

ESCRITURA MIGRANTE FEMENINA. UN CASO FRONTERIZO EN LA LITERATURA ITALIANA CONTEMPORÁNEA

Gherlone, Laura
CONICET
Facultad de Lenguas, UNC
Córdoba, Argentina
laura.gherlone@gmail.com

Introducción

Para introducir el tema de la escritura femenina en dos casos específicos de la literatura poscolonial italiana, la albanesa Elvira Dones (Durrës, 1960) y la ítalo-somalí Igiaba Scego (Roma, 1974), quisiera empezar por algunas reflexiones que nos ofrece Juri M. Lotman, culturólogo ruso conocido por sus contribuciones a la teoría literaria, la ciencia semiótica y los estudios culturales.

Comenzaré con un concepto que Lotman desarrolla en un ensayo de 1982¹, junto con el colega Boris A. Uspenski, o sea el de *izgoinichestvo* (изгойничество): un concepto difícil de traducir, que podría ser expresado como “marginación”, “degradación” o “disminución” —una condición existencial que, en la antigua Rusia, se atribuía a personas caídas en desgracia e indignas de formar parte de la comunidad (un comerciante arruinado, un sujeto con trastornos mentales, un liberto, un mendigo), pero también a individuos que elegían romper con la sociedad “legítima” (como el bandido, el forajido, el vagabundo, el insubordinado, el rebelde) —. Aunque Lotman y Uspenski se enfocan principalmente en la figura del *izgoi* hasta el siglo XVI-XVII², este término se utiliza todavía hoy para definir todas aquellas situaciones sociales en las cuales el individuo se encuentra a los márgenes de la colectividad humana, en una condición de incomunicabilidad y aislamiento. No es casualidad que la famosa película protagonizada por Tom Hanks, *Cast Away* (*Náufrago*), haya sido traducida al ruso con *izgoj*.

¿De dónde viene el extranjero?

Las personas que son expulsadas de la estructura social o por alguna otra razón están *fuera de ella*, vienen percibidas como una anomalía social, y al mismo tiempo constituyen una necesidad social. (Lotman y Uspenski, 1982: 231)

Люди, выброшенные за пределы социальной структуры или по какой-либо иной причине находящиеся вне ее, воспринимаются как социальная аномалия, являются одновременно социальной необходимостью.

¹ “El ‘marginado’ y la ‘marginación’ como una posición socio-psicológica en la cultura rusa principalmente antes de la época de Pedro el Grande (El ‘propio’ y el ‘ajeno’ en la historia de la cultura rusa)” (*‘Izgoi’ i ‘izgoinichestvo’ kak sotsial’no-psijologicheskaia pozitsiia v russkoi kul’ture preimuschestvenno dopetrovskogo vremeni* (*‘Svoe’ i ‘chuzhoe’ v istorii russkoi kul’tury*)).

² Es decir, el período que precede a la occidentalización de Rusia impulsada por Pedro I (1672-1725).

La condición de *izgoi*, de acuerdo con los dos exponentes de la escuela semiótica de Tartu-Moscú³, tiene un carácter fuertemente espacial porque el marginado es aquel que vive lejos de las fronteras del orden y la organización, es decir, la cultura.

Las fronteras (o límites) (*granitsy*, границы) —otro concepto fundamental de la teoría lotmaniana— son todos aquellos elementos geográfico-territoriales, lingüísticos e ideológicos que marcan el espacio, por así decirlo, legítimo de lo abusivo o simplemente sin identidad. El *izgoi*, escriben los dos autores (Lotman y Uspenski, 1982: 227), es aquel que

vive afuera: fuera la de casa, tambaleándose por las calles y durmiendo debajo de las cercas (o en las tabernas, que en los tiempos modernos son las estaciones, lugares no vivibles), vagando por las carreteras, viviendo en el bosque o en un cementerio o asentándose a las afueras de la ciudad. Es significativo que cuando se reúnen muchos individuos de este tipo desde su punto de vista interno ellos forman una comunidad (*soobshchestvo*, сообщество) mientras según el sistema clasificatorio propio de la sociedad, no constituyen ninguna comunidad, permaneciendo así una masa amorfa de distintos emarginados.

[...] проживает вне — вне дома, шатаюсь по улицам и ночуя под заборами (или в кабаках, в новое время на вокзалах, которые не жилье), странствуя по дорогам, живя в лесу или на кладбище или селясь за городской чертой. Существенно, что в случае, когда людей этого типа скопляется много и со своей внутренней позиции они образуют некое сообщество, с точки зрения основной для данного общества классификации они никакого сообщества не образуют, оставаясь аморфной массой отдельных «изгоев».

Es una condición que, por ejemplo, en la Italia medieval, recuerda la de los leprosos, destinados a vivir en el *no-lugar* de los lazaretos, aislados y maldecidos; de hecho, el llamado *sotsial'nyi izgoi*⁴ (социальный изгой), en sus resultados más extremos y dramáticos, es una especie de leproso social.

Quisiera hacer hincapié en el hecho que el subtítulo del ensayo de 1982 es “El ‘propio’ y el ‘ajeno’ en la historia de la cultura rusa”. En otras palabras, la condición de marginación, con todas sus posibles declinaciones (el ser expulsado, fugitivo, rechazado, exiliado, excluido, renegado, desterrado del ambiente social de pertenencia), tiene que ver con la creación de un espacio considerado como *propio* (*svoe*, свое): legal, justo, preferible y necesariamente extensible al espacio de los demás. Si tuviéramos que abordar la obra de Lotman de principio a fin y viceversa, probablemente podríamos afirmar que el problema del conflicto generado por la presencia del *otro* —que a menudo se resume en una imagen espacial— es el hilo conductor de su reflexión culturalógica. Es una oposición que se juega en la frontera, como un lugar de diálogo o, por el contrario, de exacerbación de lo diferente (*chuzhoe*, чужое).

Como ha escrito una célebre estudiosa de Lotman, la eslavista georgiana Nina Kauchtschischwili (1996: 73), “El dialogismo se cristaliza [...] en Lotman en la oposición entre *svoe* y *chuzhoe*, oposición que debería colocarse en la portada de su obra *omnia* porque resume la sustancia de su pensamiento.”⁵

Habiendo sido testigo de las migraciones masivas, las expulsiones forzadas y las inéditas reconfiguraciones etno-geográficas creadas *ad hoc* por el régimen estalinista, Lotman era consciente de cuánto una frontera puede cargarse de un significado cultural que trasciende su dimensión espacial. De hecho, debemos interpretar el ensayo de 1982 y otros escritos que lo siguen, como el valiente intento de denunciar, a través de la figura del *izgoi*, las políticas lingüístico-culturales de la Unión Soviética que, como es notorio, era esencialmente un Estado ruso-céntrico, aunque se proclamara una federación multiétnica. Desde sus años de juventud, Lotman había experimentado en su piel la condición de *izgoi*, siendo exiliado en la República Socialista Soviética de Estonia por sus raíces

³ Véase Velmezova (2015).

⁴ El *sotsial'nyi izgoi* puede ser una persona que se encuentra en una posición intermedia, al límite de cualquier grupo social, o que establece relativamente pocas relaciones interpersonales con los demás.

⁵ Para una profundización sobre el concepto semiótico-cultural de alteridad en Lotman véase Gherlone (2016).

judías. No es casual que en el contexto de un país “al margen”, él elabore su semiótica cultural a través de las categorías cardinales de “centro” y “periferia”⁶, las cuales —hay que decirlo— no son exclusivamente el fruto de su genio teórico, sino que formaban ya parte del imaginario geopolítico y étnico del tiempo estalinista. Desde el corazón de Moscú, el Kremlin irradiaba su rusidad sobre todos los territorios periféricos no rusos, convirtiendo en efecto a la Unión en un imperio a través de una gigantesca obra de exaltación de la Madre Rusia y represión de las minorías.

Inicialmente la Unión Soviética se caracterizó por una política de exaltación de las nacionalidades individuales ya que el Bolchevismo “buscaba desesperadamente consolidar su dominio sobre la periferia” (Zia-Ebrahimi, 2007) y, para hacer esto, tuvo que poner en práctica una política de redimensionamiento del centro, es decir, el nacionalismo ruso. Esto “implicó un esfuerzo sostenido para erradicar el pasado ruso, sus expresiones culturales, sus raíces rurales y las instituciones que encarnaban la rusidad, especialmente la Iglesia Ortodoxa y la dinastía Romanov.” Sin embargo, el “volver a las raíces” —la llamada política de *korenización* (“nativización” o “indigenización”)— tuvo vida corta. Con Stalin al poder, la Unión Soviética se convirtió en lo que Eric Hobsbawm (1999: 388) ha definido una “monarquía no hereditaria” centralizada, realizada a través del terror, el culto de la personalidad y el uso de un imaginario pseudoreligioso, al menos hasta 1956. En las dos décadas que siguieron al XX Congreso del Partido Comunista, el “centro” comenzó a permitir una cierta tolerancia hacia los territorios y las poblaciones no rusas (periféricas), pero siempre a través de una relación de poder asimétrica⁷.

En los años ochenta, y especialmente después de 1985, el lenguaje de Lotman se vuelve menos opaco, menos, por así decirlo, metafórico en términos de crítica social. No es de extrañar, por ejemplo, que en su ensayo de 1984, “La dinámica de los sistemas culturales” (inédito en ruso y aquí traducido del italiano), él desarrolle el concepto de *izgoi* a través de la figura del *bárbaro*, *el que balbucea* (según la etimología griega), es decir, aquel que es incapaz de hacerse entender, y por lo tanto, un extranjero —una condición de la cual se pueden inferir infinitos adjetivos despectivos: grosero, salvaje, primitivo, incivilizado, cruel, feroz, inhumano, sanguinario—.

Lotman propone así algunos ejemplos que sirven para entender su mirada transversal (e irónica):

Los antiguos griegos consideraban bárbaros a los persas y los egipcios, que los superaban por la riqueza de su tradición cultural, los romanos consideraban bárbaros a los cartagineses y los griegos.

Los indoarios, que habían conquistado el subcontinente indio, llamaban con el término sánscrito *mleccha* —que incluye algunos matices del término griego βάρβαρος— las poblaciones originales del valle del Indo, así plasmando una situación absolutamente falsa. Siendo, en otras palabras, ellos mismos bárbaros, acusaban de barbarie a los herederos de las civilizaciones previas. Posteriormente en esta lista de “despreciables extraños”, incluyeron a los árabes, los turcos y los chinos.

De la misma manera, los árabes, poco después de haber entrado en el mundo civilizado, usaron la palabra *adjami*, que tenía el mismo significado que “bárbaro”, para definir a los persas, herederos de la antigua y alta cultura contra la cual habían luchado para la influencia sobre el mundo musulmán.” (Lotman, 1984: 141)⁸

El bárbaro es tal según la perspectiva adoptada, tal como sucede con las minorías (la no-cultura), que a veces son incluso numéricamente superiores a la mayoría pero, en la auto-percepción de esta, se consideran un grupo limitado: es el caso, escribe Lotman (1984: 142), de las mujeres en la cultura medieval, una *minoría* “considerada ‘un ejército satánico’ pérfido y susceptible a la aniquilación”.

⁶ Basta pensar en Lotman y Uspenski (1971), Lotman (1974) y Lotman (1977).

⁷ Véase Simon (1991).

⁸ Hay que subrayar que aunque los romanos no tuviesen mucha estima por los griegos contemporáneos (nombrados *Graeculi* o sea despreciables, insignificantes, pequeños Griegos), sintieron toda la fuerza de la antigua civilización helénica —inferior militarmente pero grande culturalmente— y por esta probaban profunda admiración.

Puesto que la cultura es un concepto cerrado, ella presupone necesariamente una no-cultura en sus antípodas, que se encuentra fuera de su frontera. [...] Cada cultura crea su propio tipo de “bárbaro”. [El “estar afuera” del extraño y el bárbaro] a menudo favorece una interpretación espacial. Por lo general, de acuerdo con las ideas de la cultura dada, las fuerzas extra-culturales están ubicadas fuera de sus límites territoriales. Ser parte de otra cultura se interpreta generalmente como una ausencia de cultura. (Lotman, 1984: 138-139)

Podemos entonces vislumbrar en Lotman la invitación a pensar la cultura siempre a través de una doble mirada: el centro y la periferia, la cultura y la no-cultura, la tradición y la barbarie, espacio propio y espacio extraño son dos instancias del mismo proceso histórico-social, marcados por la subjetividad del punto de vista adoptado y la imprevisibilidad de sus resultados, ya que —advierte Lotman (1984: 140)— “El ‘bárbaro’ de ayer, que estaba fuera [...] de los límites [de la cultura], aparece hoy a la periferia de la cultura y mañana se hallará en el centro de la actividad cultural, que ha sufrido cambios”.

El autor ofrece estas reflexiones en un momento histórico de transición y apertura de la Unión Soviética, en el que las políticas lingüístico-culturales podían ser un medio de promoción de la integración y la aceptación del “ajeno” (*chuzhoe*): el ruso-centrismo tenía que dar paso a la variedad de pueblos que por mucho tiempo habían sido tratados como sub-culturas y que durante décadas habían intentado defender sus tradiciones y su idioma. No es sorprendente que, según Lotman y Uspenski (1982: 231), el fortalecimiento de la identidad de “extranjero” en el corazón de una cultura pasa por el lenguaje y, precisamente, a través de la creación de sub-idiomas, incomprensibles para el “centro”.

La condición de *izgoinichestvo* estimula la creación del argot. Esto es especialmente evidente en los casos donde la marginación se convierte en formas corporativas. La diferencia entre la jerga social y el dialecto social es que la primera no se aprende originalmente, sino que se adquiere al ingresar a un determinado entorno social, cuando la conducta verbal (*rechevoe povedenie*, речевое поведение) actúa como un signo distintivo de este colectivo. Ya que un marginado se ve a sí mismo como un extranjero, su posición sociolingüística se caracteriza por hablar en un idioma “forastero”.

Положение изгойничества стимулирует создание аргота. Особенно отчетливо это проявляется в тех случаях, когда изгойничество отливается в корпоративные формы. Отличие социального жаргона от социального диалекта состоит в том, что первый не усваивается изначально, а приобретает при вступлении в некоторый социум, когда речевое поведение выступает как знак социума. Поскольку изгой сам на себя смотрит как на иностранца, его социолингвистическая позиция характеризуется говорением на «чужом» языке.

La reflexión sobre el argot es muy efectiva para introducir el tópico de la escritura migrante femenina: las dos mujeres a quienes se dedica esta contribución muestran de hecho una necesidad vital de introducir en sus obras (escritas en italiano) palabras intraducibles e “inconcebibles” —o sea muy lejanas, en sus contenidos, del contexto cultural de la recepción— que tienen el propósito de resaltar sus imprescindibles identidades extranjeras: Igiaba Scego (2017: 90) no puede pronunciar la ineficaz palabra “decadencia” para contar la historia de su familia, ella sólo puede repetir las expresiones maternas “*Hoog, balaayo, musiibo, kasar, qalalaas*”, aprendidas en el corazón del léxico familiar que respiraba de niña.

Esta originalidad las ha convertido en sujetos difícilmente “clasificables” dentro del canon literario clásico, que a menudo se presenta, en términos lotmanianos, como un “centro”, un espacio cerrado, normativo donde a las mujeres les resulta difícil encontrar un lugar —vale la pena recordar que una escritora italiana ahora consagrada como Elsa Morante prefería ser llamada “el poeta” (no la poeta o poetisa), firmando como Antonio o Lorenzo, y Natalia Ginzburg (1949: 74) comentaba con respecto a sus escritos juveniles: “deseaba terriblemente escribir como un hombre, tenía horror que se entendiera que yo era una mujer por las cosas que escribía.”—. Y esto es aún más cierto si la escritora encima es extranjera.

Extranjeras ajenas a ellas mismas. Elvira Dones e Igiaba Scego: dos escritoras de la frontera

El exiliado es una criatura a mitad. Las raíces le han sido quitadas, la vida le ha sido mutilada, la esperanza le ha sido demolida, el principio le ha sido separado, la identidad le ha sido despojada. Parece que no haya quedado nada. (Scego, 2017: 60)

El marco histórico y conceptual que acabo de exponer nos abre las puertas a un fenómeno cultural que atraviesa la literatura italiana contemporánea, poniendo inéditos cuestionamientos a la idea misma de canon nacional: justo en un momento en que Europa está fortaleciendo sus fronteras, atrincherándose detrás de nuevos y anacrónicos nacionalismos, los hombres y las mujeres migrantes eligen la pluma para crear originales espacios de diálogo intercultural. Este es el caso de Elvira Dones, una escritora albanesa que en su novela *Vergine giurata (Virgen jurada)*, escrita en 2007, introduce la figura de la *burrnesha*, una “eventualidad” social completamente ajena a la cultura italiana, pero presente en los vecinos Balcanes (Albania, Kosovo, Macedonia, Serbia, Montenegro, Bosnia, Zagora Dálmata). Se trata de una mujer que, como previsto por el arcaico código consuetudinario albanés, el Kanun, podía hacer voto eterno de castidad y cambiar su condición de género: usando ropas de hombre y transformando poco a poco su cuerpo a través de un conjunto codificado de comportamientos masculinos, la *burrnesha* aspiraba a vivir una vida más independiente, lo que no le hubiera sido permitido por el sistema patriarcal todavía vigente en ciertas áreas rurales de los Balcanes⁹ —en muchos casos, era la única forma en la cual una mujer podía heredar la riqueza de su familia, tener un trabajo con un salario justo o mantener a sus seres queridos, al quedarse sin un heredero varón—. La novela cuenta la historia de Hana, obligada por las circunstancias de la vida a convertirse en “la cabeza de familia”, aunque su sueño fuera estudiar filología y ser “un poeta” (2015: 122):

tenía en la maleta no abierta aún un libro de poemas de Walt Whitman. Quería volver a ese libro, pero el tío estaba allí frente a ella, más muerto que vivo. Era la única chica en el pueblo matriculada en la Universidad. Ella no quería tener hijos, solo quería libros. Pero en el medio de esas montañas no podías decir eso, si habías nacido mujer. (44)

Para no decepcionar al tío moribundo y dejar la familia Doda sin un heredero y con una profunda vergüenza social, Hana se rebautiza Mark: su voz se hace más oscura y ronca, comienza a fumar como una chimenea y a dar vueltas con una botella de grapa y una escopeta, encarnando de esta manera estereotipos marcadamente masculinos.

Así comienza una nueva vida que lleva Hana/Mark a experimentar la paradójica condición de *izgoinichestvo*, fruto de su tenaz voluntad de ser parte de la cultura, es decir del espacio “iluminado por la tradiciones” (Lotman y Uspenski, 1982: 227): es precisamente esta adhesión que la hace sentir una desterrada, una *izgoi*. Su figura exterior está integrada socialmente, pero su yo profundo (el cuerpo, las emociones, los recuerdos, la sensibilidad, la voluntad, los deseos) está erradicado, en una condición de incomunicabilidad y aislamiento:

⁹ En el capítulo “Sexuality” de la serie documental *Taboo*, producida por National Geographic, la escritora y antropóloga Antonia Young —autora de *Women who Become Men: Albanian Sworn Virgins* (2000)— entrevistó a las vírgenes juradas que al día de hoy viven en Albania.

La costumbre sobrevive en este País pero ya se extinguió en Dalmacia y Bosnia y ahora está en sus últimos días en Montenegro. Actualmente se estima que han quedado cien vírgenes juradas en el mundo y que en su mayoría son mujeres mayores.

Su falsa, impuesta masculinidad se convierte en una frontera que crea a su alrededor un espacio de incompreensión —“¿Por qué lo hiciste?” es la pregunta que todos le hacen— y apatía:

“Fue difícil”, responde [Hana] sonriendo. “No”, lo repiensa, “fue un infierno”. [...]

“Uno no puede contar la propia muerte. Encuéntrame un cadáver que lo haya logrado y me quito el sombrero”. (156-157)

La cultura, incorporándola en sus códigos, la transforma en realidad en una paria, una “bárbara”, un ser amorfo (*amorfnji*, аморфный) ajeno a sí mismo.

Al final del lento camino que la lleva a abandonar “Mark” —un camino marcado por la súplica “no hay prisa”—, Hana rompe el juramento de virgen jurada y descubre nuevamente su cuerpo, rompiendo así el núcleo de muerte, apatía y fealdad que se había apoderado de ella en diecisiete años de cautiverio.

Hana intenta concentrarse sobre su cuerpo. El hombre que temía podría tenazmente resistir en ella se ha ido. Ese hombre era sólo una costra superficial, [la prima] Lila tenía razón, Mark Doda había vivido solo en los gestos masculinos que Hana se había esforzado de imitar, en la piel arruinada por la mala comida y la falta de atención.

Mark Doda había sido el producto de su voluntad de hierro. (137)

Con esta novela, como en otras —pienso en particular en *Sole bruciato* (*Sol quemado*, editado en albanés en 2000 con el título *Yjet nuk vishen kështu* y en italiano en 2001) y *Piccola guerra perfetta* (*Pequeña guerra perfecta*), escrito en italiano y editado en 2011—, Elvira Dones insinúa en la narrativa italiana contemporánea una mirada hiriente sobre la mujer que se enriquece con la experiencia de su *alteridad extraña*: mujer ella misma, escritora, expatriada, testigo y denunciante del sufrimiento que las migraciones han infligido a las mujeres albanesas en la década de los noventa y a la cuales ha sido dada muy poca voz. No es casualidad que el *cuervo* sea uno de sus sujetos privilegiados, siendo el depósito de las cicatrices físicas y psicológicas con las cuales la violencia de la prostitución y la guerra (las sistemáticas violaciones bélicas en Yugoslavia y Kosovo como un instrumento de limpieza étnica) marca a las mujeres¹⁰.

Si en Elvira Dones es imperativa la reflexión sobre la mujer en el contexto del éxodo migratorio albanés iniciado tras la implosión soviética, en una escritora como Igiaba Scego es la reflexión sobre la identidad poscolonial el corazón y la poética de su escritura¹¹.

En el libro autobiográfico *La mia casa è dove sono* (*Mi hogar es donde estoy*), escrito en 2010, Scego cuenta la historia de su familia, forzada a huir de Somalia debido a la dictadura socialista que siguió a la colonización italiana. Reflexionando un día sobre la diáspora de sus seres queridos, dispersos por toda Europa, Scego observa (2017: 16): “En el bolsillo cada uno de nosotros tenía una distinta ciudadanía occidental. En el corazón, en cambio, teníamos el dolor de la misma pérdida. Llorábamos la Somalia perdida por una guerra que no lográbamos entender”: una guerra, después de todo, causada por el deseo de encontrar nuevamente la propia identidad africana después de años de opresión. En la Mogadiscio mussoliniana “Italia estaba en todas partes, en los nombres de las calles, en los rostros de los mestizos rechazados” (Scego, 2017: 30), en el idioma impuesto, en los mapas modificados, en las escuelas que enseñaban una cultura alienígena:

Tal vez tanto yo como él [mi hermano/primo] hubiéramos tenido que estudiar otras cosas: nuestra historia africana, por ejemplo —en cambio, los africanos siempre estudiando la historia de los demás—. Y así nos convencimos de descender de los romanos o los galos en lugar de los Yoruba y los antiguos egipcios. La escuela colonial sembraba en nosotros dudas y laceraciones. (28)

La escritura se convierte en el medio a través del cual Scego pretende solicitar el debate sobre la inacción que ha caracterizado la reflexión poscolonial italiana, nunca analizada a fondo o simplemente enfrentada con tonos suaves y condescendientes.

¹⁰ Para una profundización sobre la bibliografía de Elvira Dones véase Livezeanu *et al.* (2007).

¹¹ Véase Manetti *et al.* (2011).

Italia se había olvidado de su pasado colonial. Se había olvidado de haber sometido al infierno los somalíes, los eritreos, los libios y los etíopes. Había borrado esa historia con un fácil borrón y cuenta nueva.

Esto no significa que los italianos hayan sido peores que otros pueblos colonizadores. Pero ellos eran como los otros. Los italianos violaron, asesinaron, ridiculizaron, contaminaron, despojaron, humillaron los pueblos con los que entraron en contacto. Hicieron como los ingleses, los franceses, los belgas, los alemanes, los americanos, los españoles, los portugueses. Pero en muchos de estos países después del final de la Segunda Guerra Mundial ha tenido lugar una discusión, se ha peleado enérgicamente, los intercambios de puntos de vista han sido duros e impetuosos, se ha cuestionado sobre el imperialismo y sus crímenes; se han publicados estudios; el debate ha influido sobre la producción literaria, no ficción, filmica, musical. En Italia, en cambio, silencio. Como si nada hubiera sucedido. (20)

La escritora ítalo-africana quiere dar voz a los abandonados que las migraciones producen y esconden en las grietas de las fronteras¹², haciéndolos sentir exiliados sin un centro, una masa amorfa acumulada en los *no-lugares* de las ciudades. De hecho, es la estación el *lugar no vivible* —para retomar las palabras de Lotman y Uspenski (1982: 227)— donde Scego niña descubre que en su ciudad natal, Roma, una avalancha de inmigrantes somalíes está pudriéndose en la melancolía del mundo perdido, en el *buufis*¹³.

Durante años me sentí amenazada por la carga de dolor y esperanza que [la estación] Termini llevaba consigo. Yo quería ser otra cosa distinta de ella. La percibía como un obstáculo para mi formación. Aún no sabía que una vida serena no podía prescindir de ella. Porque allí estaba mi principio. Porque allí estaba enterrado mi cordón umbilical. En México una leyenda cuenta que la casa es el lugar donde entierran el cordón umbilical que te alimentó antes de nacer. Así que tal vez mi casa era la estación de Termini. El principio que no debería olvidar. (106)

La *casa* es un lugar suspendido en el tiempo y el espacio, donde es suficiente la fragancia de un café de jengibre, el sabor intenso de un *beer iyo muufo* o de un *bariis Iskukaris*¹⁴ o el sonido del canto materno (*Sheeko sheeko sheeko xariir*, es decir, *Había una vez...*) para que el desterrado encuentre una imagen descolorida de sus raíces. Como en Dones, encontramos el *cuervo*, que en la cultura africana —Scego nunca deja de repetirlo— es un constructor del espacio comunitario: un espacio impregnado de sensaciones, olores, sonidos, sabores, colores compartidos que forman parte de la identidad personal y cultural.

Conclusión

Muchos de los que trabajaron estrechamente con Lotman han atestado¹⁵ como en él el pensamiento científico nunca fuera un ejercicio de la mente como un fin en sí mismo, sino una actividad existencial puesta al servicio de su gente. Aquel *bárbaro* que “aparece hoy a la periferia de la cultura y mañana se hallará en el centro de la actividad cultural” (Lotman, 1984: 140) es una enunciación que conlleva en sí la experiencia de una vida: desde la condición de silencio y vigilancia en la cual escribía en los años sesenta, Lotman llega a tener en el periodo 1986-1991 un ciclo de lecciones públicas para “sembrar lo razonable, lo bueno, lo eterno” (Lotman, 1995: 49) entre las personas desorientadas frente a la progresiva desintegración de la Unión Soviética y los consecuentes y sin precedentes escenarios de reconstrucción geopolítica, económica, social y lingüístico-cultural.

Sobre la estela de las reflexiones del semiólogo ruso hemos visto como Elvira Dones y Igiaba Scego han tratado de dar espacio a la voz de los últimos, y en particular la de las mujeres —una voz quemada, silenciada, manipulada por milenios de historia (Scego, 2017: 58)—, exigiendo así que la literatura actúe como un llamamiento urgente a todas las situaciones de *izgoínichestvo* que marcan la era contemporánea. Si el exiliado es una criatura a mitad, la escritura de frontera puede convertirse en un medio para recomponer fracturas,

¹² Véase también Scego (2008) y Scego (2015).

¹³ Véase Horst (2006) y Jinnah (2017).

¹⁴ Dos platos típicos de Somalia.

¹⁵ Véase Kiselióva (2005).

curar heridas y recuperar, como nos recuerda la autora ítalo-africana, aquella sensación de principio e integridad que constituye el yo interior de cada uno desde el nacimiento.

Referencias bibliográficas

- Dones, E. (2001). *Sole bruciato*. Milán: Feltrinelli.
- Dones, E. (2011). *Piccola guerra perfetta*. Turín: Einaudi.
- Dones, E. (2015). *Vergine giurata*. Milán: Feltrinelli (1° ed. 2007).
- Gherlone, L. (2016). Vygotsky, Bakhtin, Lotman: Towards a Theory of Communication in the Horizon of the *Other*. *Semiotica* (213), 75-90.
- Ginzburg, N. (1949). Il mio mestiere. En N. Ginzburg (1998). *Le piccole virtù* (pp. 65-82). Turín: Einaudi (1° ed. 1962).
- Hobsbawm, E. (1999). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: CRÍTICA (Editorial Grijalbo Mondadori).
- Horst, C. (2006). Buufis amongst Somalis in Dadaab: the Transnational and Historical Logics behind Resettlement Dreams. *Journal of Refugee Studies*, 19(2), 143-157.
- Jinnah, Z. (2017). Cultural Causations and Expressions of Distress: a Case Study of Buufis Amongst Somalis in Johannesburg. *Urban Forum*, 28(1), 111-123.
- Kauchtschischwili, N. (1996). Florenskij, Bachtin, Lotman (diálogo a distancia). *Slavica tergestina* (4), 65-80.
- Kiseliova, L. N. (2005). Iu. M. Lotman. Sobesednik: obschenie kak vospitanie (Iu. M. Lotman. El interlocutor: comunicación como educación). En Iu. M. Lotman (2005). *Vospitanie dushi* (pp. 598-611). San Petersburgo: Iskusstvo-SPB.
- Livezeanu, I. et al. (Eds.) (2007). *Women & Gender in Central and Eastern Europe, Russia, and Eurasia: A Comprehensive Bibliography*. Nueva York: M. E. Sharpe.
- Lotman, Iu. M. (1974). Un modelo dinámico del sistema semiótico (Dinamicheskaia model' semioticheskoi sistemy). En Iu. M. Lotman (1998). *La semiosfera. Vol. 2: Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio* (pp. 63-80), D. Navarro (Ed.). Madrid: Cátedra.
- Lotman, Iu. M. (1977). Kul'tura kak kollektivnyi intellekt i problemy iskusstvennogo razuma (La cultura como intelecto colectivo y los problemas de la inteligencia artificial). En Iu. M. Lotman (2000). *Semiosfera* (pp. 557-567). San Petersburgo: Iskusstvo-SPB.
- Lotman, Iu. M. (1984). La dinamica dei sistemi culturali (Dinamika kul'turnyj sistem). En Iu. M. Lotman (1985). *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti* (pp. 131-145). Venecia: Marsilio Editori.
- Lotman, Iu. M. (1995). Ne-memuary (No-memorias). En Iu. M. Lotman. *Lotmanovskii sbornik. Vol. 1* (pp. 5-53). Moscú: Izdatel'stvo ITS-Garant.
- Lotman, Iu. M., y B. A. Uspenski (1971). Sobre el mecanismo semiótico de la cultura (O semioticheskome mehanizme kul'tury). En Iu. M. Lotman (2000). *La semiosfera. Vol. 3: Semiótica de las artes y de la cultura* (pp. 168-193) D. Navarro (Ed.). Cátedra: Madrid.
- Lotman, Iu. M., y B. A. Uspenski (1982). “Izgoi” i “izgoinichestvo” kak sotsial'no-psijologicheskaia pozitsiia v russkoi kul'ture preimuschestvenno dopetrovskogo vremeni (“Svoe” i “chuzhoe” v istorii russkoi kul'tury). En Iu. M. Lotman (2002). *Istoriia i tipologiia russkoi kul'tury* (pp. 222-232). San Petersburgo: Iskusstvo-SPB.
- Manetti, B. et al. (Eds.) (2011). *World Wide Women. Globalizzazione, Generi, Linguaggi. Vol. 3 – Selected Papers*. Turín: Cirse.
- Scego, I. (2008). *Oltre Babilonia*. Roma: Donzelli.
- Scego, I. (2015). *Adua*. Florencia, Milán: Giunti.
- Scego, I. (2017). *La mia casa è dove sono*. Turín: Loescher (1° ed. 2010).
- Simon, G. (1991). *Nationalism and Policy toward the Nationalities in the Soviet Union: From Totalitarian Dictatorship to Post-Stalinist Society*, (Karen Forster y Oswald Forster, trad.) Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.

- Velmezova, E. (Ed.) (2015). *L'École sémiotique de Moscou-Tartu / Tartu-Moscou. Histoire. Épistémologie. Actualité: Slavica Occitania* (40). Toulouse: Universidad de Toulouse.
- Young, A. (2000). *Women who Become Men: Albanian Sworn Virgins*. Oxford, Nueva York: Berg Publishers.
- Zia-Ebrahimi, R. (2007). Empire, Nationalities, and the Collapse of the Soviet Union. Recuperado de <http://geohistory.today/empire-nationalities-soviet-union>