad a la violencia: el cuerpo como generador de la diáspora involuntaria**

El narrador bautiza como “fukú” a la desgracia que acompaña a todo el árbol genealógico de los Cabral. Díaz cuenta la historia de “una diáspora, de sus sueños y pesadillas siempre vinculadas a una cierta maldición colonial machista, el fukú” (Berlage, 2014, p. 38). Esta maldición se describe en la obra como “la Maldición y Condena del Nuevo Mundo” (Díaz, 2008, p. 13) y su relación con el descubrimiento de América y el proceso de colonización se establece en la primera página de la obra: “Cualquiera que sea su nombre o procedencia, se cree que fue la llegada de los europeos o La Española lo que desencadenó el fukú en el mundo, y desde ese momento todo se ha vuelto tremenda cagada” (Díaz, 2008, p. 13). Al mismo tiempo, el narrador dice que el “promotor, sumo sacerdote” de la maldición es el dictador Rafael Leónidas Trujillo, que gobernó la República Dominicana entre 1930 y 1961).

Así, el “fukú” se desarrolla en la novela como la marca fatídica que sella el destino de los Cabral y de la diáspora dominicana en su conjunto, mezclando en una misma maldición los efectos del colonialismo, autoritarismo y machismo. El fukú, entonces, traza un destino marcado por la violencia y la migración y atravesado por el deseo del macho dominicano. El cuerpo es la excusa del fukú para soltar sus desgracias, de modo que el triángulo formado por el colonialismo, machismo y migración configura esa identidad dominicana a la que Óscar jamás puede llegar del todo. Al contrario, su vida transcurre en las afueras de ese triángulo; tal vez muy cerca, sí, pero jamás por completo al interior. El cuerpo genera la diáspora en la medida en que es él el motivo por el cual se desata la violencia, tal como ocurre con las diferentes palizas que reciben los miembros de la familia Cabral.

En la novela de Díaz, el deseo carnal ocupa un lugar central en el desenlace de los personajes. Visto como objeto de deseo o como receptor del dolor, el cuerpo que disfruta/padece es, al mismo tiempo, el elemento que tuerce o determina la vida de los protagonistas. El joven cuerpo de Belicia Cabral, la mamá de Óscar, por ejemplo, es maltratado por los empleados de la esposa del Gánster, aquel hombre que le promete amor y una vida de seguridad y lujos. La sensualidad que en algún momento le sirvió para escalar socialmente es la misma que la condena a la migración.

El Gánster le había dicho a Beli muchas cosas en el curso de su relación, pero había un detalle importante que nunca había revelado. Estoy seguro que ustedes ya lo habían adivinado. En fin, el tipo era *dominicano*, por Dios. Pero apostaría a que nunca hubieran imaginado con quién estaba casado.

Con una Trujillo. (Díaz, 2009, p. 146).

Una vez más, Díaz enfatiza en la promiscuidad “natural” de los dominicanos, algo bastante presente a lo largo de todas sus obras. Es importante notar cómo, en este episodio de la familia Cabral, el autor enlaza la dictadura de Trujillo con el deseo irrefrenable atribuido a la dominicanidad para trazar el desenlace fatídico de la matriarca de la familia: la migración. La paliza que los oficiales de la esposa del Gánster (obra del fukú) imparten en Belicia hace que esta decida escapar de República Dominicana. La migración inicia con el cuerpo destrozado.

Oh, Beli: no tan a la ligera, no tan a la ligera: ¿Qué sabías tú de estados o diásporas? ¿Qué sabías de Nueva Yol o de las viviendas sin calefacción de la “vieja ley” o de niños con tanto odio a sí mismos que les provocaba cortocircuitos en la cabeza? ¿Qué sabías, madame, de la *inmigración*? (Díaz, 2008, p. 167).

Carrasco y Mesa (2014) consideran que en la novela el cambio está asociado irremediabilmente a una violencia brutal en el cuerpo de los personajes. Los “turning point” en la vida de los Cabral se enlazan al dolor físico que sucede al deseo o al placer, tal como ocurre con Abelard Luis Cabral, padre de Belicia y abuelo de Óscar y Lola, quien es torturado por los hombres de Trujillo luego de negarse a exponer a una de sus hijas. Una vez más, Díaz destaca el peligroso resultado de la combinación trujillato más deseo masculino dominicano:

Pregúntenle a cualquiera de los mayores y les dirán: Trujillo pudo haber sido un Dictador, pero era además un Dictador Dominicano, lo que es otra manera de decir que era el Bellaco Número Uno del País. Creía que todo el toto en la RD era, literalmente, suyo. Es un hecho bien documentado que en la RD de Trujillo, si uno era de una clase dada y dejaba a su hija linda cerca de El Jefe, a la semana estaría mamándole el ripio como una profesional, ¡y uno no podía hacer nada para evitarlo! (Díaz, 2008, pp. 220-221).

Abelard es encarcelado y torturado por Trujillo, con lo cual el destino de los Cabral se tuerce: de poseer propiedad y renombre en virtud al oficio del patriarca –médico–, la familia se desmiembra y la menor de las hijas, Belicia, debe irse a vivir con parientes de diferente estrato social. El deseo y machismo dominicanos, que en la lógica de Trujillo adquiere dimensiones hiperbólicas, desemboca en violencia. Así, la dictadura trujillista, apoyada por Estados Unidos, se maneja bajo la lógica del *ego conquiro*, que, según Ochoa (2007), observa a los cuerpos no solamente como entidades racializadas, sino también como entidades sexuales que forman parte del abuso y el control.

El cuerpo migrante en la novela se inaugura con la violencia, situación similar a la observada por Mayblin y Turner (2021), quienes encuentran en la esclavitud la primera gran ola migratoria. La diáspora dominicana se estrena bajo el signo del dolor físico y también

regresa a él: en la recta final de la novela, vemos cómo Óscar es asesinado brutalmente por el novio policía de Ybón, la prostituta que le regala su primera experiencia sexual.

De acuerdo a Carrasco y Mesa (2014), las torturas, las agresiones brutales y las violaciones juegan un rol destacado en la trama, poniendo en evidencia la fragilidad de los cuerpos racializados dominicanos. Las autoras argumentan, retomando las ideas de Braidotti, que los cuerpos no se mantienen fijos ni estáticos, sino que están en constante elaboración, en especial los cuerpos migrantes, para quienes establecen el término “body-in-process”.

Yet, it is precisely the fluid nature of the body-in-process what makes it function as a repository of fear and, eventually, of violence in *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*. In other words, violence is reproduced in the “processual” bodies of its Dominican-American characters, offering an ambiguous picture of cultural in-betweenness (Carrasco y Mesa, 2014, p. 57).

El cuerpo de Óscar es la representación más fiel del “body-in-process”. Su identidad se balancea entre lo dominicano y lo americano sin nunca poder pertenecer totalmente a uno de los espectros, situación que lo coloca en un constante estado de vulnerabilidad, como un ahogado al que le rechazan ambas orillas.

This negative idea of in-betweenness is further reinforced by the fact that Oscar feels he belongs nowhere. His body does not conform to the normative Dominican, or to the American standards. The lack of an outstanding sign of cultural identity is considered as something to be ashamed of (Carrasco y Mesa, 2014, p. 58).

Los intentos por acercarse a la dominicanidad representada en el macho donjuán dominicano, son constantes, aunque nunca fructíferos. Esta obsesión por retornar al mito de origen lo conduce a constantes castigos físicos. La aparición de la prostituta Ybón marca lo que Óscar bautiza como “el inicio de su vida real” (Díaz, 2008, p. 279). Involucrarse con ella es su última oportunidad de perder la virginidad y con ello certificar su dominicanidad, posibilidad que sonaba alentadora luego de que el personaje se sometiera a un proceso inédito de adelgazamiento: “Ybón, estaba seguro, era el último esfuerzo del Poder Supremo de ponerlo de nuevo en la trayectoria apropiada de la masculinidad dominicana” (Díaz, 2008, p. 284).

Carrasco y Mesa (2014) argumentan que el cuerpo castigado de Óscar refleja su imposibilidad de adaptarse al cambio cultural, es decir, a la consecución de la tan anhelada masculinidad dominicana. La muerte de Óscar a manos del novio celoso de la prostituta Ybón puede interpretarse como el último eslabón de la violencia. Al igual que ocurre con su abuelo Abelard y su mamá Belicia, el deseo desemboca en un evento que tuerce, esta vez de forma definitiva, el destino. El contraste radica en el hecho de que, si para Belicia Cabral la fórmula deseo, cuerpo y violencia confluye en el génesis migratorio, para Óscar la misma ecuación tiene

al retorno como elemento caracterizador. El cuerpo deseado (transformado en cuerpo maltratado) da inicio a la partida, mientras que el cuerpo monstruoso (también transformado en cuerpo maltratado) regresa al origen, esta vez de forma definitiva.

## 2.5 El lenguaje y el cuerpo como fronteras: conclusión

En definitiva, el proyecto literario de Junot Díaz demuestra que el bilingüismo táctico no es solo una elección estética, sino una extensión de la anatomía fronteriza que habita el migrante. Si, como se ha analizado, el paradigma monolingüe de la *postmonolingual condition* (Yildiz, 2012) intenta fijar una lengua madre única, la escritura de Díaz desarticula esa fijeza al presentar un lenguaje que se comporta como el cuerpo de Óscar: un mosaico de influencias que no encaja en las casillas binarias del Estado-nación. Este bilingüismo radical funciona como la piel misma de la diáspora; una piel que respira y exhala tanto el trauma de la dictadura trujillista como la cultura pop norteamericana. En consecuencia, la lengua se convierte en el primer escenario donde el sujeto migrante ejerce su derecho a “entrar y salir” de la modernidad (García Canclini, 2013) utilizando el inglés como plataforma de visibilidad pero manteniendo el español como un refugio de soberanía afectiva y política.

La relación entre el lenguaje y la representación del cuerpo en *La maravillosa vida breve de Óscar Wao* se consolida en la noción de la patria-cuerpo. El fracaso de Óscar con los modelos de masculinidad dominicana (el 'tíguere' méteselo) evidencia que el cuerpo migrante es el territorio donde colisionan las expectativas de la metrópoli, las herencias de la colonia y los prejuicios locales. Al igual que las palabras en español que Díaz inserta sin itálicas –desafiando la mirada del lector monolingüe–, el cuerpo de Óscar es una interferencia que incomoda la norma. No es un cuerpo dócil para el capital ni un cuerpo funcional para el machismo isleño; es un cuerpo que, a través de su rareza y su bilingüismo especializado, reclama una existencia múltiple. La traducción de Achy Obejas, en este sentido, no hace sino confirmar que la identidad dominicana es una recreación constante, un movimiento que, como la literatura sin morada fija (Ette, 2018), encuentra su verdad no en la pureza, sino en el contrabando de sentidos entre una lengua y otra.

Así, se concluye que, en la narrativa de Díaz, el bilingüismo actúa como una prótesis necesaria para un cuerpo que ha sido despojado de su territorio original. Al habitar esta 'frontera movediza', los personajes desmitifican la idea del migrante como un sujeto anestesiado por el trabajo, revelando en su lugar a un ser hiperconectado y transcultural. La colonialidad del poder (Quijano, 2000) es combatida aquí mediante la desobediencia lingüística: al negarse a traducir

su experiencia para el confort del Norte Global, Díaz obliga a la modernidad a enfrentarse a sus propios restos coloniales. El cuerpo de Óscar, marcado por el *fukú* y el bilingüismo, se erige entonces como el símbolo de una diáspora que no busca ser asimilada, sino que propone un nuevo modo de habitar el mundo: un espacio donde el lenguaje y la carne son, simultáneamente, herida y arma de defensa.

Al retomar las coreografías del viaje de las que habla Ette (2018), es posible vislumbrar que los movimientos de viaje entre Estados Unidos y República Dominicana dibujan trayectos que hacen que sea difícil territorializar a los personajes. Las literaturas sin morada fija y las identidades que emergen de ellas reajustan las nociones de frontera y de nación, esbozando así, en el caso de Óscar y su familia, una pertenencia que, más que fijarse en un territorio específico, se construye en el viaje y el cruce de fronteras que conlleva el movimiento.

Si para Anderson (1993) la nación es sobre todo una comunidad imaginada, Ette (2018) dobla la apuesta y dice que las literaturas sin morada fija también crean comunidades imaginadas en la medida que las identidades no se centran en lo palpable, como el territorio, sino en el viaje y las coreografías que demarca. El entre lugar, de esa manera, se transforma en el único hogar posible para Óscar. La nación posible está ahí y cualquier intento de buscar otra (la dominicana o la americana) siempre es castigado. El cuerpo maltratado de Óscar y su consecuente deceso evidencian que el personaje siempre escapó a cualquier intento de territorialización y que la muerte era el único destino posible para una anatomía fronteriza solo comprensible bajo los parámetros del movimiento. Al final, el cuerpo maltratado que regresa al origen y el lenguaje híbrido que desborda las fronteras son una misma declaración política: la identidad de la diáspora no se encuentra en la llegada ni en el retorno, sino en la resistencia de habitar el proceso, la herida y la mezcla.

### III HUACO RETRATO Y EL CUERPO BLANCO COMO OBJETO DEL DESEO

#### 3.1 El lugar de Gabriela Wiener en la literatura latinoamericana contemporánea

Gabriela Wiener ingresa en el panorama contemporáneo de la literatura latinoamericana no para encajar en una casilla específica, sino más bien para desestabilizar cada categorización. Su cualidad de peruana migrante en España desde hace más de quince años se cruza con la hibridez de su obra, que juega con los bordes entre la ficción y el periodismo, y forja un espacio en el que temas de importancia global, como la migración o la maternidad, entran en tensión con los particularismos de la vida privada de la autora, como su relación poliamorosa ampliamente ventilada en sus crónicas. Wiener estudió Lingüística y Literatura en Perú antes de emigrar a España, donde desarrolló gran parte de su carrera periodística y literaria, trabajando como redactora jefa y cronista en diversos medios. Desde sus inicios, su obra se ha caracterizado por una voz audaz, crítica y desinhibida que convierte lo personal en un potente vehículo para el análisis político y social, abordando temas como identidad, raza, migración y sexualidad de manera frontal.

Periodista y escritora, Wiener nació en Lima en 1975. Su notoriedad empezó con *Sexografías* (2022) una obra transgresora que mezcla periodismo participativo con memorias sexuales. Poco después, publicó *Nueve lunas* (2010), un trabajo que se centra en su experiencia con la maternidad, abordando el proceso desde una perspectiva crítica. En 2015) lanzó *Llamada perdida*, una colección de ensayos y crónicas que profundiza en temas de identidad, migración y las contradicciones de la vida en Europa como mujer latinoamericana.

Su obra más importante hasta la fecha es *Huaco retrato*, publicada en 2021. Esta novela, que se balancea entre la ficción y la crónica, le valió el reconocimiento internacional. La trama se centra en una búsqueda genealógica que confronta su propia identidad mestiza y las heridas del colonialismo, al investigar la figura de su bisabuelo explorador. El libro fue un éxito de crítica y ventas, siendo traducido a múltiples idiomas y consolidando la voz de Wiener como referente en la literatura que aborda la descolonización y el racismo.

Tras el éxito de la novela, Wiener publicó el libro de poemas *Una pequeña fiesta llamada Eternidad* (2023) y *Atusparia* (2024), libro en el que continua su exploración de las narrativas históricas, la justicia y la representación de figuras indígenas, reforzando su compromiso con temas políticos y sociales desde una perspectiva íntima.

*Huaco retrato*, la novela que analizaremos en esta tesis, fusiona la crónica, el ensayo personal y la investigación histórica y genealógica. La obra se desencadena por la muerte del



padre de la narradora en Lima, lo que la obliga a confrontar su herencia familiar y el peso del pasado colonial. A través de este viaje de regreso, Wiener realiza una profunda y dolorosa indagación en sus raíces, utilizando su propio cuerpo y sus relaciones afectivas como territorios de análisis. El título hace referencia directa a los huacos moche (cerámicas prehispánicas peruanas que reproducían rostros indígenas). La protagonista rastrea la figura de su tatarabuelo, el explorador austro-judío Charles Wiener, quien durante el siglo XIX saqueó miles de piezas arqueológicas peruanas para exhibirlas en Europa, generando un contraste entre el saqueador blanco y la herencia mestiza de la autora, relación que ilustra la matriz violenta y extractivista del colonialismo.

La investigación histórica se entrelaza con una segunda línea argumental que explora las complejidades de su vida íntima en el presente, específicamente su relación poliamorosa bisexual en Madrid con su esposo peruano Jaime y su esposa española Rocío. Wiener utiliza esta configuración afectiva no convencional para reflexionar sobre la descolonización del deseo y los celos, preguntándose si es posible liberarse de los esquemas de dominación incluso en las relaciones amorosas.

La novela, finalista del premio internacional Booker en 2024, aborda temas centrales como el racismo internalizado, la identidad migrante y marrón en el contexto europeo, y la deuda histórica del colonialismo. El libro se presenta como un acto de contranarrativa y sanación genealógica, donde la autora busca “deshuaquear” la historia familiar y colectiva, examinando los silencios, los mitos y las mentiras transmitidas de generación en generación. Así, a través de una prosa directa y confesional, *Huaco retrato* se convierte en un espejo roto que refleja las cicatrices del pasado colonial en los cuerpos y las vidas del presente.

El presente capítulo busca analizar qué lugar ocupan el cuerpo y el deseo en la obra y cómo ambos se ven influenciados por el hecho colonial en un contexto migratorio. Para ello, basado en lo propuesto por Corbellini (2023), desengranan la obra en tres elementos –identidad, migración y filiación–, los cuales iluminan la representación del cuerpo y el deseo a lo largo de la novela. Asimismo, entrelazo estos conceptos con las nociones de Ritondale (2024), Freitas García (2025), Althusser (2019) y Quijano (2020), entre otros.

### **3.2 La bastardía como génesis de una nueva historia**

Como es de suponer, el concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano (2020) se relaciona íntimamente con la sexualidad colonial en el entendido de que la dominación no solo estructuró la economía y el conocimiento, sino también las relaciones más íntimas, como

el sexo, el género y la familia. En ese sentido, la sexualidad colonial es el resultado de la intersección de los dos ejes de Quijano: la raza y el control del saber. Como vimos en capítulos previos, el eje racial de la colonialidad trazó un sistema jerárquico que creó una clasificación étnica y racial por la cual a cada grupo le correspondían determinados roles cuyo resultado impuso un sistema jerárquico que definió quiénes tenía derecho al cuerpo, a la reproducción y a la familia legítima (Quijano, 2020).

Esta jerarquización de los cuerpos desembocó en la existencia de grupos categorizados como “inferiores”, los cuales, a lo largo de la historia, fueron y hipersexualizados y animalizados (Claros, 2024, p. 91), situación que hacía que fueran vistos como objetos de disposición sexual por parte del colonizador, sin derecho a consentimiento. Esto, además de generar una regulación de la sexualidad por la cual se buscaba mantener las “razas puras”, permitió una violación sistemática de la cual surgió una población mestiza que era ilegítima y subalterna (Quijano, 2020).

La filiación presente en *Huaco retrato* opera como un eje central para cuestionar las narrativas tradicionales de parentesco, profundamente arraigadas en estructuras patriarcales y coloniales. Según Orellana (2024), Wiener desentraña las violencias históricas que han configurado su linaje, poniendo en relieve la figura de su tatarabuelo. En *Huaco Retrato*, la filiación se presenta como un eje central colocando en el centro la figura de su tatarabuelo Charles Wiener, un explorador judío-austriaco que, en el siglo XIX, robó huacos y un niño indígena durante una expedición científica. Este acto de despojo y apropiación colonial se convierte en un símbolo de las heridas que atraviesan su historia familiar y cultural.

La crítica al a memoria familiar se presenta en las primeras páginas del libro, cuando la protagonista observa unas figurillas prehispánicas en un museo de París:

Mi reflejo se mezcla en la vitrina con los contornos de estos personajes de piel marrón, ojos como pequeñas heridas brillantes, narices y pómulos de bronce tan pulidos como los míos hasta formar una sola composición, hierática, naturalista. Un tatarabuelo es apenas un vestigio en la vida de alguien, pero si este se ha llevado a Europa la friolera de cuatro mil piezas precolombinas (Wiener, 2022, p. 6).

El pasaje nos revela que, en lugar de perpetuar la glorificación de su antepasado europeo, la autora confronta su legado, desafiando la narrativa de progreso y civilización que lo rodea: en este proceso, reconoce las figuras silenciadas de su abuela, su madre y el niño indígena robado, quienes representan las voces marginadas y excluidas por el sistema patriarcal y colonial. Esto nos da luces sobre nuestra primera premisa: que la filiación en la novela no se limita a una conexión biológica o histórica, sino que se transforma en un acto de resistencia y reescritura. Gabriela Wiener utiliza su propia experiencia como mujer migrante y racializada

para desestructurar el relato tradicional centrado en el padre y el héroe masculino blanco, siguiendo así la línea propuesta por Candau (2021), quien considera que la memoria no puede reconstituirse sino más bien reconstruirse y encuadrarse.

Las voces silenciadas en la memoria familiar de los Wiener reaparecen gracias a la búsqueda de la protagonista. A través de su investigación, la autora desestructura el relato patrilineal que tradicionalmente ha centrado la historia en figuras masculinas, como su tatarabuelo Charles Wiener, un explorador europeo que encarna el despojo colonial. En lugar de perpetuar su glorificación, Wiener lo confronta y lo despoja de su lugar privilegiado en la historia, para dar espacio a las figuras marginadas de su linaje, como su abuela, su madre y el niño indígena robado por su antepasado (Orellana, 2024). Estas figuras, que han sido relegadas al silencio por el sistema patriarcal y colonial, se convierten en símbolos de resistencia y en el núcleo de su narrativa.

Explorar la historia de su abuela y su madre revela cómo las mujeres de su familia han sido excluidas de los relatos oficiales y cómo su papel ha sido minimizado en un sistema que privilegia la figura masculina: “Cuando se sabe tan poco es porque nunca se ha querido saber, porque se ha mirado a otro lado con incomodidad y no mirar es como borrar” (Wiener, 2022, p. 51). A través de la especulación, la imaginación y el uso de la metáfora, la narradora llena los vacíos que el silencio y la opresión han dejado en su historia familiar. De ese modo, las omisiones en el relato familiar aparecen con una potencia creativa que permite encuadrar la memoria desde otro lugar: “Él nos dejó un libro, ella la posibilidad de la imaginación” (Wiener, 2021, p. 51). Este acto de reescritura no solo le permite recuperar las historias de estas mujeres, sino también cuestionar las estructuras de poder que las han marginado.

El relato familiar oficial, y sus consecuentes omisiones, está estructurado por el deseo carnal masculino generador de una filiación no oficial, en la que las amantes y los hijos no reconocidos son los ejes que mueven la trama. De esa forma, el cuerpo que surge bajo el paradigma de la gradación sexual colonial deviene en un cuerpo ilegítimo, producto de las relaciones entre el colonizador y el sujeto racializado y el “hombre de familia” y su amante. Visto de esta forma, la ilegitimidad se convierte en un punto en común en todos los eslabones de la familia Wiener, que van desde el tatarabuelo, pasan por el padre y llegan hasta la protagonista: “Soy mi padre infiel y celoso de que su amante le ponga los cuernos con otro. Su versión posmoderna” (Wiener, 2022, p. 82).

La ilegitimidad deviene en impureza, razón por la que Orellana (2024) relaciona la noción de bastardía propuesta por la boliviana María Galindo (2022) con el cuerpo y la filiación en *Huaco retrato*. Según Galindo, lo bastardo puede ser entendido “como un espacio para los

intersticios, los lugares ambiguos y ambivalentes que escapan la definición; como reivindicación de los lugares mutantes y fronterizos” (Galindo, 2022, p. 38). Así, la bastardía funciona como herramienta para cuestionar las narrativas de origen impuestas por la fusión del colonialismo y patriarcado. Este ejercicio hace de la impureza una categoría que desafía las nociones preestablecidas de identidad y hace que la protagonista, en lugar de identificarse con la ascendencia blanca y privilegiada de su antepasado, se reconozca en las figuras marginadas de su linaje, como su abuela, su madre y el niño indígena secuestrado. Wiener se regocija en el cuerpo ilegítimo, con lo que desafía las narrativas basadas en la pureza y la legitimidad.

¿Por qué querría ser la hija de la mujer traicionada si podía haber sido la hija de una pasión inevitable, de una relación clandestina, llena de atracción e imposibilidad? Eso me convertiría algún día en una bastarda orgullosa, como la que reivindica la boliviana María Galindo, me haría ser la memoria que activa el conflicto, el producto de algo remoto y violento. ¿Para qué intentar diluir la contradicción, para qué buscar la autenticidad, la paz, el mestizaje? (Wiener, 2022, p. 33).

El bastardismo en la obra se convierte en un marco conceptual que permite la narradora reconfigurar la historia familiar: los caminos de la identidad, entonces, tienden tienda hacia la contradicción y la impureza y nunca hacia la estabilidad y el privilegio que el apellido Wiener otorga dentro de una sociedad clasista y racista. De ese modo, si nos concentramos en el caso de las trayectorias familiares, la memoria y la identidad son conformadas por el presente de quien narra o evoca el pasado, en este caso la protagonista, cuya decisión cronológica pone en relieve las voces silenciadas. Así, la historia, en lugar de ser reconstituida tal como fue, es reconstruida bajo los parámetros del familiar que mira hacia el pasado. Al respecto, Candau afirma:

Por outro lado, está em jogo a reapropriação do passado familiar à qual cada indivíduo se lança ao mobilizar as funções de revivência e reflexividade. Essa reapropriação é sempre específica e o sentido que ela confere aos acontecimentos familiares memorizados é irredutivelmente singular, idiossincrático. Em uma lógica de diferenciação e atomização, essa reapropriação permite ao indivíduo elaborar e logo narrar sua própria histórica, que será confrontada com a de outros membros da família, assim como a norma coletiva familiar (Candau, 2021, p. 141).

En ese sentido, Wiener elabora y luego narra la historia familiar para confrontarla con el relato oficial, pues “la narrativa no inicia con la historia de un ancestral, pasando a su descendencia” (Bernd, 2016, p. 408). El bastardismo, entonces, sirve en *Huaco retrato* como atomizador de una nueva historia en la que el cuerpo ilegítimo es el lugar nebuloso dese donde se inicia el nuevo relato. La crónica familiar que surge de este ejercicio toma una matriz diferente: la ilegitimidad y la bastardía. La reapropiación permite al individuo reapropiarse de su historia, para luego así narrarla (Candau, 2021).

Mirar la historia familiar –y por ende la peruana– desde un nuevo lugar influye en la creación de la memoria colectiva. Según Knittel (2025), los estudios de memoria, lectura o visualización influyen en la memoria colectiva y global y hacen de la crónica familiar multigeneracional un género literario clave para explorar las relaciones escalares y la memoria colectiva. Este tipo de narrativa, que utiliza el árbol genealógico como estructura central, permite a los autores abordar historias de violencia y genocidio, como el Holocausto o la Colonización, desafiando las divisiones tradicionales entre perpetradores y víctimas y haciendo visibles las conexiones entre estructuras históricas y sociales que suelen ser ignoradas por los discursos oficiales.

Reconstruir el relato familiar sobre la plataforma de la bastardía implica entrelazar los eventos particulares de su vida personal con los eventos históricos que marcaron a su familia, utilizando lo que (Knittel, 2024) llama “escala”, es decir, un conjunto de relaciones entre fenómenos de diferentes tamaños, niveles o dimensiones, como lo local y lo global, lo micro y lo macro, que sirven para representar e interpretar fenómenos culturales e históricos. La escala, así, se presenta como un dispositivo conceptual o representacional que permite describir arreglos relacionales entre eventos individuales y estructuras más grandes, como procesos históricos, sociales o ambientales (Knittel, 2024). Los críticos literarios han teorizado la escala (influencia de lo individual en lo histórico) tanto como una empresa de escritura como de lectura, centrándose, por un lado, en el escalado como una actuación textual, con los textos literarios actuando como “dispositivos de escalado” que representan las relaciones espacio-temporales entre individuos y eventos, procesos y estructuras más grandes. Una novela, por ejemplo, puede centrarse en los detalles minuciosos de la vida de una persona y luego, aparentemente de manera fluida, alejarse para reflexionar sobre eventos históricos mundiales, y viceversa. El escalado como una actuación de lectura, por otro lado, significa tener en cuenta múltiples escalas diferentes y, a menudo, inconmensurables en el proceso de interpretación.

La noción de escala se articula con la obra de Gabriela Wiener al explorar cómo las crónicas familiares pueden conectar las memorias individuales y colectivas con las estructuras históricas de violencia, como el colonialismo. *Huaco retrato* aborda el legado del colonialismo en Perú, utilizando la estructura generacional de la familia para explorar las implicaciones de los descendientes en las historias de violencia y opresión. En la obra, la escala se aplica al colapsar el vasto tiempo histórico del colonialismo con el momento presente, demostrando que la violencia no es pasada, sino estructural. Así, la escena de la vitrina vacía etiquetada con el nombre de “Momia de niño” es un ejercicio magistral de escala temporal: “Mi sombra atrapada en el cristal, embalsamada y expuesta, reemplaza a la momia, borra la frontera entre la realidad

y el montaje, la restaura y propone una nueva escena para la interpretación de la muerte...” (Wiener, 2021, p.9).

La momia simboliza el pasado remoto (cientos de años), la muerte no ritualizada y el cuerpo saqueado. La narradora, al proyectar su sombra (el presente), anula los siglos de historia y los entrelaza con el presente. De esa forma, aplica la escala para demostrar que la precariedad y la objetivación del cuerpo peruano en Europa hoy son una continuación directa de la profanación histórica de la tumba: el pasado distante encarna en la experiencia corporal inmediata.

En esa misma línea, el texto utiliza las fallas íntimas de la familia (micro) para emitir un juicio sobre el fracaso de los movimientos sociales y estructuras políticas (macro), aplicando la “escala de la crítica moral” (Knittel, 2024).

¿Aceptaría que le señalara su incoherencia como un compañero más del partido en una asamblea, la brecha entre su compromiso público y la ética de su intimidad, el no haber podido ser tan bolchevique en el amor como en la política? (Wiener, 2022, p. 24)

El fragmento muestra como contraste entre la vida pública y privada de su padre le permite escalar su decepción a una crítica generacional. En ese sentido, estructuras macro, como el compromiso público y la política, se entrelazan con estructuras micro como la infidelidad y la intimidad para asentarlas sobre el mismo fracaso, que es el de “un sistema que no da tregua” (Wiener, 2022, p. 35). La postura de Wiener, así, permite una lectura multidireccional que conecta diferentes escalas temporales y geográficas que invitan a reflexionar sobre la relación entre el colonialismo, el genocidio y la devastación ambiental, desafiando las interpretaciones tradicionales y abriendo espacio para nuevas formas de entender la memoria y la implicación en la historia.

Si tomamos la dirección de Candau (2019), es posible afirmar que una crónica familiar como *Huaco retrato* no busca indagar en la memoria de manera objetiva, sino que trata de enmarcarla dentro de un contexto ideológico y cultural, en este caso, en el contexto de la bastardía. Narrativas como esta no solo representan eventos históricos, sino que también los interpretan y los resignifican, a menudo desafiando las narrativas establecidas y revelando aspectos reprimidos o no reconocidos del pasado, como el caso de la amante y el niño indígena secuestrado en la novela. En el caso particular de la novela, es posible afirmar que la memoria se convierte en un acto de construcción cultural y estética, donde la escala permite conectar lo personal con lo estructural y lo histórico y visibilizar personajes olvidados por la historia oficial.

La “contrahistoria” de la protagonista tiene como protagonista a los marginados por el relato oficial, entre ellos el niño indígena secuestrado por Charles Wiener, quien se propuso la misión de “civilizar” al infante para demostrar sus teorías. La narradora cuestiona el intento civilizador de su tatarabuelo, poniendo en relieve el carácter racista de su empresa y haciendo un puente con su cualidad de peruana migrante en España:

Yo sé muy bien de lo que habla Charles cuando celebra la asimilación, la exitosa reeducación de su indiecito. Cuando quiere demostrar que en otro contexto y con otra instrucción podría ser casi una persona más. Lo escucho un día cualquiera. Enciendo la radio mientras cuelgo mis calzones húmedos a los que ahora llamo bragas. 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 yugos por matrimonio e integración. (Wiener, 2021, p. 51).

Gracias a la escala, Wiener evidencia cómo el colonialismo dejó una marca duradera en las identidades y cuerpos de los descendientes de los colonizados, mostrando cómo estas formas de violencia estructural se perpetúan a través de generaciones y generan silencios. La escala permite conectar estas experiencias individuales y familiares con las estructuras más amplias de opresión colonial, haciendo visible cómo los cuerpos y las memorias de los descendientes siguen siendo afectados por estas dinámicas históricas. La base sobre la que se asienta esa nueva narrativa es el bastardismo, cualidad históricamente condenada a la marginalidad pero que, en la obra de Wiener, cobra relevancia.

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 más (Wiener, 2021, p. 31).

Ante la imposibilidad de reconstituir la historia para encontrar “la verdad”, la narradora la reconstruye y la encuadra para iluminar las zonas silenciadas y hacer del cuerpo ilegítimo el nuevo punto de partida de la cronología familiar y, por ende, de la historia oficial: “La bastardía corre por mis venas en las dos direcciones” (Wiener, 2021, p. 33).

En ese sentido, el reconocimiento de un linaje a partir de la bastardía y no del abolengo del tatarabuelo Wiener arroja una nueva luz sobre la memoria familiar: personajes silentes y que, en las memorias del tatarabuelo aparecían como secundarios, cobran importancia y determinan una nueva dirección en la reconstrucción de la historia de los Wiener. Esto, a su vez, marca un linaje que parte de ellos, como el niño indígena secuestrado: “Es raro, sé que llevo en mis venas la sangre de Charles, no la de Juan, pero es al adoptado al que siento de mi familia” (Wiener, 2021, p. 48).

### 3.3 Sobre la (im)posibilidad de descolonizar el deseo

En *Huaco retrato*, la narradora hace bastante énfasis en cómo su identidad está moldeada por el racismo. Su denuncia avanza desde críticas al racismo científico, “Biólogos y antropólogos se aplicaron en dividir la especie humana en clases a partir de su color de piel y otros rasgos físicos” (Wiener, 2021, p. 103), hasta el experimentado en su ciudad natal: “... pero en Lima es muy distinto ser pobre descendiente de ancashinos o monsefuanos, que pobre descendiente de europeos” (Wiener, 2021, p. 39). De todas esas capas afectadas por el racismo, sin embargo, el deseo quizás se presenta como el territorio en el que la violencia colonial y sexual confluyen con más potencia.

La participación de la narradora en el taller “Descolonizando mi deseo”, dirigida a mujeres racializadas, refuerza esta relación entre luto y colonialidad de la sexualidad. A través de este espacio, la autora busca despojarse de los patrones patriarcales y raciales que han condicionado su percepción del deseo. Para lograr ello, debe enfrentarse al miedo y la inseguridad que surgen de la comparación con cuerpos blancos, considerados más deseables bajo la lógica colonial (Quijano, 2019). Este proceso de deconstrucción y simbolización histórica y estructural de las pérdidas individuales y colectivas permite a Wiener, no sin varias contradicciones, desafiar la normatividad colonial y reivindicar la dignidad y el deseo de los cuerpos racializados.

Con una mezcla de ironía y culpa, la autora reconoce que su deseo se ha configurado en función del racismo: “He deseado en las mujeres lo que quería en mí, delgadez, blancura” (Wiener, 2022, p. 111). Wiener cuestiona el hecho de que el deseo y la belleza esté marcado por una gradación en la que lo blanco es considerado el horizonte al que llegar. Tal situación la lleva a inscribirse en un taller para “descolonizar el deseo” y a elucubrar sobre los marcos que definieron su autopercepción dentro de los patrones de belleza: “Todavía no puedo dejar de despreciarme, no olvido las miradas crueles, ni las condescendientes. Era tan bonita sin saberlo pero me afearon, me hicieron un monstruo irreversible” (Wiener, 2021, p. 132).

La narradora, así, reflexiona sobre cómo la normatividad colonial ha asociado la belleza y el deseo con el cuerpo blanco, relegando los cuerpos racializados, como el suyo, a una posición de despojo y exclusión en la economía libidinal. Valiéndose de la noción de escala (Knittel, 2025), la autora utiliza su experiencia personal para evidenciar cómo el luto, desencadenado por la pérdida de su padre, reabre las vías del deseo y la gestión de los afectos y se engrana en la historia colonial de su país. En este proceso, se enfrenta a las consecuencias



de la discriminación racial y la estereotipación de su cuerpo como fuerza de trabajo, situación la lleva a cuestionar el paradigma estético y moral que privilegia los cuerpos blancos. El luto, así se convierte en un medio para explorar y dismantelar estas estructuras de poder, permitiendo la reconfiguración de su subjetividad y la afirmación de su derecho al deseo y a la agencia sexual.

Freitas García (2025) menciona que, en *Huaco retrato*, el luto hace que la protagonista deba confrontar las ausencias y violencias de su historia personal y de la historia colonial del Perú. Como consecuencia, la obra evidencia cómo la violencia colonial despojó a los cuerpos racializados de su humanidad, convirtiéndolos en objetos y negándoles el derecho al duelo. La narradora, al enfrentarse a la historia de su tatarabuelo Charles Wiener, quien saqueó huacos y deshumanizó a los indígenas peruanos, se encuentra con figuras espectrales como la momia infantil desaparecida y el niño indígena Juan, ambos víctimas de la usurpación colonial y con quienes, en un intento de reconstruir su historia, se identifica. Estas ausencias simbolizan la desigual distribución del luto, donde ciertas vidas son consideradas menos valiosas y, por ende, menos dignas de ser lloradas. La narradora, al asumir su lugar como descendiente de un saqueador colonial, se convierte en un reflejo de estas pérdidas y cuestiona las jerarquías de humanidad impuestas por la modernidad.

Según Butler (2019), el luto revela una interdependencia humana fundamental, ya que la pérdida de otro expone la propia vulnerabilidad de uno y lo confronta con lo que se ha perdido, tal como pasa en *Huaco retrato*. Asimismo, el luto nos lanza en la incomprensión que uno perdió de sí mismo, por lo que se desencadena una búsqueda por lo que sobró luego de esa pérdida. De ese modo, la sensación de estar frente a algo desconocido y familiar es recurrente en la obra:

Siento que revisito los sitios que recorrí cuando aún no había perdido nada y ya no son tan familiares [...] La sensación es que la vida no nos dio tiempo de matar al padre, de construirnos a partir de ese simbolismo y estamos aquí, oteando en la paradoja de perder algo tan complicado como un papá mientras caminamos hasta el malecón, solo lo necesario para ver los parientes tirarse al vacío, agitar su color sobre la nada (Wiener, 2021, p. 67).

Freitas García (2025) menciona que el yo desorientado por la desaparición de los lazos acaba por “lançar luz sobre uma interdependência humana fundamental e, por conseguinte, sobre a necessidade de um compromisso ético, fundado na vulnerabilidade comum dos corpos” (Freitas García, 2025, p. 85). Eso activa los engranajes de un potencial político que, según Butler (2019), toma en cuenta la vulnerabilidad del otro y activa procesos de empatía o negación de la humanidad.

Dunker (2023) señala que acto cultural del luto constituye un vínculo entre “quienes nacieron y murieron y quienes aún no han nacido, brindando perspectivas sobre futuros posibles” (Dunker, 2023, p. 24), asentado sobre el tratamiento otorgado a la muerte y visibilizando el valor dado a una vida en específico. Esta lógica da lugar a lo que Dunker llamó “luto infinito”, es decir, un proceso que trasciende generaciones, vinculado a traumas colectivos como la esclavitud, la violencia de Estado y la colonialidad, los cuales, al engranarse, generan un tipo de luto no se cierra sino que se conecta perpetuamente con otros lutos, transformando el dolor en una búsqueda de reparación y resistencia.

En *Huaco retrato*, Gabriela Wiener explora el luto infinito al vincular su pérdida personal (la muerte de su padre) con las violencias históricas y estructurales del colonialismo. La narradora enfrenta el racismo y la discriminación que marcaron su vida, así como las injusticias sufridas por los cuerpos racializados, como el niño indígena Juan, comprado y llevado a Europa por su tatarabuelo Charles Wiener. Este racismo, que deshumaniza y cosifica a los cuerpos no blancos, se refleja en la desigual distribución del luto, donde ciertas vidas son consideradas menos dignas de duelo. A través de su escritura, Wiener denuncia cómo la colonialidad perpetúa jerarquías raciales que determinan qué vidas son valoradas y cuáles son invisibilizadas. Su obra busca reparar estas pérdidas y dar voz a las víctimas de la violencia colonial, conectando su experiencia personal con una lucha colectiva por el reconocimiento y la dignidad de los cuerpos racializados.

Recorro los pasillos de la colección Wiener y entre las vitrinas atestadas de huacos, me llama la atención una porque está vacía. En la referencia leo: «Momie d'enfant», pero no hay ni rastro de esta. Algo en ese espacio en blanco me pone en alerta. Que sea una tumba. Que sea la tumba de un niño no identificado. Que esté vacía. Que sea, después de todo, una tumba abierta o reabierta, infinitamente profanada, mostrada como parte de una exhibición que cuenta la historia triunfal de una civilización sobre otras. ¿Puede la negación del sueño eterno de un infante contar esa historia? [...] Si no fuera porque vengo de un territorio de desapariciones forzadas, en el que se desentierra pero sobre todo se entierra en la clandestinidad, tal vez esa tumba invisible detrás del cristal no me diría nada (Wiener, 2021, p. 8).

La existencia espectral sin explicación ni sepultura de ciertos cuerpos evoca la seriedad de otros duelos impedidos que subsisten desde el conflicto armado interno peruano, que ocurrió entre 1980 y 1992 (García Freitas, 2025). En este contexto, las personas muertas y desaparecidas –de las cuales el 75% es de origen quechua– son deshumanizadas por el discurso dominante, tildadas de “terrucos” (terroristas), quedando relegadas a ser “[...] fantasmas que nem sequer podem ser vítimas, que são não-enunciáveis na linguagem convencional, semi-sujeitos” (Agüero, 2015, p. 67) De este modo, la obra de Wiener rompe con esa deshumanización, y su consecuente silencio, y se rebela contra la violencia constante dirigida

a estas vidas que “[...] não podem ser passíveis de luto porque sempre estiveram perdidas, ou melhor, ‘nunca foram’, pero que obstinadamente continuam a viver, teimosamente, nesse estado de morte” (Butler, 2019, p. 54).

La distribución desigual del luto se percibe en la jerarquización de las diferencias humanas anclada en la noción de raza. Según Aníbal Quijano (1968) esta idea es una categoría mental gestada por la modernidad; el debate sobre el alma de los indígenas, surgido con la formación de América, demostró que la raza se consolidó como el instrumento más eficaz de dominación social, legitimando la división de riqueza y poder, incluso mediante formulaciones científicas. Quijano también subraya las implicaciones cruciales de la colonialidad en la formación del paradigma europeo de la racionalidad: en este modelo, el conocimiento es visto como una relación de propiedad entre un individuo y un objeto externo, cerrado y definido, mientras que el sujeto se constituye aislado de otras subjetividades. Bajo esta premisa, solo la cultura europea posee racionalidad, y las demás solo pueden ser objetos de conocimiento (Quijano, 2020).

Al contemplar las facciones de su rostro en los huacos sustraídos ilegalmente de su tierra natal, la autora identifica allí su propia raíz y la condición de desarraigo que experimenta al residir en Europa. Asimismo, se ve obligada a confrontar el linaje de su adversario: su tatarabuelo Charles Wiener, a quien el gobierno francés honró con la ciudadanía y, más tarde, nombrando la sala que exhibe sus saqueos en uno de los museos más concurridos del planeta. En esa línea, el museo, como foco de atención, condensa un repertorio de sentimientos codificados y expectativas sociales: su entorno promete un disfrute estético y la reafirmación de las glorias de una colectividad. No obstante, el cumplimiento de esta promesa se supedita a la interacción entre sujetos y objetos. Así, en la novela, la ofensa que provoca el origen delictivo de los artefactos arqueológicos expuestos se agrava por la escasez de información contextualizada durante el recorrido.

Gabriela Wiener saca a la luz la narrativa oculta tras el triunfalismo museístico. Su denuncia hace puente con la experiencia del artista afroamericano Fred Wilson, citada por Walter Mignolo:

No museu, você está neste ambiente que você deveria supostamente compreender e sentir-se bem por ali. Todos esses “supostamentos” – e as obras de arte estão todas lá, mas há ainda tudo aquilo que não está sendo dito que se relaciona com o mundo real” (Wilson apud Mignolo, 2018, p. 318).

Detrás de estos “supuestos”, Mignolo identifica la matriz colonial de poder, origen de la jerarquización de las diferencias en forma de estructuras raciales de dominio. Así, “o que não está sendo dito” forma parte también del silencio tácito inherente a una sintáxis subyacente a la

atmósfera del museo, una institución que, además de financiarse con el capital acumulado por la expoliación colonial, busca generar orgullo al relatar una historia validada por la propiedad de los objetos expuestos (Garcia Freitas, 2025). El museo se configura como una vitrina en la que la victoria colonial expone sus botines de guerra. La reducción de la persona a cosa, mediada por el dispositivo colonial de la raza, se hace evidente. Esta denuncia muestra una resistencia a las expectativas ambientales, similar a la aproximación que hace *Huaco retrato* entre el museo y el cementerio:

Este niño sin tumba, en cambio, esta tumba sin niño, no solo no tiene hermanos ni compañeros de juegos, es que ahora además está perdido. Si estuviera ahí, me imagino a alguien, que podría ser yo, sucumbiendo al impulso de tomar en brazos a la Momie d'enfant, la guagua huaqueada por Wiener, envuelta en un textil con diseños de serpientes bicéfalas y olas de mar roído por el tiempo, para salir corriendo hacia el muelle, dejar atrás el museo, cruzar hacia la torre, sin ningún plan en concreto, solo alejarnos lo más posible de ahí, pegando algunos tiros al aire (Wiener, 2022, p. 24).

La deshumanización también tiene connotaciones en el campo erótico. Gabriela Wiener evidencia ser consciente de cómo los dispositivos raciales impactan la economía libidinal, ya que su obra explora la agencia de sexualidades disidentes que han sido desposeídas por la normatividad colonial. Tras la publicación de *Sexografías* (2008), Wiener fue objeto de severas críticas, según detalla en una entrevista: “recibí mucho hater porque yo era una persona marrón, latinodescendiente, chola, una mujer no normativamente bella y creían que una persona así no tenía derecho a hablar de cuerpos, mucho menos de su deseo” (Retamal, 2023).

Garcia Freitas (2025) señala que, al cuestionar esta normatividad, la autora no solo reivindica el poder de la enunciación, sino también la dimensión erótica censurada del “yo” contextualizado, a través de la revisión de las condiciones de su participación en los circuitos del deseo. En este marco, se impone la idea del papel constitutivo del luto en la configuración del deseo: cada muerte particular remite a un luto primordial, aquel donde el sujeto se forma al posicionarse como aquello que al otro le falta.

La relación entre colonialidad, luto y deseo sexual es compleja y profundamente marcada por la historia. El proceso colonial no solo impuso sistemas económicos y políticos, sino que también reguló cuerpos, sexualidades y deseos, imponiendo jerarquías raciales y de género. Por eso, el luto por la colonialidad implica también el reconocimiento de cómo el deseo fue colonizado, reprimido y moldeado de acuerdo a los intereses del poder colonial. Según Quijano (2020), en el marco de la colonialidad, los cuerpos colonizados fueron objeto de exotización, hipersexualización o deshumanización. El deseo sexual fue instrumentalizado: la sexualidad de los pueblos colonizados era vista como algo a domesticar o explotar, y las relaciones sexuales entre colonizadores y colonizados estuvieron atravesadas por relaciones de

poder, violencia y sometimiento (Claros, 2024). Así, la colonialidad dejó huellas profundas en la forma en que se vive y se siente el deseo.

El luto en este contexto no es solo por las vidas, lenguas y culturas perdidas, sino también por formas de amar, desear y sentir que fueron negadas o eliminadas, generando un autodesprecio dentro de las comunidades colonizadas y haciendo del deseo por lo blanco como el único deseo legítimo: “Hemos blanqueado el sexo, hemos blanqueado el amor (...) ¡Desconfíen de los ojos azules y de la lógica del progreso aplicada al cuerpo!” (Wiener, 2021, p. 114).

Las normas coloniales impusieron una visión eurocéntrica de la sexualidad, reprimiendo o patologizando las sexualidades no normativas y los afectos fuera de la norma. El trabajo de duelo, en este escenario implica reconocer estas pérdidas y cuestionar las formas en que el deseo ha sido condicionado por la herencia colonial. Este luto abre la posibilidad de preguntarse: ¿qué deseos fueron silenciados? ¿Qué placeres fueron prohibidos o convertidos en tabú? El duelo decolonial permite mirar el deseo sexual como un espacio también colonizado, pero al mismo tiempo como un territorio de resistencia y recuperación. En *Huaco retrato*, la muerte del padre reactiva los caminos del deseo, alterando la posición de la narradora en la gestión de sus afectos. Al iniciar una aventura sexual con un joven admirador durante su estancia en Lima, ella infringe las reglas del poliamor y miente a sus parejas en España. Especulando sobre las repercusiones de su desaparición, comenta con el amante: “[...] mis esposos me descubrirán y me dejarán. Entonces, cuando eso ocurra, tú, le digo, también me dejarás” (Wiener, 2021, p. 65). La temática sexual también facilita la creación de atmósferas dispares, como en la escena donde las lágrimas del duelo se convierten en facilitador del acto sexual: “He llorado tanto por mi viejo que estoy lubricada como para ser penetrada por un batallón” (Wiener, 2021, p. 62). Aquí, nuevamente, la apertura generada por la muerte alcanza su máxima densidad al articular políticamente la pulsión individual con la articulación colectiva. Bajo esta óptica, las infidelidades paternas funcionan como metáfora de la migración: “Ser migrante también es vivir una doble vida. Es vivir con un parche en el ojo. Es suspender una de ellas para ser funcional en la otra” (Wiener, 2021, p. 143).

El fenómeno del luto infinito se manifiesta en la participación de la narradora en el taller “Descolonizando mi deseo”, cuya interacción promueve el cuestionamiento del paradigma estético y moral que rige el amor y vincula la belleza y el alma al cuerpo blanco. De esta forma, en la recomposición subjetiva propia del duelo, el lector observa la transición de una etapa de incorporación de rasgos paternos (infidelidades, celos, mentiras) a una etapa posterior de

simbolización histórica y estructural de la cadena de pérdidas, conectada a la posibilidad de otros mundos, un ejercicio que se actualiza en la escritura (Dunker, 2023).

Si Quijano sostiene que “la colonialidad del poder produjo una clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una invención mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial moderna” (Quijano, 2020, p. 201), ¿cómo esta dinámica funciona en las relaciones de los cuerpos migrantes? El texto de Wiener, al narrar la ausencia y silenciamiento de Juan, el niño indígena robado y posteriormente borrado de la memoria familiar, hace visible la colonialidad del ser: la imposición de una ontología que niega humanidad y agencia a los sujetos subalternizados. El duelo por estas existencias no reconocidas se inscribe en lo que Butler nombra como la “jerarquía del duelo” (2020, p. 53), pero que en Quijano adquiere una dimensión estructural: bajo la matriz colonial de poder, ciertos cuerpos y deseos fueron despojados de su derecho a ser llorados y, por extensión, de su derecho al deseo, al amor y a la plenitud vital.

En la lógica colonial, la sexualidad fue uno de los ámbitos privilegiados para la imposición y reproducción de la jerarquía racial: “La colonialidad del poder reordenó las relaciones intersubjetivas sobre la base de la raza, y en ese proceso la sexualidad de los colonizados fue construida como campo de dominación, violencia y exotización” (Quijano, 2020, p. 94). En *Huaco retrato*, la narrativa de Wiener pone en escena este legado, mostrando cómo la memoria familiar celebra al explorador europeo, pero silencia a la mujer indígena y a los hijos mestizos, reproduciendo la lógica de la invisibilización y la vergüenza sobre los cuerpos racializados.

La sexualidad colonial, según Quijano (2020), se caracteriza por la negación de legitimidad a los deseos y afectos de los sujetos racializados, condenados a la hipersexualización, el tabú o el escarnio. Así, el duelo por las vidas perdidas o no reconocidas en la narrativa de Wiener es inseparable del duelo por los deseos y placeres negados: “La colonialidad del poder impuso no solo el control del trabajo y de los recursos, sino también de los cuerpos, los sexos y los placeres, dictando qué formas de sexualidad eran legítimas y cuáles debían ser reprimidas o ridiculizadas” (Quijano, 2020, p. 217). La restitución simbólica de Juan y de las mujeres en la novela es también una reivindicación del derecho de los cuerpos racializados al deseo, a la alegría y al reconocimiento.

La literatura de Wiener, al recuperar los fragmentos de vidas y deseos tachados, realiza un trabajo de simbolización similar al que Quijano postula como necesario para la descolonización: “Es indispensable liberar el pensamiento, el imaginario y la sensibilidad de la prisión colonial/modernista/eurocentrada” (Quijano, 2007, p. 105). En la novela, la

reelaboración del duelo se convierte en un acto político y ético que desafía la matriz colonial de poder, afirmando otras ontologías y modos de estar en el mundo —modos que reconocen la interdependencia, la vulnerabilidad y la dignidad de todos los cuerpos.

Conjuntamente, la obra de Wiener desmonta la división entre sujeto y objeto —una herencia de la epistemología colonial— y formula una nueva relación entre conocimiento y cuerpo. En esa dinámica, la memoria, el duelo y el deseo se entrelazan para imaginar futuros posibles, como cuando la protagonista decide despojar a su nuevo hijo del apellido Wiener al transformarlo en el segundo nombre del niño: “Le hemos llamado Amaru (...). Así que Wiener es como un segundo nombre, como Werner o William. Nunca el apellido e Charles fue tan poco apellido” (Wiener, 2021, p. 153).

Articular el texto de Wiener con el pensamiento de Quijano nos revela que el duelo por la colonialidad no es solo un trabajo de memoria, sino también de deseo: exige recuperar los cuerpos y los placeres negados, desafiar la jerarquía racializada de la humanidad y abrir caminos hacia una sexualidad descolonizada y plural, aunque ese proceso, tal como sucede con el taller “Descolonizando el deseo”, sea difícil y a veces doloroso. Como concluye Quijano, “descolonizar el poder es también descolonizar el cuerpo, la sexualidad y el deseo” (2014, p. 39). *Huaco retrato*, en su inventario de ausencias y silencios que suenan más que lo dicho, se convierte así en un acto de duelo y de reparación, pero también en una afirmación vital de la potencia de los cuerpos y los deseos históricamente subalternizados.

El cuerpo migrante, bajo esta interpretación, vive marcado por la racialización en la medida de que la colonialidad sigue operando sobre él al jerarquizarlo y situarlo como un cuerpo no deseado. Como señala Quijano, “la colonialidad del poder produce y reproduce patrones de exclusión y marginalidad que estructuran las relaciones sociales mucho más allá del periodo colonial formal” (Quijano, 2020, p. 45). Así, los cuerpos migrantes suelen ser percibidos como “otros”, peligrosos o deficitarios, y enfrentan formas de deshumanización y despojo que tienen raíces históricas en la lógica colonial.

El duelo por la colonialidad atraviesa la experiencia migrante en múltiples planos, puesto que, como señala Brah, “Migration is always a process of loss as well as gain, involving mourning for what has been left behind and a search for new forms of belonging.” (Brah, 2010, p. 26). Por un lado, migrar puede ser una respuesta a pérdidas materiales, simbólicas o afectivas causadas por las desigualdades heredadas del colonialismo: desplazamientos forzados, despojo de territorios, violencia estructural. Por el otro, los migrantes en la novela experimentan duelos por las rupturas familiares, los vínculos rotos, las lenguas y culturas que deben dejar atrás. Sin embargo, como ya lo señalaban Butler (2019) y Quijano (2020), no todas esas pérdidas son

reconocidas: hay vidas migrantes cuyas muertes o sufrimientos no cuentan, no son dignos de duelo público, porque siguen siendo consideradas “menos humanas”.

El cuerpo migrante de Wiener, en su tránsito y en su diferencia, encarna una memoria de pérdidas no reconocidas y de deseos negados. Pero, al mismo tiempo, esa anatomía abre la posibilidad de nuevas formas de agencia y resistencia. Cuando la narradora se rehúsa al silencio, su duelo afirma sus deseos y abre las puertas para escribir sus propias historias. A través de su presencia, sus prácticas culturales, sus afectos y sus luchas, el cuerpo migrante desestabiliza los regímenes de reconocimiento y legitimidad heredados de la colonialidad. Al reclamar el derecho a ser llorados, a ser deseados y a desear, a tener una voz y una memoria, desafía las jerarquías impuestas por la matriz colonial y abre espacio para la construcción de futuros más inclusivos y plurales.

Los marcos interpretativos que han moldeado la visión occidental del cuerpo —el binarismo, la asociación de lo carnal con el mal, la idea de cuerpo como prisión— han servido históricamente para justificar políticas de exclusión y control (Grosz, 2000). En la actualidad, esos mismos esquemas se actualizan en las formas en que los cuerpos migrantes son tratados: desde los discursos que los criminalizan o patologizan, hasta las políticas migratorias que los clasifican, los detienen y los exponen a la precariedad. El cuerpo migrante no solo es vulnerable en el sentido biológico, sino que es producido como vulnerable por un sistema global heredero de la colonialidad, que jerarquiza el valor de los cuerpos según criterios raciales, nacionales y culturales.

Pese a eso, si bien los cuerpos migrantes son el escenario donde se actualiza la colonialidad del poder, también son el lugar desde donde comienza su superación. En *Huaco retrato*, el duelo por lo perdido abre procesos de resignificación que desafían los límites del orden colonial, abriendo senderos para una sexualidad y una subjetividad cuyo parámetro no depende de lo europeo.

### **3.4 Subjetivación racial del migrante en la configuración del deseo**

Según Sayad (2006), la visión dominante sobre las migraciones, centrada en el Estado receptor, genera una jerarquía entre nacionales y extranjeros, naturalizando la separación y despolitizando al migrante, quien raramente accede a la ciudadanía plena y es visto como objeto a regular, no como sujeto de derechos. Esta perspectiva se refuerza a través de la educación y las políticas públicas, que perpetúan la exclusión y la homogeneización de los migrantes, despojándolos de su complejidad cultural e histórica. Así, la vida del migrante se desarrolla en



bajo una lógica que lo fragiliza no solo legalmente, sino afectiva y corporalmente. Este escenario de desventaja puede ser analizado a partir de la noción de subjetivación racial histórica, idea que desarrollaré a partir de los aportes de Althusser (2019), Foucault (1995) y Butler (2019).

Althusser (2019), en su estudio sobre los aparatos ideológicos del Estado, introdujo la noción de interpelación. Esta expresión se refiere a la ideología configura a los individuos y los convierte en sujetos. Ojo: no tiene que ver con una suerte de “falsa conciencia”, sino más bien una fantasía que organiza la vida social (Althusser, 1976). De ese modo, la ideología dominante interpela a las personas y las constituye como sujetos, es decir, como aquello que está sujeto al poder: la interpelación es un mecanismo mediante el cual la ideología configura a los individuos como sujetos, produciéndoles una identidad subjetiva específica. Althusser explica la interpelación de la siguiente forma:

Así, pues sugerimos que la ideología “actúa” o “funciona” de tal forma que “recluta” sujetos entre los individuos (y los recluta a todos) o que “transforma” a los individuos en sujetos (y los transforma a todos) mediante esta operación, enormemente precisa que denominamos la interpelación y que puede venir representada según el modelo de la más trivial interpelación policíaca (o no) de cada día, “eh, usted, oiga.” (Althusser, 2019, p. 124).

Por lo tanto, la interpelación constituye al sujeto tanto socialmente como en su alienación, la cual depende del lenguaje en la formación de la subjetividad. La ideología, entonces, no solo refleja la economía, sino que se apoya en instituciones que forman a los individuos y toma en cuenta también el papel del inconsciente y el lenguaje. En otras palabras: el lenguaje actúa como fuerza subjetividad y, sumada a otros elementos (condiciones materiales, étnica, etcétera) genera la interpelación, que no es más que la auto-subordinación al poder. Butler, al respecto, dice:

...el poder actúa sobre el sujeto por lo menos de dos formas, en primer lugar, como aquello que lo hace posible, la condición de su posibilidad y la ocasión de su formación, y, en segundo lugar, como aquello que es adoptado y reiterado en la propia actuación del sujeto (Butler, 2001, p. 25)

Dicho de otra forma, el sujeto no solo es hecho por el poder, sino que también lo reproduce. En este contexto, la “inferioridad racial” en el contexto de *Huaco retrato* es el resultado de una interpelación histórica que se ha convertido en una marca de identidad. Esto comenzó en la colonización, donde la victoria europea implicó la exclusión del indígena por su color de piel, lengua, religión y costumbres, lo que llevó a una identidad dañada porque lo indígena fue negado y subordinado. Durante la conquista, se originó no solo el racismo de raza (el blanco como superior), sino también un racismo identitario, prohibiendo la identidad

indígena y silenciando su cultura y religión. De ese modo, los conquistadores españoles llegaron en una época de transición, llevando su religión y tomando riquezas materiales, juzgando a los indígenas bajo sus propios prejuicios, lo que generó la inexistencia cultural del otro (Todorov, 1984).

Ni la independencia, ni las consecuentes reformas cambiaron esta situación en Perú, lugar de origen de la autora, y en América Latina. Perú, según Wiener (2022), ha incorporado lo indígena como parte de su historia oficial, pero al mismo tiempo lo ha negado y excluido, integrando a los indígenas solo como mano de obra barata. Bonfil Batalla (2020) habla de dos tipos de países en la realidad latinoamericana: el “profundo” (indígena, explotado y negado) y el “imaginario” (moderno y occidental). El orden colonial, según el autor, es excluyente por naturaleza, puesto que busca que el colonizado se adapte para mantenerse en un papel subordinado, el cual depende de una interpelación por parte del Estado y la sociedad. Esa situación, de acuerdo a Wiener (2021), se mantiene en la actualidad cuando la élite mestiza sigue usando un racismo encubierto, participando en un doble discurso: por un lado, celebrando lo indígena como origen, y por otro, promoviendo el blanqueamiento y la desconexión del racismo personal con el contexto social. Así, las identidades nacionales de los países latinoamericanos, entre ellos Perú, están marcadas por la subjetivación: primero, por aceptar los llamados de la ideología dominante, que los constituye como sujetos subordinados; y segundo, por la internalización psíquica de estos controles, que los hacen verse como racialmente inferiores.

En el ámbito de las migraciones, la internalización psíquica viene de la mano con lo que Sayad (2010) llamó “pensamiento de Estado”, es decir, una lógica ideológica por la cual las categorías y marcos de referencia que el Estado de acogida impone para pensar, clasificar y gestionar a ciertos grupos de su población, en especial a los migrantes y su descendencia. El concepto de “pensamiento de Estado” de Sayad y la idea de subjetivación racial histórica, basada en el concepto de interpelación de Althusser (2019), se complementan poderosamente para explicar cómo el Estado-nación perpetúa la dominación y cómo el migrante es construido como un sujeto subalterno. El pensamiento de Estado de Sayad proporciona el contenido específico de la ideología (la narrativa de la temporalidad económica y la ficción de la no-pertenencia), mientras que el marco de la subjetivación de Althusser (2019) explica el mecanismo mediante el cual el Estado logra que el migrante se inserte y se reconozca dentro de este marco racial y subalterno. La subjetivación racial, en este contexto, implica que el sujeto se reconozca en una determinada categoría racial no porque sea su esencia, sino porque la estructura ideológica le asigna ese lugar para que el sistema funcione (Hervas Parra, 2020a). En

esa dinámica, el pensamiento de Estado interpela al migrante bajo categorías raciales y económicas fijas. Esto desemboca en lo que Sayad (2010) llama como “doble exilio”, que, bajo los parámetros de Hervas Parra (2020b) es la manifestación práctica de la subjetivación racial histórica, puesto que el migrante es interpelado por el Estado de acogida para ser solo un trabajador sin el derecho a ser un sujeto social completo (padre, vecino, votante) y su descendencia es cuestionada a pesar de, en muchos casos tener la ciudadanía.

“¿Cuándo voy a integrarme?” (Wiener, 2021, p. 159) se pregunta la narradora de *Huaco retrato* en el poema que escribe para el taller “Descolonizando mi deseo”. Su interrogante surge ante la interpelación constante que le recuerda su posición racial y social subalterna en Europa. Al afirmar “Desde que vivo en España, me encuentro por lo habitual con gente que me dice que tengo “cara de peruana”” (Wiener, 2021, p. 58), la narradora se refiere a la llamada racial por la cual es interpelada a pesar de aparentemente haberse integrado a la sociedad española en virtud de su trabajo de periodista y escritora reconocida. La interpelación a la que es sometida proviene de los aparatos ideológicos del Estado, como el museo, lugar donde es interpelada como la descendiente del expolio y a la vez como la descendiente del objeto expoliado, situación que le recuerda que su historia y cuerpo están asociados al saqueo y a lo exótico:

O sea que son museos muy bonitos levantados sobre cosas muy feas. Como si alguien creyera que pintando los techos con diseños de arte aborígen australiano y poniendo un montón de palmeras en los pasillos, nos fuéramos a sentir un poco como en casa y a olvidar que todo lo que hay aquí debería estar a miles de kilómetros (Wiener, 2022, p. 6).

Si tomamos la perspectiva de Sayad (2010), podemos decir que la novela ilustra la imposibilidad o la falsedad de la integración bajo el pensamiento de Estado. La narradora *parece* integrada: vive en Madrid, es escritora publicada, tiene una pareja estable. Sin embargo, el pensamiento de Estado (y su extensión social) le niega la pertenencia plena que Sayad describe, lo cual da lugar a la ficción de la integración. Asimismo, la narradora sufre el doble exilio. En Madrid, es la “siempre-inmigrante” debido a su fenotipo y origen. Cuando viaja a Lima (su patria de origen), también se siente una extraña, modificada por Europa. La novela muestra que su lugar en el mundo es sustancialmente espectral y ambiguo, ni plenamente de aquí ni de allá, precisamente porque el pensamiento de Estado europeo no le permite ser simplemente una ciudadana, sino que la fija a una identidad racial y temporal.

De esa manera, la narradora funciona como ejemplo de la subjetivación racial histórica en la medida que los estados europeos, a través de sus museos, colocan a su ascendencia indígena conceptualmente como objeto de estudio previo saqueamiento. La rebeldía manifestada en la reconstrucción de la historia a partir de la bastardía, sin embargo, expresan el

fracaso de la interpelación estatal, pues, al escribir sobre su cuerpo, su familia y el museo, la protagonista se niega a responder pasivamente a la llamada del Estado. La novela, así, es un acto de contra-interpelación doloroso que intenta “deshuaquear” su propia historia para redefinir quién es, fuera de las categorías binarias a las que el migrante es sometido.

Los sujetos migrantes encarnan una corporalidad velada marcada por varios signos. De esa forma, el cuerpo es estigmatizado por el color de la piel, un estigma que se origina en la conquista y en la construcción social de la nación peruana, caracterizada por la negación de lo indígena (Wiener, 2021). Los rasgos corporales funcionan como dispositivos de control social, legitimando el maltrato y normalizando la visión del otro como sujeto estigmatizado, lo que hace que los rasgos faciales y corporales se asocian a una pertenencia de clase vista como ilegal y marginal. Es decir, la figura corporal se acompaña de una lengua y cultura que, social y epistemológicamente, se consideran subalternas, convirtiendo el cuerpo migrante en un lugar donde se definen símbolos estéticos degradados.

Como vimos páginas atrás, la migración, en muchos casos, impone un velo ideológico y burocrático sobre la existencia completa del sujeto. El pensamiento de Estado (Sayad, 2010) impone un velo que reduce la complejidad del migrante a una única dimensión, dejando velados los demás roles, como el vinculado al deseo. El Estado-nación de acogida no ve al sujeto en plena plenitud social y cultural (padre, vecino, intelectual, etc.), sino como una fuerza de trabajo necesaria y temporal. Este velo simplifica la existencia del migrante a una simple mano de obra: “El emigrante es, en efecto, socialmente un no-ser. Un ser sin ser, desprovisto de todas las propiedades sociales, sin profundidad social, sin historia” (Sayad, 2010, p. 30).

Esto se articula con un velo de la diferencia racializada que, intensificada por la colonialidad del poder, hace que el cuerpo migrante sea sistemáticamente percibido como inherente inferior. La jerarquización y marcación que engendra la colonialidad producen un cuerpo migrante visible de forma problemática, pero invisible en su humanidad. La piel, la vestimenta y el acento lo enlazan automáticamente como “el otro”, sin importar su estatus legal: “El racismo aparece como una forma de marcar y administrar aquellos cuerpos que, por su color o procedencia, se hallan siempre en un lugar de exterioridad respecto del orden social hegemónico” (Segato, 2021, p. 14) La corporalidad velada, aquí, implica que el cuerpo solo se devela para ser objeto de escrutinio, sospecha o estereotipo, pero persiste oculto en su capacidad de autónomo y deseante.

Siguiendo la línea de Sayad (2010), el pensamiento de estado actúa como el gran aparato ideológico que ejerce la interpelación injuriosa sobre el migrante al reducirlo a la categoría de trabajador temporal o mano de obra barata. Al siempre verlo como “siempre-extranjero”, un

“eterno otro” o “sudaca”, se le niega el estatus de sujeto social completo y lo fija a una posición subalterna. A su vez, si el migrante rechaza esta etiqueta o intenta integrarse completamente, es percibido como una anomalía o una amenaza, sufriendo una suerte de muerte social.

Al admitir su predilección por los cuerpos blancos, la narradora de *Huaco retrato* busca comprender el racismo internalizado, lo cual la conduce a cuestionar dinámicas como el poliamor, que en el marco de la novela sería “una práctica blanca que no tiene en cuenta cómo funciona la circulación de la deseabilidad y sus límites para personas como nosotras, las feas de la fiesta” (Wiener, 2021, p. 108). El deseo de sus congéneres, así, circulan en una corporalidad velada por el deseo colonial, que hegemoniza todo el capital erótico.

Lo intento, juro que lo intento. Pero cada vez que me empeño, el culo pequeñito, suave y blanco de Roci cobra vida en mi imaginación, le salen ojitos y me mira como un personaje de Bob Esponja. Hablamos sobre los y las follaindias y follanegras, blancos embargados de una culpa blanca que hace que se acerquen a nuestros cuerpos, solo para fetichizarnos; pero también de lo que ocurre en nosotros, cuerpos racializados, por ese mandato, por haber aprendido que los cuerpos deseables son los blancos, delgados y normativos, mientras despreciamos lo que se parece a nosotros. La teoría me la sé. Pero cómo me la meto al cuerpo (Wiener, 2021, p. 109).

La idea de capital erótico se relaciona de manera directa e inversa con la corporalidad velada en el contexto de la migración, especialmente en la mujer migrante racializada. Mientras que el capital erótico depende de la visibilidad, la deseabilidad y el valor percibido del cuerpo en el mercado social (Hakim, 2011), la corporalidad velada es el proceso por el cual el cuerpo del migrante es invisibilizado, simplificado o estigmatizado por las estructuras de poder. En *Huaco retrato*, las estructuras de poder coloniales más el pensamiento de Estado imponen un velo racial e ideológico que desactiva el capital erótico, reduciendo el cuerpo a un simple “trabajador” o a un objeto de consumo sexual hipersexualizado. La corporalidad velada impide que el migrante acceda a un capital erótico libre y legítimo, puesto que su sexualidad es o bien hipersexualizada (y, por lo tanto, controlada y simplificada) o devaluada (y, por lo tanto, invisible en los círculos del deseo hegemónico), manteniendo al sujeto en una posición subalterna:

Todo lo que se entiende como bello y feo ha sido generado por este sistema como axioma: ‘Lo bello es blanco y tiene alma’, dice nuestra gurú mientras explica que un cuerpo no blanco no tiene posibilidades de ser deseado en ese marco, pero tampoco de ser amado, porque el paradigma no solo es estético, es moral y educa nuestro sentido del amor (Wiener, 2021, p. 110).

Esta corporalidad velada atraviesa la construcción de la identidad del sujeto migrante desde su país de origen, lo acompaña en el cruce fronterizo y se reactualiza en el país de destino, conformándose a través de procesos de interpelación y subjetivación que lo constituyen como

sujeto sujetado. Pese a eso, según Althusser (2019), aunque el sujeto se constituye como alienado dentro del orden social, también porta la posibilidad de resignificar, de aceptar o rechazar la interpelación, de someterse o resistir a las normas. En suma, los sujetos migrantes pueden admitir o no las interpelaciones, y lo hacen de maneras complejas y variadas. En esa línea, Žižek plantea:

Cuando los sujetos enfrentan una elección forzada en la cual rechazar una interpelación injuriosa equivale a no existir en lo absoluto (cuando, bajo la amenaza de no existencia, son objeto de un chantaje emocional, por así decirlo, para que se identifiquen con la identidad simbólica impuesta de ‘negro’, ‘ramera’, etcétera) les resulta sin embargo posible desplazar esta identidad, recontextualizarla, hacer que funciones con otros propósitos, volverla contra su modo hegemónico de funcionamiento, puesto que la identidad simbólica solo conserva su poder en virtud de su actualización incesante y repetitiva (Žižek, 2001, p. 283).

De ese modo, los sujetos migrantes y sus corporalidades veladas pueden convertirse en espacios de transgresión frente a los procesos de interpelación y subjetivación. La indagación de la protagonista de *Huaco retrato* evoca una memoria colectiva silenciada, con lo que busca resignificar su cronología familiar y, en la línea de Candau (2021), reconstruir la memoria porque esta no puede ni debe ser reconstituida tal y como fue.

En línea directa con los intentos de la protagonista de descolonizar el deseo con el fin de subvertir las corporalidades veladas, Slavoj Žižek (2001) apela la resignificación subversiva como vía de resistencia. Esta insubordinación, por supuesto, mantiene sus riesgos: la interpelación injuriosa —que una llamada ideológica forzada, como vimos con Althusser (2019)—, donde el sujeto es obligado a identificarse con una etiqueta degradante, es efectiva en la medida en que el degradado es amenazado con su no existencia simbólica en caso de rebelarse. La táctica de Žižek propone que el sujeto debe desplazar y recontextualizar la identidad impuesta, recuperando el injurio (que en la novela se presenta con términos como “panchito” y “sudaca”) y activándola con un propósito diferente. Wiener sigue al pie de la letra esas premisas:

A “Descolonizando mi deseo solo pueden entrar personas migrantes y racializadas, por eso se presenta como ‘espacio no mixto’... Aquí se mira con sospecha a la blanquitud por convicción, como una performance viva, para revertir la mirada cruel de siglos sobre nuestros cuerpos (Wiener, 2021, p. 107).

En este pasaje, la protagonista toma el juicio histórico (la corporalidad velada que reduce el cuerpo a la inferioridad) y lo devuelve al origen, haciendo que la blanquitud sea el objeto de sospecha y no el cuerpo racializado. El taller, así, se convierte en un espacio en el que, pese a sus posibles contradicciones, el deseo se desvincula de la norma impuesta. La segregación del espacio es un mecanismo para construir un capital erótico y una subjetividad propia que no necesite de la validación del colonizador.

Zizek (2001) describe la interpelación injuriosa como la llamada ideológica forzada por la que el sujeto es obligado a identificarse con una etiqueta degradante para ser reconocido, aunque sea mínimamente, en el orden simbólico. La alternativa es la “no existencia” que, según el autor, puede contrarrestarse negando la etiqueta y desplazando la identidad impuesta. Aquí surge la pregunta: ¿es posible descolonizar el deseo? Según Díaz:

La colonialidad erótica ha penetrado en las fibras más íntimas de nuestras vidas como el régimen 'inconsciente' con que el imaginario capitalista moderno-colonial y neoliberal contemporáneo incita, [...] Por este motivo, descolonizar el deseo nos manda a realizar una ardua descolonización del inconsciente, el cual funciona como el conector vital y transversal de todo imaginario capitalista-colonial de mundo (Díaz, 2022, p. 14)

Una descolonización del deseo implicaría liberar la subjetividad y el cuerpo de la obligación de ajustarse al deseo colonial, el cual está regido por la norma blanca, masculina y burguesa que sistemáticamente devalúa el cuerpo racializado (Díaz, 2022). En *Huaco retrato*, proceso se logra a través de tres pasos fundamentales: primero, el rechazo del velo estético, que implica negar la legitimidad del capital erótico basado únicamente en el ideal blanco y normativo; segundo, la afirmación de la diferencia, mediante la cual el deseo propio se reivindica desde la diferencia racializada, transformando el cuerpo no normativo de obstáculo a fuente de un deseo radical; y finalmente, la creación de espacios propios y simbólicos, como los talleres de descolonización del deseo, donde la validación del cuerpo y la interpelación son internas y positivas, funcionando fuera de la mirada hegemónica. Ninguno de estos pasos, por supuesto, ocurre con facilidad.

Vale, me cuestiono el deseo, lo hago con consciencia, pero me embarga la angustia. Cuando desaprenda esta fascinación por el colono, ¿seguiré queriendo hacer el amor con ella, compartir con la española de mi vida, o tendré que dejarla? ¿Será esta la solución a mis problemas? Si la blanquitud es un régimen político, ¿soy como el negro de Vox? (Wiener, 2021, p. 115)

La protagonista de la novela –sudaca, chola, lesbiana– en *Huaco retrato* pasa de una corporalidad velada a una resignificación a partir del rastreo de la cronología familiar, ejercicio en el que, de forma dolorosa pero rebelde, opta por el relato de los silenciados, con lo cual su propia historia personal cobra relevancia. La descolonización del deseo no implica eliminar la categoría racial, sino neutralizar su poder injurioso y convertirla en un activo de resistencia y una nueva fuente de valor subjetivo y erótico. Es un acto de subversión simbólica que la migrante racializada utiliza para afirmar su existencia plena contra la lógica reductora del pensamiento de Estado.

La descolonización del deseo comienza con la confrontación de la interpelación injuriosa. En el texto, esta interpelación es doble: la del racismo histórico y la del mandato estético hegemónico. La sociedad europea y los AIE (Aparatos Ideológicos de Estado), como el museo, le dicen a la narradora: “Eres un objeto exótico, no un sujeto deseante legítimo.” La corporalidad velada impuesta por la colonialidad anula el capital erótico de la narradora. Su cuerpo “marrón” se transforma en un objeto pasivo de estudio (las “figurillas”) en lugar de un cuerpo activo de deseo. El deseo colonial establece que el erotismo es propiedad del ideal blanco y burgués.

El primer acto de resignificación es la reversión de la mirada. Al entrar al Musée du quai Branly, la narradora no se limita a ser observada por la institución; ella es la que observa y juzga al museo y a su tatarabuelo, Charles Wiener. La narradora, así, experimenta un desplazamiento identitario cuando su reflejo se mezcla con las figuras precolombinas:

Mi reflejo se mezcla en la vitrina con los contornos de estos personajes de piel marrón, ojos como pequeñas heridas brillantes, narices y pómulos de bronce tan pulidos como los míos hasta formar una sola composición, hierática, naturalista. Un tatarabuelo es apenas un vestigio en la vida de alguien, pero no si este se ha llevado a Europa la friolera de cuatro mil piezas precolombina”. (Wiener, 2022, p. 6).

Este acto fusiona su cuerpo vivo con el objeto de saqueo, situación que recontextualiza la figura del tatarabuelo. Como vemos a lo largo de la obra, la narradora, a diferencia de la familia y la sociedad peruana, no lo llama “científico” o “explorador” sino “huaquero de alcance internacional” (Wiener, 2022, p. 12), con lo que le quita el glamour colonial y elimina los eufemismos usados para justificar el saqueo. Siguiendo esa línea, la narradora confiesa su impulso de “reclamarlo todo como mío y pedir que me lo devuelvan” (Wiener, 2021, p. 129). Este deseo no es solo político-económico, sino también erótico-posesivo, puesto que se configura como una fantasía de invertir la relación de poder que descoloniza el deseo de pasividad, aunque para eso deba identificarse con el fracaso de Charles Wiener (no haber encontrado Machu Picchu). Al hacerlo, convierte la faceta fallida del tatarabuelo en un relato de victoria personal: “Yo llegué antes que Charles a Machu Picchu. Yo, simplemente, llegué. Y él no” (Wiener, 2021, p. 16). Su propia llegada a Machu Picchu es narrada con una clara afirmación corporal y sexual (“fumarse un porro de marihuana”, “moría por tocarles las tetas”), que es el punto de partida para reconstruir la historia y reclamar un capital erótico disidente, reivindicando la experiencia de un cuerpo marrón que siente placer y deseo en la cima del mundo.

La descolonización del deseo en *Huaco retrato* es el proceso zizekiano de tomar la injuria (el saqueo, el racismo, la mentira) e imponerle un nuevo uso (la escritura, la complejidad



sexual, la verdad brutal). La autora no pide permiso para existir: asume la contradicción y usa su corporalidad velada como la prueba viva y deseante de que el régimen colonial ha fracasado en borrarla. En esa línea, el libro de Wiener descoloniza el deseo en la medida que intenta fusionar la crítica histórica del saqueo con la resignificación de su propia intimidad y corporalidad como migrante racializada. Esta fusión de lo público (la historia colonial) y lo privado (el deseo y el cuerpo) es donde se encuentra la conexión con la noción de reconstrucción de la historia propuesta por Joël Candau (2021), quien, cuando habla de la memoria, se centra en cómo las experiencias personales y afectivas interactúan con los relatos históricos (memoria colectiva). La descolonización de Wiener, de esa manera, otorga un nuevo marco a la historia e inyecta un deseo subversivo en el archivo colonial dominante tanto en su Perú natal como en España.

### **3.4 Invertir la historia para abrir caminos: a manera de conclusión**

La descolonización del deseo en *Huaco retrato* no es un proceso de negación, sino de apropiación y transgresión de las categorías coloniales que buscan anular el cuerpo y la subjetividad de la narradora. Este acto de rebeldía simbólico se articula mediante la afirmación de la bastardía (Galindo, 2022), el develamiento de la corporalidad velada y la resistencia a la subjetivación racial impuesta. En este capítulo vimos cómo la autora, en línea con la resignificación subversiva propuesta por Žižek (2001), toma los estigmas y las interpelaciones injuriosas (“chola”, “sudaca”, “hija del engaño”) y las convierte en una fuente de capital erótico y político, invirtiendo su valor devaluador y, con ello, estableciendo un nuevo punto de partido.

En consecuencia, la obra expone cómo opera la corporalidad velada a través del lente del saqueo histórico, el cual deshumaniza al sujeto racializado y migrante y lo arrincona en una sola función: la relacionada al trabajo. La narradora encuentra su reflejo fusionado con las estatuillas precolombinas robadas por su tatarabuelo, Charles Wiener, situación que, en la línea de Althusser (2019), puede interpretarse como un acto de interpelación racial que la reduce a un objeto exótico y estático, negándole la plenitud de sujeto y de deseo, muy a tono con el pensamiento de Estado del que habla Sayad (1988), quien afirma que el Estado de acogida reduce al migrante a una función meramente laboral: el cuerpo, como actor deseante, desaparece a merced del racismo y la historia oficial colonial. La corporalidad velada, así, implica la reducción a la cosa, donde la narradora se ve obligada a confrontar cómo su cuerpo “marrón” ha sido históricamente devaluado en el mercado estético y social europeo. El acto de “reclamarlo todo como mío” (Wiener, 2022, p. 17) se convierte, por lo tanto, en un deseo de

reclamar la agencia y de romper el velo que la obliga a ser un "no-sujeto" ante la hegemonía blanca, masculina y burguesa, tal como lo describe Judith Butler (2019) en su análisis sobre los cuerpos que “no cuentan” en el duelo.

La subjetivación de Althusser (2019), el proceso por el cual el sujeto es interpelado y se “reconoce” en una categoría ideológica (como “extranjera”, “ilegal” o “sudaca”), es rechazada por Wiener mediante la afirmación de la 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 más (Wiener, 2022, p. 31).

En varios pasajes del libro, la narradora se identifica no solo con la estafa colonial de su tatarabuelo, sino también con el fraude íntimo de su padre, quien tuvo una doble vida. Al unir la bastardía moral (la mentira familiar) y la bastardía histórica (el saqueo colonial), la autora se libera del mandato de la pureza y la coherencia, que son los requisitos del sujeto colonial para ser aceptado. La afirmación “Y ya no sé si me refiero a mi padre o a Charles” (Wiener, 2022, p. 15) se configura como la aceptación de esta doble herencia fraudulenta.

Ahora bien, reconstruir la historia es posible siempre y cuando la resignificación subversiva (Zizek, 2001) se manifieste en la toma de posesión de la injuria. Zizek argumenta que el sujeto, en lugar de negar la etiqueta degradante, debe “desplazar esta identidad, recontextualizarla, hacer que funciones con otros propósitos, volverla contra su modo hegemónico de funcionamiento” (Zizek, 2001, p. 283). Wiener aplica esto al tomar las etiquetas de “marrón” o “sudaca” (impuestas por la mirada colonial) y el estigma de la mentira familiar, y las convierte en el fundamento de su verdad narrativa y su capital erótico disidente.

A lo largo de la obra, se observa cómo (el intento de) descolonización del deseo se ejecuta de forma más explícita en la esfera de lo íntimo, donde Wiener usa su vida sexual y relacional (el poliamor) como un arma contra la norma, haciendo de su deseo una antítesis del deseo colonial, que exige un cuerpo sumiso, blanco monógamo y reproductivo. Así, al contrastar su sexualidad abierta con la moral burguesa e hipócrita de la generación de su padre, la autora exige una coherencia entre la política y el amor, desmantelando la separación entre la lucha pública y la ética privada. “¿Aceptaría que le señalara su incoherencia como un compañero más del partido en una asamblea, la brecha entre su compromiso público y la ética de su intimidad, el no haber podido ser tan bolchevique en el amor como en la política?” (Wiener, 2021, p. 24).

Finalmente, el deseo se descoloniza al fusionar el luto y la libido, creando un motor vital que se niega a la pasividad impuesta: la narradora, al enfrentarse a la muerte de su padre, transforma el dolor en una afirmación radical de la vida y el sexo, aceptando su linaje bastardo e ilegítimo y convirtiendo ambas cualidades en el primer eslabón de la nueva memoria familiar. Esta inversión se simboliza en el pasaje donde, en medio del duelo, ella afirma: “He llorado tanto por mi viejo que estoy lubricada como para ser penetrada por un batallón” (Wiener, 2022, p. 62). Este acto de lenguaje es una poderosa resignificación subversiva: el cuerpo, marcado por el trauma y la historia se niega a caer en la “no existencia” y se afirma como una máquina de deseo insubordinado, un desafío directo a cualquier mandato de pasividad o victimización.

Finalmente, el rechazo a la corporalidad velada culmina con la autora asumiendo el papel de restauradora de la memoria. Ella no solo se proyecta en el vacío de la vitrina de la momia ausente, sino que conscientemente “propone una nueva escena para la interpretación de la muerte” (Wiener, 2022, p. 9). Este acto performativo de reemplazo simbólico es la negación final de la subjetivación racial, en especial con la importancia que la narradora le da a Juan, el niño indígena secuestrado por Charles, cuya aparición puede enlazarse al nacimiento del nuevo hijo, Amaru, que ya no lleva el apellido Wiener. Aquí surge la pregunta: ¿el nuevo niño inaugura un nuevo linaje anticolonial?

## IV MATERIAS DEL EXILIO EN EL MOSAICO DE LA ANATOMÍA FRONTERIZA: EL CUERPO COMO ARCHIVO EN *EL EXILIO VOLUNTARIO*, DE CLAUDIO FERRUFINO-COQUEUGNIOT

### 4.1 Entre la nostalgia y la rabia: ¿quién es Claudio Ferrufino-Coqueugniot?

Claudio Ferrufino-Coqueugniot es un escritor, poeta y ensayista boliviano contemporáneo, cuya obra se caracteriza por una prosa vertiginosa, un tono agridulce y una profunda exploración de los temas de la migración, la identidad, la carnalidad y la desilusión. Nacido en Cochabamba, Bolivia, en 1960, Ferrufino se formó en el seno de una Bolivia marcada por la inestabilidad política y social de las décadas de 1970 y 1980, situación que lo llevó a emigrar a finales de la década de 1980.

Su experiencia migratoria es quizá la principal fuente de sus literaria. A diferencia de muchos otros exiliados políticos o económicos, Ferrufino vivió la migración desde una perspectiva de clase media intelectual, lo que le permitió observar y narrar el contraste entre la promesa del “sueño americano” y la dura realidad del trabajo precario. Durante sus años en Estados Unidos, desempeñó una gran variedad de oficios, desde albañil y mesero hasta traductor, lo que le proporcionó el material crudo y vívido que impregna su narrativa, marcada por el desplazamiento, la nostalgia y la desilusión.

Ferrufino comenzó su carrera publicando poesía y crónica, pero su consagración llegó con la novela. Su estilo se distingue por la ruptura formal, la mezcla de géneros (crónica, ensayo, ficción) y una fuerte dosis de ironía y humor negro.

Su obra más aclamada, *El Exilio Voluntario* (2008), fue galardonada con el prestigioso Premio Casa de las Américas en 2009, catapultándolo al reconocimiento internacional y asentándolo en el panorama literario boliviano. En 2011, ganó el Premio Nacional de Novela de Bolivia con el libro *Diario secreto*. Su obra se compone con títulos que juegan con las fronteras de género, entre los que destacan *Virginianos* (1991), *El señor Don Rómulo* (2002), *Muerta ciudad viva* (2013), *Nuevos escritos de la memoria antigua* (2021), y *Diario del divorcio* (2023).

El legado de Ferrufino radica en su capacidad para ofrecer una visión de la migración que va más allá del melodrama o la victimización. Su narrativa es una crítica brutal y sin concesiones a la sociedad boliviana que dejó y a la sociedad estadounidense que lo recibió, haciendo de su obra un testimonio esencial del sujeto andino híbrido que negocia su identidad, su sexualidad y su memoria en el contexto de la globalización y la precariedad laboral. Su

literatura, como él mismo admite en una entrevista, se vale mucho de los sentidos y, más precisamente, de aquellos que devienen del trabajo manual:

El trabajo manual es enriquecedor. Mucha de mi obra se alimenta de las vidas, que conocí en mis años haciendo de todo. Fue, además, una lucha personal, como hombre, para superar mi origen de niño bien. Inicié de entrada por lo más difícil, lo impensable, trabajo nocturno descargando camiones, luego calentándonos alrededor de esos turriles con fuego que se ven en el cine norteamericano (Mocher, 2024)

La novela estudiada en esta tesis es *El exilio voluntario*, obra de corte autoficcional que narra la experiencia de un intelectual boliviano, el narrador-personaje Carlos, que migra a Estados Unidos. La novela no sigue una trama lineal tradicional, sino que se construye a través de fragmentos, reflexiones, y recuerdos vívidos que abarcan más de una década (1988-1999). Entre los temas centrales de la obra, tenemos la deconstrucción del Sueño Americano, por la que el autor demuele la idea de que Estados Unidos es la tierra prometida. Así, Estados Unidos se revela como un lugar de soledad, trabajos precarios y violencia estructural (racismo, abuso policial, decadencia moral). Un segundo tema importante en el libro es la identidad fragmentada e hibridez, las cuales hacen que el narrador se sienta dividido entre el recuerdo nostálgico de los rituales bolivianos (chicha, amigos, la Paz de su juventud) y su vida en el norte, donde su cuerpo se siente como un “mosaico” de influencias. El tercer elemento se compone de la memoria y la nostalgia, ambos motores de la búsqueda existencial de los personajes, puesto que, como señala Brignole (2022) la obra del boliviano oscila “entre el aquí del exilio y el allá del país de origen”, entre las circunstancias de su presente norteamericano y la irrupción inevitable de las vívidas memorias de su Cochabamba natal” (2022, p. 16). La novela, así, transcurre profundamente marcada por la pérdida de amigos y la incapacidad de procesar el duelo a la distancia. El cuerpo del narrador, como veremos más adelante, se convierte en el archivo que carga con la memoria cultural y el trauma emocional del pasado que no puede ser enterrado ni olvidado.

De acuerdo a Brignole (2022), un elemento resaltante de Ferrufino es el hecho de que sus protagonistas son exiliados voluntarios, es decir, sus personajes tienen una trayectoria diferente al de los migrantes tradicionales y los refugiados. Así, el crítico señala que, “como teoriza Otmar Ette, el lugar literario de la llegada es resaltado por los autores ‘a menudo con más intensidad que el lugar de despedida, como el lugar de cercioramiento personal, de la percepción del otro’” (Brignole, 2022, p. 24).

Según Ette (2018), el movimiento no es solo un desplazamiento físico, sino una condición fundamental del ser en la modernidad tardía. La llegada a Estados Unidos en la obra de Ferrufino actúa como un punto cero de una nueva geografía y de una reconfiguración total

de la existencia del protagonista. La llegada, así, no se presenta con la tónica del final trágico de los relatos de exiliados, sino como el inicio de una movilidad negociada. El exilio es “voluntario” porque el protagonista adopta la condición de movimiento como su nueva identidad y utiliza coeficientes de Ette (2018) para transformar su castigo en una compleja forma de agencia y auto-invencción.

A diferencia de varios autores de su generación, la obra de Ferrufino no ha logrado expandirse internacionalmente más allá de un puñado de ediciones en Cuba y España. Esta situación agranda la importancia de un análisis de su obra, que se asienta en el mapa literario boliviano sin el empuje de grandes editoriales. Asimismo, el hecho de que la escritura de esta tesis coincida con el retorno del autor a su natal Cochabamba luego de más de treinta años de residencia en varias ciudades del estado de Virginia, Estados Unidos, otorga una nueva luz a su obra, que con el regreso completa el círculo del migrante.

## **4.2 El cuerpo como máquina de sobrevivencia y laboralidad**

Como escritor de los sentidos, Ferrufino-Coqueugniot otorga especial relevancia a lo que ocurre con el cuerpo migrante, aquel que despierta temprano para vender su fuerza de trabajo a cambio de un sueldo discreto. En la novela, el narrador se asombra de la dureza del trabajo en Estados Unidos, situación que se parece mucho, aunque con contrastes, a la de su Cochabamba natal. Su situación de migrante lo conduce a una vulnerabilidad aumentada, en la que el cuerpo se convierte en el receptor de la tragedia. Así, el narrador siente que el pasaporte y el dinero, o su falta, “parecen cortarles los testículos” (Ferrufino, 2019, p. 7), haciendo que su cuerpo este en constante peligro de ser detenido o víctima de la violencia racial que describe.

La sumatoria de ambas vulnerabilidades –la del pasaporte y la del trabajo precario– reducen al protagonista a apenas una fuerza productiva. Según Sayad (1998), la equivalencia entre los términos “migrante” y “trabajador” supone la naturalización del enfoque Estado-céntrico de las migraciones, que asegura que el inmigrante siempre será visto como una fuerza laboral, dejando de lado todas las demás esferas de su humanidad, entre ellas las vinculadas al deseo y la carnalidad. En esa línea, la visión Estado-céntrica somete el cuerpo para hacerlo útil y apenas valorable en virtud de su rendimiento físico.

Ahora bien, Foucault (1995) postula que el poder moderno no opera primariamente a través de la represión o castigo espectacular, sino que más bien lo hace a través de la disciplina, cuyo objetivo es producir cuerpos dóciles y útiles. La docilidad, en este sentido, no es simplemente sumisión, sino la habilidad de hacer del cuerpo un objeto que puede ser

manipulado, formado y adaptado para tareas específicas (Foucault, 1995). Para este autor, la prisión moderna, al igual que el cuartel, la fábrica o la escuela, funciona como un dispositivo de disciplina que opera mediante técnicas minuciosas y sutiles que buscan el control detallado del cuerpo y sus movimientos, no para reprimir, sino para optimizar la fuerza productiva del individuo. Así, poder disciplinario se basa en la vigilancia jerárquica, continua y funcional, donde la mirada constante del poder produce la auto-corrección en el sujeto, asegurando su docilidad y eficacia: “Se trata de constituer un cuerpo-máquina cuyo rendimiento se optimiza. [...] La disciplina se convierte en un arte de la composición, y no ya en un arte de la inmovilización” (Foucault, 2018, p. 165).

Bajo ese razonamiento, en el contexto de la diáspora boliviana que se retrata en *El exilio voluntario*, el mercado laboral estadounidense –que absorbe mano de obra indocumentada o precaria– actúa como un dispositivo disciplinario análogo a la prisión o el cuartel foucaultiano en la fragmentación del tiempo y el anonimato y el reemplazo como elementos deshumanizadores del migrante. La fragmentación del tiempo ocurre cuando el cuerpo del migrante debe ajustarse a ritmos de trabajo extenuantes y fragmentados, perdiendo el control sobre su propio tiempo. El narrador menciona que su amigo Lorgio, otro migrante, trabaja como “carpintero durante quince horas” (Ferrufino-Coqueugniot, 2008, p. 10). El cuerpo, de este modo, se presenta en el libro como una máquina que debe operar al máximo de su rendimiento, sin quejarse ni reclamar derechos. El tiempo de vida del migrante se reduce al tiempo de vida al tiempo productivo. En línea directa, el cuerpo migrante es despojado de su historia y su intelecto: el capital simbólico del que gozaba en su país de origen se esfuma, haciendo el anonimato una de las principales capas de su identidad. El narrador de la novela es un intelectual que debe trabajar manualmente –razón por la que abundan las referencias al cine y la literatura–, cuyo valor en el lugar de acogida, contradictoriamente, es puramente físico y reemplazable. El sistema no ve a Carlos como intelectual sino como un paquete de músculo adaptable a la albañilería o la carpintería. Esto genera un cuerpo anónimo que puede ser fácilmente sustituido, manteniendo la disciplina a través de la constante amenaza de desempleo y deportación (Sayad, 2008) o de no existencia simbólica que subsigue a la negación de la llamada ideológica forzada (Althusser, 2019).

Carlos llegó al apartamento. Escalones, cinco en total, hacia abajo y la puerta con un agarrador mínimo y el número. Aquí vivo, vivimos desde ahora, dice Lorgio. [...] Y mientras Erika llora en alemán, Carlos remueve los fideos, cuatro por un dólar, que mezclados con tomate y una pizca de cecina retostada, hacen almuerzo cena y desayuno para Carlos y Lorgio (Ferrufino-Coqueugniot, 2008, p. 10).

La economía de la sobrevivencia en la novela se traduce en la economía del cuerpo, donde la ración (fideos de un dólar) es apenas suficiente para mantener la máquina en funcionamiento, reflejando el cálculo minucioso del poder disciplinario sobre la vida mínima necesaria para la reproducción de la fuerza de trabajo. Es decir, que la dinámica disciplinaria no se reduce al ámbito laboral, sino que se extiende hasta las esferas más íntimas. De esa manera, los constantes desmanes éticos y sexuales de los protagonistas pueden leerse en clave de resistencia en la medida que dismantelan el estatuto disciplinario que los convierte en máquinas/cosas.

Ahora bien, el poder disciplinario no solo produce utilidad, sino que gestiona el riesgo. El cuerpo del migrante, al ser un cuerpo dócil en la precariedad, se convierte en un blanco para la vigilancia y la violencia. Foucault (2018) habla de cómo el poder actúa sobre la vida, no solo sobre la ley, doblando así la situación de vulnerabilidad del migrante.

La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra, desvincula el poder del cuerpo de las potencias de la vida y lo inscribe en el marco de la sumisión y la utilización. (Foucault, 2018, p. 140)

El cuerpo, entonces, ingresa en una dinámica de vigilancia y terror policial al sentirse constantemente amenazado por la autoridad, lo que induce una disciplina preventiva. Como es de esperarse, la mención constante de la policía y el racismo no es accesorio en la novela:

Las noticias en un diario abandonado en el asiento hablan de la muerte de un prieto en manos de la policía, y el consecuente levantamiento racial. Pero es el pasaporte que aferra, los cuatro billetes de a cien que parecen cortar los testículos, lo que importa. (Ferrufino-Coqueugniot, 2008, p. 7).

La metáfora de que el dinero y el pasaporte “cortan los testículos” es una poderosa imagen que puede leerse en clave foucaultiana. La amenaza no es solo el encarcelamiento, sino la castración simbólica y la vulneración de la masculinidad y la identidad del sujeto. Por ese motivo, la lujuria del personaje puede ser interpretada como un conjunto de actos de resistencia ante un sistema que desea despojarlo de algo tan íntimo como el deseo. El cuerpo del protagonista es percibido y se autopercibe, al igual que los cuerpos de muchos migrantes a lo largo de la historia, como un objeto de vigilancia cuya existencia debe ser justificada por un documento o un billete.

La novela expande el concepto de disciplina a una crítica directa de la biopolítica capitalista en Estados Unidos: “Compra y venta de prisioneros se está haciendo un gran negocio en el país. [...] Por él reciben un monto x del gobierno y bonos aquí, bonos allá. Tan importante ha resultado el asunto que se lo ha privatizado.” (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 14). Aquí,



Foucault es superado por la realidad: la vigilancia y el castigo no solo sirven para reformar, sino que se integran plenamente en el capitalismo carcelario, puesto que el cuerpo, sobre todo si es “oscuro, oscurísimo, casi, tostado, canela, rojo, amarillento” (Ferrufino- Coqueugniot, 2019, p. 8) constituye una mercancía cuya fuerza de trabajo es explotada al nivel de la semiesclavitud (Foucault, 2018, p. 195). El migrante, aunque no esté en prisión, sabe que su cuerpo está a un error o una detención de convertirse en esa mercancía rentable.

A pesar de la disciplina impuesta, el cuerpo del narrador resiste en la medida que se convierte en repertorio cultural y afectivo, en oposición al engranaje de la máquina. El gesto insubordinado de los personajes, así, se transforma en la única forma de escapar a la disciplina de la máquina laboral, lo que se manifiesta a través del cuerpo que se auto-indisciplina mediante los rituales del placer y la memoria (la borrachera, la nostalgia, la búsqueda de conexión física). Las evocaciones de las chicherías y la compañía de amigos ejercen la función de un contra-dispositivo temporal:

Heineken, etiqueta verde. Hasta muy tarde, 1990, no supe que existía la de etiqueta roja, con Ronald, en un bar libanés de Dupont Circle... Verde la marca que se agota entre los dos amigos. La oscuridad de El Alto huele a barro... (Ferrufino-Coqueugniot, 2018, p. 4).

El cuerpo busca intencionalmente los olores, sabores y gestos de su cultura (el repertorio) para contrarrestar la frialdad y el cálculo del sistema disciplinario estadounidense. Esta resistencia no es una revolución, sino una táctica de sobrevivencia para que el sujeto no sea totalmente aniquilado por la máquina. De esa forma, la vida hedonista del protagonista se transforma en contradecir la lógica Estado-céntrica, que según Sayad (1998) despoja al migrante de sus atributos humanos, condenándolo a una identidad marcada por la otredad y la función laboral.

La reducción del cuerpo a una máquina de sobrevivencia y laboralidad en la experiencia migrante encuentra, asimismo, un segundo anclaje teórico profundo en la crítica de Karl Marx (2008) sobre la fuerza de trabajo y la enajenación. Desde esta visión, es posible ver cómo el valor del migrante se despoja de su identidad cultural o intelectual previa para ser medido únicamente por su capacidad física de producir, toda vez que Marx define la fuerza de trabajo como la “capacidad física y mental” que existe en la persona viva y que esta pone en movimiento al producir un valor de uso (Marx, 2008, p. 203).

El migrante en la novela de Ferrufino ilustra este proceso de forma brutal. Al llegar a Estados Unidos, el narrador, un intelectual, debe vender su capacidad física en trabajos como

la carpintería o la albañilería, donde sus títulos y conocimientos son irrelevantes. De acuerdo a Brignole:

Carlos se comporta así en todo momento como lo que Abdul Jan Mohamed llama un intelectual de frontera espectacular; es decir, se convierte en un intelectual precisamente porque nunca intenta combinar las culturas con las que entra en contacto mediante un proceso de transculturación, sino que prefiere permanecer en un lugar intermedio que le permita someterlas a ambas a un perspicaz y objetivo estudio analítico (Brignole, 2022, p. 38)

El intelecto se escinde y el único talento reconocible en el protagonista será el relacionado a sus habilidades laborales: su cuerpo se convierte en la mercancía que debe ser vendida diariamente para la supervivencia, haciendo de la capacidad física de trabajar la única llave que abrirá las puertas del éxito social mínimo. La dignidad y la solvencia del migrante no provienen de sus logros culturales, sino de la cantidad de horas que su cuerpo ha soportado. El dinero es la prueba de que la “máquina” ha rendido: “Pero tenía dinero. Los *stubs* de mis cheques mostraban solvencia. Había como 11 000 dólares en mi cuenta bancaria... cargador de camiones que era yo” (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 105)

La consecuencia directa de que el cuerpo sea reducido a una mercancía de trabajo es la enajenación. En los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Marx describe la enajenación del trabajador en diferentes aspectos interrelacionados. El más relevante para la experiencia del migrante es la enajenación respecto a su propia actividad y su ser genérico (Marx, 2013) lo que hace de él un ser alienado por la actividad de su propio cuerpo. La fuerza de trabajo que vende no le pertenece durante la jornada laboral; entonces, el esfuerzo físico no es un fin, sino un medio doloroso para un fin externo, cuyo resultado en el libro es que la vida del migrante se consume fuera de sí mismo. Por ese motivo, según Marx, el trabajo siempre es forzado:

El trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu (Marx, 2001, p. 106)

El migrante en Ferrufino, un intelectual, siente esta mortificación del espíritu cuando su cuerpo es obligado a operar con una utilidad exclusivamente física, donde su sofisticado valor cultural e intelectual previo se vuelve completamente inútil e invisible para el sistema económico: la dignidad queda anclada a la obediencia de la máquina y la máquina tritura cualquier tipo de sueños que vayan más allá del trabajo. Lejos de los cenáculos intelectuales, la vida se reduce a la necesidad biológica más básica, haciendo que el cuerpo se convierta en una simple mercancía desechable, lo cual resuena con la descripción del sistema carcelario-capitalista que Ferrufino critica:

El negocio es el siguiente: alguien recibe una condena... A los dos meses, el estado de Texas decide comprarlo. No se notifica a nadie... y lo condenan a cinco años de trabajos forzados, y tienen un semiesclavo laborando para ellos; mejor si es oscuro, oscurísimo... (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 8)

Esta visión del cuerpo como semiesclavo es la culminación de la enajenación, donde la fuerza de trabajo ya no se ve ni siquiera como un contrato libre; es, más bien, una propiedad comprada y utilizada hasta el agotamiento o la rotura. El migrante sabe que su cuerpo está, literalmente, a un paso de caer en ese sistema de total desposesión. Esto se relaciona con las ideas de Foucault, quien argumenta que la disciplina busca fabricar “cuerpos dóciles y útiles” (Foucault, 2002, p. 140) mediante la vigilancia, la gestión del tiempo y la descomposición de los gestos: en la novela de Ferrufino, la fábrica (el *warehouse* o bodega) se convierte en el cuartel foucaultiano que encierra al sujeto, pero este mismo encierro genera tácticas de resistencia que afirman la vida.

La 'mañana' eran las once de la noche. Entré al cuarto de tomates, tibio, acogedor. Unas palabras con el tomatero, boliviano como yo, y a la rutina. Dos pallets de green leaf, primero, luego dos de iceberg y dos pallets más de papas Idaho, en cajas blancas, cincuenta libras de peso cada una." (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 96)

En el libro, la noche transforma al obrero en una máquina de repetición, sometida a una rutina física, logrando que el cuerpo se acostumbre a manipular pesos específicos (“cajas de cincuenta libras”) y a seguir un orden preciso (“dos pallets de green leaf, primero”). Este adiestramiento físico es la base de la docilidad útil que busca la disciplina y calza con el lenguaje de humillación normalizado a lo largo de la trama. La vigilancia en el cuartel foucaultiano no siempre es silenciosa como en el Panóptico; a veces es explícita y se ejerce mediante el lenguaje de mando y la deshonra para reforzar la jerarquía y el sometimiento. Por ejemplo, en la novela el capataz (Joe Day) actúa como el vigilante que recuerda constantemente al trabajador su estatus de mercancía desechable:

Joe Day... motherfucker nigger, dónde putas aprendiste a descargar así, o esas manos solo te sirven para agarrar tu pequeña manguera a tiempo de mear. Mueve tu culo, seguía Joe Day, if you don't want me to fuck you in front of the gentlemen here. (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 97)

El lenguaje brutal del pasaje se presenta como una forma de violencia preventiva que asegura la obediencia y convierte el cuerpo del trabajador en un objeto de escarnio y amenaza sexualizada, robusteciendo la idea de que su vida carece de valor jurídico o moral ante la autoridad del sistema. Avallone y Mollinero (2021), al respecto, señalan que, en la lógica Estado-céntrica de las migraciones, los nacionales se convierten en sujetos y el migrante se transforma en objetivo pasivo. Esta cosificación, como se ve en el ejemplo, viene acompañada

de una deshumanización que hipersexualiza determinados cuerpos, como el negro, y que se alimenta de una violenta sistémica tanto de forma vertical (desde los capataces hacia los obreros) como de forma horizontal (entre los propios trabajadores).

Pese a eso, el cuerpo y el espíritu del narrador buscan constantemente tácticas de resistencia que se configuran como fugas temporales que reafirman la humanidad negada por el trabajo. Por consiguiente, el cuerpo se rebela contra la docilidad al invocar su memoria y su cultura, con lo que se logra quebrar la disciplina nocturna a través de la fraternidad y la nostalgia:

Entré en el cuarto de tomates y discurrimos sin sigilo por la mentada recordación de nuestra tierra. Siempre hablamos de nuestra tierra. ¿Quiénes hablan, Carlos? Nosotros, el tomatero y yo, un par mínimo en la catedral del warehouse, donde el Cristo es un racimo de apios y el silencio es Dios. (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 98)

Al evocar su tierra y sus recuerdos, el cuerpo se niega a ser un simple “paquete de músculo” estadounidense destinado a la hiperproducción: el *warehouse* se transfigura en un espacio sagrado que les permite escapar de la lógica capitalista del tiempo y el dinero, rechazando así la enajenación física y apelando a un ejercicio mental y emocional. Otro ejemplo de esa resistencia se presenta en el encuentro con Carla, la empacadora nicaragüense, que se manifiesta en la obra como un rito de escape. En el “cuarto de tomates” (el espacio más cálido, el edén dentro del infierno laboral), el cuerpo recupera su agencia:

De rodillas esta vez vacía mi cuerpo de conocimiento, me retrae a los días de eucaliptos, de acequias corriendo en las vecindades del pueblo... En Carla, en sus mechones... se han reunido las hembras del recuerdo. (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 100).

Aquí, el cuerpo se utiliza para invertir la enajenación. El sexo oral, en este contexto, no debe ser leído solo como un acto de placer, sino como una ruptura radical con la disciplina laboral idiotizante: se realiza en el tiempo de trabajo, en el espacio de la mercancía, y despoja al cuerpo masculino de su intelecto para devolverlo a una pasión primaria, libre del control del patrón. De esta manera, la sexualidad y el placer son, como veremos en el siguiente capítulo, las únicas “drogas” que no son compradas, como el crack de los gerentes o el vino de las citas burguesas.

#### 4.3 El cuerpo como mosaico híbrido y desplazado

Como un autor demasiado atento a las sensibilidades, Claudio Ferrufino-Coqueugniot se esfuerza en retratar todos los pliegues del cuerpo, que se presenta en la obra como un rico

mosaico híbrido y desplazado. Su interpretación de las anatomías fronterizas captura la forma en que la identidad física y afectiva del migrante se construye a partir de la superposición de memorias culturales, fragmentos de cuerpos deseados y las demandas brutales del sistema laboral capitalista. Este cuerpo, como introducimos en la última parte de la sección anterior, es un campo de batalla donde el placer funciona como una resistencia desesperada contra el disciplinamiento foucaultiano y la lógica capitalista de la productividad.

El cuerpo de Carlos, el narrador, no es una unidad estable, sino una acumulación de afectos, traumas y geografías que se activan según el entorno. Digo que es un mosaico porque su identidad se compone de fragmentos que no se fusionan, sino que se yuxtaponen: el escritor, el estibador, el amante en Cochabamba, y el paria en Washington D.C. Esto, según mi interpretación, hace que la hibridez se manifieste en una suerte de geografía del deseo en la que en la que el narrador salta constantemente entre su presente laboral y su pasado erótico, proyectando sus memorias afectivas sobre los cuerpos de las mujeres que encuentra, en algo así como un ejercicio evocativo que opera como ancla para no naufragar en la vorágine laboral estadounidense:

En Carla, en sus mechones que de a ratos arregla, se han reunido las hembras del recuerdo, jinetas de la pasión y de la desgracia: Gloria con sus piernas que me llegaban a la cadera; Francine con sus piernas igual que mis piernas; Erika con sus flacas piernas de nieve... (Ferrufino-Coqueugnot, 2019, p. 100).

El cuerpo de Carla, la empacadora nicaragüense, no se desea por sí mismo, sino como un receptáculo o “asamblea” (Puar, 2017) de cuerpos anteriores. El deseo, en este marco, funciona como un dispositivo de memoria que transporta al migrante del *warehouse* al pasado boliviano, evidenciando que el cuerpo físico está presente en la fábrica, pero su placer y su mente están desplazados en el archivo de la nostalgia. El acto sexual se convierte en una reunión de memoria, es decir, en una forma de resistencia temporal contra el tiempo productivo.

El uso del placer como evasión y resistencia en Ferrufino se alinea con la noción de asamblea de deseo de Puar (2017) y con la sexualidad como arma anti-disciplinaria, un tema central en la literatura de la prisión, como la de Reinaldo Arenas en *Antes que anochezca* (2001). Puar (2017) propone que la identidad, incluyendo la sexual, no es fija, sino más bien una configuración dinámica y contingente de fuerzas, afectos, tecnologías y geopolíticas, por lo que el cuerpo es un *assemblage* que reacciona a las presiones externas, tal como sucede con el cuerpo de Carlos en el *warehouse*: su anatomía se ensambla por una fuerza económica (la necesidad que lo lleva a ser estibador), el afecto (la memoria de sus exparejas) y el acto (el sexo

fugaz en el cuarto de tomates). Este ensamblaje momentáneo permite que el placer sea una fuerza disruptiva que se introduce en el espacio más disciplinado:

Entre Carla y yo no hay besos ni palabras. Detrás del encajonado, apoyo mi espalda en la pared metálica, y Carla desembolsa mi personalidad con sus dedos ágiles y livianos. De rodillas esta vez vacía mi cuerpo de conocimiento, me retrae a los días de eucaliptos... (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 100).

El sexo, entonces, se transforma en una contraconducta (Foucault, 2018) que “desembolsa la personalidad”, es decir, dismantela la identidad disciplinada (“el cargador de camiones”) y la reemplaza por el cuerpo sensible, libre y anclado en el recuerdo. Sentir placer es resistir. Vemos, entonces, que la respuesta del narrador al usar la sexualidad como un acto clandestino en los límites de la bodega refleja la resistencia erótica desarrollada en contextos de encierro, situación que evoca varias escenas de *Antes que anochezca*, del cubano Reinaldo Arenas (2022). En esta obra, el autor cuenta cómo el deseo y la cópula en la Cuba comunista, especialmente en la prisión, se convirtieron en un acto radical de reafirmación de la libertad individual contra el sistema de represión total (Arenas, 2001). En la misma línea, *El exilio voluntario* presenta un sexo que perfora la disciplina de lugares como el cuarto de tomates, es decir, un sexo que ocurre en lugares prohibidos. Estos actos sexuales, rápidos y furtivos, son la forma en que el migrante, al igual que los prisioneros de Arenas, re-territorializa su cuerpo y se niega a que este pertenezca exclusivamente a la lógica de la producción:

Te atormenté conmigo por encima, con frío por debajo. Y allí, en ese instante de insano lucro, de ambición perversa por sentirte caliente en el fondo, te perdí. No dijiste nada, pero supe que eras oficinista, ejecutiva, y que no podías congraciarte de tal manera con los peones. (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 96).

La “ambición perversa” de placer es insana porque interrumpe la cadena de producción capitalista, el lucro. El deseo, de esa forma, retorna la anatomía a un estadio en el que, al igual que ocurría cuando residía en su país de origen, el sujeto puede ser algo más que obra barata.

Si tomamos las nociones sobre entrar y salir de la modernidad de García Canclini (2013), es evidente que el cuerpo de Carlos, en su función de estibador nocturno en el *warehouse*, está plenamente inserto en la modernidad capitalista tardía estadounidense: es la mano de obra disciplinada y calculada según la lógica de la máxima productividad y el excedente (lucro). Sin embargo, su deseo –la “ambición perversa” de placer en el lugar de trabajo o en los esporádicos encuentros– actúa como una fuerza de desconexión momentánea de esa modernidad. De esta forma, el deseo funciona como un portal de retorno subjetivo que le devuelve al sujeto su anatomía perdida en el proceso migratorio. En su país de origen, Bolivia, narrador era un escritor, un intelectual, un ser complejo y no solo mano de obra barata. El placer,

al sustraer el cuerpo de la función laboral y al “vaciar mi cuerpo de conocimiento” (Ferrufino, 2019, p. 100)), le permite habitar temporalmente un estadio pre-productivo, de modo que, al dismantelar la personalidad impuesta por el trabajo, el cuerpo recupere la complejidad de un sujeto que desea y recuerda, más allá de su valor de mercado.

La interpretación del cuerpo como mosaico se conecta intrínsecamente con la teoría de Ottmar Ette (2018), la cual concibe la literatura como un fenómeno que se mueve, más que como un objeto fijo. Para Ette (2018), la literatura escrita por migrantes cartografía el movimiento y la heterogeneidad espacial. En *El Exilio Voluntario*, el cuerpo es el medio de transporte de un archivo de experiencias y afectos que deben ser registrados para evitar el olvido, la disciplina más efectiva. En consecuencia, el narrador admite que el objetivo de su escritura es evitar que la memoria de sus compañeros sea borrada por el capital: “Nadie pensaba en trascender. Yo tampoco. Sin embargo necesito contar, no quiero que la memoria falle y olvide a los demás como olvidé a tantos.” (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 122).

El cuerpo mosaico, al buscar el placer, crea una geografía alternativa de la ciudad que no se rige por el mapa oficial de la riqueza (o incluso el mapa en el que la única ruta importante es la de la casa al trabajo), sino por el mapa de la necesidad y el deseo. El mosaico se presenta como la yuxtaposición de estos mapas: el cuerpo migrante es “dócil y útil” en la ruta oficial, pero es “libre y sexual” en la ruta afectiva. El cuerpo desplazado es, en última instancia, la prueba viva de que la disciplina total nunca se logra, pues siempre queda un reducto de placer y memoria, a las que el narrador se aferra con ferocidad.

En *El Exilio Voluntario*, el cuerpo mosaico es la evidencia física de que el narrador pertenece a varios lugares, pero a ninguno completamente. La búsqueda de alivio y placer, tanto en su tierra natal como en Estados Unidos, (las chicherías, el alcohol, el sexo) funciona como la catarsis necesaria para que ese cuerpo resista la dureza del trabajo y la frialdad de la sociedad estadounidense y la agresividad de la sociedad boliviana. Es un uso del cuerpo para sentir la vida cuando la estructura social solo lo quiere utilizar como una máquina de trabajo. De ese modo, las coreografías del movimiento de su personaje sedimentan caminos que se acercan pero que nunca se tocan: la ruta oficial se extiende en paralelo a la ruta del placer.

Tomando en cuenta aquello, el cuerpo migrante desempeña el papel de punto de cruce y estrategia activa para negociar los sistemas de control. García Canclini (2013) define la modernidad en América Latina no como un destino total y homogéneo, sino como una práctica de superposición de lógicas, con lo cual los caminos, al igual que en la noción de literatura en movimiento de Ette (2018), se superponen plataforma sobre la que los trayectos intercalan y dan cuenta de la fluidez de la vida del migrante.

La modernidad es en América Latina un proyecto cultural inconcluso, o que se da como una superposición fragmentada de estrategias y etapas. *Culturas híbridas* designa precisamente las mezclas, articulaciones, contaminaciones y yuxtaposiciones que se dan en los procesos de modernización (García Canclini, 2013, p. 11).

La obra de Ferrufino ilustra que el migrante encarna la hibridez de García Canclini (2013) al tener que “entrar” en la modernidad productiva de Estados Unidos a través de la fuerza de trabajo, o sea, solo siendo un cuerpo útil y dócil). El cuerpo disciplinado del estibador es la máquina que ingresa a la lógica del capital para generar lucro (la modernidad económica), aunque la “ambición perversa” de placer interrumpa esta cadena de producción precisamente al sustraer el tiempo y la energía del trabajo. El placer y la memoria, en el cuarto de tomates, son estrategias de evasión que sacan al sujeto del tiempo capitalista y lo devuelven a un tiempo personal y afectivo, es decir, un lugar fuera de la modernidad.

Las nociones de Ette (2018) sobre las literaturas sin morada fija —es decir, sobre literaturas que privilegian el movimiento a la geografía— funcionan en la obra de Ferrufino en la medida de que cuerpo migrante es un archivo móvil que se desplaza entre geografías, cargando consigo las memorias y las resistencias. El acto de placer que interrumpe la producción se convierte en la forma en que el sujeto literario vuelve a nombrar y ser dueño de su anatomía. El deseo, al igual que el nomadismo, es un acto de no-fijeza que se niega a la disciplina sedentaria y al valor económico único, permitiendo que el cuerpo sea, fugazmente, el mosaico híbrido de todas sus experiencias anteriores y no solo una pieza en la máquina de producción.

Según Jasbir Puar (2017), el cuerpo no es una entidad fija con una identidad singular (como “cuerpo boliviano”), sino una configuración dinámica de fuerzas que se articulan en respuesta a su entorno geopolítico. Así, el cuerpo de Carlos en Washington D.C. es un mosaico híbrido, ensamblado por la violencia estructural y las tácticas de supervivencia. El migrante en *El exilio voluntario* ingresa en la modernidad económica estadounidense al aceptar la disciplina y el cálculo utilitario de su cuerpo. Su identidad se reduce a “obra barata” y su valor cultural es irrelevante, como exige la lógica del capital (la modernidad productiva). El cuerpo está dócil y útil, generando lucro. Por otro lado, la salida se activa a través de mecanismos de evasión y resistencia, como el deseo y la borrachera. Cuando el migrante se entrega al placer, el cuerpo se sustrae del tiempo productivo, convirtiéndose en un agente inútil desde el punto de vista capitalista: “ambición perversa” de placer es “insana” precisamente porque interrumpe la cadena de producción capitalista (el lucro).



#### 4.4 El cuerpo como archivo de la memoria

Hasta aquí, vimos que el cuerpo del migrante narrado por Claudio Ferrufino-Coqueugniot es mucho más que una máquina de fuerza de trabajo; es un archivo viviente que se niega a la amnesia impuesta por el capitalismo global. Su resistencia, como se analizó en el capítulo anterior se funda en un placer feroz y evocativo.

La resistencia a través del placer se presenta a través de lo que yo llamo una performance del gesto que le atribuye un sabor a la memoria. Es así que el repertorio del protagonista se manifiesta en rituales que restauran la conexión con su origen, convirtiendo lo cotidiano en una performance de la memoria. Un ejemplo es el ritual alimenticio, algo también presente en las demás obras del autor: la comida deja de ser un mero reabastecimiento de energía para la máquina laboral y se transforma en un rito que evoca el origen. Así, Carlos, a pesar de su jornada extenuante, se aferra a la preparación de alimentos que le recuerdan la tierra, utilizando los productos que él mismo descarga:

Me muestra, en su mesón de falso mármol, la manera de preparar su sándwich preferido, a las seis de la mañana, la hora de su almuerzo. Era mejor, dice, ir a comer alitas picantes a la esquina del coreano, pero mi emparedado de palta, una ramita de perejil italiano y finos slices de picante serrano no tenía par (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, 101-102).

El picante serrano no es solo un sabor, es la textura del repertorio que perfora la homogenización del *fast food* americano. De esa forma, preparación meticulosa del emparedado a las 6 a.m. es una *performance* de cuidado y complejidad que interrumpe la prisa y la lógica industrial del desayuno rápido. Ante la velocidad estadounidense, la lentitud cochabambina activa una memoria que sirve como escape de la modernidad salvaje del mundo capitalista. Este elemento, la comida, también aparece en otros textos del autor, muchas veces como marca personal que ralentiza la velocidad del mundo de hoy, en una suerte de freno estético y hedonista dispuesto a convertirse en el prisma por el que el narrador nos explica el mundo.

En un Starbucks compré un delicioso mocha, tanto que no necesitó azúcar para estar dulce. Lo acompañé con queque de limón cubierto de blanco frosting. Me senté ante un ventanal y tuve mi desayuno, solo en el país de los individuales, observando los ires y recorres de la gente aerófila, por gusto u obligación, y me sentí en paz, a pesar de los que nunca faltan, los de inmigración, demandando que cuántos días, por qué y con quién (Babélicas, 2017).

El texto en cuestión se llama “Aeropuertos” y su cualidad reside en que combina la lentitud de degustar una comida con la velocidad del aeropuerto y del local de Starbucks, ambos símbolos de la modernidad. En la misma línea, el vino actúa en la novela como archivo sensorial

capaz de capaz de transportar el cuerpo a un momento y un lugar específicos mediante el sabor y el olor, demostrando que el repertorio es más potente que la geografía actual:

Huele como mantequilla, Judith, has de adorarlo. Robó Gloria de la bodega de su padre un Marqués de Riscal, hablo de 1983. Nos encerramos en su cuarto... Nos amamos mientras terminamos la botella de Riscal. Me pasaba vino en la boca... Desde entonces lo ligo a su recuerdo... (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 108).

La comida, en el contexto del exilio y la precariedad laboral, trasciende su función biológica para convertirse en un poderoso punto de fuga que activa la nostalgia y permite al sujeto migrar mentalmente de regreso a su tierra de origen. En la narrativa de Ferrufino, la alimentación bajo el régimen capitalista está diseñada para ser eficiente y despersonalizada (simplemente combustible para la máquina de trabajo), pero el cuerpo se niega a esta simplificación. El sabor, el olor y la textura de ciertos alimentos actúan como disparadores sensoriales, perforando la realidad monótona del *warehouse* para liberar una avalancha de recuerdos y afectos. La simple preparación de un emparedado con ingredientes específicos, como el “picante serrano”, se transforma en un ritual que rompe la temporalidad disciplinaria, permitiendo que el alma saboree el pasado incluso mientras el cuerpo se mantiene anclado al presente laboral en Washington D.C.

Este proceso revela cómo el cuerpo actúa como un archivo sensorial insobornable, donde los placeres pasados quedan grabados con una intensidad que supera la memoria visual o escrita. La gastronomía, en este sentido, no se limita a evocar la infancia o el país natal, sino que archiva momentos íntimos de la vida del sujeto. El vino es el ejemplo más claro de esta sinestesia archivística: el sabor de un “Marqués de Riscal, hablo de 1983” (Ferrufino, 2019, p. 108) no solo evoca el año, sino la cadena completa de un encuentro erótico y el tacto de un cuerpo amado. La boca, al probar el vino, no solo degusta la bebida, sino que repite la performance del acto de beber compartido con Gloria, demostrando que el placer no es efímero, sino que se incorpora y se mantiene latente, listo para ser reactivado por el estímulo adecuado.

La manera en la que el autor habla de la comida da cuenta de un detalle y pasión solo comparables con los pasajes relacionados al sexo: Así, vemos que la nostalgia que despierta la comida no es pasiva, sino una forma activa de resistencia contra la enajenación norteamericana, tan amiga de la eficiencia y la velocidad. Al dedicar tiempo y esfuerzo a recrear sabores complejos, el migrante rechaza el *fast food* simplificado que el sistema le ofrece como combustible. Esta elección consciente de privilegiar la complejidad cultural de su cocina sobre la conveniencia del sistema es un acto de afirmación de la identidad. En lugar de ceder a la uniformidad global, el migrante reivindica su derecho a la memoria culinaria, que se activa a

través de sus sentidos, convirtiendo la preparación de su almuerzo en un ritual de auto-cuidado que contrasta con el desinterés y el desorden moral que observa en sus patrones.

Además de la comida como archivo de placer, los productos del *warehouse* también se transforman en símbolos de una geografía cultural perdida. Al manipular toneladas de frutas y verduras frescas, el narrador está en contacto constante con la tierra y la agricultura, un vínculo que la vida urbana le ha arrebatado. Los nombres de los productos –“zucchini squash, “spaghetti squash” (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 101)– se entremezclan con notas poéticas y recetas personales, mostrando cómo la materia prima se convierte en una extensión de su sensibilidad intelectual y afectiva. De esta manera, el cuerpo transforma la mercancía a descargar en un archivo de potencial creativo, negándose a verla únicamente como unidades de peso y volumen.

El archivo de la piel y el sexo se relaciona directamente con el archivo del paladar. El placer sexual, al igual que el sabor, es una experiencia visceral archivada en el cuerpo. La ambición de placer es insana porque el cuerpo, al buscar la saturación de los sentidos, interrumpe el ciclo de utilidad y productividad. Los encuentros clandestinos con Carla, la empacadora, en el cuarto de tomates, son la manifestación más pura de esta interrupción. El deseo, al igual que el recuerdo del sabor de una fruta tropical, transporta al sujeto a un estado de libertad primordial donde las reglas del *warehouse* se disuelven. La anatomía, al buscar su satisfacción en el acto sexual, retorna a un estadio donde puede ser algo más que pura fuerza de trabajo. El paladar, parte de la anatomía migrante, activa los engranajes de la memoria, convirtiendo un simple acto, como comer, beber o cocinar, en una maquinaria de nostalgia por la que el cuerpo despliega su archivo:

Y tengo la práctica en juegos de alcohol de años de desvarío. ¿Recuerdas, Julio, Raúl, bordeando el cerro, en los altibajos del Cero, en Balderrama y Wasa Línea en Quillacollo? Invoco las artes del alcohol cochabambino y les doy duro. Pronto se relajan las bocas y la lengua se enternece con el paladar e irrumpe sórdida en la conversación (Ferrufino Coqueugniot, 2019, p. 93).

En suma, la cocina y la gastronomía se erigen como el último reducto de la soberanía personal y cultural. Los libros de recetas entremezclados con poemas en el cuaderno del narrador son el testimonio de que el cuerpo migrante utiliza los rituales del paladar para mantener la llama de la nostalgia encendida, con lo que se asegura que la memoria corpórea de los placeres pasados prevalezca sobre el intento del sistema capitalista de reducirlo a una entidad funcional y deshistorizada, tal como promueve la visión Estado-céntrica de las migraciones (Sayad, 2006).

El cuerpo del migrante en *El exilio voluntario* no es una unidad estática. Es un campo de batalla donde se inscriben y se renegocian siglos de mestizaje, conflicto colonial y opresión

histórica boliviana. Esta visión del cuerpo como archivo biológico y espacio de tensión encuentra un eco potente en la obra de Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), cuyo concepto de la *Nueva Mestiza* se define precisamente por habitar y mediar realidades fragmentadas y duales. En la novela, la descripción del cuerpo de Carlos como un mosaico –una yuxtaposición de partes de distinto origen– no solo se refiere a la suma de experiencias individuales, sino a una herencia genética y cultural conflictiva. A su vez, concepto de la Nueva Mestiza de Anzaldúa postula que el cuerpo que habita la frontera es un cuerpo-historia, cuya piel y sangre registran el choque violento de culturas: “La Mestiza tiene un pie en el pasado nativo... y un pie en el presente colonial” (Anzaldúa, 1987, p. 78). Este cuerpo es, inherentemente, un archivo biológico que registra siglos de mezcla y opresión. De esa forma, en la obra de Ferrufino, la migración, en línea con la visión de Mayblin y Turner (2021) es una continuación de un conflicto histórico porque el cuerpo del migrante ya ha sido moldeado por la explotación:

Hoy, como nunca, la Bolsa de valores alcanza altitudes insospechadas mientras la clase media se debate en agonía. Es posible que la sonrisa malévola del Fiscal General, Gonzáles, tenga su razón de ser: Norteamérica se convierte en una nación más del Tercer Mundo... (Ferrufino-Coqueugniot, 2021, p. 95)

El narrador percibe que la dinámica de explotación y la brecha de clase que experimenta no son un fenómeno nuevo, sino el traslado de las estructuras del llamado tercer mundo (el modelo extractivista colonial) al suelo estadounidense. O más bien, quizá, se trate de una continuación natural del proceso colonial iniciado durante la invasión en 1492. El cuerpo que carga camiones no es solo el migrante económico, sino el heredero del indígena explotado, cuyo trabajo de fuerza bruta se vende como mercancía barata.

El cuerpo mosaico no solo lleva la historia social, sino la memoria profunda e individual de su tierra, que se activa a través del repertorio sensorial. El placer, así, funciona como el mecanismo de sustracción de la historia presente (la explotación) y de recuperación de la historia pasada (la identidad). Anzaldúa llama a esta capacidad de sostener realidades conflictivas la “conciencia mestiza”: “una conciencia de *los opuestos* que no busca resolverlos, sino *mediarlos y sostenerlos* en tensión creativa” (Anzaldúa, 1987, p. 77). De esa forma, el cuerpo del migrante en *El exilio voluntario* encarna la conciencia mestiza porque archiva el dolor de la opresión, pero también la resistencia y el humor de los marginados:

Allí se convertía el martirio del trabajo en un instante de fiesta. Los afroamericanos reían sin límite... Yo reía con ellos. No eran los tristes negros del Tío Tom, eran los músicos de Leadbelly, los fogosos caminos del sur.” (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 97).

En el fragmento, al cuerpo boliviano (el mosaico) se une al cuerpo negro (también un archivo de la esclavitud y la resistencia) en un acto de solidaridad que trasciende las fronteras raciales impuestas por la sociedad estadounidense. ¿Esos cuerpos, a su vez, forman un nuevo mosaico migrante en el centro del capitalismo global? La migración los hermana, mediando la explotación a través del humor y la humanidad, una práctica que Anzaldúa (1987) ve como la capacidad de la frontera para crear nuevas formas de parentesco.

La experiencia del cuerpo mosaico en la frontera del exilio genera un tiempo dual o una doble cronología que el migrante está obligado a vivir. Como señala el vietnamita americano Than Nguyen:

Refugiados, exiliados, inmigrantes..., fuera cual fuera la especie de humanos desplazados a la que pertenecíamos, no vivíamos simplemente en dos culturas, tal como imaginaban quienes celebraban el crisol de culturas americano. La gente desplazada también vive en dos husos horarios, el de aquí y el de allí, el de presente y el pasado; somos viajeros temporales a nuestros pesar. Pero mientras que la ciencia ficción se imagina que los viajeros temporales de desplazan hacia delante y hacia atrás en el tiempo, aquel reloj demostraba una cronología distinta. El secreto a voces del reloj, a la vista de todos, era que simplemente andaba en círculos (Thanh Nguyen, 2018, pos. 257).

En *El exilio voluntario*, el cuerpo habita simultáneamente dos husos horarios y dos realidades: el tiempo del capital y el tiempo de la memoria. El tiempo de Washington es el tiempo lineal, calculable y disciplinario de la modernidad capitalista. Se rige por el reloj del *warehouse*, por el “insano lucro” y por el horario nocturno: “La ‘mañana’ eran las once de la noche. Entré al cuarto de tomates, tibio, acogedor. Unas palabras con el tomatero, boliviano como yo, y a la rutina” (Ferrufino-Coqueugniot, 2022, p. 96).

En este huso horario, el cuerpo es utilizable, sujeto a la rutina y a la ley de la mercancía. La vida se mide en algunos dólares por hora y se agota en la producción. Por otro lado, hay un tiempo circular, afectivo y multidimensional de la nostalgia y el origen que se activa mediante el placer, la palabra o la música, y suspende la tiranía del reloj.

El paso al sueño. [...] La casa huele a comida ecuatoriana; en el dormitorio del lado jadea una pelirroja bajo el embrujo... Bob Dylan canta. Las páginas de Schwob se ajustan al ambiente y de pronto se obvia la carnalidad de esta vida y pulula la angustiosa nostalgia... (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 95).

En este huso horario, el cuerpo es vivible. El tiempo de D.C. se anula y el migrante habita la melancolía y la reflexión, que son lujos negados por el trabajo. En consecuencia, el cuerpo mosaico es el mediador de estos dos tiempos; es el órgano que permite el salto temporal del presente disciplinario a la memoria profunda, haciendo de la migración una experiencia de cronología fracturada, donde la supervivencia requiere operar en ambos husos horarios simultáneamente, tal como lo exige la conciencia mestiza de Anzaldúa (1987).

La circularidad del tiempo (la repetición de los rituales de escape) es usada por el cuerpo migrante como una estrategia para mediar y sobrevivir a la tiranía del tiempo lineal. El *warehouse* busca archivar al migrante bajo la categoría de “obrero barato”, pero la memoria sensorial y afectiva lo desarchiva constantemente al transportarlo a la Cochabamba de su juventud. En suma: al vivir en ambos husos horarios simultáneamente, el protagonista de Ferrufino logra lo que García Canclini (2013) describe: el migrante habita la modernidad (la tecnología, el consumo, el trabajo) pero, al mismo tiempo, la critica y la trasciende culturalmente a través de la persistencia de un tiempo personal y ritual que es inherentemente incompatible con la disciplina capitalista. El exilio, por lo tanto, no es solo una condición de doble cultura, sino de doble temporalidad, donde la vida se negocia entre el deber productivo del presente y el recuerdo afectivo del pasado.

Según Octavio Paz (1974), el tiempo ha perdido su coherencia y este hecho hace que los distintos espacios y eras se superpongan unas a otras. Esa idea se relaciona con el postulado de Ette (2018), quien manifiesta que los trayectos se superponen, dando lugar una coreografía marcada por diferentes formas y tiempos. Esta mescolanza da pie a obras como la de Ferrufino, que juegan cruzan años hasta hacerles perder su propia frontera, creando puntos de fuga o evasión que transportan a su protagonista a su natal Cochabamba o a algún antiguo placer.

Pasado, presente y futuro han dejado de ser valores en sí; tampoco hay una ciudad, una región un espacio privilegiados. (...) No hay centro y el tiempo ha perdido su antigua coherencia: este y oeste, mañana y ayer se confunden en cada uno de nosotros. Los distintos tiempos y los distintos espacios se combinan en un ahora y un aquí que está en todas partes y sucede a cualquier hora (Paz, 2009, p. 35).

El lúcido diagnóstico de Octavio Paz sobre la crisis de la temporalidad en la modernidad tardía sirve como el marco filosófico para comprender mejor la experiencia del migrante en *El exilio voluntario*. La pérdida del centro (el desarraigo geográfico del exiliado) se traduce directamente en la pérdida de la coherencia temporal. El protagonista no solo habita un nuevo espacio geográfico (Washington D.C.), sino un tiempo fracturado, un *ahora* que está “en todas partes y sucede a cualquier hora” (Paz, 2009). Esta coexistencia de cronologías opuestas es lo que consolida la idea de que el migrante vive simultáneamente en dos husos horarios y revela la profunda incoherencia del tiempo en la novela.

La vida de Carlos rige por la tiranía del tiempo productivo estadounidense, un tiempo lineal y utilitario que se niega a reconocer la subjetividad. Su jornada laboral, que comienza a las once de la noche, invierte por completo la concepción tradicional del día y la noche, obligándolo a vivir en una cronología invertida donde la mañana puede ser la noche y viceversa.

Esta imposición del tiempo capitalista se configura como el intento de la modernidad homogeneizar al sujeto (García Canclini, 2013), de reducirlo a una entidad funcional sin pasado.

El cuerpo del migrante es el principal campo de batalla de esta incoherencia temporal. Por ejemplo, el trabajo nocturno de cargador de camiones le quita a Carlos el derecho a la luz solar y al sueño reparador, empujándolo a una existencia atemporal donde los límites entre el ocio y el trabajo se desdibujan. Cuando duerme sobre un *pallet* de cebollas en el camión, está viviendo una paradoja temporal: su cuerpo está en el tiempo residual del trabajo (esperando la medianoche para recomenzar el día), pero su mente está en el tiempo circular de la infancia y la nostalgia. La memoria de los “trenes nocturnos de carga pasar por atrás” (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 76) se mezcla con el recuerdo del “mar de arbustos” y el ambiente cochabambino. La disolución del tiempo no es solo intelectual, sino física, pues el cuerpo se acuesta “irregularmente como un contorsionista” (p. 77) reflejando la mezclanza de la cronología.

La búsqueda del placer y el alcohol se convierte en una táctica de evasión de este tiempo incoherente. El alcohol –“Tomo y obligo, es la manera de mi país, carajo” (Ferrufino-Coqueugniot, 2022, p. 77)– y el sexo fugaz con las empacadoras son mecanismos para salir de la modernidad (García Canclini, 2013) y “entrar” en el tiempo de la memoria afectiva. Estas dinámicas que fisuran el tiempo son propias de los demás personajes del trabajo de Carlos y generan situaciones de afiliación (Brignole, 2022, p 42).

Para la lógica capitalista hiperproductiva, esos actos son insanos porque le quitan valor al tiempo laboral, pero son vitales para el sujeto porque le devuelven la coherencia personal que el capital le arrebató. En la borrachera, los distintos se combinan de manera explosiva: el pasado se superpone al presente y crea un flujo atemporal que elimina las fronteras entre los años. La superposición de temporalidades en Paz y Ferrufino encuentra también resonancia en la obra de Eliot, que medita sobre la relación entre el tiempo y la eternidad: “Time present and time past / Are both perhaps present in time future, / And time future contained in time past” (Eliot, 1983, p. 19) El migrante, como el yo lírico de Eliot, experimenta este colapso total. Consecuentemente, el pasado (Cochabamba) está siempre contenido en el presente (D.C.), y la posibilidad del futuro está siempre informada por el archivo de la historia, haciendo de su exilio un nudo de temporalidades que se niega a ser desenredado por el simple transcurrir del reloj lineal.

En esa línea, García Márquez (2014) captura esta incoherencia temporal con el concepto de Macondo, un espacio donde el tiempo no es lineal, sino circular y repetitivo. Los personajes de *Cien años de soledad* reviven los mismos destinos y los mismos nombres a lo largo de las

generaciones, demostrando que “el tiempo ha perdido su antigua coherencia” y que “mañana y ayer se confunden” (Paz, 1974). En el exilio de Carlos, el recuerdo de sus aventuras revolucionarias se convierte un Macondo personal; la derrota de la juventud boliviana se repite, sin resolverse, en su explotación laboral en D.C. El pasado no pasa, sino que se enrosca en el presente, igual que en la guerra civil el Macondo de García Márquez: “Y la normalidad era precisamente lo más espantoso de aquella guerra infinita: que no pasaba nada” (2014, p. 145).

En *El exilio voluntario*, el pasaje sobre el anciano guerrillero José Miguel Lanza en Bolivia y el valle cochabambino, así como el recuerdo del profesor Marco, víctima de la tortura en el golpe militar, enfatiza la pérdida de la coherencia histórica que Paz describe.

El busto de José Miguel Lanza sobre ruinosas tumbas de doscientos años. Coronas púrpuras y negras de papel sobre las cruces, polvo, la historia es lo menos que se quiere recordar. Causa pena, al anochecer, la excesivamente grande testa del guerrillero mirando al valle. (...). Un anciano zorro rojogris que ya habrá muerto se pierde entre los molles. Al país le estará ocurriendo lo que a Miguel Lanza, se va quedando ciego de tanto mirar fijo (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 80).

En la universidad cochabambina, la historia es “lo menos que se quiere recordar” (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 80) y la ciudad se lanza en una “extraña mezcla de criollismo y falsa modernidad” perdiendo su consistencia. La historia se ha transformado en quimera. El presente del migrante es, por lo tanto, una amalgama de épocas donde la arquitectura “ladrillo colonial” de Old Town Alexandria se mezcla con el “estruendoso rock en el tocadiscos” (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 79) y el *draft* en *The Oxford Tavern*. Carlos, al hablar francés y beber con los Kerry, pasa del “cargador del primer mundo” al *snob* afrancesado, probando todos los “distintos espacios” y “tiempos mezclados” (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 79) que coexisten en su cuerpo mosaico. De ese modo, la pérdida de la coherencia temporal no es solo un estado mental, sino una estrategia de supervivencia cultural: el migrante se niega a ser definido por el aquí y ahora, marcados por la distancia y la hiperproductividad, manteniendo vivo el archivo de su pasado para crear un espacio de libertad interior.

#### **4.5 El cuerpo que recuerda y la memoria encarnada: a modo de conclusión**

El presente capítulo desarrolló un análisis de *El exilio voluntario* de Claudio Ferrufino-Coqueugniot, proponiendo una lectura que sitúa al cuerpo migrante como eje articulador entre la experiencia del exilio, la precariedad laboral, la memoria afectiva y la resistencia subjetiva. Lejos de concebir la migración únicamente como un desplazamiento territorial o una crisis identitaria abstracta, sostengo que el exilio en la obra de Ferrufino se



inscribe de manera directa y material en la corporalidad del sujeto, convirtiendo al cuerpo en archivo, campo de batalla y dispositivo de supervivencia.

Uno de los ejes centrales del capítulo es la conceptualización del cuerpo como máquina de sobrevivencia y laboralidad. A partir de un diálogo crítico con teorías de la migración, como la de Sayad (2008), es visible que el migrante en *El exilio voluntario* es reducido a su fuerza de trabajo dentro de un sistema que lo concibe como cuerpo útil, dócil y reemplazable. El mercado laboral aparece como un dispositivo disciplinario que fragmenta el tiempo, impone ritmos extenuantes y neutraliza el capital simbólico previo del sujeto. En consecuencia, el sujeto es reconfigurado como estibador, carpintero o cargador nocturno, y su valor social se mide exclusivamente en términos de rendimiento físico (Marx, 2008).

La migración, como se ve en capítulos anteriores, trasciende la mera catalogación como simple desplazamiento geográfico y se inscribe como un fenómeno material y directo en la corporalidad del sujeto. El cuerpo, entonces se convierte en archivo viviente y en un campo de batalla donde se libran las luchas contra las estructuras persistentes de la dominación global. Así, la propia estructura fragmentaria de la novela –que rehúye la linealidad para narrar una vida repartida entre trabajos nocturnos, recuerdos intensos de Cochabamba y reflexiones culturales, no es una casualidad estética– reproduce literariamente la condición desarticulada del cuerpo migrante, es decir cuerpo sometido a superposiciones cronológicas, rupturas espaciales y desplazamientos constantes (Ette, 2018). Ferrufino, al construir esta poética del fragmento, da cuenta de la imposibilidad de una narrativa coherente frente a la dislocación radical impuesta por la frontera y la explotación laboral: el cuerpo, más que unidad homogénea, se presenta como mosaico en el que cada pieza alberga un mundo memorístico y afectivo.

La experiencia del protagonista, un intelectual que transita de la clase media boliviana al trabajo manual en los Estados Unidos, puede comprenderse dentro de la matriz de la colonialidad del poder de Quijano (2020), donde la dominación sobrevive a la descolonización formal y se ejerce mediante la clasificación racial y la explotación económica. Al ingresar al mercado laboral estadounidense, el protagonista, Carlos, es despojado de su capital simbólico para ser reducido a un cuerpo útil, dócil y reemplazable. Esta reducción del antiguo intelectual a estibador o cargador nocturno materializa la continuidad histórica de una estructura de explotación que jerarquiza la mano de obra en función del origen geográfico y la raza, perpetuando el patrón de poder colonial: la precariedad laboral contemporánea, en este contexto, no es un fenómeno novedoso del capitalismo global, sino la continuación material de estructuras coloniales donde la fuerza de trabajo del Sur, aunque formalmente libre, es disciplinada para servir a la metrópoli.

Quijano señala al respecto: la colonialidad se constituye en una estructura de poder mundial que se mantiene “a pesar de que el colonialismo, en el sentido de una forma de dominación política, haya sido eliminado” (Quijano, 2020, p. 210). En la novela, la enajenación que sufre el narrador al ver su valor humano redefinido exclusivamente por su rendimiento físico y utilidad económica subraya la negación categórica de su historia y su identidad previa, confirmando que el cuerpo migrante es la nueva “mina” de la que se extrae la plusvalía en el sistema-mundo y que su existencia se mueve en los márgenes de una “separação social e epistemológica baseada no nacionalismo” (Dias; Avallone, 2024, p. 12).

Esta colonialidad no podría existir sin una tecnología del poder que opera sobre el cuerpo enajenado. Foucault (1995) demostró que el poder no se limita a la represión, sino que se ejerce sutilmente mediante la disciplina que organiza el tiempo, fragmenta los gestos y optimiza la fuerza de trabajo: la labor nocturna en el *warehouse* se erige como el dispositivo disciplinario por excelencia, una suerte de panóptico materializado donde el cuerpo es sometido a ritmos extenuantes y a una disciplina preventiva constante, intensificada por la amenaza latente de la deportación y la violencia racial, situaciones que hoy en día también son frecuentes en los países del norte global. Frente a ello, el narrador y los protagonistas se rebelan gracias a válvulas de escape hedonistas que fracturan la linealidad del sistema explotador y abren un portal al pasado, haciendo de elementos tan simples, como una botella de vino o un olor, un agujero atemporal en el que presente y pasado, aquí y allá, se mezclan generando un escenario atemporal en el que el tiempo dual del que habla Nguyen (2018) se fusione en uno solo.

La sexualidad y la gastronomía, así, constituyen elementos claves de resistencia. Los encuentros sexuales, descritos sin romanticismo, operan como actos viscerales que perforan la disciplina del trabajo y reactivan un archivo de memorias afectivas y geografías perdidas; el cuerpo deseado se convierte en un ensamblaje de cuerpos anteriores y recuerdos eróticos. Asimismo, la evocación de sabores específicos (la sopa, el locoto, la chicha) transforma la ingesta de alimentos, que el sistema ve como simple reabastecimiento de energía, en un ritual de resistencia cultural que interrumpe la temporalidad disciplinaria.

En suma, en *El exilio voluntario*, el cuerpo migrante se presenta, en suma, como un mosaico híbrido que se niega a la coherencia y estabilidad; es un campo donde la colonialidad del Poder y la disciplina foucaultiana actúan sin cesar, pero donde la movilidad de la memoria (Ette, 2018) y las contraconductas del placer garantizan una supervivencia precaria, obstinada y profundamente crítica ante el capitalismo global. La coexistencia de la “memoria encarnada” con la lógica del rendimiento productivo es el testimonio de que, incluso bajo el yugo de la precariedad colonial, el sujeto mantiene, o lucha por mantener, su capacidad de agencia

(Giddens, 2006) para reconfigurar el sentido de su propia existencia, transformando el exilio en un acto móvil de rebeldía permanente.

## V CONSIDERACIONES FINALES: ANATOMÍAS FRONTERIZAS Y DESOBEDIENCIA DECOLONIAL EN EL TRÁNSITO

### 5.1 La carne como frontera

A lo largo de los capítulos anteriores, hemos visto cómo la literatura de Junot Díaz, Gabriela Wiener y Claudio Ferrufino no solo narra el desplazamiento, sino que lo encarna. El cuerpo migrante, en este sentido, deja de ser una unidad de tránsito para convertirse en una frontera en sí misma: un espacio de fricción donde la historia colonial y el deseo individual colisionan de manera irremediable.

Aquí es donde las voces de Mayblin y Turner (2021) y Quijano (2020) dejan de ser abstracciones teóricas para transformarse en descripciones de la realidad física. La tesis de que la migración contemporánea es una extensión de la matriz colonial cobra sentido cuando analizamos la fatiga en los personajes de Ferrufino, el rechazo racial que experimenta el Óscar Wao de Díaz o la búsqueda arqueológica de Wiener. En estas páginas finales, el objetivo es hacer dialogar estas experiencias para observar los cruces entre migración y cuerpo, siempre bajo la luz teórica de autores como Mayblin y Turner (2021), Quijano (2020) y Ette (2018).

A continuación, se desarrollará un análisis comparativo que agrupa nuestros hallazgos en tres ejes fundamentales: la piel como archivo del racismo, la sexualidad como barricada de resistencia y la lengua como un organismo posmonolingüe (Yildiz, 2012). Este diálogo final no busca homogeneizar las experiencias de República Dominicana, Perú y Bolivia, sino resaltar cómo, desde sus respectivas particularidades, estos autores ejecutan una “contraconquista” narrativa o un intento de ello. No considero que todas las experiencias migrantes sean iguales, pero sí me atrevería a decir que todas, al menos las que provienen del sur global, están atravesadas por el hecho colonial. Se trata, en última instancia, de entender que, en el mundo contemporáneo, el cuerpo es el último lugar donde todavía es posible disputarle la verdad al Estado-nación, que no es más que el reverso de la visión Estado-centrista de las migraciones, y que, por lo mismo, gran parte de los movimientos reaccionarios globales intentan someterlo a un constante control.

## 5.2 El archivo de la piel: racialización y herida colonial

Si aceptamos, junto con Quijano (2020), que la idea de raza es el instrumento de clasificación social más eficaz de la matriz colonial, debemos concluir que el cuerpo migrante funciona como un archivo donde esa historia se hace presente. En las narrativas de Díaz, Wiener y Ferrufino, la piel no es solo un límite biológico, sino una superficie de inscripción donde la metrópoli castiga la diferencia. Como bien señalan Mayblin y Turner (2018), no es posible comprender las movilizaciones contemporáneas sin observar cómo la violencia corporal del racismo se dirigió históricamente a ciertos cuerpos para despojarlos de su humanidad, por lo que la negritud dominicana, la “cholidad” peruana y la herencia andina boliviana no son categorías fijas, como pretenden las teorías puristas de la identidad, sino marcas de una subalternidad que, en palabras de Grosfoguel (2016), dividen el mundo entre lo humano y lo no-humano a partir de una jerarquía racial que se activa con renovada fuerza al cruzar la frontera.

En este escenario, la racialización en estas obras se manifiesta a través de la tensión entre la “zona del ser” y la “zona del no-ser” descrita por Fanon (2009). Mientras que en la obra de Junot Díaz (2007) la corpulencia negra de Óscar Wao es leída como una falla en la coreografía de la masculinidad caribeña dentro del paraje de la migración, en Gabriela Wiener (2021) el rostro “huaco” se asume como una herramienta de saqueo arqueológico que pone en evidencia la persistencia de las estructuras coloniales en la España actual. Por su parte, Claudio Ferrufino (2019) retrata el cuerpo como una máquina de fatiga, donde la humanidad revelada en el deseo se escinde, validando la tesis de Sayad (1998) sobre cómo el migrante es percibido únicamente a través de su utilidad biológica para el Estado de acogida. Al poner estas experiencias en diálogo, emerge una constante: el cuerpo migrante es el territorio donde el pasado colonial se actualiza, demostrando que el cuerpo es un lugar que no puede escapar de la historia.

Solo en esta sección, luego de haber analizado a los autores en cuestión, es posible ensayar la noción de anatomía fronteriza. La construcción de este concepto en esta investigación no debe entenderse como una metáfora biológica, sino como una categoría política y fenomenológica. Una anatomía fronteriza es aquel cuerpo que, en el acto de desplazarse, deja de ser una unidad orgánica para convertirse en un territorio de disputa donde se inscriben las tensiones entre la memoria colonial y el control estatal contemporáneo. Como señalé en el Capítulo I de este trabajo, al discutir las premisas de Mayblin y Turner (2021), la migración no es un evento aislado en el tiempo, sino la actualización de una matriz de poder que tiene su

origen en la esclavitud y en el organigrama social que dejó esta en las regiones sometidas. En ese sentido, la anatomía del migrante no solo transporta su subjetividad, sino que carga con lo que Mignolo (2015) denomina la “herida colonial”, una marca que la metrópoli reactiva a través de la mirada racializante.

Para comprender la anatomía fronteriza, es imperativo recurrir a la noción de “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano (2020), quien sostiene que la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza es el pilar de la modernidad. En las novelas de Díaz, Wiener y Ferrufino, los cuerpos de los protagonistas operan como este archivo vivo. Así, la piel, lejos de ser un límite, es el espacio donde el Estado de acogida lee la peligrosidad o la utilidad del sujeto, hecho que traduce en actos de racismo y xenofobia. Como mencioné en el Capítulo II al analizar la figura de Óscar Wao, la corpulencia del protagonista dominicano no es solo un rasgo estético, sino una “anatomía de la exclusión”, ya que la gordura y la negritud de Óscar actúan como un cortocircuito en la coreografía de la masculinidad caribeña que el sistema estadounidense espera ver; es un cuerpo que, por su exceso, se vuelve ilegible para el éxito migratorio tradicional.

Por otro lado, la anatomía fronteriza se manifiesta en Gabriela Wiener (2021) a través de la recuperación del “huaco”. El rostro de la narradora en *Huaco retrato* es una anatomía que interpela la historia de la arqueología europea. Aquí, la frontera no está en el mapa, sino en las facciones: Wiener se reconoce como un “cuerpo-evidencia” que, al caminar por las calles de Madrid, desestabiliza la pretensión de higienización racial de la metrópoli, para lo cual reivindica la noción de bastardía frente a la de pureza. Como se analizó en el Capítulo III, la autora utiliza el pacto autoficcional para demostrar que su cuerpo es el botín de guerra de una conquista nunca terminada. Sobre este asunto, es bueno recordar que Grosfoguel (2016) señala que el racismo es una jerarquía de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano, de modo que la anatomía fronteriza de Wiener habita esa línea, exigiendo una humanidad que el sistema colonial le negó a sus ancestros y que el sistema migratorio español le regatea en el presente.

En el caso de Claudio Ferrufino (2019), si bien el narrador de *El exilio voluntario* se aleja de la fijeza nacional, su cuerpo en Virginia permanece atado a la materialidad del trabajo, que desgasta su anatomía en favor del capital. Es aquí donde la teoría de Abdelmalek Sayad (1998) sobre la “doble ausencia” cobra una carnalidad dolorosa: el cuerpo del migrante boliviano es una anatomía que se desgasta para otros; es el “cuerpo-máquina” que sostiene la opulencia de la metrópoli mientras su subjetividad se desvanece en la nostalgia o el asco. Como señalé en el Capítulo IV, la extranjería en Ferrufino no es solo una posición política, sino un

estado físico: una mirada que detecta la podredumbre del imperio desde el cansancio de los propios músculos: “Aquí estoy solo y nadie me regala nada y si he de devorar devoro, y matar mato y el mutismo de mi rostro refleja un cansancio moral. Sin embargo estoy feliz. Hay algo nuevo en este dramatismo laboral, aprendo” (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 114).

Por otra parte, cuando Junot Díaz (2009) interviene el inglés con el español dominicano, no solo está haciendo un juego lingüístico; está dotando a su escritura de una materialidad fronteriza. La lengua que habla en *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* es un cuerpo que se niega a la asimilación fonética: es, en síntesis, una anatomía que suena a frontera, que arrastra las vocales y los traumas de la dictadura de Trujillo hasta las calles de New Jersey. Esta desobediencia lingüística es el correlato de la desobediencia corporal: un cuerpo que no cabe en el molde de la ciudadanía dócil.

Retomando la propuesta de Ottmar Ette (2006) sobre la “literatura sin morada fija”, la anatomía fronteriza se define por su movimiento perpetuo. No es un cuerpo que llega para establecerse, sino un cuerpo que, incluso en la quietud de la residencia, permanece en tránsito afectivo. Hall (2022) mencionaba que la llegada siempre está pospuesta, y es en esa espera donde la anatomía se vuelve fronteriza. El sujeto habita un espacio que no es la patria de origen ni la nación de acogida, sino la distancia que los separa. En las tres obras estudiadas, el cuerpo es el único lugar donde esa distancia se hace tangible: en las cicatrices, en el deseo racializado y en el hambre de pertenencia.

En última instancia, la anatomía fronteriza se erige como una impugnación radical a la arquitectura de la razón colonial, desmantelando los cimientos de una modernidad que solo admite la existencia del subalterno en términos de su utilidad material. Al retomar la premisa de Fanon (2009) sobre la zona del no-ser, advertimos que el sujeto racializado –sea este la negritud de Díaz, la “cholitud” de Wiener o el cuerpo obrero de Ferrufino– es reducido por la mirada del dominador a una entidad puramente objetual, un engranaje despojado de psique que, en la estructura colonial, habita el subsuelo de la humanidad. No obstante, la potencia estética de estos autores radica en su capacidad para devolverle la densidad subjetiva a ese objeto mediante una narrativa de la carne; al cartografiar el sudor, la pulsión sexual, el dolor punzante y el placer esquivo, ejecutan lo que Karina Ochoa (2017) define como el “cuerpo como territorio”. De este modo, la anatomía fronteriza deja de ser un recurso administrable por la biopolítica del Estado para transformarse en un palimpsesto del relato, un lugar donde la vida se narra a sí misma por fuera de los bordes de la exclusión imperial.

En suma, definir una anatomía fronteriza implica reconocer que el migrante no cruza la frontera, sino que la frontera lo atraviesa a él. Como se ha intentado demostrar a lo largo de esta

tesis, el estudio de la literatura latinoamericana contemporánea vinculada a temas migratorios debe pasar necesariamente por una “estética de la carne”, donde la representación del cuerpo sea entendida como el último bastión de resistencia frente a la homogeneización global (y cuando hablo de homogeneización, también aludo a los intentos de eliminación). Estas anatomías, abigarradas y desprolijas, son las que hoy escriben la verdadera historia de un mundo que se niega a reconocer sus raíces coloniales, pero que no puede evitar verlas reflejadas en el rostro de quienes caminan por sus metrópolis. En consonancia con eso, considero que es menester comprender que la articulación de una anatomía fronteriza exige reconocer que el desplazamiento no ocurre en un vacío histórico, sino en un espacio saturado por las sedimentaciones de la colonialidad: he ahí el componente que diferencia la migración desde los países del sur global de los demás tipos de migración. Como señalé en el Capítulo I de esta investigación, la migración contemporánea debe ser leída como un retorno de lo reprimido: los cuerpos que una vez fueron periferia de los imperios regresan hoy a sus metrópolis, no como ciudadanos plenos, sino como recordatorios carnales de una deuda nunca saldada. En este sentido, la piel deja de ser una barrera biológica para constituirse en un sistema de signos; es el lugar donde, como apunta Mignolo (2015), la historia se hace visible y dolorosa.

En la obra de Díaz (2009), el cuerpo de Óscar Wao se convierte en el escenario de una pugna entre la fantasía del éxito estadounidense y el peso atávico del *fukú*. Su anatomía, marcada por una corpulencia que la mirada blanca interpreta como indolencia, es en realidad un cuerpo saturado de memoria dominicana. La piel de Óscar es un archivo que no cabe en los estrechos márgenes de la normalidad gringa. Esta resistencia memorialista a través del exceso en Díaz encuentra un eco especular en la obra de Gabriela Wiener (2021), aunque desde una estrategia de visibilidad radicalmente distinta. Si en Díaz el cuerpo se repliega sobre su propia masa, en Wiener la anatomía se proyecta como un arma de asalto arqueológico. El rostro “huaco” de la autora peruana no solo es una marca de identidad; es una interrupción del tiempo lineal de la metrópoli a través de la que, Como sostuve en el Capítulo III, Wiener ejecuta un descentramiento de la belleza al asumir sus facciones como un botín de guerra rescatado de las vitrinas de los museos coloniales. Aquí, la anatomía fronteriza se convierte en un espejo deformante para el europeo: al mirar a Wiener, el dominador no ve a una migrante, sino que ve la persistencia de su propio pasado saqueador, haciendo de la piel de la autora, por tanto, una superficie de inscripción donde se tacha la narrativa oficial de la integración para escribir la historia del despojo.

Por su parte, la narrativa de Claudio Ferrufino-Coqueugniot (2019) introduce una variable fundamental en este archivo de la piel: la estética de la corrosión, del deterioro.



Mientras que en Díaz y Wiener hay una búsqueda de sentido a través de la identidad o el linaje, en Ferrufino la anatomía fronteriza es puramente procesual, definida por el contacto con la materia y los sentidos del imperio: los colores, la carne, la comida, los olores. Como señalé anteriormente en el Capítulo IV, el migrante boliviano en Virginia habita lo que podríamos llamar el “subsuelo del capital”. Por añadidura, la piel no solo carga con la raza, sino con el rastro mineral del cemento, el polvo y el frío que muerde los huesos. Es una anatomía que se desgasta hasta la transparencia, validando la tesis de Sayad (1998) sobre la invisibilidad necesaria del cuerpo trabajador. No obstante, es precisamente en ese agotamiento donde reside su potencia crítica: la mirada del narrador, situada en la zanja, detecta la fragilidad de los cimientos del imperio. La anatomía de Ferrufino es un sismógrafo somático que registra las grietas de una civilización imperial que se pretende eterna sobre el sacrificio de cuerpos prescindibles.

La conexión definitiva entre estas obras reside en la capacidad del relato para rescatar a la anatomía de su reducción objetual. Si la matriz colonial, como sugiere Fanon (2009), convierte al hombre racializado en un objeto entre otros objetos, la literatura aquí estudiada realiza una operación de reanimación subjetiva, en la medida que, al narrar el deseo, el asco y el placer de estos cuerpos, los autores les devuelven una voluntad que el sistema migratorio, desde la mirada Estado-céntrica (Sayad, 1998), les niega. El cuerpo de Wiener que goza en el poliamor, el cuerpo de Óscar que anhela desesperadamente el amor romántico y el cuerpo de los personajes de Ferrufino que se entrega a la pulsión de la carne en el exilio, son anatomías que reclaman su derecho a la soberanía afectiva. Como afirmé en el Capítulo III, el sexo en estas narrativas funciona como un espacio de descolonización, un territorio donde la jerarquía racial puede ser, aunque sea momentáneamente, suspendida o subvertida.

Finalmente, debemos entender que la anatomía fronteriza no es un estado estático, sino una performance del movimiento. Como bien señala Karina Ochoa (2017), el cuerpo-territorio es un espacio de enunciación política. En Díaz, Wiener y Ferrufino, el acto de caminar por la metrópoli –con una piel que no encaja y unos músculos que no descansan– es un acto de ocupación: son cuerpos que “pasan” por la ciudad, sino cuerpos que la “tensionan”. Son, en fin, anatomías que, al desplazarse, obligan a la metrópoli a reconocer sus propias fronteras internas. Como señalé al inicio de este capítulo, la gran victoria de esta literatura es haber convertido la herida colonial en una lente de alta precisión, permitiéndonos ver el mundo no desde los mapas de los Estados, sino desde la piel de quienes los atraviesan.

La articulación de una “anatomía fronteriza” exige, en primera instancia, reconocer que el desplazamiento no ocurre en un vacío histórico, sino en un espacio saturado por las

sedimentaciones de la colonialidad; entender esto es inevitable, pues, de lo contrario, el contexto histórico se pierde y, con él, las tensiones culturales, identitarias y de poder que existen en el campo de las migraciones. Como se ha sugerido en los capítulos precedentes, la migración contemporánea debe ser leída como un retorno de lo reprimido: los cuerpos que una vez fueron periferia de los imperios regresan hoy a las viejas metrópolis, no como ciudadanos plenos, sino como recordatorios carnales de una deuda nunca saldada. En este sentido, la piel deja de ser una barrera biológica para constituirse en un sistema de signos; es el lugar donde la historia se hace visible y dolorosa, transformando la dermis en un archivo de la herida colonial.

Al cruzar las trayectorias de los tres libros, emerge una tensión dialéctica entre el exceso, la exhibición y el desgaste. Mientras que en Díaz la anatomía fronteriza se defiende mediante una hipertrofia que busca saturar el espacio público, en Ferrufino observamos el proceso inverso: una atrofia provocada por la maquinaria del capital que busca la transparencia del sujeto. Sin embargo, ambos extremos convergen en lo que podríamos denominar la epistemología del subsuelo. El Óscar de Díaz habita el subsuelo afectivo de la cultura nerd y la marginalidad racial, mientras que el narrador de Ferrufino habita el subsuelo físico de las zanjas de Virginia. En ambos casos, el cuerpo se sitúa por debajo de la línea de flotación de la ciudadanía, y es precisamente desde esa posición de hundimiento donde la mirada se vuelve más aguda para detectar la podredumbre del sistema.

La triangulación de estos autores nos permite concluir que el cuerpo migrante no es un estado estático, sino una performance de la resistencia, puesto que, en Díaz, Wiener y Ferrufino, el acto de narrar el cuerpo –en su hambre, su goce o su fatiga– constituye un acto de soberanía anatómica y política. En suma, la anatomía fronteriza que atraviesa las obras de Díaz, Wiener y Ferrufino no es otra cosa que el registro somático de lo que Aníbal Quijano (2020) denomina la “colonialidad del poder”. Como se explicó previamente, para el sociólogo peruano, la modernidad se fundó sobre una clasificación racial de la población mundial, una operación donde la idea de raza opera como una herramienta poderosísima de dominación: “Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género” (Quijano, 2020, p. 6). Esta codificación de las diferencias no se limitó a lo administrativo, sino que penetró en la carne, determinando qué cuerpos son sujetos de derecho y cuáles son meros objetos de explotación.

Ahora bien, en esta arquitectura del poder, la anatomía del migrante –el cuerpo de Óscar Wao saturado de estigmas, el rostro “huaco” de Wiener expuesto a la mirada extractivista y los

músculos corroídos de los obreros de Ferrufino— funciona como el testimonio vivo de una jerarquía que persiste. Como bien apunta Quijano:

El control del trabajo en el nuevo patrón de poder mundial se constituyó, así, articulando todas las formas históricas de control del trabajo en torno de la relación capital-trabajo asalariado, y de ese modo bajo el dominio de ésta. Pero dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las *razas* colonizadas, originalmente *indios*, *negros* y de modo más complejo, los *mestizos*, en América y más tarde a las demás razas colonizadas en el resto del mundo, *oliváceos* y *amarillos*. Y, segundo, en la adscripción del trabajo pagado, asalariado, a la raza colonizadora, los *blancos* (Quijano, 2020, p. 208).

Por lo tanto, la literatura aquí analizada no solo narra desplazamientos geográficos, sino que cartografía la resistencia de cuerpos que se niegan a ser reducidos a su categoría racial, para lo cual, los autores estudiados dotan de deseo, dolor y voz a estas anatomías, intentando así con la “clasificación social básica y universal de la población del planeta” (Quijano, 2000). El cierre de este subcapítulo nos permite afirmar que la anatomía fronteriza es el lugar donde la herida colonial deja de ser una condena silenciosa para transformarse en un grito político, un espacio donde la carne recupera su humanidad frente a la maquinaria de una modernidad que aún respira por la herida del racismo estructural.

### 5.3 Género y sexualidad: el deseo como política de resistencia

En los capítulos previo se vio que la noción de goce en los sujetos de Díaz, Wiener y Ferrufino-Coqueugniot trasciende la mera descarga biológica para constituirse en una categoría política de resistencia. Si entendemos, bajo la lógica de la colonialidad del poder, que el cuerpo racializado fue históricamente diseñado como un objeto de producción y una superficie de castigo, el ejercicio del placer se erige como la ruptura definitiva con esa lógica servil. En este escenario, la anatomía fronteriza deja de ser un “cuerpo-para-otro” (el patrón, el Estado, la metrópoli) para convertirse en un “cuerpo-para-sí”, un territorio donde la soberanía se recupera a través del afecto y la pulsión sexual.

Como se ha venido sosteniendo a lo largo de esta tesis, la modernidad occidental, anclada en el dualismo cartesiano, intentó despojar al sujeto subalterno de su capacidad de agencia mediante la reducción de su existencia a la *res extensa*. Sin embargo, como bien apunta Elizabeth Grosz (2000), “o corpo deve ser visto como um lugar de inscrições, produções ou constituições sociais, políticas, culturais e geográficas” (p. 84). Así, la anatomía fronteriza no debe entenderse como un receptáculo pasivo del desplazamiento, sino como superficie de

inscripción. Así, la frontera deja de ser una línea cartográfica externa para transformarse en una torsión de la propia carne: en los autores analizados, no hay distinción entre la estructura política del imperio y la fatiga muscular del migrante. El deseo y el goce funcionan aquí como los elementos que impiden que el cuerpo sea reducido a una mera herramienta del capital; son flujos que, al escapar de la regulación biopolítica, devuelven al sujeto su capacidad de generar significados propios por fuera de la ley del Estado.

En el marco de esta investigación, la tesis sostiene que la narrativa de Junot Díaz (2009) configura al cuerpo migrante como un espacio de sedimentación traumática, donde la figura de Óscar Wao no representa meramente una anomalía social, sino que encarna lo que hemos denominado la anatomía fronteriza en su estado de mayor vulnerabilidad. Esta anatomía se define por habitar la grieta entre la herencia del *fukú* dominicano –esa maldición colonial que, según Quijano (2000), es constitutiva de la modernidad– y la exclusión racializada del sistema estadounidense, produciendo un sujeto que es negado doblemente: por su falta de adecuación al canon de virilidad caribeña y por su condición de paria estético en la metrópoli.

La relación entre machismo y líbido en la obra de Díaz es fundamental para comprender la operatividad de la colonialidad en la carne; el machismo aquí no se despliega como una simple pauta cultural, sino como una tecnología de poder que exige al hombre dominicano una performance de hipersexualidad y dominio como única prueba de su humanidad. Para Óscar, cuya fisonomía gorda y nerd lo coloca al margen del circuito romántico entre sus pares, la líbido se convierte en una condena y, simultáneamente, en el único motor de su agencia, pues en una estructura donde la idea de raza es el instrumento más eficaz de dominación (Quijano, 2020), la incapacidad de Óscar para cumplir con la norma erótica de la masculinidad negra/mulata lo desplaza hacia una zona de no-ser biopolítica.

La novela de Díaz nos mostró cómo la identidad dominicana está profundamente ligada a la hipersexualidad masculina y la belleza femenina. Son numerosos los episodios en la novela donde Óscar, el protagonista, no encaja en los parámetros de la masculinidad dominicana, que se define por el atractivo físico, la virilidad y el éxito con las mujeres. Así, cuerpo, descrito como monstruoso, lo excluye de esta narrativa, lo que lo lleva a una constante sensación de alienación. En la obra, el cuerpo es un marcador de identidad nacional, de modo que los hombres dominicanos son representados como hipermasculinos y las mujeres como objetos de deseo. Óscar, al no cumplir con estas expectativas, es rechazado tanto por la sociedad estadounidense como por la comunidad dominicana, lo que lo sitúa en un limbo identitario.

La novela introduce el concepto del *fukú*, una maldición que simboliza las secuelas del colonialismo y el autoritarismo en República Dominicana. La violencia física y sexual,

representada en la dictadura de Trujillo, se convierte en un mecanismo de control sobre los cuerpos racializados y en el motor de la diáspora dominicana. En esa línea, los cuerpos de los personajes, especialmente los de la familia Cabral, son constantemente maltratados y controlados, lo que los lleva a la migración. La violencia física y sexual es una constante que define el destino de los personajes y los empuja a cruzar fronteras, de modo que Óscar y su familia, como parte de la diáspora dominicana en Estados Unidos, enfrentan el racismo y la exclusión. Su color de piel y su origen los convierten en “otros”, lo que refuerza su condición de cuerpos racializados y vulnerables.

Quijano (2020) argumenta que la colonialidad no solo afecta la economía y el conocimiento, sino también las relaciones íntimas y la sexualidad. En la novela, la hipersexualización de los hombres y mujeres dominicanos y la exclusión de Óscar por no cumplir con estos estándares son ejemplos de cómo la colonialidad sigue operando en los cuerpos y deseos. Así, la violencia física y sexual en la dictadura de Trujillo, descrita en la novela, es una manifestación de la colonialidad del poder, por lo que es posible decir que la diáspora dominicana en la novela puede interpretarse como una consecuencia directa de la colonialidad. La migración de los personajes no es solo un fenómeno económico, sino una respuesta a las estructuras de poder y violencia heredadas del colonialismo.

Por su parte, Gabriela Wiener lleva la descolonización del goce a un plano de confrontación directa. Como analicé en el Capítulo III, el uso que Wiener hace de su propio cuerpo “huaco” es una forma de arqueología erótica. Al introducir su fisonomía marrón y su herencia andina en los espacios del poliamor –espacio, según la autora, de alta carga liberal– y la experimentación sexual europea, la autora no solo busca placer, sino que ejecuta una toma de posesión del territorio carnal. Su goce es ruidoso y político; es una bofetada a la biopolítica de la belleza blanca. Para Wiener, el sexo es un botín de guerra: una forma de recuperar el placer que la historia colonial le expropió a sus ancestros.

En la cartografía corporal que propone esta investigación, la obra de Gabriela Wiener, representa el momento en que el cuerpo racializado deja de ser un objeto de exhibición para convertirse en una herramienta de intervención histórica. Como vimos, la autora utiliza su propia fisonomía para ejecutar una relectura de la memoria nacional peruana, transformando lo que la antropología decimonónica clasificó como “curiosidad” en una plataforma de denuncia.

La confrontación con la figura del antepasado explorador permite a la autora desarticular las narrativas de parentesco que han sostenido el prestigio de las élites blancas en América Latina. A través de la reconstrucción de las voces silenciadas – las de las madres indígenas y el niño secuestrado por su ancestro–, Wiener ilumina las zonas de exclusión que han perpetuado

la jerarquía colonial. En este sentido, la tesis sostiene que la autora no busca una reconciliación con el pasado, sino una reescritura crítica donde el cuerpo propio funciona como el archivo de una contrahistoria.

En este escenario, la noción de bastardía emerge como la categoría política central para comprender el deseo y la reivindicación en Wiener. Inspirada en la propuesta de la activista María Galindo, la autora asume la bastardía no como una falta de linaje, sino como un “espacio de resistencia y reconfiguración” (Galindo apud Wiener, 2021, p. 112) que escapa a las definiciones rígidas de la identidad nacional. Para la autora, ser bastarda es habitar un lugar fronterizo donde la impureza se convierte en el punto de partida para una nueva historia. Esta bastardía –que tiene como punta de lanza la misma escritura de la novela: ¿se puede reescribir la historia oficial con ficciones?– se manifiesta como un rechazo consciente a la limpieza de sangre y a la narrativa del mestizaje como armonía, reivindicando en su lugar un origen que se reconoce como el resultado de una colisión violenta, pero que decide habitar esa contradicción con soberanía.

Finalmente, el ejercicio de la sexualidad y el goce en la obra de Wiener funciona como una forma de descolonización carnal que rompe con la herencia patriarcal. Al explorar el deseo poliamoroso y la atracción hacia otros cuerpos racializados en el contexto de la migración europea, la autora ejecuta una toma de posesión del territorio propio que desafía la biopolítica de la belleza blanca. Su anatomía no es un receptáculo pasivo de la historia familiar, sino un territorio de reivindicación activa donde el placer actúa como el motor de la soberanía. En conclusión, la bastardía en Wiener demuestra que la anatomía fronteriza encuentra su máxima potencia cuando abraza la impureza, transformando la herida colonial en una forma radical de presencia política y derecho al goce.

En el caso de Ferrufino-Coqueugniot, el goce en *El exilio voluntario* aparece como una grieta de luz en la oscuridad de la enajenación laboral. El narrador, cuya anatomía está siendo devorada por el cemento y el polvo de Virginia, encuentra en la pulsión sexual un recordatorio de su propia finitud y, al mismo tiempo, de su vitalidad indómita. Entre el “dolor de rodillas” y las “negras uñas de trapear”, el encuentro sexual es lo único que le devuelve la sensación de ser un sujeto. Es lo que podríamos llamar el “goce de la zanja” (Ferrufino-Coqueugniot, 2019, p. 31): un acto de resistencia muscular donde la carne, cansada de ser herramienta de construcción, decide ser instrumento de placer. Aquí, el deseo es una herramienta de descolonización interna que impide que el imperio termine de tragar al individuo.

En *El exilio voluntario*, Claudio Ferrufino-Coqueugniot presenta el cuerpo migrante como un espacio de tensión entre la explotación laboral y la resistencia cultural. El cuerpo del

protagonista, Carlos, es reducido a una máquina de sobrevivencia y fuerza de trabajo en el contexto del mercado laboral estadounidense, donde su valor se mide exclusivamente por su rendimiento físico. Según Sayad (2010), el migrante es visto como una fuerza laboral temporal, despojado de sus atributos humanos y culturales. Este enfoque Estado-céntrico, que reduce al migrante a su utilidad económica, se refleja en la experiencia de Carlos, quien, a pesar de ser un intelectual, es obligado a desempeñar trabajos manuales como estibador y carpintero. La disciplina laboral, en línea con Foucault (2018), fragmenta el tiempo y somete el cuerpo a ritmos extenuantes, convirtiéndolo en un objeto dócil y útil para el sistema capitalista. Sin embargo, el cuerpo de Carlos se rebela contra esta lógica mediante tácticas de resistencia, como el placer y la memoria, que interrumpen la linealidad del tiempo productivo y reactivan su humanidad.

Claramente, vemos que el cuerpo en la obra también se configura como un mosaico híbrido y desplazado, que yuxtapone memorias culturales, geografías y afectos. Ferrufino utiliza el cuerpo del protagonista como un archivo viviente que carga con las marcas de su pasado boliviano y las tensiones de su presente estadounidense. Esta visión del cuerpo como un archivo cultural y afectivo se alinea con la noción de “repertorio” de Taylor (2003), que describe cómo los cuerpos actúan como portadores de memoria cultural a través de gestos, sabores y rituales. En la novela, el cuerpo de Carlos se convierte en un espacio donde se inscriben las memorias de su tierra natal, activadas por el sabor de un picante serrano o el olor de un vino. Estas experiencias sensoriales, lejos de ser triviales, son actos de resistencia que permiten al cuerpo migrante recuperar su agencia y escapar temporalmente de la lógica disciplinaria del trabajo, haciendo de él un espacio activo de significación y resistencia, entrelazado con sistemas de poder y deseo (Grosz, 2000).

Finalmente, el cuerpo en *El exilio voluntario* es también un espacio de negociación entre la memoria y la colonialidad. Según Quijano (2000), la colonialidad del poder impuso una jerarquización racial y cultural que sigue operando en las relaciones sociales y económicas. En la novela, el cuerpo del migrante es un archivo de esta historia de explotación y resistencia, donde la memoria de la opresión colonial se entrelaza con la experiencia contemporánea de precariedad laboral. La disciplina laboral, como señala Foucault (2002), busca optimizar la fuerza productiva del cuerpo, pero el narrador utiliza el placer y la nostalgia como contraconductas que desmantelan esta lógica. Así, el cuerpo se convierte en un espacio de resistencia que desafía las estructuras de poder y reivindica la memoria y la identidad del migrante, haciendo del exilio un acto de movilidad y rebeldía.

En la arquitectura narrativa de *El exilio voluntario* (2009), la corporalidad de los sujetos desplazados trasciende la mera presencia biológica para configurarse como un espacio de negociación permanente entre los residuos de la memoria colectiva y las estructuras vigentes de la colonialidad. Bajo este prisma, la tesis sostiene que la anatomía del migrante boliviano en la obra de Claudio Ferrufino-Coqueugniot se erige como un documento de violencia histórica, donde la jerarquización racial y cultural continúa operando con una virulencia solapada en las dinámicas de exclusión socioeconómica contemporáneas. El cuerpo, en consecuencia, no es solo una herramienta de trabajo en los márgenes de la metrópoli, sino un archivo vivo que registra la continuidad de una historia de explotación iniciada en la colonia y que halla su eco en la actual precariedad laboral de la diáspora.

Esta tesis colige que el cuerpo en el exilio se metamorfosea en un recinto de tenacidad que desafía las estructuras de poder mediante la preservación de una identidad que el sistema de mercado pretende borrar. De ese modo, la memoria de la opresión colonial, lejos de ser un peso muerto, se entrelaza con el deseo y la pulsión de vida, haciendo del desplazamiento geográfico un acto de movilidad política y de insurrección sensorial, algo que los autores estudiados demuestran muy bien al otorgarle un lugar especial a los sentidos. El cruce dialéctico entre estos autores revela que la anatomía fronteriza es una construcción en constante tensión. No es un estado fijo de opresión, sino una performance donde el goce actúa como el elemento desestabilizador. Si el racismo estructural intenta convertir al migrante en una pieza de maquinaria, el deseo le devuelve su densidad biológica y psíquica. Siguiendo a Quijano (2020), si la clasificación racial es el instrumento de dominación, el goce en esta investigación es la herramienta de “desclasificación”: el placer produce una fisura en la dominación, haciendo que, por un instante, el sujeto se imagine fuera de la casilla colonial a la que las hegemonías lo someten. En el momento del deseo, las categorías de “ilegal”, “cholo”, “negro” o “mano de obra” se suspenden para dar paso a cierta soberanía del sujeto.

En esta tesis vimos que el deseo, en los textos de Díaz, Wiener y Ferrufino, funciona como el último refugio de la subjetividad. En ese sentido, la piel, marcada por la frontera y el trabajo, se transmuta a través del goce en un mapa de nuevas posibilidades. El cuerpo, entonces, tan limitado en su movimiento gracias a los incesantes operativos de vigilancia al que lo someten las grandes potencias, deja de ser una limitante y se transforma en una posibilidad de apertura. Así, la sexualidad fronteriza es la evidencia de que, a pesar de la arquitectura del poder colonial, el cuerpo sigue siendo el lugar donde la vida se narra a sí misma, reclamando su derecho al placer como forma de existencia política.



#### 5.4 Postmonolingüismo y desobediencia idiomática: la lengua como territorio fronterizo

La presente investigación abordó la obra Junot Díaz no solo a partir de la corporalidad y los mandatos de la masculinidad, sino también desde el estudio de los juegos del lenguaje tan bien estudiados por Fennell (2015). Como sostiene Yasemin Yildiz (2012), el paradigma monolingüe es una estructura de pensamiento que la modernidad impuso para hacer coincidir la lengua con la identidad nacional y la lealtad al Estado; sin embargo, los autores analizados ejecutan una insurrección del habla que fractura esta unidad artificial. La tesis sostiene que el lenguaje de Díaz funciona como una anatomía fonética, donde las palabras no solo comunican significados, sino que transportan la materialidad del cuerpo migrante, los juegos del lenguaje, sus cicatrices coloniales y su resistencia a la desaparición cultural en la metrópoli.

En la narrativa de Junot Díaz, el postmonolingüismo se manifiesta como una negativa radical a la traducción condescendiente para el lector angloparlante. Al insertar el español dominicano en el corazón del inglés estadounidense, Díaz, además de cuestionar la hegemonía del idioma imperial, la lengua contaminada se configura en la expresión de un cuerpo que habita la grieta y que se niega a normalizar su habla para el consumo del mercado editorial; es, en esencia, una lengua que guarda la memoria del *fukú* y que utiliza la hibridez como un escudo político frente a la asimilación.

En este marco de desobediencia idiomática, la inserción de términos vernáculos en la narrativa de Díaz (2009) no debe interpretarse como un gesto de exotismo decorativo, sino como una estrategia de confrontación pedagógica y política. Siguiendo la premisa de Fennell (2015), esta técnica trasciende la mera gratificación del lector bilingüe para constituirse en un mecanismo de educación forzosa del monolingüe, introduciéndolo violentamente en un universo lingüístico cuya alteridad le es ajena.

Al incrustar palabras como “aguantando”, “tíguere”, “maricón” o “mata dictador”, Díaz configura una terminología caribeña que funciona como un enclave de resistencia dentro de la sintaxis inglesa: el lenguaje en la novela, entonces, se transforma en una herramienta para dismantelar la pasividad del sujeto monolingüe frente al español, rompiendo la ilusión de que el mundo es enteramente traducible o consumible bajo los códigos de la hegemonía anglosajona. Relacionando esto con la anatomía fronteriza analizada en el apartado anterior, la lengua aquí actúa como una extensión de la “zona de no-ser” que describe Quijano (2020); al no ofrecer glosas ni traducciones condescendientes, Díaz impone una frontera textual que el lector “gringo” no puede cruzar sin un esfuerzo de descentramiento.

En esa línea, la traducción realizada por Achy Obejas puede ser vista como un acto de recreación que mantiene el espíritu híbrido de la obra original, utilizando estrategias como la no traducción de ciertos términos, el uso del spanglish y la compensación lingüística para preservar el carácter bilingüe y caribeño del texto. Su labor es siempre contestataria y nunca servil, pues, como sabemos, la traducción, al poner en encuentro dos lenguas con respectivos contextos históricos que las ponen en un determinado lugar en la balanza del poder, históricamente ha servido para generar estereotipos del otro (Souza, 2019). Por consiguiente, la estrategia de Díaz no busca la asimilación, sino la reivindicación de la ambigüedad. Al incomodar al lector, se le despoja de su autoridad colonial sobre el texto y se le obliga a habitar, aunque sea momentáneamente, la incertidumbre y la vulnerabilidad que el migrante experimenta de forma permanente. Todo esto desemboca en una pedagogía de la incomodidad que permite que el postmonolingüismo pase de ser una teoría académica a una praxis literaria insurgente, donde el lenguaje deja de ser un puente para convertirse en un muro de soberanía que resguarda la integridad de la experiencia caribeña frente a la mirada extractivista del mercado editorial global.

### **5.5 Geografías de la invisibilidad: de la periferia a la metrópoli**

El tránsito del sujeto fronterizo hacia los centros neurálgicos de la modernidad no representa una mera traslación de coordenadas espaciales, sino una inmersión en lo que Eduardo Lalo (2016) denomina la “invisibilidad de la periferia” trasladada al corazón mismo del imperio. De acuerdo a Almeida (2015), las metrópolis del norte global son espacios donde las identidades posnacionales se friccionan codo a codo y generan dinámicas donde lo colectivo e individual abre nuevas posibilidades. Al iniciar esta tesis, la fijeza que proporciona las ideas de las ciudades entró en conflicto con el movimiento reivindicado por Ette (2018). Sin embargo, luego de todo el proceso de investigación, llegué a la conclusión de que la relación entre la fijeza de la ciudad y el dinamismo del cuerpo migrante no es de oposición, sino de fricción productiva: mientras que la metrópoli pretende ser un contenedor rígido de la modernidad, el cuerpo, en línea con lo propuesto por García Canclini (2013) que “entra y sale” de ella —como el de Óscar Wao en sus tránsitos entre el gueto y la isla, o los sujetos de Ferrufino en sus sótanos— la desestabiliza permanentemente.

Para resolver la contradicción entre la fijeza de la metrópoli y la fluidez del sujeto desplazado, es preciso identificar la capacidad de las identidades posnacionales para generar estrategias y proyectos que subvierten el orden establecido. La ciudad del país de metrópoli

funciona como una máquina de fijación que busca categorizar, documentar y anclar al individuo; sin embargo, esta tesis sostiene que el cuerpo migrante opera como un vector de desterritorialización. Al decir de Eduardo Lalo (2014), la metrópoli es una ciudad estéril porque se pretende acabada y perfecta, mientras que el migrante, al habitarla desde la periferia, introduce en ella la vitalidad del conflicto y el residuo de lo que Dussel (2020) llama la “exterioridad”.

La relación entre lo fijo y lo móvil se articula a través de tres ejes fundamentales que desmantelan la lógica de la modernidad. Por un lado, la ciudad se presenta como una arquitectura de la exclusión que antagoniza con la noción de cuerpo como espacio de tránsito, lo que equivale a decir que, si la ciudad es el lugar de la modernidad eurocéntrica, el cuerpo que entra y sale de ella genera una geografía pulsante. Para Gabriela Wiener (2021), por ejemplo, Madrid es un mapa fijo de gloria colonial (sus estatuas, sus museos), pero su anatomía “huaca” convierte ese espacio en un territorio de tránsito donde la memoria del saqueo se actualiza. La ciudad se mantiene inmóvil en su piedra, pero el cuerpo de Wiener la recorre como un fantasma histórico que le devuelve su propia impureza, haciendo que lo que parecía fijo se vuelva inestable y cuestionable. Por otro lado, la fijeza de la ciudad es solo una ilusión óptica producida por el poder. En realidad, la metrópoli es alterada por la presencia vibrante del migrante. Cuando el narrador de *El exilio voluntario* ocupa los sótanos de Estados Unidos, está “moviendo la ciudad hacia la periferia interna. Lo que Goulart llama “posibilidades de lo colectivo” (Almeida, 2015, p. 41) nace de esa fricción entre el cemento y la carne: la ciudad se ve obligada a renegociar sus límites ante un cuerpo que no reconoce sus fronteras internas.

Esta fricción entre la fijeza urbana y la anatomía en movimiento se articula con la invisibilidad de Eduardo Lalo (2016) al revelar que la metrópoli no es un espacio ciego, sino que posee una mirada selectiva que separa la presencia física de la legitimidad ontológica. Vemos, de ese modo, que en la dinámica de las relaciones coloniales, la ciudad funciona como un dispositivo de hiper-visibilización del cuerpo como mercancía (el trabajador, el “huaco” en el museo) y una simultánea invisibilización del cuerpo como sujeto (el ciudadano, el deseante). No obstante, esta invisibilidad se convierte en una herramienta de resistencia cuando el sujeto migrante asume su anatomía como un vector que entra y sale de la modernidad sin dejarse capturar por ella. Al retomar a Dussel (2020) y la ética de la liberación, observamos que el migrante aprovecha esa ceguera de la metrópoli para construir espacios de soberanía clandestina; al no ser registrado por la mirada colonial, el sujeto de Díaz, Wiener o Ferrufino puede subvertir las dinámicas de lo colectivo desde la sombra. Lo que Almeida (2015) define como “nuevas posibilidades”, entonces, surge precisamente de esta paradoja: el cuerpo utiliza

su invisibilidad impuesta para infiltrarse en los centros del poder y contaminarlos con su bastardía, su lengua postmonolingüe y su memoria periférica. Así, la relación colonial se invierte; la ciudad fija y estéril se vuelve vulnerable ante un cuerpo que, al no ser reconocido como parte del “nosotros” nacional, posee la libertad radical de habitar la modernidad como un intruso que, en su constante movimiento, termina por re-mapear la ciudad desde sus propias grietas.

En el caso de Junot Díaz, la geografía de la invisibilidad se manifiesta en la dialéctica entre el gueto de Nueva Jersey y la promesa inaccesible de Manhattan. Óscar Wao habita una suerte de geografía del fracaso que Lalo (2016) asocia con la condición del escritor y el sujeto caribeño: la de existir en un lugar que no es registrado por los mapas del prestigio global. Siguiendo a Dussel (2020), Óscar representa el “Otro” negado por la totalidad del sistema americano, un cuerpo que, al no poder ser asimilado por la estética del éxito, es confinado a la periferia emocional y física de la metrópoli. En el ámbito literario, puede decirse que, mientras tenemos ciudades literarias históricas –París, Nueva York– los escritores sin morada fija son cuerpos literarios que habitan y cuestionan la oficialidad de esas ciudades.

Por su parte, Gabriela Wiener en *Huaco retrato* (2021) ejecuta una intervención radical en la geografía madrileña, denunciando cómo la metrópoli europea funciona como un mausoleo de su propia identidad. Su presencia se diferencia de la de los demás autores por su condición de género, situación que la hace víctima del machismo. La autora utiliza el Museo de América como el epicentro de esta invisibilidad; allí, su rostro es idéntico a las piezas expoliadas, pero su presencia como ciudadana contemporánea es ignorada por las estructuras de poder peninsulares. Wiener (2021) conecta con Lalo (2016) en la medida que rompe ese silencio al reclamar su estatus de bastarda en el centro de la capital española. Para ella, la metrópoli es un espacio de confrontación arqueológica; su cuerpo es la prueba de que el pasado colonial no está muerto ni en exhibición, sino que camina por las calles de Madrid exigiendo una reparación que la ciudad se niega a conceder.

En la obra de Claudio Ferrufino-Coqueugniot (2021), la invisibilidad se torna visceral a través de la inmersión en el subsuelo laboral de los Estados Unidos. Los personajes de *El exilio voluntario* son dueños de cuerpos que sostienen la infraestructura urbana desde las cocinas y los sótanos, pero que carecen de rostro en la esfera pública. Esta invisibilidad puede ser interpretada como una tecnología de control; al despojar al trabajador migrante de su historia y su lengua, la ciudad lo reduce a una función biológica productiva. Sin embargo, Ferrufino-Coqueugniot utiliza la nostalgia y la carnalidad abyecta como una forma de “remapear” la

ciudad. Al decir de Lalo (2016), el narrador se niega a ser un invisible dócil y utiliza su escritura para dejar una marca, una cicatriz en la superficie estéril de la metrópoli gringa.

Ahora bien, la relación entre estos autores y la noción de la anatomía fronteriza es clara: la estructura colonial de los países de acogida y el paradigma Estado-céntrico (Sayad, 2008) hacen que el migrante nunca llega del todo a la metrópoli, porque la metrópoli está diseñada para mantenerlo en el umbral. En contrapartida, el exilio voluntario o forzado narrado por los autores se convierte entonces en un acto de soberanía espacial; el cuerpo fronterizo, al ocupar la metrópoli con su lenguaje postmonolingüe y su deseo impuro, altera la pureza del espacio urbano (o mejor dicho: la pretendida pureza), recordándole a la ciudad imperial que su centro está irremediabilmente contaminado por las voces y los cuerpos de aquellos que intentó silenciar orgánicamente durante siglos. En conclusión, al final del trayecto, no es el migrante quien cambia para encajar en la ciudad, sino la ciudad la que se ve obligada a lidiar con la presencia ineludible de una anatomía que se niega a desaparecer.

El cierre de esta sección propone que la anatomía fronteriza no se asienta en la metrópoli, al menos no desde un punto de vista de fijeza o total adaptación, sino que la habita desde una condición de umbralidad permanente, lo que permite al sujeto entrar y salir de la modernidad como una estrategia de preservación ontológica. Es decir, si la ciudad estéril, en términos de Eduardo Lalo (2014), busca fijar al migrante en una invisibilidad dócil y productiva, el cuerpo migrante responde mediante una movilidad que desafía la fijeza del asfalto y la rigidez de las jerarquías coloniales. Esta dinámica de entrada y salida es lo que Enrique Dussel (2020) identificaría como la irrupción de la “exterioridad” en la totalidad del sistema: el migrante entra en la modernidad para reclamar el goce, el salario o la palabra, pero sale de ella –hacia su lengua postmonolingüe, su memoria ancestral o su bastardía– para no ser absorbido por la lógica aniquiladora del “ego conquiro”

En las narrativas de Díaz, Wiener y Ferrufino, este movimiento pendular es el que dota de sentido a la existencia postnacional. Como advierte Almeida (2015), las nuevas posibilidades de lo colectivo no emergen de una integración exitosa en la ciudad del país de metrópoli, sino de la capacidad del sujeto para habitar la fricción entre su origen y el centro global, haciendo del algo negociable, quizá maleado, pero nunca algo totalmente homogeneizado por la cultura dominante. Esta fricción somática es una respuesta directa a las relaciones coloniales que pretendían situar al migrante en una posición de inferioridad estática; al moverse entre mundos, el cuerpo fronterizo se vuelve inatrapable para la mirada vigilante del poder. Así, se percibe que invisibilidad, que para Lalo es una condena impuesta por la ciudad ciega, es reapropiada por los autores como una clandestinidad subversiva: el migrante es invisible para el Estado,

pero esa misma ceguera institucional le otorga la libertad de infiltrar la modernidad, contaminarla con su presencia “huaca” o “nerd” –dos polos aparentemente opuestos, pero que evocan altas dosis de marginalidad– y retirarse hacia sus propios territorios de soberanía.

Finalmente, el acto de entrar y salir de la modernidad constituye la máxima expresión de la bastardía reivindicada (Galindo, 2022). La anatomía fronteriza no busca el permiso de la metrópoli para existir, sino que utiliza el espacio urbano como un escenario de negociación donde la fijeza de la arquitectura es constantemente desafiada por la fluidez del deseo y la memoria, tal como pasa con las evocaciones de Ferrufino o la rebeldía de Wiener. Los pasos de las anatomías fronterizas hacen ruido: sus pies no se domestican ni siquiera cuando han pasado más de diez años desde su llegada. La ciudad, a pesar de su apariencia de solidez eterna, se revela como un espacio poroso y vulnerable ante un cuerpo que ha aprendido a navegar sus grietas. En última instancia, la tesis colige que la literatura sin morada fija y la praxis de movilidad política del cuerpo migrante se fortalecen de la idea de que el movimiento es una forma de agencia y de subversión, una manera de dismantelar las narrativas hegemónicas y de construir nuevas formas de pertenencia y existencia.

## **5.6 Conclusiones para un mundo y una literatura en eterno movimiento**

Ser lector e investigador latinoamericano me ha dispuesto a siempre preguntarme en qué condiciones y en qué momento histórico han sido escritas las obras que estudio. Digo esto porque, durante mi infancia y adolescencia en Bolivia, el acceso a la cultura editorial –libros, computadoras donde escribir, bibliotecas– siempre estuvo supeditado a un poder adquisitivo que no reflejaba las condiciones materiales de la mayoría de la población. Al mismo tiempo, estas condiciones pertenecen a un determinado tiempo y espacio, los cuales, a su vez, funcionan como un velo que las ideas y palabras atraviesan para, luego de varias idas y venidas, aterrizar en la página en blanco.

Es así que considero que es importante pensar en qué tiempo y condiciones fue elaborada esta tesis. Al observar el mapa del mundo entre 2022 y 2026, tiempo en el que esta investigación se elaboró, queda claro que la frontera ha dejado de ser una simple línea trazada en un mapa para convertirse en una experiencia que el migrante lleva grabada en el cuerpo. Lo que hemos visto en estos años nos dice que el control migratorio ya no busca solo detener el paso, sino marcar físicamente a quien intenta cruzar. Un ejemplo doloroso fue la instalación de boyas con sierras circulares en el Río Bravo (“‘Muro flotante’ de Texas”, 2023), una medida

que fue denunciada internacionalmente por su crueldad extrema. Ya no se trata solo de muros de concreto, sino de dispositivos que transforman el tránsito en una herida abierta.

La crisis de Venezuela, que en este periodo se consolidó como el desplazamiento más grande del hemisferio con más de 7.7 millones de personas fuera de su país (“Situación de Venezuela”, [S.d.]), nos ha mostrado la cara más amarga de la supuesta fraternidad latinoamericana. Hemos pasado de una apertura inicial a marchas xenofóbicas violentas y quemas de pertenencias de migrantes en ciudades como Iquique, en el norte de Chile (INFOMIGRA, 2022).

En el resto del mundo, la situación es igual de crítica. La tragedia en las costas de Pylos, Grecia, donde cientos de personas se ahogaron ante la mirada de las autoridades, evidenció los niveles de deshumanización hacia ciertos cuerpos (“Cuerpos en el laberinto”, [S.d.]). Del mismo modo, la masacre en la valla de Melilla en 2022 mostró que la violencia institucional se ha vuelto una respuesta estandarizada en los límites territoriales (“Informe – Víctimas de la frontera Nador-Melilla el 24/6/2022”, [S.d.]). Esta “anatomía de la frontera” nos revela una verdad incómoda: el mundo actual se ha vuelto experto en producir invisibilidad, tratando al migrante como un flujo de datos o una amenaza política, pero rara vez como un ser humano.

Considero que entender la frontera hoy significa reconocer que el peligro ya no termina al cruzar el límite geográfico, sino que acompaña la vida entera del migrante. La práctica de enviar a solicitantes de asilo en buses desde Texas hacia ciudades como Nueva York (“‘Muro flotante’ de Texas”, 2023), utilizándolos como herramientas de presión política, demuestra que la frontera persigue al caminante incluso cuando ya llegó a su destino. Los migrantes, tal como ocurre con los venezolanos, se han convertido en un capital político que grupos de poder utilizan para la consecución de sus fines.

No solamente he observado esta información con atención, sino que también la he cruzado con el bagaje teórico que ha acompañada a esta tesis y con mi propia experiencia como boliviano en Brasil. Así, la elaboración de este trabajo ha estado atravesada y guiada por mis propias vivencias como extranjero: en más de una ocasión he sentido en carne propia lo que teóricos como Sayad (1998) o Quijano (2020) enarbolaban en sus trabajos. De ese modo, “encarnar” esta investigación no ha sido más que un destino natural de una tesis que, justamente, habla de anatomías. La corporalidad del migrante, que a su vez está condicionada por la experiencia social (Corbin, 2005), puede funcionar como una explanada de sensaciones donde los grandes temas políticos se superponen unos sobre otros hasta transformarse en una sensación física. Si aceptamos que la corporalidad es una explanada, entonces el miedo, la exclusión y el hambre no son conceptos abstractos, sino sedimentos biológicos, lo cual aleja la

retórica tecnócrata de muchos organismos internacionales para dar paso a la realidad material y fisiológica del migrante. La política migratoria se traduce en una sensación física concreta: la tensión en los tendones al ver una patrulla, el peso del cansancio acumulado, el sudor frío en cada control migratorio. Como sugiere Corbin (2005), el cuerpo no es algo dado, sino algo que se construye a través de lo que siente. Para el migrante, la frontera no es una línea en el suelo, es un deseo, una taquicardia o una cicatriz.

La experiencia social educa los sentidos. En el caso del migrante, esta educación puede ser traumática. El cuerpo se vuelve una explanada donde los sentidos, muchas veces, están hiper-alerta: el oído se agudiza para detectar peligros, la piel se vuelve reactiva al clima y al contacto policial. Esa sensación física desemboca en una geografía política encarnada, donde el migrante no necesita leer un periódico para saber que es indeseado; lo sabe porque su cuerpo siente el vacío de la mirada del otro o el frío de la intemperie. Así, la corporalidad del migrante, condicionada por la experiencia social (Corbin, 2005), funciona como una explanada donde la abstracción de la ley se vuelve densidad biológica.

Sin embargo, esta misma corporalidad no es solo un receptor pasivo de violencias; es también, en línea con Wiener (2021), un territorio de resistencia y reconquista. Mientras el sistema intenta convertir al migrante en un cuerpo anónimo y desposeído, la resistencia surge como una reafirmación del deseo y de la memoria ancestral. El cuerpo, entonces se convierte entonces en un dispositivo de sabotaje contra la invisibilidad: un cuerpo que se narra a sí mismo, que reclama su derecho al goce y que encuentra en su propia huella una fuente de poder. Pienso que el acto de habitar el mundo con orgullo desde una corporalidad herida es la forma más radical de descolonizar la frontera y transformar el estigma en una bandera de identidad.

En ese sentido, esta tesis ha intentado resaltar que la migración contemporánea no puede entenderse simplemente como un desplazamiento geográfico o un cálculo económico; es, más bien, un fenómeno de herencia colonial que se desplaza desde los mapas hacia la carne. La colonialidad del poder ha jerarquizado los cuerpos, reduciendo al migrante a una máquina de sobrevivencia o a una cifra laboral. Esta deshumanización se manifiesta en la obra de Ferrufino-Coqueugniot (2009), donde el cuerpo boliviano en el exilio es disciplinado por el capitalismo, pero se resiste a ser solo una mercancía. De esto se desprende la pregunta: ¿cómo salir de esta lógica que reduce el cuerpo a una función o a un estigma? La respuesta parece hallarse en, como señalamos en el párrafo anterior, la resignificación de la herida, tal como propone Gabriela Wiener (2021) al delinear salida radical a través de la bastardía y la descolonización del deseo. Si la colonia nos enseñó a desear lo blanco y a despreciar lo propio, la resistencia consiste en invertir la historia.



Como lector de obras literarias desde muy joven, me he dado cuenta de que las novelas pueden adentrarnos en lugares los que otras áreas, como la economía o sociología, no pueden llegar. Las zonas iluminadas por la ficción escrita por migrantes desentierran capas no solamente a través de las historias, sino también gracias al lenguaje. El cómo importa quizá más que el qué. Lo que Junot Díaz, Wiener o Ferrufino hacen no es solo “contar historias”, es usar la ficción para hacer cosas que la realidad o la historia oficial prohíben.

La relación entre el cuerpo migrante y la literatura es, ante todo, una disputa por el sentido. Si lo colonial funciona fijando al sujeto (tú eres “ilegal”, tú eres “fuerza de trabajo”, la ficción funciona dislocándolo, eliminando certezas, abriendo las grietas de lo puro. Si la historia oficial es el archivo de los vencedores, la ficción permite lo que la justicia real no siempre logra. Por ejemplo, Cuando Gabriela Wiener (2021) ficcionaliza su genealogía a través del “huaco”, la historia no oficial está usando la literatura para entrar en el archivo colonial y saquear al saqueador. La ficción permite mentir para decir una verdad más profunda: que la bastardía no es una carencia, sino una potencia creativa. Aquí, la literatura no solo describe lo colonial, sino que lo deshace al darle voz a quien el archivo dejó mudo. A su vez, en Junot Díaz, el lenguaje, una mezcla de inglés con español caribeño, desestabiliza el lector norteamericano y lo enfrenta a una realidad: los espacios bilingües existen, están ahí, y piensan, sienten, desean. En la ficción, la lengua deja de ser una herramienta de asimilación. Cuando la literatura se escribe entre mundos (Ette, 2018), el autor no está intentando que lo entiendan en la metrópoli; está marcando su territorio, pone una línea para los suyos. La mezcla de idiomas en la ficción es una forma de decir que el cuerpo migrante no se ha dejado domesticar. Es la prueba física, en la página, de que el exilio ha creado algo nuevo que la lengua del colonizador no puede nombrar por sí sola.

El pensamiento de Estado (Sayad, 1998) exige que el migrante sea transparente: tiene que explicar quién es, de dónde viene y por qué está ahí. La ficción le devuelve al migrante el derecho a la opacidad. Personajes como Óscar Wao no son migrantes modelo; son raros, fallidos, están obsesionados con el deseo y el fukú. La literatura permite que el migrante deje de ser un caso de estudio para ser un ser humano contradictorio y que debe ser analizado como tal: sin romanticismo. Salir de lo colonial a través de la ficción significa dejar de ser un problema para volver a ser una subjetividad caprichosa.

Para el migrante, el cuerpo es a menudo un lugar sitiado por la vigilancia. La ficción le ofrece una patria portátil. Como se ve en Ferrufino-Coqueugniot (2019), la memoria y el placer se vuelven el verdadero hogar. La literatura permite que el cuerpo del migrante sea un mosaico donde conviven Bolivia y Estados Unidos sin anularse. Al final, la ficción es uno de los pocos mapas donde todas las fronteras están, por definición, abiertas. Recordemos que la nación,

como señaló Anderson (1993), se sujeta fuertemente de la imaginación: hay un “nosotros” y un grupo de “otros” que nunca vimos, pero que imaginamos con determinadas características, las cuales cobran forma de prejuicios que solemos defender ferozmente. Y si concordamos con la idea de que la mirada Estado-céntrica es una mirada nacionalista por definición (Sayad, 2008), podemos concluir que lo colonial se alimenta mucho de la imaginación, es decir, de creencias no verificables que habitan nuestra mente y guían nuestras acciones. La literatura, entonces, rompe ese hechizo. Permite imaginar que tu deseo como migrante es válido, que tu lengua híbrida existe y cuenta. Frente a los grandes relatos xenófobos que dominan el mundo de hoy – mientras escribo esto una marcha antimigrante de más de 100 000 personas en Londres se lleva a cabo –, las obras escritas por migrantes dan cuenta de una realidad que a muchos les pesa: los extranjeros viven, piensa, sienten, desean y crean sin importar cuántas normas por mantener cierta pureza se emitan.

Al finalizar este recorrido por los cuerpos y las palabras de Díaz, Wiener y Ferrufino-Coqueugniot, emerge una verdad que los discursos oficiales intentan ocultar: la xenofobia institucional no es una muestra de fuerza, sino una manifestación del miedo. Los gobiernos y las estructuras de poder se ensañan con el migrante precisamente porque este habita un vacío legal; sin leyes que los protejan plenamente, los cuerpos migrantes se convierten en el blanco de un sistema que teme lo que no puede domesticar. Ese temor es, en el fondo, una respuesta ante la aterradora creatividad y una valentía que desafía los bordes fijos, la quietud de las fronteras.

La literatura analizada en esta tesis funciona como el testimonio de esa resistencia. Mientras la política intenta reducir al sujeto a una condición de fragilidad, la ficción se encarga de recordar que tras esa vulnerabilidad aparente reside una fortaleza inexpugnable. El bilingüismo de Junot Díaz (2008), la bastardía reivindicada de Gabriela Wiener (2021) y el cuerpo-memoria de Ferrufino-Coqueugniot (2019) son pruebas de que el migrante no es un sujeto pasivo, sino un creador de fisuras, de realidades. En la página escrita, el migrante deja de ser alguien que pide permiso para ser alguien que funda un mundo con sus propias reglas.

En última instancia, esta tesis ha querido rescatar la anatomía de una fortaleza. La salida de lo colonial no vendrá de una concesión legal de los gobiernos, sino de la afirmación de los propios migrantes sobre su derecho a la opacidad, al deseo y a la belleza. La literatura es el espacio donde se libra esta batalla final: contra el olvido, contra el estigma y contra el miedo. Cierro este trabajo con la certeza de que la frontera podrá vigilar el paso de los cuerpos, pero nunca podrá contener la potencia de una vida nacida para el movimiento. La migración, lejos

de ser solo una historia de carencia, es la crónica de una valentía que históricamente ha sobrevivido a todos los imperios.

## REFERENCIAS

- ACNUR. **Situación de Venezuela.** [S. l.], [202-?]. Disponible en: <https://www.acnur.org/emergencias/situacion-de-venezuela>. Acceso en: 12 ene. 2026.
- AGAMBEN, Giorgio. **El reino y la gloria:** para una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Madrid: Pre-Textos, 2008.
- AGÜERO, José Carlos. **Los rendidos:** sobre el don de perdonar. 1. ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. **Cartografias contemporâneas:** espaço, corpo, escrita. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2015.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideología y aparatos ideológicos del estado;** Freud y Lacan. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2019.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas:** reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. 1. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands = La frontera:** the new mestiza. 1. ed. San Francisco: Spinsters Ink, 1987.
- APABLAZA, Claudia. **Voces – treinta:** nueva narrativa latinoamericana. Santiago: Ebooks Patagonia, 2014.
- APPADURAI, Arjun. **La modernidad desbordada:** dimensiones culturales de la globalización. Montevideo: Ediciones Trilce; México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- ARASSE, Daniel. **Désir sacré et profane:** le corps dans la peinture de la Renaissance italienne. Paris: Éditions du Regard, 2015.
- ARENAS, Reinaldo. **Antes que anochezca:** autobiografía. 8. ed. Barcelona: Tusquets, 2001.
- ARRIAGA, Eduardo. **Internal migration.** Amsterdam: Elsevier, 1977.
- AVALLONE, Gennaro; MOLINERO GERBEAU, Yoan. Liberar las migraciones: la contribución de Abdelmalek Sayad a una epistemología migrante-céntrica. **Migraciones Internacionales**, v. 12, p. 1–30, 2021.
- BABÉLICAS. Aeropuertos, por Claudio Ferrufino-Coqueugniot. **Babélicas**, 25 out. 2017. Disponible en: <https://babelicas.wordpress.com/2017/10/25/aeropuertos-por-claudio-ferrufino-coqueugniot/>. Acceso en: 27 jan. 2026.
- BARRERA SÁNCHEZ, Oscar. El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault. **Iberóforum:** Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, v. 6, n. 11, p. 121–137, 2011.

BBC NEWS MUNDO. **Muro flotante de Texas**: cómo es la barrera hecha de boyas con púas que Texas está instalando en el Río Bravo. BBC News, 2023. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/articles/c7214j2x1x9o>. Acceso en: 12 ene. 2026.

BETTS, Alexander; COLLIER, Paul. **Refuge**: transforming a broken refugee system. Chichester: Allen Lane, 2017.

BHABHA, Homi K. **The location of culture**. 2. ed. London: Routledge, 2012.

BOLIVIA, Opinión. Boliviano Claudio Ferrufino-Coqueugniot gana el principal premio literario cubano. **Opinión**, 12 fev. 2009. Disponible en: <https://www.opinion.com.bo/articulo/cultura/boliviano-claudio-ferrufino-coqueugniot-gana-principal-premio-literario-cubano/20090212201612333879.html>. Acceso en: 14 jan. 2026.

BONFIL BATALLA, Guillermo. **México profundo**: una civilización negada. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2020.

BOUDOU, Benjamin. Migration and the critique of “state thought”: Abdelmalek Sayad as a political theorist. **European Journal of Political Theory**, v. 22, n. 3, p. 399–424, 2023.

BOURDIEU, Pierre. **La nobleza de estado**: educación de élite y espíritu de cuerpo. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.

BRAH, Avtar. **Cartographies of diaspora**: contesting identities. London: Routledge, 2010.

BRIGNOLE, Francisco. **Nuevos rumbos en la novela del exilio latinoamericano en la dictadura**. 2015. Tese (Doutorado em Letras) – University of North Carolina at Chapel Hill, Chapel Hill, 2015.

BUTLER, Judith. **Mecanismos psíquicos del poder**: teorías sobre la sujeción. Madrid: Ediciones Cátedra; Valencia: Universitat de València, 2001.

BUTLER, Judith. **Vida precária**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CALLEDELORCO. El viaje y la investigación como modos de narrar básicos, Ricardo Piglia. **Calle del Orco**, 1 jul. 2016. Disponible en: <https://calledelorco.com/2016/07/01/el-viaje-y-la-investigacion-como-modos-de-narrar-basicos-ricardo-piglia/>. Acceso en: 13 jan. 2026.

CAMINANDO FRONTERAS. **Informe – Víctimas de la frontera Nador-Melilla el 24/6/2022**. [S. l.], 2022. Disponible en: <https://caminandofronteras.org/monitoreo/victimas-de-la-frontera-nador-melilla/>. Acceso en: 12 ene. 2026.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2021.

CASTANY PRADO, Bernat. **Literatura posnacional**. Murcia: Universidad de Murcia, 2007.

CORBELLINI, Natalia. Huaco retrato de Gabriela Wiener: filiación, identidad, deseo y migración. **InMediaciones de la Comunicación**, Montevideo, v. 18, n. 2, p. 203-222, 2023.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **Historia del cuerpo**. Madrid: Taurus, 2005.

DIAS, Gustavo; AVALLONE, Gennaro. Por que ler Sayad? A produção de uma sociolinguística crítica sobre a representação del migrante. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 32, p. e322038, 2024.

DÍAZ, Junot. **The brief wondrous life of Oscar Wao**. London: Faber and Faber, 2008.

DÍAZ, Junot. **This is how you lose her**. London: Faber and Faber, 2013.

DÍAZ, Junot. **Así es como la pierdes**. Tradução: Achy Obejas. Colombia: Random House Mondadori, 2014.

DIAZ, Junot. **Islandborn**. New York: Listening Library, 2018.

DÍAZ, Junot; LAGO, Eduardo. **Los boys**. México, DF.: Debolsillo, 2010.

DÍAZ, Junot; OBEJAS, Achy. **La maravillosa vida breve de Oscar Wao**. Barcelona: Debolsillo, 2009.

DÍAZ, Santiago. Descolonizar el deseo, desear la descolonización. **Revista de la escuela de antropología**, v. 1, n. 1, 2022.

DUNKER, Christian. **Lutos finitos e infinitos**. São Paulo: Paidós, 2023.

DUSSEL, Enrique. **Siete ensayos de filosofía de la liberación**: hacia una fundamentación del giro decolonial. Madrid: Trotta, 2020.

ELIOT, T. S. **Four quartets**. Antwerpen: Nederlandsche Boekhandel, 1983.

ETTE, Ottmar. **Escrever entre mundos**: literaturas sem morada fixa. [S.l.]: Editora UFPR, 2018.

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. Buenos Aires: Titivillus, 1961.

FANON, Frantz. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Ediciones Akal, 2009.

FERRUFINO-COQUEUGNIOT, Claudio. **El exilio voluntario**. La Paz: Editorial 3600, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Vigilar y castigar**: nacimiento de la prisión. México: Siglo Veintiuno Editores, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Tecnologías del yo** y otros textos afines. Barcelona: Ed. Ibérica, 1995.

FREIXA, Omer. Frantz Fanon: un clásico para entender el colonialismo. **El País**, 3 dic. 2021. Disponible en: <https://elpais.com/planeta-futuro/africa-no-es-un-pais/2021-12-03/frantz-fanon-un-clasico-para-entender-el-colonialismo.html>. Acceso en: 19 ene. 2026.

FRIEDMAN, Susan Stanford. **Planetary modernisms**: provocations on modernity across time. New York: Columbia University Press, 2015.

GALINDO, María; PRECIADO, Paul B. **Feminismo bastardo**. 2. ed. La Paz: Mujeres Creando, 2021.

GARCÍA ABAD, Rocío. Un estado de la cuestión de las teorías de las migraciones. **Historia Contemporánea**, n. 26, 2003.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas**: estrategias para entrar y salir de la modernidad. Barcelona: Paidós, 2013.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. **Cien años de soledad**. Barcelona: Debolsillo, 2014.

GEORGE, Rosemary Marangoly. **Politics of Home**: Postcolonial Relocations and Twentieth-Century Fiction. Berkeley: University of California Press, 1999.

GIDDENS, Anthony. **La constitución de la sociedad**: bases para la teoría de la estructuración. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

GIMLIN, Debra Lynne. What is 'body work'? a review of the literature. **Sociology Compass**, v. 1, n. 1, p. 353-370, 2007.

GÓMEZ, Andrés. Abdulrazak Gurnah a fondo. **La Tercera**, Santiago, 29 nov. 2024. Disponible en: <https://www.latercera.com/culto/2024/11/29/abdulrazak-gurnah-a-fondo-mucha-de-la-riqueza-de-inglaterra-en-realidad-viene-de-la-esclavitud-y-el-colonialismo/>. Acceso en: 19 ene. 2026.

GROSGOUEL, Ramon. What is Racism? **Journal of World-Systems Research**, v. 22, n. 1, p. 9–15, 2016.

HAKIM, Catherine. **Erotic capital**: the power of attraction in the boardroom and the bedroom. New York: Basic Books, 2011.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

HERRERA CARASSOU, Roberto. **La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones**. México: Siglo XXI, 2006.

HERVAS PARRA, Aquiles. Vigencia y subjetivación del racismo jerarquizado. **Sarance**, Otavalo, n. 45, p. 99-117, 2020. DOI: <https://doi.org/10.51306/ioasarance.045.07>.

INFOMIGRA. Marcha contra “migración irregular” en Iquique: Destruyen campamento de migrantes. **Infomigra**, 31 ene. 2022. Disponible en: <https://www.infomigra.org/marcha-contramigracion-irregular-en-iquique-destruyen-campamento-de-migrantes/>. Acceso en: 12 ene. 2026.

KNITTEL, Susanne. Scales of Memory: Family Chronicles and the Agency of the Aesthetic. In: ERLI, Astrid; KNITTEL, Susanne; WÜSTENBERG, Jenny (org.). **Dynamics, Mediation, Mobilization**. [S.l.]: De Gruyter, 2024. p. 305–312.

KOSIŃSKI, Leszek A. **People on the Move**: Studies on Internal Migration. Milton: Taylor & Francis Group, 2023.

LALO, Eduardo. **Los países invisibles**. 2. ed. Buenos Aires: Corregidor, 2016.

MARICATO, Ermínia. Metr pole na periferia do capitalismo: ilegalidade, desigualdade e viol ncia. **Capital & Class**, v. 23, n. 3, p. 182-185, 1999.

MARX, Karl. **El capital**: crítica de la economía política. México: Siglo Veintiuno Editores, 2008.

MARX, Karl. **Manuscritos: economía y filosofía**. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

MAUSS, Marcel. **As técnicas do corpo**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

MAUSS, Marcel; L VI-STRAUSS, Claude. **Sociología y antropología**. Madrid: Tecnos, 1991.

MAYBLIN, Lucy; TURNER, Joe B. **Migration studies and colonialism**. Cambridge: Polity Press, 2021.

MEZZADRA, Sandro; NEILSON, Brett. **La frontera como método, o, la multiplicación del trabajo**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017.

MICOLTA, Amparo. Teorías y conceptos asociados al estudio de las migraciones internacionales. **Revista del Departamento de Trabajo Social**, Bogotá, n. 7, 2005.

MIGNOLO, Walter D. **Habitar la frontera**: sentir y pensar la descolonialidad (antología, 1999–2004). Barcelona: Edicions Bellaterra, 2015.

MIJAÍL, Johan; TIJOUX, María Emilia. **Manifiesto antirracista**: escrituras para una biografía inmigrante. Santiago: Los Libros de la Mujer Rota, 2018.

MINCA, Claudio. Giorgio Agamben and the new biopolitical nomos. **Geografiska Annaler: Series B, Human Geography**, v. 88, n. 4, p. 387–403, 2006.

MOCHER, Daniel. Claudio Ferrufino-Coqueugniot: “La imagen es más llamativa que la metáfora”. **Revista Purgante**, 20 dic. 2024. Disponible en: <https://revistapurgante.com/claudio-ferrufino-coqueugniot-la-imagen-es-mas-llamativa-que-la-metafora/>. Acceso en: 26 ene. 2026.

MOLLOY, Sylvia. **Vivir entre lenguas**. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2023.

MOLLOY, Sylvia. Desde lejos: la escritura a la intemperie. **Eterna Cadencia**, 19 ene. 2026. Disponible en: <https://eternacadencia.com.ar/blog/desde-lejos-la-escritura-a-la-intemperie>. Acceso en: 19 ene. 2026.



MPHAHLELE, Ezekiel. The function of literature at the present time: the ethnic imperative. **Transition**, n. 45, p. 47–55, 1974.

MUDIMBE, Valentin Y. (org.). **Nations, identities, cultures**. Durham: Duke University Press, 1997.

NAVARRETE LINARES, Federico. **Malintzin, o la conquista como traducción**. 1. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.

NGUYEN, Viet Thanh. **El simpatizante**. Barcelona: Booket, 2018.

OBEJAS, Achy. La traducción como algo con que jugar: Una conversación con George Henson. **Latin American Literature Today**, 31 ene. 2018. Disponible en: <https://latinamericanliteraturetoday.org/es/2018/01/achy-obejas-translation-something-play-conversation-george-henson/>. Acceso en: 19 ene. 2026.

OCHOA, Karina. Descifrando nuestros cuerpos racializados. **Revista Faia**, Buenos Aires, v. 6, n. 29, 2017.

ORELLANA INOSTROZA, Myriam Alejandra. Huaco retrato (2021) de Gabriela Wiener: una contranarrativa bastarda del neocolonialismo contemporáneo. **Revista Laboratorio**, n. 30, 2024.

ÖZDAMAR, Emine Sevgi; GANDINI, Umberto. **Il ponte del Corno d'Oro**. Milano: Ponte alle Grazie, 2010.

PAZ, Octavio. **Corriente alterna**. Madrid: Siglo XXI, 2009.

PÉREZ, Nayra; BECERRA, Antonio. Una identidad insular al borde de un ataque de nervios: la mirada irónica de Junot Díaz. **Revista Revell**, Campo Grande, v. 5, 2017.

PUAR, Jasbir K. **Terrorist assemblages: homonationalism in queer times**. Durham: Duke University Press, 2017.

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica. **Revista Mexicana de Sociología**, p. 525–570, 1968.

RAMÍREZ TUR, Víctor; MANONELLES MONER, Laia; LÓPEZ DEL RINCÓN, Daniel (org.). **Corporalidades desafiantes**. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2019.

RETAMAL, Pablo. Gabriela Wiener, escritora peruana: “Con este libro tuve mucho hater...”. **La Tercera**, Santiago, 20 abr. 2023. Disponible en: <https://www.latercera.com/culto/2023/04/20/gabriela-wiener-escritora-peruana-con-este-libro-tuve-mucho-hater-creian-que-una-chola-no-tenia-derecho-a-hablar-de-cuerpos/>. Acceso en: 25 ene. 2026.

REVISTA 5W. **Cuerpos en el laberinto**. 2022. Disponible en: <https://www.revista5w.com/temas/migraciones/el-laberinto-de-los-cuerpos-133780>. Acceso en: 12 ene. 2026.

RITONDALE, Elena. Violencia cultural en Europa: herencia colonial y contranarrativas de autoras hispanoamericanas. **România Orientale**, Roma, n. 37, p. 299–315, 2024.

SÁNCHEZ, Adelina; SENSINI, Giulia. Danzando entre las categorías de bastardía, perplejidad y complejidad. **Revista Letral**, Granada, n. 29, 2022.

SANTOS, Dulce O. Amarante dos. **O corpo dos pecados e dos ofícios**. Goiânia: Editora UFG, 2021.

SARLO, Beatriz. **Tiempo pasado**: cultura de la memoria y giro subjetivo. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração**. São Paulo: Edusp, 1998.

SAYAD, Abdelmalek. **L'illusion du provisoire**. Paris: Raisons d'Agir, 2006.

SAYAD, Abdelmalek. **La migración o las paradojas de la alteridad**. Barcelona: Anthropos, 2010.

SEGATO, Rita Laura. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2021.

SIDHU, Shawn S. On trial for being victims of trauma: sexual abuse of migrants in ICE custody. **Psychiatric News**, v. 56, n. 5, 2021.

SIMMEL, George. **El extranjero**. Madrid: Ediciones Sequitur, 2012.

SOUZA, Livia. A tradução como mediação cultural: as traduções da obra de Junot Díaz. **Ilha do Desterro**, Florianópolis, v. 72, n. 2, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

TILLY, Charles. Migration in modern European history. In: MCNEILL, William H.; ADAMS, Ruth S. (org.). **Human migration: patterns and policies**. Bloomington: Indiana University Press, 1978. p. 48–72.

TODOROV, Tzvetan. **La literatura en peligro**. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **The conquest of America**: the question of the other. New York: Harper & Row, 1984.

TURNER, Bryan S. (org.). **Routledge handbook of body studies**. London: Routledge, 2017.

VANYORO, Kudakwashe. Chronopolitics: decolonising African migration studies. **Critical African Studies**, v. 16, n. 3, p. 399–414, 2024.

WALCOTT, Derek. **Collected poems, 1948–1984**. New York: Noonday Press, 1988.

WIENER, Gabriela. **Atusparia**. Barcelona: Random House, 2024.

WIENER, Gabriela. **Huaco retrato**. Barcelona: Literatura Random House, 2021.

WIENER, Gabriela. **Llamada perdida**. Ciudad de México: Malpaso Ediciones, 2015.

WIENER, Gabriela. **Nueve lunas**. Lima: Planeta, 2010.

WIENER, Gabriela. **Sexografías**. Barcelona: Random House, 2022.

WIENER, Gabriela. **Una pequeña fiesta llamada Eternidad**. Ciudad de México: Almadía, 2023.

WILSON, John. **Leila Slimani**. Cultural Life. Londres: BBC Radio 4, 2025. Podcast. Disponible en: <https://www.bbc.co.uk/programmes/p09v35p5>. Acceso en: 15 nov. 2025.

WOLFE, Patrick. Settler colonialism and the elimination of the native. **Journal of Genocide Research**, v. 8, n. 4, p. 387–409, 2006.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the colonality of being/power/truth/freedom. **CR: The New Centennial Review**, v. 3, n. 3, p. 257–337, 2003.

YILDIZ, Yasemin. **Beyond the mother tongue: the postmonolingual condition**. New York: Fordham University Press, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. **El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política**. Buenos Aires: Paidós, 2001.