



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**HABITAR EL CUERPO QUEBRANTADO: EL CUERPO
COMO LUGAR DE MEMORIA, RESISTENCIA Y
RECONFIGURACIÓN DE LAS DINÁMICAS DE PODER EN
FE EN DISFRAZ DE MAYRA SANTOS-FEBRES**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN LENGUA Y LITERATURAS HISPÁNICAS**

**PRESENTA:
ADRIANA MALDONADO LARA**

ASESOR: DR. HUGO ENRIQUE DEL CASTILLO REYES



CIUDAD DE MÉXICO, 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mis padres que les debo todo lo que soy. A mi padre que me inculcó el amor por la literatura y así empezó todo. A mi madre que me escucha atentamente y siempre está dispuesta a aprender de mí y conmigo.

A mis amigos y hermana que leyeron esta novela sólo para acompañarme en este proceso.

A Shaden, junto a quien he sanado mis propias heridas.

Al Seminario de Técnicas y Metodología de la Investigación Literaria del Colegio de Letras Hispánicas de la Facultad de Filosofía y Letras por ser un espacio de reflexión y acompañamiento para los tesisistas.

A los doctores Ainhoa Vázquez, Mónica Quijano y César Cañedo por su atenta lectura, comentarios y retroalimentación.

A la doctora Tatiana Aguilar por su cariño y apoyo.

Y especialmente al doctor Hugo Del Castillo por ser un maravilloso asesor y docente con muchísima dedicación y pasión por lo que hace.

Índice

Introducción	5
Capítulo I	10
1.1 El cuerpo como depositario de la memoria y del trauma cultural.....	11
1.1.1 El ritual y el <i>performance</i>	18
1.2 El cuerpo como un medio de resistencia.....	20
1.3 El cuerpo erótico que reconfigura el trauma	24
1.3.1 Las relaciones sadomasoquistas en su dimensión sociológica vs la psicológica	27
Capítulo II	35
2.1 Colonización y esclavitud en el Caribe latinoamericano	36
2.1.1 Esclavitud y capitalismo.....	36
2.1.2 El surgimiento del discurso racista.....	42
2.1.3 Esclavitud y patriarcado.....	44
2.1.4 Racismo y colonialidad en el mundo contemporáneo	47
2.2 El feminismo negro y el pensamiento situado en América Latina.....	49
2.2.1 Los orígenes del feminismo negro	50
2.2.2 El afrofeminismo en América Latina y el Caribe.....	54
2.3 Feminismo y decolonialidad en la literatura caribeña	58
2.3.1 La escritura-cuerpo: teorías literarias feministas en Latinoamérica	65
2.3.2 La obra de Mayra Santos-Febres.....	68
Capítulo III	72
3.1 Estructura narrativa: La violencia sexual hacia las mujeres esclavizadas.....	72
3.2 El narrador: la erotización de los cuerpos racializados	75
3.3 El cuerpo como lugar de memoria y depositario del trauma cultural	79
3.4 Las relaciones sexuales masoquistas como proceso ritual	81
3.4.1 El tiempo intrínseco del ritual	83
3.4.2 El espacio como umbral entre lo sagrado y lo profano	86
3.4.3 El vestido como símbolo ritual	88
3.4.4 La relación sexual masoquista como rito piacular.....	92
Capítulo IV	96
4.1 Diamantina: la justicia de los tribunales coloniales	100
4.2 Pascuala: el arte del bien querer	106

4.3 Xica Da Silva: el mito del amor interracial	110
4.4 Fe Verdejo: una epistemología decolonial	116
4.4.1 Un conocimiento encarnado.....	118
4.4.2 Un conocimiento colectivo y relacional.....	120
Capítulo V	125
5.1 El erotismo	125
5.1.1 Críticas feministas y decoloniales al concepto de erotismo.....	128
5.1.2 El erotismo en <i>Fe en disfraz</i>	130
5.2 El sadomasoquismo	134
5.2.1 Sade y la imposibilidad del discurso de la violencia	135
5.2.2 El masoquismo como lenguaje mítico, dialéctico e imaginario	138
5.2.3 ¿Existe juego S/M y parodia en la relación de Fe y Martín?	142
5.3 La reconfiguración de la violencia sexual en <i>Fe en disfraz</i>	144
Conclusiones	148
Referencias bibliográficas	159

Introducción

La obra de Mayra Santos-Febres se caracteriza por retomar estereotipos utilizados para construir el imaginario del Caribe como un lugar paradisiaco, donde el cuerpo y la sensualidad son elementos siempre presentes, para hablar desde otro lugar y mostrar la complejidad del devenir de los sujetos caribeños:

Mi respuesta es otra: tratar de incluir las cosas que se piensan como exóticas y develarlas como un tipo de conocimiento: hay una risa, un gozo, una manera de pensar el deseo y experimentar el cuerpo de manera diferente que es tan valiosa como la de cualquiera. Ahí es donde me sitúo, porque no quiero ser otra cosa que caribeña (Santos-Febres, 2001, p.2).

En la novela *Fe en disfraz*, publicada en el 2009, Santos-Febres vuelve al tema de las identidades caribeñas a partir del tópico del cuerpo y el deseo desde una mirada que problematiza las relaciones interpersonales atravesadas por el género, la sexualidad y la raza. Esta novela evidencia y cuestiona las estructuras profundas de la dominación colonial del pasado y del presente para mostrar los conflictos y contradicciones en la subjetividad de aquellos construidos como los “otros”, esencializados, estereotipados: ontologizados. Esta investigación tiene como objetivo analizar cómo se construye discursivamente el cuerpo de las mujeres racializadas en la novela *Fe en disfraz*.

La narrativa de Santos-Febres hace énfasis en la experiencia encarnada de sus personajes. El cuerpo presente en la obra de esta autora es siempre un cuerpo generizado, racializado, cultural e histórico, es decir, un cuerpo socialmente situado, pero también es un cuerpo en constante metamorfosis que se nos escapa de las definiciones biologicistas, esencialistas, escindidas, normativas y binarias. Los cuerpos de los personajes de Santos-Febres se pueden leer como espacios donde se negocia el poder, se resiste la opresión y se despliegan significados que dejan ver nuevas maneras de vivir la identidad, el deseo, de apropiarse y habitar el cuerpo.

Crespo (2014) dice que “La facultad de «habitar» es una de las facultades fundamentales que nos define como humanos” (p. 123) y el cuerpo es el primer lugar que habitamos. Pero ¿qué entendemos por cuerpo? A lo largo de esta tesis entenderemos el cuerpo no como realidad biológica, ni como unidad o como un

código preestablecido, sino como una masa múltiple y cambiante, capaz de construirse y construir a través de sus transformaciones y devenires.

El cuerpo en la novela *Fe en disfraz* es una construcción social, pero también es historia, memoria, espacio simbólico, territorio y archivo:

El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos [...]. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo (Foucault, 1988, p.5).

A partir de esto se plantearon las siguientes preguntas que guiaron la investigación: ¿Cómo se ha construido históricamente el discurso sobre los cuerpos de las mujeres negras del Caribe? ¿Cómo se presenta este discurso en la novela? ¿Cómo se apropian de este discurso los personajes?

De estas preguntas se desarrollaron los siguientes objetivos:

General: Hacer una interpretación de la novela desde una mirada interseccional que problematice las relaciones entre género, raza, clase social y sexualidad, a partir del análisis crítico de los procesos de colonización y colonialidad.

Específicos:

- Analizar cómo se construye discursivamente el cuerpo de las mujeres negras en la novela *Fe en disfraz*.
- Establecer la relación entre la manera en que está construida discursiva y narrativamente el cuerpo de las mujeres negras en la novela y los problemas históricos, epistémicos y políticos que ésta implica.
- Interpretar los posibles significados que puedan tener la construcción particular de dichos cuerpos en la novela.

La hipótesis que sostengo y guio la investigación es la siguiente: la manera en que está construido discursiva y narrativamente el cuerpo de las mujeres negras en *Fe en disfraz* pone en evidencia los problemas históricos y epistémicos de la dominación colonial en América Latina y el Caribe. El cuerpo de las mujeres negras, como símbolo de significados múltiples, despliega diferentes funciones en el argumento de la novela, así funciona:

- 1) Como lugar de la memoria y depositario del trauma cultural colectivo
- 2) Como mecanismo de agencia para las mujeres negras

3) En su dimensión erótica, como un medio para reconfigurar la violencia sexual

La investigación está organizada de la siguiente manera: el primer capítulo presenta un estado de la cuestión de las diferentes investigaciones y análisis sobre la novela. Si bien en la crítica ya se encuentran enunciadas las hipótesis sobre los significados y representaciones del cuerpo en *Fe en disfraz*, en esta investigación se hace énfasis en los problemas históricos y estructurales de la colonialidad y cómo éstos se encarnan en las experiencias concretas de las mujeres, la construcción de su subjetividad y sus relaciones interpersonales. Asimismo, se incorpora un análisis detallado de las prácticas sexuales violentas desde dos miradas: la perspectiva antropológica del ritual y la perspectiva psicoanalítica vista desde las poéticas de Sade y Masoch.

El segundo capítulo busca problematizar la categoría a analizar a lo largo de la investigación: el cuerpo, a la luz de los procesos histórico-sociales impuestos por la colonización de la América Latina y el Caribe. Este capítulo se dividirá en tres apartados: el primero ahonda en los discursos racistas y sexistas instaurados en los procesos de conquista y colonización de la región y su correlación con la explotación económica y material, por lo que retoma a autores como Deive (1995), Williams (2011) y Federici (2010), entre otros. Asimismo, se utilizará el concepto de colonialidad del poder propuesto por Quijano (2014) para explicar las formas en que opera el colonialismo en la actualidad. En el segundo apartado se recapitulan algunas de las contribuciones sociales y metodologías del feminismo negro (Truth, 2016, Lorde, 1995, Hill-Collis, 1986) para poner nuestro análisis dentro de la línea antirracista, decolonial e interseccional. Posteriormente, se mencionan los planteamientos de algunas feministas afrocaribeñas (Barriteau, 2003, Carneiro, 2008, Werneck, 2005) para situar el análisis y las críticas decoloniales sobre las opresiones que viven las mujeres negras del Caribe, en el cual se pondrá énfasis a lo largo de esta tesis. Y finalmente, se hará un breve recorrido sobre los problemas y tratamientos que ha tenido la representación literaria de las identidades afrocaribeñas (Palmer, 1993), en específico la relación que tiene la narrativa de Mayra Santos-Febres con la representación de las mujeres negras en la literatura

caribeña (Rivera Pérez, 2012, Rivera Casellas, 2011) y cómo está se relaciona con las aportaciones de las críticas literarias feministas latinoamericanas (Castro-Klarén, 2017, Ferré, 1980, Valenzuela, 1993).

El tercer capítulo se divide en cuatro apartados: en los dos primeros se analizan elementos formales de la novela como la estructura y el narrador, con el fin de establecer una relación entre dichos elementos y los problemas históricos sobre la construcción discursiva del cuerpo de las mujeres negras. Estos dos apartados responden a las preguntas: ¿Cómo se ha construido discursivamente el cuerpo de las mujeres negras? ¿A partir de qué mirada? ¿Cómo se ve reflejado en los elementos formales de la novela?

Las respuestas a dichas preguntas nos conducen al tercer apartado, el cual vincula el discurso hipersexualizante del cuerpo de las mujeres negras producido desde una mirada sexista y colonial con la violencia sexual hacia las mujeres racializadas. La protagonista de la novela, al ser una mujer negra, tiene una relación particular con la violencia sexual, histórica y estructural, que han vivido las mujeres racializadas y que son el objeto de estudio en su investigación. El vínculo que la historiadora establece con dicho objeto se da a través de su cuerpo, por ello, se echará mano de los conceptos “cuerpo/territorio”, propuesto por los feminismos latinoamericanos comunitarios (Gómez Grijalva, 2014), “memoria” de Nora (1984) y “trauma cultural” de Alexander (2004). Finalmente, en el último apartado se analizan las prácticas masoquistas que tienen los personajes desde la teoría sistemática del ritual (Turner, 1988, 2013, Hubert, 1990, Frazer, 2011, Segalen, 2005) y sus posibles repercusiones terapéuticas (Lévi-Strauss 1998, Freud, 1912, Durkheim, 1982, Ramos, 2012).

En el cuarto capítulo se analizan las actas/testimonios de las mujeres esclavizadas, Diamantina, Xica Da Silva, Pascuala y el papel que toma Fe Verdejo, a lo largo de su investigación, para identificar los distintos tipos de resistencias (Scott, 2004, Ortiz, 2009) que ejercieron las mujeres negras durante la colonia. Así pues, se utiliza el concepto de dispositivo de Foucault (2011) para analizar el poder y se incorporan algunos enfoques históricos (Chaves, 1998, Maya, 2002, Pereira, Gico y Stromquist, 2005) para comprender las condiciones materiales en las que

vivían las mujeres esclavizadas. Finalmente, se retoman las teorías decoloniales (Lander, 1993, Ferrera-Balanquet, 2017, Moraga, 2002) para enfatizar el carácter deconstructivo y propositivo de las resistencias de estos personajes.

En el último capítulo se analiza el cuerpo desde su dimensión erótica, por tanto, se retoman los planteamientos de Bataille (2018) y algunas críticas que se le han hecho (Dussel, 2007, Lorde, 2005) para establecer el carácter de las relaciones eróticas presentes en la novela. Posteriormente, se analizan las prácticas sexuales violentas, desde las posturas que toman Fe y Martín a lo largo de la novela y su relación con las poéticas de Sade y Sacher-Masoch (Bataille, 2018, De Beauvoir, 2002, Deleuze, 2017). Este capítulo se estructura como un diálogo con las distintas interpretaciones sobre la dimensión erótica de la novela. Finalmente, en las conclusiones se recapitula lo expuesto a lo largo del análisis y se cierra con una reflexión final.

Sin más preámbulo, espero que esta tesis sirva como una herramienta para develar líneas interpretativas que ayuden a iluminar una parte del inmenso potencial que tiene esta obra. Sin duda, *Fe en disfraz* es una novela que estremece, conmueve y desconcierta de principio a fin; es visceral y desgarradora, íntima e histórica; erótica, violenta, espiritual y mágica: simplemente poderosa, como toda experiencia encarnada de cualquier mujer latinoamericana, imposible de pasar por alto, sobre todo para aquellos que nos hemos vivido extraños en nuestra propia piel y sentido la angustia y el dolor de buscar sentido a eso que parece escapar a nuestra razón.

Capítulo I

Los significados del cuerpo en *Fe en disfraz*: un estado de la cuestión

El objetivo de este trabajo de investigación es hacer una interpretación de los significados que tiene el cuerpo en la novela *Fe en disfraz*, existe una considerable literatura crítica sobre el tema a analizar en esta investigación: esto se debe a que el cuerpo es un tópico que se problematiza en casi toda la narrativa de la autora. A continuación, se describirá brevemente la anécdota de la novela:

La novela narra la historia de dos historiadores latinoamericanos, Fe Verdejo y Martín Tirado, que trabajan en la universidad de Chicago en el seminario de Investigaciones Históricas del Departamento de Estudios Latinoamericanos. Fe es la jefa del seminario y se dedica a montar una exposición sobre esclavas manumisas del siglo XVI y XVII. Martín es el encargado de digitalizar los archivos históricos del departamento. Fe le pide ayuda a Martín para realizar una presentación sobre su exposición, a lo cual acepta emocionado debido a que ha experimentado una especie de obsesión platónica por ella.

El día 31 de octubre, noche de brujas, Fe cita a Martín en su departamento para trabajar, pero terminan teniendo relaciones sexuales. Durante dichas relaciones, Fe se pone un hermoso vestido que le regalaron unas monjas brasileñas en uno de sus viajes de investigación y que perteneció a Xilca Da Silva (famosa esclava liberta). Pero este traje está hecho de arneses y le produce varias heridas en el cuerpo. La relación sexual se torna algo violenta y termina por ser una especie de juego sadomasoquista.

Después de este suceso, los personajes mantienen relaciones sexuales esporádicas durante un par de años sin que se involucren sentimentalmente. Cuando vuelve a ser el 31 de octubre, la relación sexual violenta con el traje de Xilca Da Silva se repite una vez más y así por tercera vez el siguiente año. La relación termina cuando a Martín le ofrecen un puesto en otra universidad y parte de Chicago.

El presente estado de la cuestión estará más orientado a relacionar la crítica literaria con los objetivos específicos y sobre todo con las hipótesis que se han planteado en esta tesis.

Por lo tanto, este capítulo se dividirá en tres grandes apartados que corresponderán con lo que se ha dicho sobre cada una de las hipótesis a demostrar. En este sentido, la tesis se insertará de diferente manera en cada una de las discusiones planteadas, pero en términos generales las funciones y representaciones del cuerpo que se enuncian en esta investigación se mencionan de alguna u otra forma en casi toda la bibliografía sobre la novela. Algunos han profundizado más en ciertas funciones. A continuación veremos las diferentes perspectivas teóricas con las que se ha abordado el tema del cuerpo en *Fe en disfraz* y las interpretaciones que han generado.

1.1 El cuerpo como depositario de la memoria y del trauma cultural

En su artículo Valladares- Ruiz afirma que en esta obra podemos dilucidar una denuncia del proceso de erotización de las relaciones de dominación de los hombres blancos hacia las mujeres afrodescendientes y la reproducción de estas dinámicas en las sociedades postcoloniales. Esta intención de denuncia se sustenta en la misma estructura de la novela, la cual intercala la trama, en la que se cuenta la historia sexual de Fe y Martín, con unos documentos “oficiales e históricos” que dan cuenta del pasado colonial.

Esta estructura tiene la intención no sólo de visibilizar y denunciar un proceso histórico, también busca reinterpretar la Historia oficial debido a que no sólo se queda con el pasado traumático sino que lo representa en el presente. Valladares- Ruiz (2016) y Sauriol (2015) interpretan esto como un ejercicio posmoderno que busca parodiar las narrativas oficiales: “el tratamiento de la esclavitud y la representación de las mujeres esclavizadas se articula a partir de un esfuerzo posmoderno por cuestionar, reordenar y parodiar la historia oficial” (Valladares- Ruiz, 2016: 599).

Sobre el carácter paródico de la estructura narrativa de la novela Torres-García ha resaltado el ejercicio de ficcionalizar los archivos históricos y mezclar los géneros literarios (archivo histórico, epístola, novela erótica) lo cual hace que la novela sea un cuestionamiento de la Historia, ya que se pone en evidencia la incapacidad de los documentos oficiales para poder representar las heridas psíquicas que provocó la violencia sexual a las mujeres negras esclavizadas. Al respecto Arce (2011) nos dice que la novela juega con la idea de “exposición”, por un lado, la tarea profesional de Fe es montar una exposición sobre las mujeres esclavizadas, por otro lado, la autora exhibe a través de imágenes y narrativas la violencia sexual y la violencia del saber:

Al jugar con la idea de “exposiciones” académicas e intercalar los capítulos narrativos como un documento histórico falseado que relata los terrores pasados por las esclavas de diferentes partes del continente americano, la lasciva y el placer provocados por el tormento del cuerpo negro invaden los espacios del supuesto objetivismo histórico (p. 227).

En este sentido es importante que la estructura sea fragmentada y no lineal porque se vuelve una representación de lo que las heridas psíquicas son: irracionales, atemporales y se resisten a la cohesión y a los límites cronológicos:

Santos-Febres intenta disolver la frontera entre la historiografía y la experiencia vivida- proponiendo un nuevo modelo epistemológico y ontológico- para rescatar no sólo la voz sino también el cuerpo de la mujer negra en la historia de América Latina y el Caribe (Torres-García, 2015, p. 47).

Desde otro punto de vista, Rangelova (2012) y López- Labourdette (2018) más que hablar de un ejercicio posmoderno de parodia, insertan esta novela en una corriente literaria originada en los años 60’s que estuvo influida por los movimientos del “Black Power” y el pensamiento de la “Nueva Izquierda”. A esta corriente narrativa Ashraf Rushdy la llama “Narrativas neo-esclavas” las cuales escriben el proceso y la experiencia de la esclavitud desde un punto de vista contemporáneo, buscando legitimizar aquellas voces olvidadas:

«The authors of Neo- slave narratives were able to make a critical comment about historiographical tradition whose often romanticized representation of slavery was enabled by the exclusion of first-hand African American perspectives» (Rushdy 6). Instead of simply revising the master narratives,

these texts «form another kind of tradition- one emerging from a matrix of literary discontinuities» (Rushdy 16)¹. (p. 151).

López-Labourdette afilia estas narrativas con el momento social de tensión entre el Estado y los movimientos sociales racializados que se denomina el “nuevo ciclo de la raza” (2018, p.476) que conllevó un gran trabajo de la memoria, de romper con los silencios y los olvidos de la esclavitud. Frente a estos intentos con romper con el silencio de los horrores de la esclavitud, nacen estas narrativas ficcionales que ella llama “las memoria del vestigio” (2018, p.472)

Sobre la problematización de la Historia oficial y los métodos historiográficos planteados en la novela, Torres- García y López-Labourdette (2018) ve más que una crítica, pues afirma que la novela propone un nuevo modelo epistémico hacia el estudio de la historia, al cuestionar las oposiciones mente-cuerpo, razón-carne: “Para esta narrativa, el cuerpo funge no sólo como un repositorio de memoria, que además de almacenarla y transmitirla, la produce” (López-Labourdette, 2018, p. 481).

Tanto Martín como Fe son historiadores y trabajan en una institución académica, lo cual implica que tienen una manera específica de concebir la Historia y su estudio (método racional y científico del estudio de las fuentes). A pesar de esto, los personajes no logran comprender a sus sujetos de estudio y tienen que recurrir a sus cuerpos que se vuelven una herramienta para entender la Historia, lo cual deja en evidencia los límites del estudio academicista:

Esto le devela que no es la Historia con mayúscula sino la microhistoria, la intrahistoria, la otra historia, la historia de la mujer negra del Caribe y América Latina a la que sólo se puede acercarse a través de un nuevo entendimiento del cuerpo, lo erótico y el dolor (Torres-García, 2015, p.58).

Es por esto que Torres-García (2015) afirma que Santos-Febres propone un modelo epistemológico, debido a que contrapone dos sistemas de conocimientos distintos:

¹ Los autores de la narrativa neo-esclava fueron capaces de hacer un comentario crítico sobre la tradición historiográfica en las cuales la representación romantizada de la esclavitud era posibles gracias a la exclusión de las perspectivas de primera mano de los afroamericanos. En vez de simplemente revisar las narrativas de los amos estos textos forman otro tipo de tradición- una que emerge de la matriz de las discontinuidades literarias.

“uno que busca dominar a través de la mirada inquisidora y otro que busca conectar afectivamente y materialmente a través del cuerpo” (Torres-García, 2015, p.59).

Por otro lado, el tema de la voz narrativa de la novela funciona como otro elemento que problematiza el concepto de la Historia oficial, pero en este caso deja en evidencia no sólo sus limitantes sino las relaciones de poder que implican el poder narrar la historia.

Martín Tirado, un hombre de piel blanca, es el único narrador de la historia del presente. A su vez, en la novela aparecen unos testimonios de las esclavas coloniales, donde narran las torturas y violaciones que sufrieron por parte de sus amos, estos testimonios están escritos en forma de “documentos oficiales” que simulan una “neutralidad” de perspectiva. Estos documentos se relacionan con la trama del presente narrada por Martín, porque él los está leyendo como parte de su oficio de historiador y recopilador de estas historias. Sauriol (2015) dice que el hecho de que las voces de las esclavas se pierdan en los documentos oficiales dramatiza el silencio de las esclavas reducidas a sólo ser cuerpos sin voz.

Martín admite que experimenta placer y se excita al leer las historias de violaciones y torturas perpetuadas hacia las esclavas. Para Arce (2011) esto puede leerse como ejemplo de la complicidad que existe entre los que estudian el pasado y la huella indeleble de la violación como parte de la sexualización de los cuerpos afrodescendientes. Es decir, una complicidad entre la Historia y la objetivación de los cuerpos de las mujeres negras.

En mi opinión, al ser el narrador un hombre de piel blanca que cuenta la historia de Fe y que observa y sexualiza el pasado de las mujeres negras, se pone en evidencia las relaciones históricas de poder que implica el narrar y tener una voz propia. En este sentido, la novela reproduce estas relaciones históricas.

Contrario a mi interpretación, Sauriol (2015a) afirma que a pesar de que parece que Martín Tirado le niega la palabra a Fe, la figura autoritaria de narrador omnisciente en tercera persona está parodiada por el contexto de la relación sadomasoquista en la que se encuentran los personajes ya que las órdenes en

dichas relaciones tienden más a ser persuasivas y desde esta perspectiva la autora afirma que en la relación sadomasoquista entre los personajes: es «la víctima que habla a través de su verdugo» (p. 239). Es el mismo silencio de Fe a lo largo de la novela el que obliga a Martín a escuchar el testimonio de su cuerpo herido. Esta interpretación no me parece del todo errada ya que el personaje de Martín es bastante ambiguo, por un lado tiene una obsesión por saber quién es Fe y por entender y acompañar su proceso y por otro lado se limita a sólo desear de manera sexual.

No obstante, a pesar de que la historia se trata de Fe como bien lo indica el título, la novela tiene puesto el énfasis en la subjetividad de Martín, pues vemos la historia través de sus ojos. Torres-García atribuye esto a la disposición explícita que la autora de la novela ha tenido por el diálogo con los hombres con respecto a los temas de género y cita a Santos-Febres: “nos hace falta hombres que quieran atreverse a acercarse a nosotras no para la subyugación ni para devoración, sino para la curiosidad. Porque creen que quizá sea posible imaginarse junto a nosotras otro tipo de Humanidad” (Santos-Febres en Torres-García, 2015, p.49). No encuentro muy convincente esta interpretación sobre el posible significado del narrador masculino, debido a que se basa en ideas y declaraciones de la autora, aunque es muy posible que esta haya sido la intención y probablemente podamos rastrear dichas posturas en otras obras suyas, el hecho es que en la novela el único personaje con voz propia es Martín Tirado y esto a su vez reproduce una relación simbólica de dominación que no se resuelve en ningún momento de la trama ni de la estructura de la narración.

La interpretación de Koczkas (2015), la cual comparto, es que Martín empieza y termina la novela teniendo la palabra y esto es un elemento que si bien nos incita a problematizar las relaciones entre narrador y objeto narrado, no implica que haya una subversión de esta relación:

Es Martín quien tiene la (última) palabra, con lo cual demuestra que la violencia de que este hombre blanco ejerce sobre la mujer negra no es solamente física, sino también epistemológica. Es él quien firma el reporte, la historia que la posteridad llegará a conocer e interpretar. Las huellas de esta relación, que pueden constituirse en una fuente de conocimiento para futuros lectores, llevan

el sello del hombre blanco. Y Fe carece de una voz directa. Que Martín desempeñe el papel de narrador evidencia claramente su preocupación de integrarse al archivo histórico-literario de América Latina (p. 96).

Sería conveniente preguntarse ¿por qué Martín Tirado es el que cuenta la historia? Una historia que pretende denunciar los abusos coloniales y darles voz a aquellas que la Historia calló. A esto Koczkas (2015) responde que Fe, a pesar de ser una mujer brillante y exitosa, sigue sin poder contar su propia historia, debido a su color de piel:

Mayra Santos-Febres deja en claro que aunque existan obras en las que hablen de los vencidos, desde los márgenes y la periferia, en muchos casos la autoría de estas obras le pertenece a los herederos de aquellos primeros cronistas, es decir, a los hombres blancos como Martín. La advertencia que trae consigo *Fe en disfraz* es que, a diferencia de obras como *Los hijos de Sánchez* (1961) de Oscar Lewis, *Biografía de un cimarrón* (1966) de Miguel Barnett, o *Hasta no verte Jesús mío* (1969) de Elena Poniatowska, donde percibimos voces provenientes de alguna marginalidad, Fe no es ni iletrada ni pobre. Además, debido a su formación académica, ella está más que equipada con las herramientas necesarias para escribir su propia historia, si así lo quisiera. El mayor estigma de Fe es, sin embargo, como bien lo demuestra el final de la novela que pone bajo el signo de la duda su despellejamiento durante el acto sexual, su piel negra (p. 103).

También Peñarando- Angulo (2017) comparte esta interpretación pero desde otro enfoque teórico. A partir de los postulados psicoanalíticos que retoma de Butler, Kristeva y Lacan, esta autora postula que en la novela existe una ausencia del lenguaje femenino que representa la figura materna: “la imposibilidad del lenguaje y la historia para los hombres y mujeres traídos a América durante la trata esclavista: desposeídos, condenados al olvido, como piel como única depositaria de la memoria” (p.41). Esta autora explica que la mudez de Fe es un símbolo de su imposibilidad de hablar y la ausencia de lenguaje propio, lo cual plantea una paradoja: “la paradoja en la que Fe Verdejo, la intelectual que se ha apropiado de varias lenguas y saberes, no tenga un lenguaje en su boca para expresar la memoria borrada” (p. 42).

A manera de solución de esta paradoja Rangelova (2012) señala que el último de los testimonios históricos pertenece a la historia de Fe contada por ella misma. El autor explica este testimonio anacrónico como la culminación del proceso de investigación. Tanto la investigación como el disfraz de Xica Da Silva, llevaron

a Fe a identificarse como una esclava más y por esto termina por contar una parte de su historia dentro de los testimonios de las demás esclavas:

Through this identification Fe gradually constructs a consciousness that is both individual and part of the collective memory of Atlantic slavery. Her experience of building this consciousness culminates in the creation of her personal testimony, similar in style and structure to those of the slave women. Consequently, this chapter also directly identifies Fe's story with the genre of neo-slave narratives, positioning her character in parallel to the women whose testimonials she studies, and against the voice of Martín, who embodies the white male privilege and it is seen as another legacy of the experience of slavery² (p. 154).

Como bien apunta Rangelova, podemos decir que Fe no sólo se convierte en una esclava al incluirse en el archivo histórico, sino que el vestido le permite acceder a la experiencia de las mujeres negras esclavizadas, convirtiendo su cuerpo en un lugar de memoria que le permite vivir el trauma de la violencia sexual, no sólo como una experiencia individual sino como un trauma colectivo.

El análisis de Torres-García (2015) y Lise Sauriol (2015a) nos serán útiles para profundizar en el concepto de trauma cultural, que ya había perfilado Valladares-Ruiz en su concepto de lugar de memoria propuesto por Piere Nora. Torres-García (2015) explica el origen etimológico de la palabra “trauma”, la cual viene del griego y quiere decir “herida” y que se utiliza en diversas disciplinas para referirse a: “herida, bien física o psíquica, cuyos efectos siguen repitiéndose en el tiempo después del momento en el que dio el evento que provocó la herida inicial” (p.45).

Estas tres autoras retoman el concepto de trauma histórico, que refiere a eventos traumáticos que afectan a colectivos y grupos de personas (genocidios por ejemplo): “Este tipo de trauma es de naturaleza colectiva y tiene consecuencias intergeneracionales ya que sus efectos se repiten no solo en aquellos que

² A través de esta identificación Fe construye gradualmente una conciencia que es tanto individual como parte de la memoria colectiva del esclavismo atlántico. Su experiencia de construir esta conciencia culmina en la creación de su propio testimonio, similar en estilo y estructura a aquellos de las esclavas. Por ellos, este capítulo también identifica directamente la historia de Fe con el género de las narrativas neo-esclavas, posicionando su personaje en forma paralela al de las mujeres esclavas cuyos testimonios estudia. Y en contra de la voz de Martín que encarna el privilegio del hombre blanco y es visto como otro legado de la experiencia de la esclavitud.

presenciaron el evento sino también en sus descendientes” (Torres-García, 2015, p.45). Reafirmando esta idea Sauriol afirma que la evolución de un trauma nunca se queda en el plano individual sino que tiene un trasfondo social y cultural que se vive en una dimensión simbólica, esta es, precisamente la experiencia que vive Fe dentro de la novela:

Fe Verdejo vivirá el dolor del pasado esclavista en su propia piel: “la significación del dolor deriva de la experiencia “íntima”, también está “impregnada de lo social, cultural, relacional”. Nunca puramente [...] personal. El sufrimiento conlleva una clara dimensión simbólica” (2015^a, p.244).

Torres-García (2015) lleva este planteamiento más lejos al afirmar que el cuerpo de Fe es un archivo viviente, cambiante y que sus cicatrices corporales funcionan como un alfabeto:

Al utilizar el sustantivo keloides para referirse a las cicatrices de Fe y al describirlas como un extraño alfabeto, Santos-Febres recalca el hecho de que el trauma de la esclavitud se sigue repitiendo y cómo éste se manifiesta en el cuerpo de la mujer negra convirtiéndolo en un archivo viviente y cambiante. Es aquí que el cuerpo de la esclava se convierte en un texto que presenta una visión alterna a la narrativa maestra. Los keloides de Fe son [...] un código corporal que se resiste a ser descifrado por los sistemas epistemológicos modernos. Es la memoria incardinada a la que solo se puede acceder a través de los ritos que reconocen el dolor en vez de reprimirlo (p.60).

Estas tres autoras funcionarán como antecedente directo para abordar el cuerpo como lugar de memoria y trauma cultural en esta investigación.

1.1.1 El ritual y el *performance*

Parte de mi hipótesis es que el cuerpo solo funciona como lugar de memoria en tanto se coloca en un contexto ritual en donde el *performance* es posible. El ritual permite a los participantes las fronteras espacio- temporales por esto Fe es capaz de encarnar en su cuerpo a las esclavas del pasado, volverse una de ellas. Esto es algo que Sauriol y Torres-García mencionan pero no lo abordan desde el análisis sistemático del ritual. Es a través del ritual repetido una y otra vez que la historia de Fe y la historia de las esclavas se pueden unir: “Su actuación y puesta en escena enlazan dos historias: la suya, la de la sobreviviente, y la de las esclavas muertas cuyas voces unidas «lloran» a través de las heridas compartidas” (Sauriol, 2015^a, p. 218). El ritual es una especie de túnel de tiempo en el que se conectan pasado y

presente. Y los personajes que se involucran en esta recreación/ puesta en escena: “recrean un *tableau vivant* de los tormentos que han sufrido sus ancestros” (Arce, 2011, p.227).

Asociado al contexto ritual, hay otro elemento discursivo que cumple la misma función que la ceremonia porque une los dos “tiempos” y argumentos de la novela: el vestido de Xica Da Silva. Según las monjas que lo resguardaban, el traje tenía poderes mágicos asociados a las historias dolorosas de sus portadoras: “el vestido de Fe, lleva los «humores» y «el espíritu» de Xica y, por extensión, los de toda la línea de esclavas que se desdoblan a través de ella” (Sauriol, 2015^a, p.236). Este vestido se convierte en el medio por el cual el cuerpo de Fe se convierte en lugar de memoria. A través del él, la protagonista puede sentir en carne propia el dolor que habita en el vestido desde hace más de cuatro siglos: “el vestido de Xica Da Silva, hermoso y amenazador, permite el reencuentro con el cuerpo y los ancestros a través del dolor y la aceptación de la ambigüedad” (Torres-García, 2015, p.56).

Sauriol (2015) explica que el traje libera al portador de sus limitaciones sociales, yo agregaría espacio-temporales, esto los hace entrar en otra piel: “El traje de Fe, y particularmente el arnés que la sujeta, efectivamente condiciona tanto el ritual corporal/sexual como escritural en su doble razón de ser erótica e histórica” (p.235). Pero mientras que para Sauriol el vestido libera a Fe de sus limitaciones sociales, para Koczkas (2015) representa precisamente la opresión social de la que todavía es víctima la protagonista en la contemporaneidad:

Que se ponga el vestido de Xilca Da Silva, por ejemplo, y que se sienta satisfecha sexualmente, tiene un profundo mensaje escondido: pese a sus logros académicos-ser una de las pocas mujeres que tienen un doctorado y que trabajan en una prestigiosa universidad-, Fe se siente más auténtica que nunca cuando lleva el vestido de una esclava (p. 105).

Este mismo punto de vista, lo comparte Arce (2011) la cual afirma que el lazo que une a Fe y a Xica Da Silva (a través del vestido) anuncia una nueva era de vasajalle, en donde Fe practica nuevas formas de pertenecer al mundo de los blancos. También para Peñaranda-Angulo (2017) las descripciones del vestido en la novela representan la nueva esclavitud del mundo poscolonial: “El ruido de las cadenas es

una metonimia de la esclavitud y el estado del vestido: el desgaste, una alusión al discurso anacrónico del amo que aún encierra, lastima y somete a los cuerpos y a los pensamientos de los sujetos postcoloniales” (p. 39).

Ampliando los posibles significados que tiene el vestido/ disfraz de Fe, Méndez (2010) dice que no sólo es el vestido lo que hace que Fe Verdejo “se convierta” simbólicamente en una esclava del siglo XVI, sino que la noción de “disfraz” como bien apunta el título de la obra, persiguen a la protagonista durante toda su vida. Méndez afirma que Fe Verdejo se disfraza tres veces a lo largo de la novela, los disfraces corresponden a tres etapas de su vida: el primero es el vestido de quinceañera, el segundo el disfraz de historiadora y el tercero el traje de Xica Da Silva. Todos estos disfraces la van “convirtiendo”, cabría agregar que van convirtiendo su cuerpo en un lugar de memoria.

Recapitulando, las discusiones sobre este tema, podemos decir que esta investigación funciona como una ampliación de la discusión del cuerpo como lugar de memoria. Lo que diferencia esta investigación en particular sería que el análisis se hará desde la problematización de las dinámicas políticas y epistémicas que se plantean desde los pensadores del cono sur y también se relacionará el tema del cuerpo con los conceptos antropológicos del ritual y el *performance*³.

1.2 El cuerpo como un medio de resistencia

La idea de los disfraces que Fe se va poniendo a lo largo de su vida, nos remiten a los procesos de “blanqueamiento” que tiene la protagonista. El cuerpo y el performance son herramientas que las mujeres negras esclavizadas y no esclavizadas han usado. Por ello, para demostrar mi segunda hipótesis, retomo el trabajo de Chaves (1998) que si bien tiene un corte histórico, analiza las estrategias de libertad que las esclavas del siglo XVII implementaban. El uso de su cuerpo y de su sexualidad fueron elementos claves para conseguir libertad y ascenso social, no

³ Es importante aclarar que el concepto performance en esta tesis no refiere a al propuesto por Judith Butler, relacionado con las distintas maneras de encarnar el género, sino al utilizado en la antropología del ritual, asemejado más a la puesta en escena teatral.

sólo para ellas sino para sus familias e hijos, ya que el sistema colonial se basaba en una gran diferenciación de castas y el “mestizaje” fue utilizado como un medio para ascender en la escala social:

De esta forma los matrimonios legítimos interraciales garantizaban el estatuto no tributario de la prole sólo cuando el padre fuera blanco o mestizo -que no sea de casta, se entiende- por su parte, las relaciones ilegítimas de mujeres blancas siempre garantizaban la condición no tributaria de los hijos habidos en ellas sin importar de qué condición era el padre (p. 3).

Por ello el análisis de las historias de Xica Da Silva y Diamantina serán testimonios de las estrategias y de la agencia que las mujeres esclavas tenían para poder resistir a las estructuras coloniales racistas y sexistas.

Sobre los posibles significados que podría tener la ficcionalización del personaje histórico Xica Da Silva, Peñaranda- Angulo (2017) opina que en la novela funciona como: “una exigencia teórica, histórica y literaria enfrentada al mito patriarcal para empoderar un lenguaje capaz de contar la(s) experiencia(s) femenina(s), al parecer inacabable(s) dentro del orden patriarcal” (p.45). Esta autora afirma que Xica Da Silva es representada en la novela como una madre simbólica que personifica la agencia de las mujeres negras: “Xica se presenta como una pionera del *Black feminism* ya que la resistencia a través del amor que Santos-Febres le confiere es fácilmente identificable” (p. 43). Me parece que aquí hay una sobreinterpretación de lo que pueda significar la figura de Xica Da Silva. Es claro que este personaje al igual que Diamantina logra establecer una relación con su dueño. Relación que la hace mejorar su estatus social y el de sus hijos, pero de ahí a postular que la relación y el sentimiento que sentían las mujeres eran “amor” me parece difícil de afirmar, no porque crea que las relaciones entre personas de diferente jerarquía social sean imposibles sino porque no encuentro el elemento “fácilmente identificable” del que habla Peñaranda- Angulo que la lleva a esa interpretación.

Por otro lado, para hablar sobre la agencia de las mujeres, Torres-García (2015) recupera el concepto “breast-swinging⁴” propuesto por Gilroy que supone un cierto performance de las mujeres negras de Caribe para supervivir la violencia. En esta perspectiva el vestido es un elemento performativo que funciona como “breast-swinging”:

Las esclavas que estudian Martín y Fe sobrevivieron a la violencia a través del performance y de un cuerpo cuya agencialidad se puede describir utilizando la frase propuesta de DuBois cuando dice que el cuerpo que manifiesta la doble-conciencia poseer «una fortaleza tenaz» (p. 58).

El vestido es un medio para conseguir el blanqueamiento que Peñaranda-Angulo (2017) interpreta, desde las teorías del lenguaje de Judith Butler, como: “el abandono de la ley de la madre para instalarse en la ley del padre: la garantía de la entrada a la cultura dominante” (p. 40). Desde esta perspectiva el uso del disfraz no implica una aceptación pasiva del lugar de esclava sino que representa la necesidad y la estrategia para dejar de ser la Otridad y volverse un Yo enunciador:

Para Fe Verdejo el traje es todos los atuendos con los que soñó, la capa que cubre el cuerpo avergonzado por el discurso colonial, racista y sexista, el sustituto ante la carencia de lenguajes propios que le permitan nombrarse, la necesidad de reconocerse y ser reconocida (p. 41).

En realidad, Fe se encuentra en un proceso de blanqueamiento desde que es pequeña, cuando su abuela la metió a estudiar a un colegio de niñas blancas y ricas y le escogió un acompañante de tez blanca en su fiesta de quinceañera para subir su estatus, incluso en su vida adulta: “Ella ocupa un lugar que debido al color de su piel no debería ser suyo” (Kocskas, 2015, p.110).

Regresando al tema de la sexualidad, Torres- García (2015) se basa en los análisis que la propia Mayra Santos-Febres hace sobre el poema “Amo a mi amo” de Nancy Morejón en donde expresa un choque violento de sentimientos encontrados de las mujeres esclavas hacia sus amos, sentimientos de odio y amor.

⁴ Podría traducirse como “contoneadoras de pechos” y refiere precisamente a una manera en que las mujeres tenían que contonear sus pechos o tener un tipo de conducta y performance que le permitieran sobrellevar de manera creativa la crueldad, la persecución y el dolor.

Esta contradicción y bifurcación del deseo de las mujeres, las saca del estereotipo de pasividad y caracteriza muy bien la sexualidad del Caribe.

Sobre naturaleza de la sexualidad, Arce refuta los planteamientos de Bataille, este autor explica que el ser humano no esclavizado tiene una experiencia de sí mismo discontinua por el mismo proceso de individualización y es a través de la muerte o del acto sexual (pequeña muerte) puede experimentar una experiencia de continuidad. Arce explica que las mujeres esclavas no vivían en una experiencia de sí mismas continuas: “puesto que carece de nombre y estatus oficial, y se considera un ente socialmente muerto, de muerte de verdad no le brindaría esa unión soñada” (2011, p.241). El erotismo de las mujeres negras implicaría lo contrario, la salida de esa muerte social en la que viven y de esta manera el escape del orden establecido. Sentir el orgasmo se vuelve el único momento en que ellas no están subordinadas, atadas y reprimidas, el único momento en el que ya no están muertas.

Feijoo (2014) y Peñaranda-Angulo (2017) rescatan el esfuerzo por desvictimizar la imagen de las negras esclavizadas y lo consideran uno de los aportes más importantes de las novelas de Santos-Febres: “es necesario [...] pensar a la otra negra como garante y capacitada para desarrollar habilidades de negociación y transacción a pesar de las condiciones que imponía la esclavización” (Feijoo, 2014, p.133). Sobre este punto Torres-García (2015) dice que la autora de la obra no juzga las estrategias de supervivencia de mujeres sino que busca representarlas para que formen parte de un archivo viviente.

La contradicción es algo que está presente no sólo como parte de la agencia de las mujeres negras, sino como una característica propia de las identidades afrodescendientes. Rangelova (2012) retoma el concepto de conciencia híbrida de Gilroy (al igual que Torres-García). Este concepto es importante para entender las identidades caribeñas, ya que éstas van más allá de las naciones, pues se originan en las migraciones, los viajes y exilios históricos de los pueblos esclavizados, lo cual da un carácter híbrido a su identidad. Por esto las identidades caribeñas siempre están negociándose en la contradicción. En esta novela la identidad de Fe no está definida por su nacionalidad sino por el pasado común de la esclavitud:

Fe does not simply identify herself as Venezuelan or black- she says that her ancestors had no flags to identify them, referring not only to colonialism or to the social organization of Africa societies in the 15th Century, but also to the treatment of slaves as chattel, not as human beings, in the Americas. Instead, Fe inscribes herself in a series of historical times and spaces -- Africa before and in the early stages of the Atlantic slave trade (the tribal scars that she mentions), the Middle Passage (the chains) and the slave plantations, invoked by the image of the carimbó [...]. Fe says that her skin is the map, a type of canvass on which these times and spaces are inscribed, [...] a chronotope that carries both the spatial and the temporal cultural processes and tensions at play⁵ (p. 153).

Rangelova también apunta que la manera en que Fe se identifica desestabiliza la institución de la familia y el linaje patriarcal, pues el personaje lo hace a través del cuerpo femenino: “In Fe’s case, this new familial order is built on a sistehood, on spiritual and ethical connections to the women⁶” (p. 155).

Recapitulando lo expuesto en este apartado, la hipótesis del cuerpo como herramienta de agencia es una idea que está presente en varios de los artículos y tesis revisadas pero no está desarrollada, ni tratada a profundidad desde la teoría. Por lo que la investigación funcionaría para llenar este hueco.

1.3 El cuerpo erótico que reconfigura el trauma

Finalmente el cuerpo en su dimensión erótica y su relación con las relaciones sexuales violentas que se dan entre Fe y Martín, ha suscitado interpretaciones que coinciden en ciertos puntos y en otros se contraponen. Por un lado, estas aquellas interpretaciones que ven las relaciones como sadomasoquistas y ergo, como una manera de subvertir las relaciones de dominación sociales, históricas y simbólicas, por otro lado, las que ven una reiteración de dichas relaciones.

⁵ Fe no se identifica simplemente como venezolana o como negra- ella dice que sus ancestros no tenían banderas para identificarse, no sólo refiriéndose al colonialismo o a la organización social de las sociedades africanas en el siglo XV, sino también en América trataba a los esclavos como propiedad y no como seres humanos. En vez de eso, Fe se inscribe en una serie de tiempos y espacios históricos- África antes y en las primeras etapas de la trata de esclavos (las cicatrices tribales que menciona) El trayecto intermedio (las cadenas) y las plantaciones de esclavos invocados por la imagen del carimbó ” [...]. Fe dice que su piel es el mapa, un tipo de lienzo sobre el cual los tiempos y espacios se inscriben [...] Un cronotopo que contiene las tensiones y procesos tanto culturales como espaciales que están en juego.

⁶ En el caso de Fe el nuevo orden familiar es construido en una hermandad en las conexiones espirituales y éticas con las mujeres.

Sauriol postula que en las relaciones sadomasquistas tienen una intención lúdica y despliegan significados simbólicos capaces de subvertir las dinámicas de poder y resignificar el trauma: “si los fantasmas sadomasoquistas no tienen efectos inmediatos en la realidad, apuntan, sin embargo, a transformarla” (2015^a, p.242) La relación S/M desestabiliza las jerarquías raciales heredadas del pasado colonial debido a que Fe, una mujer negra, tiene el control sobre Martín, un hombre de piel clara, además es su subalterno en el ámbito laboral. La relación sadomasoquista impone una dinámica sexual anormativa, esto provoca que el poder se redistribuya en términos de raza, sexo y clase:

En contraste con las fronteras impermeables que históricamente el régimen de la esclavitud había erigido entre amos y esclavos, los papeles que proyectaban y asumen Fe y Martín son flexibles, intercambiables y experimentados alternativamente (Sauriol, 2015^a, p.237).

Esto es precisamente lo que sucede con Martín y Fe, pues ella decide cómo, dónde y cuándo se llevan a cabo las relaciones sexuales entre ellos. En estos juegos sexuales tanto el sádico como el masoquista gozan simultáneamente el ejercicio de poder, cosa que sería impensable en la realidad social jerárquica:

La sumisión “superlativa” que demuestra el masoquista termina mostrando la “absurdidad” y el carácter construido de las relaciones de poder. Por otra parte, su “esclavitud voluntaria” y docilidad fingida constituyen modos de resistencia y rebeldía que le permiten revertir los “órdenes” de los “enemigos” despojándolos de todo sentido amenazante e intimidante (2015b: 40).

La agencia que tiene Fe al ser ella quien inicia y pone las reglas de la relación sexual, es posible gracias que ella es la jefa (no de manera simbólica) y él debe obedecer en tanto subalterno: “In this way she claims her own agency by establishing the terms of the relationship⁷” (Rangelova, 2012, p.156).

Kosckas reconoce esta primera agencia, pero opina que esta relación no se sostiene en la intimidad porque Fe toma el papel de masoquista:

Aunque Fe pueda ser considerada como el elemento «activo» de la relación porque es ella quien la inicia, es imposible no observar que en la intimidad ella es incapaz de subvertir los binarismos coloniales que ha heredado debido al

⁷ De esta manera ella reclama su propia agencia, estableciendo los términos de la relación.

color de su piel. Para Martín, entonces, su jefa es una esclava que «pagaba en sangre el placer de darme placer» (Kosckas, 2015, p.102).

Sin embargo, Rangelova no pasa por alto el hecho de que aun cuando Fe toma el papel masoquista, es ella quien da las órdenes a Martín, a este planteamiento agregaría que también refuerza la jerarquía que Fe tiene sobre Martín:

Fe uses orders, making Martín kneel, kiss her or take off her shoes, and even tells him how to hurt her with the dress's harnesses. As a researcher, she is the one who possesses the material object and the historical knowledge to direct Martín, who becomes an instrument in her quest to establish a connection to past times and places. She repositions white male privilege, ridiculing it and using the male body to experience the ethical connection that she seeks⁸ (p. 157).

Éste es un elemento importante a tomar en cuenta, al hacer una interpretación de los posibles significados que tienen las relaciones sexuales violentas en la novela. Es verdad, que no podemos oír la voz y por ende las motivaciones o sentires de Fe, pero sí podemos hacer es analizar bien las acciones del personaje. Fe pone las reglas del juego y da las instrucciones a Martín, eso es un hecho, Martín sólo se limita a obedecerla. Por ello, mi interpretación se inclina más a coincidir con la de Rangelova.

Rangelova propone una lectura de las relaciones sexuales en la cual paradójicamente se deja fuera al narrador/ protagonista, cuya subjetividad ocupa toda la novela. Fe a pesar de ser el objeto de admiración, de estudio, el objeto que se narra, es el agente activo y Martín un mero instrumento para llegar a los objetivos de la historiadora. Esta interpretación dista mucho de la que propone Peñaranda-Angulo (2017) la cual ve los encuentros sexuales como actos de amor y trascendencia mutua:

Para Fe Verdejo y Martín Tirado esta trascendencia se teje durante toda la novela, cada encuentro sexual que los acerca en cuerpo, saber y conciencia trae consigo una develación que los vuelve aún más próximos, puesto que se

⁸ Fe da órdenes, haciendo que Martín se arrodille, la bese o le quite los zapatos, incluso le dice como tiene que lastimarla con los arneses del vestido. Como investigadora, ella es la que posee el objeto material y el conocimiento histórico para dirigir a Martín, que se vuelve un instrumento en su búsqueda para establecer la conexión con tiempos y lugares pasados. Ella reposiciona el privilegio del hombre blanco, lo ridiculiza y lo usa el cuerpo masculino para alcanzar la experiencia ética que busca.

destruyen o decolonizan las “verdades” excluyentes que impiden una unión en el presente (p. 43).

1.3.1 Las relaciones sadomasoquistas en su dimensión sociológica vs la psicológica

Para ahondar en las relaciones sadomasoquistas desde un punto de vista sociológico, Sauriol retoma los postulados teóricos de Lagauzière. Este autor postula que el deseo de la sumisión masoquista puede tener origen en las procedencias étnicas ya que la experiencia personal se encuentra “reforzada” por un contexto sociohistórico específico. En este sentido el deseo de la sumisión se conecta a la dolorosa “herida sociológica”: “el trauma [...] resulta de una herida enraizada en un evento personal humillante, ella misma insertada en una cadena de poder cuyo discurso injurioso y repetitivo ha ido construyéndole como un sujeto racializado inferior” (2015b, p.36).

Lagauzière rechaza la premisa de que las víctimas de un trauma evitarán revivir la angustia del episodio, negándose a recordarlo, el autor afirma que es todo lo contrario: el masoquista buscará el dolor e intentará reproducirlo con el fin de disminuir su angustia. Al recrear lo que se teme, al relacionar el sufrimiento con el placer se le quita el sentido de amenaza. Basada en los postulados de este autor, Sauriol afirma que el ritual sadomasoquista de Fe y Martín tiene un valor estético/poético porque afecta la relación convencional que existe entre la injuria y herida, lo cual permite que con el tiempo pueda quebrantarse.

De manera opuesta, Koczkas (2015) parte de la literatura psicológica y medica que tocan el tema de los comportamientos sádicos y masoquistas. Por ello, llega a una interpretación completamente diferente a la de Sauriol, ya que parte de la siguiente premisa:

Puesto que *Fe en disfraz* presenta múltiples casos de sexo y violencia, en diferentes contextos de poder, también es necesario tener en cuenta lo siguiente: el sadismo puede darse sin que haya masoquismo, y éste, a su vez, puede surgir no como resultado del goce, sino de un mecanismo de autodefensa (p. 99).

Koczkas considera que Fe toma una posición masoquista y Martín una posición sádica, sin que esto implique una subversión de las dinámicas de poder,

sino su afirmación en el presente postcolonial. Fe va construyendo su deseo masoquista desde que inicia su vida sexual a través de una violación (por parte de un hombre de piel blanca) y por otro lado, los deseos sádicos de Martín comienzan cuando se encuentra con los archivos de las esclavas torturadas y violadas, los cuales les producen placer:

Después de haber sido expuestos a las mismas fuentes históricas, los dos protagonistas procesan el estímulo de los archivos-con un alto contenido sexual y descripciones gráficas detalladas- de maneras opuestas. La historiadora negra toma el camino del masoquismo. Martín en cambio, quien junto a su novia blanca había disfrutado de una vida sin «prisa, sin dolor, sin conflictos» descubre su sadismo (2015, p.101).

Las acciones de Martín son interpretadas por Koczkas como actos de violencia: “Al no aceptar el cortejo, Fe da paso a que Martín desarrolle de forma aumentada su agresividad, algo que no ocurre entre él y su novia (p. 108) y los de Fe como actos de masoquismo que a su vez, reiteran su posición de esclavitud: “Fe demuestra su esclavitud por lo que le toca vivir (la violación), o por lo que elige vivir (el gozo a dicha violación)” (p. 110). La violación que vive Fe en su adolescencia la construye como una masoquista.

Koczkas (2015) propone una relación entre el masoquismo y el blanqueamiento de Fe: “Para Fe, ser una «blanca» de piel negra es lo mismo que dejarse abusar” (p. 111). Así como propone una relación entre sadismo y la raza de Martín y por ello, compara al personaje con los dueños de las esclavas que abusaban con brutalidad de ellas: “El sadismo discriminatorio de Martín alude también a su dificultad de escapar del legado colonial que perpetúa la imagen de la mujer negra como fuente de deseo perverso” (p. 114).

A Rangelova (2012) también le llama la atención el hecho de que Martín recurra a las mismas justificaciones que los amos daban para abusar de sus esclavas, como el decir que “se encontraban hechizados”. Así el narrador repite una y otra vez que cuando está junto a Fe había “algo” que no le permitía controlarse, lo cual reproduce el mismo discurso patriarcal y racista que justifica la violencia hacia las mujeres negras.

Sobre el papel masoquista de Fe, Sauriol (2015) explica que la dramatización y los accesorios utilizados en los juegos S/D funcionan para enmascarar la “verdadera” función del masoquista en la jerarquía sexual: “Por su puesta en escena del sufrimiento y de la coerción, es él quien erotiza y parodia la jerarquía y las dinámicas de dominación social de las que él mismo es producto” (2015b: 40). Para esta autora como para Torres- García y Valladares-Ruiz hay una reconfiguración del poder, debido al carácter placentero, lúdico y paródico de las relaciones sexuales.

Empero, las afirmaciones de Koczkas (2015) nos dejan ver que esta interpretación no es tan evidente, ya que el narrador es quien tiene la voz y el lector nunca puede saber con seguridad si Fe realmente siente placer durante las relaciones sexuales o simplemente está desempeñando un papel pasivo-masoquista lacerante: “Según el narrador, la mayor satisfacción de Fe consiste en «dar placer», aunque esto signifique para ella sufrir heridas y laceraciones. No debe sorprendernos, entonces, que Martín no mencione si ella alcanza el orgasmo o no” (p. 98).

Para Koczkas (2015) las relaciones sadomasoquistas entre los personajes son la confirmación de que las jerarquías sociales e históricas no pueden trascenderse: “Cuando ella implora «si pudiera salir de aquí... salir de este cuerpo» (p.114) la protagonista señala la imposibilidad de que un sujeto como ella pueda sobrevivir en esta situación neocolonial” (p. 106). Esta autora así como también Arce (2011) opinan que la situación aprisionante de Fe en el presente neocolonial está relacionada con la posición que ella ocupa en el proceso de producción del conocimiento en el mundo contemporáneo occidental. Fe se encuentra apropiada por un sistema que tiene el privilegio de producir la verdad: “sistema que controla nuestro conocimiento del pasado, las interpretaciones del presente y las expectativas del futuro” (Arce, 2011, p.226). En este sentido el espacio académico es donde se ejerce la primera violencia, la violencia epistémica:

La propuesta de la novela consiste en la reinscripción de la violencia en el proceso de producción del saber [...] si por un lado se rescatan testimonios de esclavas cuyas voces se insertan en la historia, por otro lado se silencia a la

misma Fe, porque sigue siendo Martín el que narra los hechos. (Kosckas, 2015, p.118)

Podemos ver que existen dos interpretaciones polarizadas de la función de las relaciones sexuales entre los personajes: por un lado, existe una interpretación positiva de Sauriol, Torres- García y Valladares-Ruiz, las cuales afirman que a través de las relaciones sadomasoquistas no sólo es Fe la que llega a resignificar su trauma, sino que Martín Tirado también transita y trasciende los estereotipos impuestos por la categoría histórica de la “blanquitud”.

Por otra parte, Kosckas (2015) tiene un punto de vista distinto con respecto al tema de la blanquitud en la novela. Para esta autora, no sólo es Martín quien experimenta la blanquitud, la autora se basa en el concepto propuesto por Bolívar Echeverría quien no define la blanquitud como un tono de piel o como un rasgo étnico sino como un rasgo civilizatorio propio de las sociedades capitalistas, que llegó con la modernidad y que los países latinoamericanos imitaron. La blanquitud conlleva actitudes y comportamientos relacionados con la productividad. Por esto Fe también experimenta esta blanquitud ya que se ajusta al sistema académico estadounidense.

Asimismo, Kosckas afirma que Martín vive su identidad puertorriqueña como una negación de su origen africano, al igual que 80% de la población puertorriqueña que se considera blanca, según los censos de población:

Aunque en toda la novela la piel de Fe se percibe como negra, ésta es una lectura que Martín, un hombre que se considera blanco «como los pergaminos con los que nos rodeamos» (17), hace de ella. Curiosamente, él mismo admite la existencia de una amnesia racial sin cuestionarla, cuando afirma tener una nariz «ancha que, quizás declare algún signo de mulatez. No lo sé, esa información se ha perdido en el olvido» (p. 113).

Para Sauriol y Torres- García Martín al ser parte del rito sadomasoquista, también participa de la reconfiguración del trauma cultural, ya que igual que Fe transita entre las categorías cuerpo/razón, amo/esclavo dominado/ultrajado. Al infringirse a sí mismo dolor en el cuerpo con la navaja que Fe le regala, Martín también vive su blanquitud como una herida:

Ambas lesiones reabrirán la “historia” de las heridas corporales y morales “encerradas” en los términos de “amo” y “esclavo”, cuya cadena de repetición ha ido sedimentando la jerarquía blanco/negro. Fe y Martín viajarán por y dentro de su trauma de linaje respectivo, ambos “testigos” y “actores” de una resignificación mutua que apunta a liberar la historia personal/colectiva fijada en el discurso y sus cuerpos (2015b, p.45).

En este punto Torres-García (2015) y Peñaranda-Angulo (2017) coinciden, en que el cuerpo erótico en esta novela no sólo es una forma de entender el mundo y al sujeto dentro de él, sino que crea una relación recíproca entre el yo y el otro: “Para los dos este encuentro se presenta como despertar de la enajenación del pasado colonial que los identifica y posiciona como sujetos históricos” (Peñaranda-Angulo, 2017, p.38).

Sobre este punto, difiero con las autoras, si bien hay un proceso compartido por los personajes de sanación de las heridas históricas, no me parece que Martín Tirado tenga un verdadero cambio en su subjetividad histórica. Por ejemplo, este personaje no tiene una reflexión sobre sus propios mecanismos de sexualización de los cuerpos de las mujeres negras, los cuales continúan reproduciendo la violencia simbólica y material de las mujeres contemporáneas. Rangelova (2012) también se da cuenta de esta falta de reflexión sobre el tema de la violencia sexual:

The references to both civil rights and sexual harassment draw attention to race and gender, and evoke the long history of abuse that women like Fe have suffered in the workplace. Yet again, Martín uses those references not to call for justice but as a warning, as something that he must keep in mind if he wants to continue the affair with his supervisor without the threat of ethical or legal repercussions. Once again, his words juxtapose his own assumed reason against her unreason, and represent an attempt to reproduce the gender and racial hierarchies of slavery.⁹ (p. 156).

En cuanto a los significados y funciones de la relación sexual violenta, me parece que ésta es un mecanismo de reconfiguración del trauma. No creo que se pueda afirmar que sanan las heridas históricas ni que se subvierten las jerarquías sociales, pero sí que hay una reconfiguración del trauma al menos a nivel personal.

⁹ Las referencias como a los derechos civiles como al acoso sexual traen a la atención los temas sobre raza y género y evocan una larga historia de abuso que las mujeres como Fe han sufrido en los ámbitos laborales. Sin embargo, Martín utiliza estas referencias no para pedir justicia, sino como una advertencia, como algo que debe tomar en cuenta si quiere continuar con la aventura con su jefa sin la posible amenaza de repercusiones legales o sociales. Una vez más, sus palabras yuxtaponen su propia prudencia en contra de la insensatez de ella y representan un intento de reproducir las jerarquías raciales y de género de la esclavitud.

En este sentido mi interpretación se acerca a la de Rangelova (2012): “In *Fe en disfraz* Mayra Santos-Febres recovers the history of the objectification, the sexualization, and the abuse of the black female body during the colonial period, and proposes a contemporary re-reading of it¹⁰” (p.157). Independientemente de los motivos y sentires que pueda experimentar Fe, a los cuales el lector no puede acceder, hay un reacomodo de las condiciones de la violencia sexual, lo cual implica forzosamente una reconfiguración. La decisión consciente y meticulosa de recrear el trauma nos habla de una necesidad de reapropiación, más que una conducta repetida de manera inconsciente. Fe vive la violencia sexual como un trauma personal y colectivo. El volver a vivir la violencia bajo sus propios parámetros y su propia elección, hace que el trauma se reconfigure, se viva desde otra posición y se resignifique. Esta idea la menciona Kosckas al final de sus análisis: “La diferencia básica entre ella y las esclavas de las investigaciones es que la historiadora sí posee la libertad de escoger por sí misma un destino íntimo, en que la violencia no contradice el erotismo sino que lo apoya y aumenta” (p. 118). Sin embargo, para esta autora las condiciones de su raza y su género son limitantes demasiado fuertes en la libertad de Fe, por ello llega a una interpretación diferente a la que se propone en esta tesis.

Es así que podemos ver cómo esta investigación sirve para cuestionar y en cierta medida refutar dos de las posturas interpretativas que existen en torno a la naturaleza y significado de las relaciones sexuales que entablan los protagonistas. Por un lado, algunas críticas sostienen interpretaciones positivas sobre éstas, mientras otras son completamente negativas. Ambos tipos me parecen válidas, pero la mía se encuentra en medio de estas dos.

El final de la novela es tan ambiguo que los autores llegan a conclusiones disimiles; Kosckas, interpreta el final como una posible muerte de la protagonista en manos de Martín, lo cual tiene implicaciones pesimistas:

Si aceptamos que Fe muere a manos de su amante, las implicaciones metafóricas de este final son pesimistas. Esta muerte postula que los choques

¹⁰ En *Fe en disfraz* Mayra Santos-Febres recupera la historia de la objetivación, la sexualización y el abuso de los cuerpos de las mujeres negras durante el período colonial y propone un relectura contemporánea.

culturales sin violencia, a más de quinientos años de la Conquista, siguen siendo imposibles. Al mismo tiempo, el que la protagonista prefiera despojarse de su propia piel denota que el legado colonial ahí inscrito es mucho más pesado que el vestido de Xica y mucho más doloroso que todo el daño que le crean las corras del arnés histórico dentro del cual ella vive (p. 119).

Por otro lado, Rangelova (2012) sugiere que el final en el cual Fe suplica que Martín la “saque de su piel” podría ni siquiera ser la voz de la historiadora, debido a que la transformación en las otras mujeres está completada, podrían ser las propias mujeres a través del cuerpo de Fe que piden ser liberadas:

The strategic interjection of “Si pudiera salir de aquí [...] Salir de este cuerpo” (Santos-Febres 114) in the novel’s final chapter suggests that it might not be Fe who’s speaking, that her voice and her words might be those of the women who had suffered the abuses of slavery, and whose ancestral, cultural and historical pain Fe carries¹¹ (p. 154).

Peñaranda- Angulo (2017) por otro lado, interpreta el final de la novela como un abrazo que permite a los protagonistas escapar de la ley del Padre que es un lenguaje opresor:

Al final de la novela, los protagonistas se abrazan para comprenderse en su deseo. A la salida opresiva ley del padre está el amor por sí misma/o que acepta y ama también al otro. Entonces, los protagonistas, desposeídos de que fueron a la espera de lo que serán, se acogen a su futuro. Así se cierra la novela que plantea un nuevo comienzo (p. 42).

Es así como esta autora, a partir de las ideas de Franz Fanon y Chela Sandoval ve en el amor transcultural un mecanismo de lucha política: “la ruptura con todo lo que el Vestido encarna, igual que la relación de Xica con su compañero, promueve relaciones sociales igualitarias, la necesidad de soltar los odios y complejos impuestos por el lenguaje opresor” (p. 43).

Estas interpretaciones tan disímiles nos muestran el carácter abierto y sobre todo ambiguo de la novela. La cual, más que decir un mensaje concreto, nos invita a problematizar y a dejarnos el papel de sugerir posibles salidas a los impasses históricos que aún seguimos reproduciendo.

¹¹ La estratégica interjección: “Si pudiera salir de aquí [...] Salir de este cuerpo” (Santos-Febres 114) en el capítulo final de la novela sugiere que tal vez no es Fe la que está hablando, que su voz y sus palabras tal vez sean de aquellas mujeres que han sufrido los abusos de la esclavitud y cuyo dolor ancestral, cultural e histórico caga Fe.

En términos generales, a pesar de que las hipótesis ya fueron enunciadas por la crítica literaria, el objetivo de la presente tesis es hacer una interpretación de los posibles significados y funciones del cuerpo en la novela desde la problematización de las relaciones entre género, raza y sexualidad propuestas por el feminismo (Truth, 2016, Lorde, 1995, Hill-Collis, 1986, Barriteau, 2003, Carneiro, 2008, Werneck, 2005, Gómez Grijalva, 2014, Moraga, 2002, Preciado, 2014) y el pensamiento decolonial (Quijano, 2014, Lander, 1993, Ferrera-Balanquet, 2017).

Capítulo II

Las mujeres negras en el Caribe Latinoamericano

Esta investigación pretende analizar los diferentes significados que tiene el cuerpo en la novela *Fe en disfraz*. Los personajes que la protagonizan son mujeres negras, esto quiere decir que sus cuerpos están atravesados por las categorías sociales que el género y la raza les imponen. Entendemos racialización como aquel proceso mediante el cual se construye una jerarquización social a través de la diferencia y la imposición de la categoría *raza* a un conjunto de personas: “Dicha diferenciación, finalmente, se inscribe sobre los cuerpos, es decir, se corporaliza” (Delicado-Moratalla, 2017:1138). Asimismo, el género se encarga de producir cuerpos sexuados socialmente contruidos (Bourdieu, 2000) y de imponerles un deseo, una orientación sexual, un género y una sexualidad específicos.

Tanto el racismo como el sexismo tienen por objetivo naturalizar y justificar las diferencias y las desigualdades sociales a partir de varias estrategias discursivas; la primera es la justificación de las relaciones de poder a partir de diferencias “biológicas”, la segunda es anclar la realidad a una dimensión corporal y la tercera, presentar a las mujeres y a los grupos racializados como proclives a la sumisión, pues les da el carácter de objetos (Viveros, 2009).

El objetivo general de esta tesis es llevar a cabo una interpretación interseccional¹² (Crewshaw, 1991) de la obra y analizar las problemáticas de raza, género, clase y sexualidad, a la luz de las relaciones de dominación dadas durante el proceso de colonización en el Caribe latinoamericano y que siguen reproduciéndose en nuestros días. Por ello, esta investigación pretende dar cuenta de las problemáticas históricas, epistémicas y políticas que yacen como subtexto de la novela.

La estructura de dominación que impera en nuestros días, a la que la red Colonialidad/Modernidad¹³ ha llamado colonialidad, inició en el siglo XVI, cuando

¹² Una manera de estudiar los fenómenos sociales a través del análisis de las diferentes opresiones y privilegios por los que cada individuo está atravesado.

¹³ Una red transdisciplinaria de académicos latinoamericanos que llevan a cabo trabajo teórico y político, apelando a una propuesta decolonial. A diferencia de los estudios postcoloniales, estos autores incorporan a su pensamiento nociones y conceptos propios de las diferentes culturas afros e indígenas.

los europeos “descubrieron” el continente americano. Así pues, empezaré por hacer una breve revisión del origen de la colonización y la esclavitud en el Caribe, para después analizar sus consecuencias en las sociedades poscoloniales, ya que, en aras de justificar estos procesos históricos, los discursos racistas y sexistas se impusieron como verdaderos, legítimos y hegemónicos. Estos discursos han sostenido sistemáticamente la violencia simbólica, material y sexual hacia el Otro no-europeo y, específicamente, hacia las mujeres negras. Cuerpo (racializado), género y violencia forman una tríada conceptual que funciona como un eje estructurador de la novela *Fe en disfraz*, por lo cual resulta necesario enunciar las relaciones históricas que han enlazado estas tres categorías analíticas, las cuales se encadenan en el cuerpo de las mujeres de color a lo largo de la Historia.

2.1 Colonización y esclavitud en el Caribe latinoamericano

Es necesario definir el Caribe en términos no sólo geográficos (conjunto de islas en el Pacífico) sino desde su especificidad histórica y cultural. Monpelat y Testasecca (2017) enumeran algunos elementos históricos que permiten diferenciar el Caribe del resto de la América continental, algunos de ellos son los siguientes: el exterminio casi total de la población originaria, la presencia de la heterogénea población africana y la diversidad e hibridación cultural que ésta implicó, la inmigración semiforzada de población oriental y las lógicas impuestas por las potencias mundiales, al ser el Caribe un lugar de disputa imperial durante siglos. Desde esta perspectiva, podemos pensar el Caribe latinoamericano no sólo como un conjunto de islas, sino también añadir a la región otros países que comparten la misma historia como Guyana, Surinam, Belice y las costas de Brasil, Colombia y Venezuela.

2.1.1 Esclavitud y capitalismo

Es importante hacer una revisión de los orígenes e implicaciones de los sistemas esclavistas durante la colonización de América, pues formaron parte de lo que hoy conocemos como un sistema capitalista global. No podemos comprender las

dinámicas que trastocaron las relaciones sociales que reproducimos en nuestros días sin entender cómo la esclavitud en América consolidó el capitalismo actual:

el capitalismo no podría siquiera haber despegado sin la «anexión de América» y sin la «sangre y sudor» derramados durante dos siglos en las plantaciones en beneficio de Europa. Debemos subrayar esta cuestión en la medida en que nos ayuda a darnos cuenta de hasta qué punto la esclavitud ha sido fundamental para la historia del capitalismo y de por qué, periódica y sistemáticamente, cuando el capitalismo se ve amenazado por una gran crisis económica, la clase capitalista tiene que poner en marcha procesos de «acumulación primitiva», es decir, procesos de colonización y esclavitud a gran escala (Federici, 2010, p.158).

El origen de la esclavitud en el Caribe respondió a los intereses de producción que el nuevo orden económico necesitaba. El sistema esclavista que se gestó en las plantaciones azucareras y algodoneras del Caribe se articuló como uno de muchos sistemas de producción que coexistían en el sistema-mundo-moderno-colonial, el cual se originó con el proceso de colonización de América. Desde esta perspectiva, podemos entender que la esclavitud de los africanos en las colonias americanas fue una consecuencia del sistema capitalista mercantil y no una consecuencia del racismo:

La esclavitud en el Caribe ha sido por demás estrechamente identificada con el «negro». Se dio así un giro racial, a lo que, básicamente constituye un fenómeno económico. La esclavitud no nació del racismo; más bien podemos decir que el racismo fue la consecuencia de la esclavitud (Williams, 2011, p.34).

La colonización, en términos económicos, tenía el objetivo de crear sistemas productivos que pudieran abastecer de materias primas el mercado europeo. Mientras que en la América continental predominaban las colonias mineras, en Brasil y en el Caribe lo hacían las plantaciones de algodón y azúcar. El principal problema al que se enfrentaron los colonizadores fue encontrar mano de obra dispuesta a trabajar al ritmo necesario para que la producción en las plantaciones fuera rentable. La esclavitud de los africanos, más que responder a criterios morales, fue una solución económica viable para obtener la mano de obra suficiente y en las condiciones óptimas para producir algodón y azúcar a gran escala. Prueba de esto es que en un principio los esclavos en el Nuevo Mundo fueron los indígenas, quienes murieron debido a las condiciones en que los hacían trabajar:

la desafortunada combinación de enfermedades epidémicas —viruela, sarampión— de trabajo excesivo y compulsivo y del proceso de deculturación tendiente a desarticular la cultura de los indígenas para adaptarla a la del grupo dominante, en este caso del español, y facilitar su explotación como fuerza de trabajo barata y no calificada, produjo entre 1492 y 1550 la total desaparición de las poblaciones autóctonas del Caribe (Deive, 1995, p.49).

Ante el exterminio de la población indígena, los colonizadores tuvieron que ingeniárselas para encontrar personas que pudieran trabajar, tenían muchísima tierra, pero no podían explotarla sin trabajadores: “Éste [el colono] hubiera ido a la Luna, si fuera necesario, para obtener mano de obra” (Williams, 2011, p. 49).

El sucesor del indio no fue el hombre negro, sino el trabajador blanco. En las colonias inglesas, por ejemplo, se volvió una necesidad conseguir mano de obra, al grado que se practicó el secuestro de personas en ciudades como Londres:

El secuestro fue enormemente promovido y se convirtió en un negocio regular en ciudades como Londres y Bristol. Los adultos eran solicitados con licores, los niños atraídos con dulces. Los secuestradores recibían el nombre de *spirits*, y se los definía con «el que se lleva hombres, mujeres y niños y los vende para que un barco se los lleve por el mar». (Williams, 2011, p. 38).

El secuestro estaba promocionado por el mismo Estado británico, el cual utilizó todo tipo de estrategias para obtener la mano de obra necesaria para abastecerse de materias primas. En el siglo XVII existían leyes que condenaban al destierro a las colonias por delitos mínimos, como robar más de un chelín, vagabundear o cazar conejos en propiedad ajena; también fue de los castigos a la insubordinación religiosa y política, así se mataban dos pájaros de un tiro: muchos irlandeses y escoses fueron condenados al destierro, precisamente, a colonias azucareras. Los blancos eran llevados a América para trabajar como servidumbre y las condiciones del trabajo eran totalmente deplorables. Para Williams, el conocimiento de la situación de los *servants* blancos es una comprobación de que los horrores del trabajo forzado no estaban relacionados con el color de piel, ni con el origen étnico de las víctimas:

Se ha hecho creer que el sentimiento de humanidad por sus compatriotas y por los hombres de su mismo color dictó la preferencia del colono por el esclavo negro. No hay rastros de este sentimiento de humanidad en los registros de la época, por lo menos a lo que se refiere a las colonias de plantación y producción comercial (Williams, 2011: 43).

La migración forzada de blancos a América y el sometimiento al trabajo no-libre, se detuvo cuando Gran Bretaña consiguió el patronato de tráfico de esclavos, debido a que era más barata la mano de obra esclava que la de la servidumbre blanca. Pero el secuestro y la explotación de los blancos en las colonias fue la base histórica sobre la que se construyó la esclavitud de los africanos.

En el Caribe, como en otras regiones de América, no existió una reproducción orgánica de la población de esclavos, por esto la renovación de la mano de obra dependía directamente del secuestro constante y de la trata de africanos. Así se fue consolidando el mercado de esclavos: “ese infame comercio tan lucrativo que había de reparar a los traficantes enormes ganancias y que fue responsable del traslado, según algunos autores, de cerca de diez millones de africanos al continente americano” (Deive, 1995: 53).

España no tenía un permiso sobre el mercado de suministro de esclavos, por lo que dependía de otras potencias. Deive (1995) explica que este mercado tuvo tres modalidades a lo largo de los siglos; en el siglo XVI predominó la fórmula de las licencias, es decir, autorizaciones que se concedían a determinadas personas, comerciantes o no, para llevar esclavos a las colonias. En el siglo XVII existieron los llamados asientos, contrataciones monopolistas con particulares, mientras que el siglo XVIII se caracterizó por la concertación de acuerdos internacionales, con poderosas compañías extranjeras que eran básicamente monopolios. A la par de esto, también estaba el tráfico ilegal: “a partir de la segunda mitad del siglo XVII, casi el 90% de los esclavos entrados en la colonia lo hicieron ilegalmente y estos superaron con mucho el total de los importados a través de los tres procedimientos indicados” (Deive, 1995: 54).

No podemos dejar de lado los discursos ideológicos que se utilizaron para justificar la trata de esclavos; uno de ellos fue la asociación de los negros con el Diablo:

El Diablo era representado como un hombre negro y los negros eran tratados cada vez más como diablos, de tal modo que la adoración al Diablo y las intervenciones diabólicas [se convirtieron en] el aspecto más comúnmente descrito de las sociedades no-europeas (Federici, 2010: 273).

La sexualización fue otro de los elementos discursivos que justificaban su sometimiento, asociándolos con lo maligno, lo irracional y hasta lo animal, Federici (2010) apunta que esta sexualización debe leerse desde las claves del sistema capitalista:

la sexualización exagerada de las mujeres y de los hombres negros —las brujas y los demonios— también debe estar enraizada con la posición que ocupaban en la división internacional del trabajo que surgió a partir de la colonización de América, la trata de esclavos y la caza de brujas. La definición de negritud y de feminidad como marcas de bestialidad e irracionalidad se correspondía con la exclusión de las mujeres en Europa, así como de las mujeres y los hombres de las colonias, del contrato social implícito en el salario, con la consecuente naturalización de su explotación (p.275).

El sistema esclavista de plantación estuvo unido a la violencia hacia los negros debido al ritmo de trabajo que exigían las plantaciones. La violencia física era sustantiva para poder mantener los niveles de rentabilidad del sistema esclavista. A pesar de que hemos hecho hincapié en los motivos económicos de la esclavitud, no podemos ignorar que en las colonias españolas se instauró todo un sistema social que se basaba en la jerarquización de los individuos según su color de piel y su origen étnico, sin embargo, esta clasificación racial también estaba relacionada con la estructura de clases que imponían los modos de producción.

Sobre este punto, Federici (2010) explica que las jerarquías y las diferenciaciones étnicas no se consolidaron sino hasta el siglo XVIII. Durante los primeros siglos de la colonización, la servidumbre blanca compartió junto con los esclavos negros la explotación de los colonos:

En cuanto a los proletarios europeos que huían hacia la servidumbre por deudas o llegaban al Nuevo Mundo para cumplir una sentencia penal, su suerte no fue muy diferente, al principio, de la de los esclavos africanos con quienes frecuentemente trabajaban codo a codo (Federici, 2010, p.162).

La distinción y la jerarquía entre la clase trabajadora no esclava y la esclava vino después y respondió también a intereses económicos. Más que nada buscaba dividir a la clase trabajadora y evitar motines, revueltas y rebeliones: “a partir de la década de 1640, la acumulación de un proletariado esclavizado en las colonias del sur de Estados Unidos y del Caribe estuvo acompañada de la construcción de jerarquías raciales” (Federici, 2010, p.164). Poco a poco se implementaron leyes que buscaban acentuar las diferencias entre negros y blancos; se abolieron aquellas

que otorgaban a los africanos los pocos derechos civiles que tenían, como el derecho a buscar resarcimientos ante los tribunales por los daños sufridos. El modo de vida de los *servants* blancos empezó a parecerse cada vez menos al de los esclavos; su pérdida de libertad era temporal, su estatus no se heredaba a sus hijos y tenían derecho a obtener propiedades, mientras que los esclavos eran considerados bienes inmuebles: “El momento decisivo se dio cuando la esclavitud fue convertida en condición hereditaria y a los amos de esclavos se les dio el derecho de golpear y matar a sus esclavos” (Federici, 2010, p.164).

Después de la Guerra de Independencia de Estados Unidos la servidumbre blanca fue abolida porque se consideraba un vestigio del dominio inglés y esto fue un momento decisivo para que el solo hecho de tener un color de piel claro se volviera símbolo de estatus:

«Blanco», en las colonias, se convirtió no sólo en un distintivo de privilegio social y económico que servía para designar a aquellos que hasta 1650 habían sido llamados «cristianos» y posteriormente «ingleses» u «hombres libres», sino también en un atributo moral, un medio por el cual la hegemonía fue naturalizada (Federici, 2010, p.164).

La esclavitud en las colonias americanas se abolió hasta el siglo XIX, si bien la campaña abolicionista que emprendieron los ingleses humanitarios fue una pieza clave para que este proceso se llevara a cabo, las circunstancias económicas fueron una de las principales razones para que la abolición se llevara a cabo. La revolución industrial de Inglaterra llegó a cambiar las dinámicas de producción capitalistas en el país encargado de la trata de esclavos:

Desde ese momento, el modo de producción esclavista predominante en las colonias americanas deja de ser válido, pues la nueva orientación capitalista de la producción económica necesita, en primer lugar, de mano de obra asalariada para trabajar en las industrias y, en segundo lugar, que esa mano de obra tenga un cierto poder adquisitivo que le permita comprar los productos fabricados por esas industrias (Deive, 1995, p.56).

En cuanto a la Corona Española, la abolición de la esclavitud estaba directamente relacionada con la preservación de Cuba y Puerto Rico, las dos únicas colonias que conservaban para el siglo XIX. Fue hasta 1886 que se abolió la trata y el esclavismo en Cuba. Las posturas sobre la abolición de la esclavitud que se tenían en las colonias españolas nunca fue consistente; si bien existieron varios

humanitarios que lucharon y defendieron el trato digno de los indígenas, como Fray Bartolomé de las Casas, los esclavos africanos nunca estuvieron en los límites de su discusión: “Las Casas, que con tanto coraje defendió la libertad del indígena americano, no sólo ignoró a quienes padecían mayor explotación, sino que incluso colaboró, con su famosa petición, a la importación masiva de esclavos” (Deive, 1995, p. 58). Hubo algunas voces que abogaron por el trato digno de los esclavos, pero éstas no fueron muy sonadas y nunca lucharon por la abolición, sino por un mejor trato.

2.1.2 El surgimiento del discurso racista

Si bien no fue hasta el siglo XVIII que se construyó la idea de *raza* desde un discurso científico-moderno-racional, la jerarquización de los individuos con base en su origen étnico encuentra sus orígenes en la península Ibérica, mucho antes de la colonización de América. Mignolo (2003) afirma que la construcción de la categoría *raza* tiene su antecedente directo en el siglo XV. Los reyes católicos tenían una empresa imperialista que luchaba por desarticular el poder político musulmán del Andaluz, por este motivo se llevaron a cabo purzas étnicas contra la población judía e islámica, con el fin de posicionarse como único poder político y religioso. Como medida de control hacia los sobrevivientes de los genocidios étnicos, se instauró un sistema de pureza de sangre, los cristianos de nacimiento o no convertidos eran considerados puros y aquellos que se convertían o que eran producto de la mezcla de un cristiano con un judío o musulmán eran considerados impuros. En España, durante varios siglos, ser un “cristiano puro” era motivo de orgullo y estatus, independientemente de la clase social. A diferencia del posterior discurso racista, la pureza se definía en términos de sangre y no en los del color de piel, pero había una lógica de jerarquización de la diferencia, esto lo posiciona como una especie de protorracismo: “La pureza de sangre no es otra cosa que la primera versión de la versión moderna de la distinción y categorización racial” (Mignolo, 2003, p. 45).

Grosfoguel (2012) matiza estos planteamientos, haciendo hincapié en que los discursos de pureza de sangre no cuestionaban la humanidad de los judíos y

musulmanes: “En ningún momento este discurso hacía referencia a un cuestionamiento sobre la humanidad de las víctimas. Para la monarquía cristiana de la época los musulmanes y judíos eran humanos con la religión y el Dios equivocado” (p. 87). Ésta es una gran diferencia con el racismo moderno colonial. El hecho de que los conquistadores describieran a los indígenas como “personas sin religión” les quitaba su carácter humano, porque todo humano tenía religión y aquel que no la tuviera significaba que no tenía alma:

el «racismo de color» no fue la primera forma del discurso racista. El «racismo religioso» («pueblos con religión» frente a «pueblos sin religión») fue la primera forma de racismo en el «sistema mundo capitalista/patriarcal occidental-céntrico/cristiano-céntrico moderno/colonial» (Grosfoguel, 2012, p. 90).

De allí que durante los primeros cincuenta años de la colonización se discutió arduamente si lo indios tenían alma o no.

El discurso de diferenciación de los individuos según su color de piel y su origen étnico se convirtió en un discurso moderno científico hasta el siglo XVIII, pero realmente sólo fue una secularización del discurso racista teológico del siglo XVI. Pratt (2010) sostiene que tanto la clasificación de Linneo como la primera expedición científica de Europa “La Condamine”¹⁴, fueron eventos que contribuyeron a formar “la conciencia planetaria” de Europa, la cual define como:

una versión caracterizada por una orientación hacia la exploración interior y la construcción de significado en escala global, a través de los aparatos descriptivos de la historia natural. Señalaré que esta nueva conciencia planetaria es un elemento básico en la construcción del eurocentrismo moderno, ese reflejo hegemónico que perturba a los occidentales (p. 44).

A partir del siglo XVIII se empiezan a construir los discursos científicos modernos que justificaban la superioridad europea sobre el planeta, que se basaba en una racionalidad blanca usada como instrumento para dominar y apropiarse de la naturaleza. Por ello, la comprobación de que ciertos grupos humanos estaban más

¹⁴ En 1735 Carl Linneo publica *El sistema de la Naturaleza*, una obra naturalista que pretendía hacer una clasificación de “todas las formas vegetales del planeta, conocidas o desconocidas para los europeos” (Pratt, 2010, p.44). Ese mismo año se organizó la expedición francesa Condamine que pretendía determinar cuál era la forma de la Tierra, de esta manera la comunidad científica europea pudo acceder a los territorios coloniales españoles: “Por una parte, las ideologías dominantes establecían una clara distinción entre la (interesada) búsqueda de riquezas y la (desinteresada) búsqueda de conocimiento; y por la otra, la competencia entre naciones siguió siendo el motor de la expansión europea en ultramar” (Pratt, 2010, p.49).

cerca de la naturaleza que de la cultura fue necesaria para justificar la dominación y sometimiento de todo el otro no-europeo. Dicho sometimiento partió de la idea de que el blanco era el único depositario de la razón y mientras menos blanco fuera el color de piel, más cercano estaba de la irracionalidad (Monpelat y Testasecca, 2017).

Finalmente, en el siglo XIX, este discurso se tornó propiamente biologicista, se impuso una calificación “taxonómica” que dividía a la población asignándoles lugares inamovibles en la jerarquía social: “la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” (Quijano, 2014, p.778).

2.1.3 Esclavitud y patriarcado

Si bien la dominación de los hombres sobre las mujeres y la estructura patriarcal no fue impuesta por el capitalismo, éste articuló un discurso de poder basado en el sexismo y la misoginia para instaurar relaciones sociales particulares y así aprovechar al máximo la explotación del trabajo y desarticular las dinámicas comunitarias. El sistema esclavista en el Caribe construyó relaciones de género y clase específicas e impuso jerarquías sociales diferentes a las que existían en Europa o en las mismas sociedades africanas de las que venían los esclavos:

la compleja división sexual del trabajo en las plantaciones pareciera ser el producto de una combinación entre los roles africanos tradicionales, la valoración europea respecto del trabajo femenino y masculino y un pragmatismo económico que privilegiaría la visión de las personas esclavizadas como unidades de trabajo (Bush en Ochoa, 2006, p.137).

La mayoría de los africanos esclavizados provenían de sociedades de la región occidental del continente. El cabo de Benin, era llamado “Costa de los Esclavos”, pues de ahí fueron exportadas grandes cantidades de personas a América hasta el año 1860. Los pueblos de esta región del continente se caracterizaban por tener un sistema de parentesco que funcionaba como un eje estructural para la organización de la producción y reproducción de la vida económica, política y social de la comunidad. Ochoa (2006) explica que estas sociedades eran de tipo gerontocrático, es decir, los hombres con más edad y

recursos, por ende, con capacidad de casarse con varias mujeres y tener mayor número de hijos, tenían acceso al poder y a un estatus privilegiado. Si bien en estas sociedades había esclavos, no eran esclavistas porque su economía no dependía del trabajo esclavo. El estatus de las mujeres dependía de su relación de alianza con el hombre. Existía una significativa división sexual del trabajo, las mujeres se dedicaban a la agricultura, así que participaban en gran parte de las actividades productivas de la comunidad, aunque no podían acceder a los recursos productivos como la tierra y el capital. Algunas mujeres africanas, a pesar de provenir de diferentes estratos, eran libres; otras eran esclavas, pues venían de sociedades fuertemente jerarquizadas y patriarcales.

Antes de la consolidación del sistema esclavista entre el siglo XVII y el siglo XVIII, las relaciones interétnicas eran frecuentes. Las mujeres trabajadoras blancas trabajaban, vivían y tenían hijos con hombres negros. Pero el desmedido mestizaje de la población empezó a mermar los privilegios de los colonos europeos, por lo que fue necesario imponer jerarquías raciales:

en la década de 1540, en la medida en que el crecimiento de la cantidad de mestizos debilitaba el privilegio colonial, la «raza» fue instaurada como un factor clave en la transmisión de propiedad y se puso en funcionamiento una jerarquía racial para separar a indígenas, mestizos y mulatos y la propia población blanca (Federici, 2010, p. 166).

Cuando la unión entre blancos y negros se prohibió, las mujeres blancas empezaron a tener un estatus diferente:

Fuera cual fuera su origen social, las mujeres blancas fueron elevadas de categoría, esposadas dentro de las filas de la estructura de poder blanco. Y cuando les resultó posible ellas también se convirtieron en dueñas de esclavos, generalmente mujeres, empleadas para realizar el trabajo doméstico (Federici, 2010, p.165).

Las medidas para distanciar a las mujeres blancas de los hombres negros también funcionaron para confinarlas a los espacios de reproducción y excluirlas de los de producción, como se hizo en Europa, se les relegó a “trabajos conformes con su sexo” (Ochoa, 2006, p.134).

En cuanto a las poblaciones originarias, el sexismo también fue ampliamente promovido en aras de mejorar la producción:

las autoridades españolas introdujeron una nueva jerarquía sexual que privó a las mujeres indígenas de su autonomía y le otorgó a sus parientes de sexo masculino más poder sobre ellas. Bajo las nuevas leyes, las mujeres casadas se convirtieron en propiedad de los hombres y fueron forzadas (contra la costumbre tradicional) a seguir a sus maridos a casa (Federici, 2010, p.168).

Los evangelizadores, además de cristianizar a los indios, les enseñaban reglas básicas de civilización, por ejemplo, que el “hombre es el amo”: “una de las armas que usaron fue insinuar que las mujeres demasiado independientes, que no obedecían a sus maridos, eran criaturas del Demonio” (Federici, 2010, p.170).

En cuanto a las plantaciones caribeñas, no se dio la división sexual del trabajo que se impuso entre la población indígena, sino que las mujeres tenían que trabajar lo mismo que los hombres porque la producción dependía directamente de la mano de obra. Si bien los traficantes de esclavos buscaban hombres jóvenes, había más mujeres que comerciar: “la demanda por esclavos de un género y edad particular fue mucho más elástica que la demanda por esclavos como un todo” (Eltis: 2000, p. 101).

Pero a pesar de que no había un trato diferencial en términos de trabajo, a las mujeres negras siempre se les trató peor que a los hombres:

A las mujeres se les daba menos comida; a diferencia de los hombres, eran vulnerables a los ataques sexuales de sus amos; y se les infligía un castigo más cruel, ya que además de la agonía física tenían que soportar la humillación sexual que siempre les acompañaba y el daño a los fetos que llevaban dentro cuando estaban embarazadas (Federici, 2010, p.171).

Durante el siglo XVII, la población de esclavos empezó a decrecer, así como los nacimientos, a este fenómeno las estudiosas lo han reconocido como estrategias de resistencia. Como respuesta a esto, se instauró una política de crías, en donde se controlaban los hábitos reproductivos de las esclavas. Estas políticas tenían ciertas ventajas para las esclavas porque se les protegía durante el embarazo para que los bebés nacieran sanos; se les dejó de golpear cuando estaban embarazadas, se les alimentaba mejor y se les proporcionaban parteras para que dieran a luz. Desafortunadamente este forzamiento a las mujeres para procrear también las volvía más vulnerables a los ataques sexuales (Federici, 2010).

Un hecho importante para entender la importancia de las mujeres negras en el Caribe es el papel que tuvieron como agricultoras y comerciantes. Los patrones,

para ahorrarse los costes de mano de obra, pusieron a las mujeres a cultivar en campos de aprovechamiento. Ellas mismas vendían lo que cultivaban y esto les dio movilidad y algo de independencia. Fue así como las mujeres negras en el Caribe se reapropiaron de esas actividades económicas que solían tener en África. Para el siglo XVIII, ya tenían un lugar en la economía de las plantaciones como vendedoras ambulantes e incluso en la creación de mercados de alimentos. Las mujeres formaron una especie de protoclase campesina que fue decisivamente importante en el proceso de emancipación de los esclavos en el Caribe (Federici, 2010).

Otro factor importante que destaca Werneck fue la organización de las festividades y la conservación de la religión de los africanos, resignificada en las condiciones de la nueva vida en América:

La organización de las actividades religiosas, profanas y festivas, a partir del contexto ofrecido por la esclavitud, la formación de sociedades de mujeres, secretas o públicas, a partir de los compromisos religiosos o étnicos están entre las iniciativas que tienen en común el reconocimiento del liderazgo de las mujeres, su presencia en actividades públicas, como un papel político. Esto fue vivido a lo largo de los siglos XVI y XIX, es decir, durante la vigencia del régimen esclavista europeo patriarcal. Tales iniciativas actuaron y actúan como modelos organizativos y de conducta para mujeres y hombres de las sociedades post-esclavistas hasta el día de hoy (2005, p. 32).

2.1.4 Racismo y colonialidad en el mundo contemporáneo

Para entender las repercusiones del racismo y la esclavitud en la actualidad, tenemos que entender que el colonialismo no fue únicamente un momento histórico enmarcado por las dinámicas capitalistas mercantiles, sino que instauró una estructura de poder cuyos efectos seguimos viviendo hoy en día:

race–space–nature intersections cannot be understood simply as relations that refract processes of capital accumulation. In other words, these intersections are not reducible to class inequality and are not solely products of neoliberal capitalism, but must be understood in a parallel light as deeply embodied experiences¹⁵ (Brahinsky, Sasser y Minkoff-Zern, 2014, p. 1148).

¹⁵ “Las intersecciones entre raza, espacio y naturaleza no se pueden entender solamente como relaciones que refractan los procesos de acumulación del capital. En otras palabras, estas intersecciones no son reducibles a las desigualdades de clase y no son únicamente productos del capitalismo neoliberal. Sino que se deben entender paralelamente como experiencias profundamente encarnadas.”

El concepto de colonialidad es útil para entender las dinámicas que se articularon con el objetivo de preservar una hegemonía y dominación eurocentrada en términos de trabajo, conocimiento, autoridad y procesos de subjetividad, que se sostienen en las relaciones de producción capitalistas y en la idea de raza y los sistemas de sexo/género. El grupo Colonialidad/Modernidad ha distinguido tres tipos: la colonialidad del poder propuesta por Aníbal Quijano (2014), que está relacionada con las formas contemporáneas de dominación y explotación del capitalismo neoliberal; la colonialidad del saber (Mignolo, 1996, 2003) que busca analizar los regímenes de producción del conocimiento actuales y las formas de imposición epistemológica; y, finalmente, la colonialidad del ser que se enfoca en cómo la colonialidad atraviesa la subjetividad y la experiencia vivida de los sujetos (Mignolo, 1996, Maldonado-Torres, 2007). En la novela *Fe en disfraz* están problematizados los tres tipos de colonialidad, sobre todo los dos últimos.

La colonialidad del saber se encuentra presente en la problematización de la Historia oficial y en las posiciones que toman los personajes en el sistema de producción de conocimiento neoliberal: “La propuesta de la novela consiste en la reinscripción de la violencia en el proceso de producción del saber” (Koczkas, 2015, p.118). Será la colonialidad del ser el elemento en el que más enfatizaremos en esta tesis ya que es a través de la subjetividad racializada y la experiencia vivida que los personajes se relacionan y recrean los conflictos históricos y políticos que la colonización y la esclavitud dejó en ellos: “son los cuerpos sexuados, racializados, colonizados y transfronterizos quienes más nos permiten rastrear las derivas y expectativas de la colonialidad global” (Martín, 2013, p. 54).

Según las ideas de Foucault (2011), los dispositivos de poder no sólo se conforman de las tecnologías de control y de castigo, sino que también tienen la capacidad de crear discursos de verdad y modos de subjetivación. Los sujetos contemporáneos están contruidos, en buena medida, desde la subjetividad impuesta por la colonialidad. Uno de los primeros en pensar las consecuencias que la colonización había tenido en las subjetividades contemporáneas fue Aime Ceisare (2015) en los años treinta, a través del movimiento artístico de la Negritud, este autor cuestionó las dominaciones económicas y políticas de la colonización y

también los valores estéticos y morales impuestos por occidente. Más adelante, Fanon (2017) hizo hincapié en la deshumanización del otro-no europeo y apeló a la creación de un pensamiento postcolonial que combatiera la visión etnocentrista que reducía las culturas no occidentales a objetos de estudio marginales y exóticos

Estos planteamientos poscoloniales se desarrollaron ampliamente en los años setenta. Los teóricos latinoamericanos hicieron una distinción entre aquellos individuos que, según esta estructura, están colocados en la zona del Ser y aquellos que están en la zona del No-Ser. Las diferentes opresiones interseccionales se vivirán de manera radicalmente distinta, según la manera en que estén racializados los individuos:

en las relaciones raciales de poder que ocurren a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurren a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados. Existe un colonialismo interno tanto en el centro como en la periferia. Existen zonas del ser y no-ser a escala global entre centros occidentalizados y periferias no-occidentales (colonialidad global), pero también existen zonas del ser y zonas del no-ser tanto en los centros metropolitanos como también en las periferias (colonialismo interno) (Grosfoguel, 2012, p. 95).

Sousa-Santos (2010) apunta que una de las grandes diferencias entre el Ser y el No-Ser tiene que ver con las sociopolíticas de la resolución de conflictos. En la zona del Ser la resolución de los conflictos se llevó a cabo a través de procesos de regulación y emancipación y la violencia se concibe como una excepción. Mientras que en la zona del No-Ser, el conflicto siempre se solucionó a través de las relaciones de apropiación y violencia. Por esto, la triada cuerpo (racializado), género y violencia, que estructura a la novela, expone las relaciones que la modernidad impuso sobre aquellos individuos que se encuentran en el No-Ser, en este caso, aquellos con una racialización categorizada como inferior.

2.2 El feminismo negro y el pensamiento situado en América Latina

Durante las últimas décadas el concepto de colonialidad ha sido sumamente útil para explicar las realidades contemporáneas y el desarrollo del pensamiento crítico y de los movimientos decoloniales en América Latina, Asia y África. Si bien desde

los años treinta, Cesaire problematizó las consecuencias de la colonialidad en la construcción de las subjetividades, tuvieron que pasar varias décadas para que el análisis de las dimensiones del género y de la sexualidad se incorporaran al pensamiento crítico sobre la colonialidad.

El feminismo negro fue uno de los primeros que problematizó los diferentes tipos de dominación a los que están sujetos los individuos contemporáneos desde una perspectiva estructural, histórica y socialmente situada. Es decir, aterrizó el estudio de las diferentes opresiones en la experiencia concreta y construyó una conciencia política historizada. Resulta importante hacer una revisión de los aportes de esta perspectiva, clave para entender los problemas de dominación y las luchas sociales en América Latina, debido a que las aportaciones del afrofeminismo, más allá de velar por los derechos de las mujeres negras, propuso una manera de pensar las relaciones de dominación como articulaciones dentro de las estructuras de poder, más que como una acumulación o una sumatoria.

2.2.1 Los orígenes del feminismo negro

Si bien el concepto de interseccionalidad fue introducido por Crewshaw a finales de los años ochenta, las feministas negras norteamericanas fueron las primeras en describir y problematizar de manera explícita las intersecciones que se articulan desde distintos ejes de dominación. El origen del feminismo negro lo encontramos desde la lucha antiesclavista, uno de los momentos que forman parte de la genealogía del pensamiento afrofeminista fue en 1851, cuando Sojourner Truth, una mujer esclavizada durante 40 años, pronunció un discurso en la convención de Mujeres de Ohio que denunciaba el racismo y el sexismo en Estados Unidos, cuestionando la concepción burguesa que se tenía sobre la feminidad:

That man over there says that women need to be helped into carriages, and lifted over ditches, and to have the best place everywhere. Nobody ever helps me into carriages, or over mud-puddles, or gives me any best place! And ain't I a woman? Look at me! Look at my arm! I have ploughed and planted [...] I have borne thirteen children, and seen most all sold off to slavery, and when I cried

out with my mother's grief, none but Jesus heard me! And ain't I a woman?¹⁶
(Truth, 2016, p.1).

Las mujeres afroamericanas formaron parte de movimientos antirracistas (Derechos Civiles, El nacionalismo Negro, Las Panteras Negras), pero estos, casi siempre liderados por hombres, reproducían las conductas sexistas y machistas. Así, las feministas negras empezaron a cuestionar a sus compañeros de lucha: “Las mujeres y los hombres Negros no podemos aspirar a entablar un diálogo si comenzamos por negar el carácter opresivo de los privilegios masculinos” (Lorde, 1995, p.15).

De igual manera lo hicieron con los movimientos feministas de la Segunda Ola¹⁷. Las feministas afroamericanas criticaron fuertemente al feminismo “blanco”, el cual asumía que el sujeto mujer era universal y que el género era la única y más importante fuente de dominación de todas las mujeres, ignorando deliberadamente las múltiples dimensiones de dominación de las mujeres que no son blancas, burguesas y occidentales. La noción global de la “sororidad”, sin reconocer la diferencia, silenciaba la diversidad de experiencias de las mujeres y conllevaba una simplificación de las causas del feminismo: “Negarse a reconocer las diferencias impide ver los diversos problemas y peligros a los que nos enfrentamos las mujeres” (Lorde, 1995, p. 41). Paradójicamente este tipo de prácticas feministas reproducían las dinámicas racistas y patriarcales.

Los planteamientos de Audre Lorde invitaban a deshacerse del concepto de *tolerancia* y reivindicar en su lugar el de la *diferencia* porque éste, más allá de dividir al feminismo o a cualquier movimiento político y social, era una herramienta creadora: “Las diferencias no deben contemplarse con simple tolerancia; por el contrario, deben verse como la reversa de polaridades necesarias para que salte la

¹⁶ “Ese hombre de allá dice que a las mujeres se les debe ayudar a subir a los carruajes y a pasar las zanjas y se les debe dar el mejor lugar en todos lados. ¡Nadie me ayuda a mí a subir a los carruajes, o a pasar sobre el lodo, ni me da el mejor lugar! ¿Y acaso no soy una mujer? ¡Mírenme!, ¡miren mi brazo! he arado y sembrado [...] he dado a luz a más de trece hijos y a la mayoría los he visto ser vendidos como esclavos, y cuando lloré con el dolor de mi madre, nadie más que Jesús me escuchó y ¿acaso no soy una mujer?”

¹⁷ Se conoce con este mote a los feminismos anglosajones que, desde los años sesenta, reivindican los derechos de las mujeres y evidencian las violencias contra éstas en ámbitos como la familia, la sexualidad y el trabajo, mientras la Primera Ola del siglo XIX luchaba por derechos legales tales como el voto y el derecho a la propiedad.

chispa de nuestra creatividad mediante un proceso dialéctico” (1995, p.37). Por ello, estas mujeres no veían en el separatismo lésbico una solución política, pues, para ellas, era necesaria la unión con los hombres negros con el objetivo de luchar contra el racismo, contrario a las feministas blancas, quienes no tenían ninguna necesidad de aliarse con los hombres blancos. “Hay que despertar la conciencia de los hombres Negros para que comprendan que el sexismo y el odio a las mujeres, son actitudes completamente disfuncionales para su liberación” (Lorde, 1995, p. 16). Sin embargo, los hombres negros se negaban a cuestionar sus privilegios patriarcales.

Las mujeres negras no encontraban sus experiencias y demandas reflejadas en los movimientos feministas blancos y burgueses y los movimientos antirracistas liderados por hombres veían con recelo su feminismo, ante ello se formaron los colectivos de mujeres negras y lesbianas. La declaración del manifiesto del colectivo Río de Combahee en 1977, fue uno de los momentos claves de afrofeminismo:

we are actively committed to struggling against racial, sexual, heterosexual, and class oppression, and see as our particular task the development of integrated analysis and practice based upon the fact that the major systems of oppression are interlocking. The synthesis of these oppressions creates the conditions of our lives¹⁸ (Combahee River Collective, 1977, p. 1).

Estas mujeres hablaban desde su experiencia concreta, desde su condición de mujeres negras, proletarias, viejas y lesbianas. En este sentido podríamos decir que sufrían todas las opresiones, pero más que hablar desde el sufrimiento y la victimización, hablaban desde la ira, utilizaban la furia como una herramienta creadora (Lorde, 1995). Audre Lorde invitaba a las mujeres a ser críticas con sus privilegios y su posición de opresoras, para poder escuchar con respeto a aquellas a las que oprimían. Ella misma reconocía que, frente a una mujer de tercer mundo, también tenía privilegios, incluso llamaba a no utilizar el término mujeres negras sino mujeres de color porque el racismo lo sufrían todas las mujeres del tercer mundo.

¹⁸ “Estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase, y ver como nuestra tarea específica desarrollar un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión están interconectados. La síntesis de estas opresiones crea las condiciones de nuestras vidas.”

En términos generales, el *Black Feminism* no se puede definir como un solo movimiento social, sino como un conjunto de diversas reflexiones, prácticas y teorías que se pueden englobar en varios principios: la articulación de las diferentes dominaciones, el saber situado, la lucha historizada por la justicia social, el combate de estereotipos y de las figuras de autoridad. A continuación, enunciaré algunas de las contribuciones más importantes de este pensamiento, una de ellas es la autoenunciación.

En términos sociológicos y epistemológicos, el conocimiento situado ha sido clave en el desarrollo de los pensamientos decoloniales, ya que propone una manera de acercarse al saber desde una dimensión epistémica distinta:

The approach suggested by the experiences of outsiders within is one where intellectuals learn to trust their own personal and cultural biographies as significant sources of knowledge. In contrast to approaches that require submerging these dimensions of self in the process of becoming an allegedly unbiased, objective social scientist, outsiders within bring these ways of knowing back into the research process¹⁹ (Collis, 1986, p. 29).

Esto quiere decir que el análisis de las opresiones desde el conocimiento situado desde el cuerpo vivido nos ayuda a crear nuevas epistemologías que toman en cuenta al investigador. Otro aporte importante del feminismo negro fue hablar desde una política de la identidad, entiendo identidad no desde una perspectiva esencialista sino desde una experiencia concreta racializada.

Finalmente, el *Black Feminism* contribuyó a pensar de manera fronteriza y a crear una manera de producir textos híbridos. Es por ello que, en escritoras como Audre Lorde, la escritura académica, personal y reflexiva se mezcla todo el tiempo; ella hablaba desde su experiencia personal sin que esto restara la fuerza política de sus ideas, poniendo en evidencia uno de los principios del feminismo: “Lo personal es político”²⁰. Este pensamiento fronterizo también lo encontramos en otros feminismos decoloniales como el chicano y fronterizo, cuya exponente más

¹⁹ “El enfoque sugerido por las experiencias de los *outsiders* es aquel en que los intelectuales aprenden a confiar en su biografía personal y cultural como fuentes significativas de conocimiento. En contraste con los enfoques que requieren sumergir estas dimensiones del yo en el proceso de convertirse en un científico social objetivo, supuestamente imparcial, los *outsiders* introducen esta forma de conocimiento a la investigación social.”

²⁰ Frase de Carole Hanish, homónima a su ensayo publicado en 1969.

representativa es Gloria Anzaldúa (2015), la cual reivindicaba y problematizaba las identidades híbridas, mestizas, a través de un lenguaje mezclado, el spanglish, rompiendo el canon de pureza gramatical; con sus conceptos de “frontera” y “nueva mestiza” se despojaba de una identidad esencialista y atravesaba las fronteras geopolíticas, literarias y conceptuales:

El Black Feminism y el feminismo chicano en Estados Unidos han sido definitivamente dos de las propuestas más radicales que se han producido contra los efectos del colonialismo desde una visión materialista, antirracista y antisexista, que mucho ha aportado a las voces críticas en América Latina y el Caribe, y que deben convertirse en referencia importante para la teoría y práctica poscolonial (Curiel, 2007, p. 98).

2.2.2 El afrofeminismo en América Latina y el Caribe

El afrofeminismo en América Latina y el Caribe tomó características particulares. Algunos de los elementos innovadores que incorporaron estos feminismos fueron: el hincapié en los procesos de la colonización y las relaciones sociales que se instauraron en los países esclavistas que se repetían y perpetuaban en el presente y construían las subjetividades en el Caribe, también el análisis y una práctica política a partir de la especificidad de las identidades afrocaribeñas, las cuales no sólo se definen desde su historia de esclavitud, sino desde los procesos históricos de defensa y reapropiación, con los cuales los individuos esclavizados resistieron la dominación:

Desde su llegada al continente americano las mujeres africanas y sus descendientes se vieron abocadas a desplegar una política del lugar, es decir una praxis de apropiación, defensa, reconstrucción del lugar, que exige la construcción de un conocimiento práctico de la naturaleza, lo que implica la producción de tecnologías propias fundamentales para la sobrevivencia y de un relacionamiento con los otros seres humanos, que significó la fundación de comunidad (Lozano, 2016, p. 24).

Además de la historización de dichas subjetividades, el feminismo del Caribe ha tomado en cuenta las consecuencias del colonialismo contemporáneo en la región, el cual opera bajo lógicas neoliberales y geopolíticas distintas. A pesar de que muchos países del Caribe han logrado una “independencia de bandera”, los gobiernos no han sido críticos con las dinámicas coloniales que se perpetúan en términos económicos y simbólicos: “Los países caribeños quedan suspendidos en

algún lugar entre la independencia política formal y nuevas formas de colonialismo [...]. Probablemente, el Caribe poscolombino constituya la configuración geopolítica original de la globalización” (Barriteau, 2003, p. 4).

Otros procesos importantes por considerar son las condiciones en que las naciones latinoamericanas surgieron en el siglo XIX, pues se formaron como proyectos modernos. Desde la élite criolla, se impuso la identidad mestiza como unificadora de las naciones; borrando así las identidades de aquellos grupos étnicos (indígenas y afrodescendientes) que no se identificaban con esta mezcla entre europeo e indígena. De este modo, la identidad mestiza se impuso desde un grupo dominante como única, instaurando una ideología racista que fundó las identidades nacionales. A este mito racista originario de las naciones latinoamericanas, Carneiro (2008) lo llama “mito de la democracia racial”, éste ha encubierto y silenciado la existencia del racismo en América Latina y el Caribe, el cual se sigue reproduciendo de manera estructural, debido a que los grupos racializados siguen siendo expropiados y explotados sistemáticamente para sostener a la población blanco-mestiza-urbana. Por las razones antes señaladas, el análisis de las mujeres negras en el Caribe fue muy diferente al de aquellas de Norteamérica, ya que, a diferencia de las segundas, las primeras no son una minoría en sus respectivos países. Los grupos afrodescendientes en el Caribe son una mayoría completamente invisibilizada:

La experiencia de la raza por parte de las mujeres negras en el Caribe difiere de las de Norteamérica. La población negra de la mayor parte de los países caribeños oscila entre el 79,9 y el 95,4%5 lo que implica un legado de raza mayor que en, por ejemplo, la versión norteamericana de la realidad cotidiana del racismo (Barriteau, 2003, p. 2).

Por esta razón el activismo negro de dicha región toma en cuenta las dinámicas culturales de las mujeres afrocaribeñas, las cuales están enraizadas en la cultura ancestral africana y en la religión:

Si bien es un concepto [la interseccionalidad] que puede significar un paso de avance en la incorporación de la perspectiva de acción puesta en las mujeres negras [norteamericanas], es todavía insuficiente por su dificultad de asumir, por ejemplo, las perspectivas culturales de raíz africana (Werneck, 2005, p. 37).

Por supuesto, tampoco ha dejado de lado visibilizar e historizar las violencias estructurales que sufrieron las mujeres negras, las cuales, durante muchos siglos, se justificaron a través del discurso del mestizaje:

En Brasil y en América Latina, la violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres negras e indígenas y la mezcla resultante está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional, estructurando el decantado mito de la democracia racial latinoamericana [...]. Esa violencia sexual colonial es también el cimiento de todas las jerarquías de género y raza presentes en nuestras sociedades (Carneiro, 2008, p. 21).

El mito del mestizaje ha erotizado la desigualdad entre hombres y mujeres y romantizado la violencia sexual hacia las mujeres negras. Sin embargo, estas feministas han logrado sacar a las mujeres afrocaribeñas del papel de víctimas, lo cual es una de sus grandes aportaciones. El estudio de las mujeres esclavizadas desde la visión occidental las reducía a objetos sin historia, a simple mano de obra en las plantaciones o a víctimas de la violencia sexual. Las historiadas y científicas sociales afrofeministas dieron cuenta de las estrategias de agencia que las mujeres negras han tenido a lo largo de la Historia (Curiel, 2007).

Werneck (2005) hace una breve revisión de cómo el feminismo negro se recibió en el continente, específicamente en Brasil. Esta autora explica que el feminismo occidental de los años sesenta problematizó varios elementos de la vida de las mujeres blancas, lo cual dejó ver las diferencias que existían entre ellas y las mujeres racializadas. Por ejemplo, la revolución sexual trajo para las mujeres blancas una manera de pensar el cuerpo como herramienta de liberación, mientras que las mujeres racializadas han tenido una relación con el cuerpo muy distinta al haber sufrido una historia de violación y abusos y, al mismo tiempo, haberse apropiado de su sexualidad para resistir. También, las mujeres blancas luchaban por el derecho a poder trabajar, mientras las mujeres indígenas y negras siempre habían sido explotadas laboralmente:

Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar. Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Hoy, empleadas domésticas de las mujeres liberadas (Carneiro, 2008, p. 22).

Estos procesos que atravesaron a las mujeres occidentales les permitió acercarse, dialogar y empatizar con las mujeres racializadas.

Las experiencias buscadas como presupuesto de transformación política vivida por las mujeres y hombres blancos pudieran significar un encuentro con las formas de existencia y humanización de otras poblaciones como indígenas y negras, por ejemplo, grupos entre los cuales, la existencia disociada en cuerpo versus mente carecía de sentido o se presentaba como resultado profundo de la violencia colonialista y racista, siendo también estrategias de resistencia y confrontación (Werneck, 2005, p. 34).

El feminismo negro norteamericano generaba dos actitudes hacia las mujeres negras de Brasil: por un lado, lo aceptan porque aporta herramientas analíticas para la lucha contra la subordinación; por otro, lo rechazan, debido a que se encasillaba en una lógica racionalista que inferiorizaba las prácticas no verbales y simbólicas que se vivían en las realidades de las mujeres negras e indígenas. También acentuaba las diferencias de clase, porque el feminismo en América Latina, en sus inicios, se limitó a los espacios universitarios. Posteriormente, en los años setenta, las feministas afrobrasileñas se organizaron en torno a una lucha antirracista y antipatriarcal, incorporando los elementos de la cultura afrobrasileña (Werneck, 2005). Una de las activistas más importantes del país en estos años fue Leila González, quien propuso el concepto de africanidad. Contrario a la identidad latina que invisibiliza a las poblaciones indígenas y negras, la africanidad es entendida como un proceso histórico de resistencia, de reinterpretación y de creación de nuevas formas culturales (Curiel, 2007).

Finalmente, en el siglo XXI, ya que se consolidó el feminismo negro en Brasil con una fuerza política importante para la lucha antirracista, estos colectivos enfrentaron nuevos retos políticos como consecuencia de los procesos de globalización y neoliberalismo contemporáneos:

las nuevas pautas de comercio internacional, la propiedad intelectual, las nuevas cuestiones de derechos humanos y tantas otras novedades interpuestas por el rediseño de la política mundial y por la mundialización de la economía: el nuevo rostro del imperio (Werneck, 2005: 38).

Es así como las mujeres negras han encontrado necesario unirse en una acción política, organizada y abarcadora, más allá de los nacionalismos. Estas mujeres encuentran necesario crear nuevos discursos y nuevas lecturas para el futuro, más

que repetir discursos fuera de contexto: “nuevas articulaciones son posibles y muchas veces necesarias, y aquí las identidades asumen aspectos más fluidos, más inestables y al mismo tiempo pasajeros. Una identidad única ya no es suficiente en este complejo escenario” (Werneck, 2005, p. 38).

2.3 Feminismo y decolonialidad en la literatura caribeña

Los problemas sobre la construcción de las subjetividades caribeñas, a la luz de los procesos de colonización y esclavitud, se encuentran presentes en la literatura de la región, no obstante, el tratamiento que han tenido los tópicos de la identidad, de la raza, del género y la sexualidad, han cambiado a lo largo de las décadas. A continuación, se realiza una somera revisión de los tropos y las características principales en la literatura caribeña y cómo ésta ha dejado ver la compleja red de intersecciones presentes en la realidad del Caribe.

En un principio podía ser difícil definir lo que se entiende por literatura caribeña, ya que la región, en términos sociohistóricos y literarios, presenta diferencias significativas que complican la tarea de agruparla en una unidad homogénea. Lo más evidente es el plurilingüismo; en el Caribe los idiomas oficiales son español, francés, inglés y holandés, pero también existen otras lenguas, algunas originarias, ya casi extintas, como el Shabayo, Nepuyo, Yao, Taruma, Atorada, Warray, Arecuna, etc. Y también existen lenguas criollas.

Asimismo, se suma un desfase cronológico en el desarrollo o evolución de la literatura en cada área cultural del Caribe, debido al hecho de que las independencias políticas de cada país se obtuvieron de manera escalonada y también a que cada país se encuentra actualmente en una situación diferente en tanto colonias o excolonias de los países del centro (Palmer, 1993).

A pesar de todas las diferencias que existen entre las literaturas nacionales de cada país, el Caribe tiene una historia en común caracterizada por la creación de los Estados Nacionales, los resabios de la esclavitud en la contemporaneidad, los exilios, migraciones y desarraigo de la población pluriétnica y, sobre todo, los países caribeños comparten profundos problemas estructurales de desigualdad social y racial, heredados de la colonia. Todo esto tiene su respectiva correlación

en la producción literaria y, por ello, se puede concebir una unidad en el Caribe que no implica una homogeneidad, sino que se nutre de la diferencia. Palmer comenta que el artista caribeño:

ha asumido arduamente su otredad, ya no para lamentar la diferencia o detenerse estérilmente ante ella, sino para afirmarse en esa conciencia de que se es distinto. De este modo la literatura caribeña de las últimas décadas ha convertido su alteridad en un gesto creador y fecundo que se vuelca, enriquecido, hacia el universo (Palmer, 1993, p. 607).

Hay varios elementos que sirven como hilos conductores que unen la gran variedad dentro de la producción literaria de la región: “en el caso específico del texto literario se enlaza en la tríada conceptual de religión, lenguaje e historia” (Rivera Pérez, 2012, p. 57). Las identidades caribeñas, más que una esencia, son praxis políticas y reivindican una especificidad subjetiva que se afianza en una memoria histórica y en las prácticas de resistencia cotidianas. Por esta razón, sobre la producción literaria se despliegan los problemas ontológicos del sujeto caribeño. La búsqueda de la identidad es una de las obsesiones de las letras del Caribe y funciona como un *leit motiv* que logra conformarlas como una unidad, más allá de sus grandes diferencias lingüísticas, raciales y étnicas (Rivera Pérez, 2012).

Desde la literatura caribeña se han originado discursos de justicia y libertad, como la poética de la esclavitud y la literatura abolicionista, las cuales intentaron rescatar aquellas voces que habían estado silenciadas de la Historia, no sólo desde la disciplina histórica, sino también desde la ficción: “Esta literatura es heredera y exponente en sí, de los más excelsos ideales antirracistas, de integración y de reafirmación del ser” (Rivera Pérez, 2012, p. 56). También es importante señalar que la narrativa de la región no habla únicamente de los procesos de resistencia política, sino que también incorpora los aspectos culturales del modo de vida caribeño, como la ritualidad, la mitología y los ritmos.

Palmer (1993) explica que la literatura del Caribe se consolidó como una unidad hasta el siglo XX. Durante los primeros cincuenta años, una de las preocupaciones principales de los artistas fue la de recuperar la historia colonial silenciada y negada, que tenía repercusiones directas en la construcción de las subjetividades caribeñas: “el artista caribeño volcó su atención sobre aquellos eventos de ayer que le permitían asumir más diáfano un presente donde las

resonancias de la tradición se mantenían vivas” (p. 608). Por lo tanto, durante varias décadas, la búsqueda de la identidad se centró en la reivindicación de las raíces africanas. Los artistas se dedicaron a representar los conflictos del hombre negro. Existieron varios movimientos que buscaban recuperar las tradiciones africanas originarias; autores como el jamaicano Claude McKay famoso por su lema "Black is beautiful", o la del martinico Rene Maran con su novela *Batouala* y, por su supuesto, la vanguardia del Negrismo, la cual se caracterizaba por su expresividad musical influida por los ritmos africanos (Palmer, 1993).

Sobre el énfasis de la literatura caribeña en la tradición africana, Rojo (1992) apunta que el Caribe es un producto histórico de una mezcla de razas y de culturas que producen identidades en contradicción, más allá de los simples binarios blanco/negro, colonizador/colonizado: “el Caribe es un mar cultural que desborda con creces los límites de la oposición binaria; esto es, un mar cultural sin frontera” (p.17). Por esto el autor define la literatura caribeña desde la teoría del caos: “estudio el Caribe en tanto sistema turbulento bajo cuyo desorden (la imposibilidad de lo caribeño) hay regularidades que se repiten (la posibilidad de lo caribeño)” (p.17). La literatura caribeña es, sobre todo, una literatura híbrida y dialógica.

En los años setenta la noción identitaria de la raza se empezó a diluir en otras líneas de pensamiento. Sin abandonar por completo los problemas raciales, se postularon conceptos más abarcadores que dieran cuenta del carácter híbrido y mestizo del sujeto caribeño. Algunos de estos conceptos fueron los de *antillanidad* propuesto por Edouard Glissant, o la *insularidad*, retomado de José Lezama Lima:

La insularidad, que por supuesto rebasa los límites conceptuales de la geografía, se revela en las letras antillanas como un elemento ontológico de gran relevancia. Ella se manifiesta como un modo peculiar de enfrentar la existencia y el cosmos (Rivera Pérez, 2012, p. 64).

Así, el llamado estilo barroco y neobarroco retomado en las islas del Caribe consolidó fuertemente una poética caribeña en el siglo XX, ya que buscaba dar cuenta de dicha *insularidad*. Este concepto está relacionado con la incomunicación geográfica y psicológica que representa a la isla como generadora de una cultura utópica y mítica que fluye constantemente: “el criterio de la ínsula como proveedora de una teleología y sensibilidad propias” (Rivera Pérez, 2012, p. 64). Los artistas

que retomaron el barroco y el neobarroco tenían como objetivo expresarse más allá de un simple estilo, a través de una manera de ver el mundo, una cosmovisión particular del ser caribeño.

Dentro de esta búsqueda amplia de la identidad, también se retomaron las lenguas criollas en la literatura para resolver el conflicto de escribir en lenguas colonizadoras:

A través de estas nuevas estrategias ante el problema de la lengua, que no olvidan el diálogo con las tradiciones, ni el deseo de renovación, van surgiendo nuevas expresiones que más allá del modo en que puedan ser nombradas — literatura en "francés creolizado", en "francole" o "freole"; o literatura en "spanglish" o en "nuyorican", por ejemplo—, son testimonio de una voluntad estética que tiende a la integración de lenguas y culturas: a la síntesis y fusión de lo diverso que es, en última instancia, una de las mayores fuentes de originalidad de la cultura caribeña, consolidada a partir de intensos y sucesivos procesos de transculturación (Palmer, 1993, p. 621).

Así vemos como, poco a poco, el tratamiento que se le daba al tópico de la identidad se fue transformando, ya no se enfocaba en el reconocimiento de una esencia caribeña, sino que se apelaba una búsqueda desde la experiencia individual, más allá de buscar un cierto efecto artístico y estético, la identidad profundizaba en problemas sociológicos, esto es lo que caracterizó la producción literaria de finales del siglo pasado:

una comprensión más cabal y lúcida del entorno colonial o neocolonial — surgida de la sostenida confrontación con los graves problemas sociales y políticos del área—, parece regir soterradamente la más serena expresión de estas inquietudes en el texto literario. Un ejemplo de ello es el modo en que han sido tratados, como técnica general, los problemas raciales: expandiendo su resonancia hacia otras manifestaciones de desigualdad social que trascienden el color de la piel y abarcan otros sectores, para reclamar un ideal de justicia y delinear un humanismo más completo y esencial (Palmer, 1993, p. 625).

Así, la literatura caribeña apeló cada vez menos a las costumbres y el folclore propio de la región y empezó a utilizar recursos literarios disruptivos. En novelas como *El reino de este mundo*, *El arpa y la sombra* de Alejo Carpentier, *La Sombra Castañeda* del dominicano Marcio Veloz Maggiolo, *La noche oscura del Niño Avilés* del puertorriqueño Edgardo Rodríguez Juliá, así como *Mere Solitude* del haitiano Emille Olivier, se puede ver una presencia de la metaficción historiográfica, en donde hay un gran uso de la intertextualidad y la autorreflexión:

Todos estos textos [...] no sólo tienden a privilegiar un nuevo conocimiento, contestatario y en pugna con los intereses coloniales y neocoloniales, sino que, a partir de una autoconciencia de la ficcionalidad de la recreación histórica, se mueve con mayor soltura y creatividad en el plano estético (Palmer, 1993, p. 611).

En estas obras se mezclan lo mítico y mágico con lo histórico, incorporando elementos carnavalescos, lo que ha merecido que las clasifiquen como posmodernas, sobre este término Rojo opina:

ninguna perspectiva del pensamiento humano, ya sea premoderna, moderna o posmoderna puede por sí sola abarcar la complejidad de lo Caribeño. Para ello se precisaría observar el Caribe a través de todas ellas, y en la medida de lo posible, simultáneamente (p.16).

Otro tópico importante en la literatura caribeña es el exilio. La migración a las grandes metrópolis de los países del centro fue muy recurrente a lo largo de todo el siglo XX, ya fuera por motivos económicos o por cursar estudios académicos. A principios de siglo, este cronotopo del viaje se representaba desde un enfoque nostálgico y como una pérdida del autor de sí mismo, un intento por encontrarse con su origen. A medida que pasaron las décadas, el tratamiento del exilio tomó tintes de un verdadero desarraigo. Es hasta después de los años sesenta que este tópico se empieza a replantear como un reajuste de los valores y maneras de organizar el mundo en el espacio que no es propio (Palmer, 1993).

Así fue como desde los años treinta se inició un proyecto decolonial que buscaba reivindicar valores estéticos distintos a los impuestos por Occidente. El esfuerzo por reinterpretar los símbolos atribuidos por el europeo hacia el caribeño fue representado años después por la figura de Calibán; este personaje aborigen de *La tempestad* de Shakespeare que representa la barbarie y el salvajismo del Nuevo Mundo, los cuales son derrotados por la civilización y el progreso personificados en Próspero, individuo blanco colonizador. La figura de Calibán en el Caribe se ha resignificado y convertido en un símbolo de resistencia al racismo colonialista.

Asimismo, será importante hacer una breve revisión de las representaciones de las mujeres negras en la literatura del Caribe para identificar cómo las escritoras afrocaribeñas han cuestionado los estereotipos racistas y sexistas que se reproducen en la literatura de la región.

Rivera Casellas (2011) explica que la imagen de la “mulata trágica”, la cual encontramos en la literatura caribeña decimonónica, era un hito de la representación de las mujeres afrodescendientes, obras como *Cecilia Valdés* o la *Loma del Ángel* de Cirilo Villaverde se caracterizan por representar a la mulata como poseedora de una naturaleza hipersexual que le acarrea un destino fatal. El final trágico de la mulata representaba la marginalidad de su condición tanto en el mundo de los blancos como en el de los negros:

El tropo de la mulata trágica suele coincidir en la literatura del Caribe por los rasgos recurrentes de ser la hija bastarda del amo, amenazada por el incesto, desvalorizada moral y sexualmente, sobre todo agobiada por inseguridades psicológicas y desgracias que le impiden incorporarse a la sociedad civil de forma productiva (2011, p.100).

Estas representaciones correspondían a una experiencia y mirada masculina.

En los años treinta Carmen Colón Pellot desestabilizó estos tropos con su poesía, a pesar de que no cuestiona directamente la imagen de la mulata trágica, sí mostró la complejidad y la contradicción histórica de la construcción de la mujer negra en el Caribe:

la voz poética establece un vínculo con uno de los imperativos psíquicos que domina los relatos de los descendientes de esclavos: la imposibilidad del olvido. Los poemas de Colón Pellot exponen críticamente las consecuencias históricas del pasado esclavista para dar sentido a su vida como mujer mulata (Rivera Casellas, 2011, p. 102).

A pesar de esto, el tratamiento que esta poeta da a la representación de la mujer negra no tiene la posibilidad de una proyección positiva de su ser: “No se representa abiertamente como una mulata que hace alarde de su orgullo racial, ni cuestiona defensivamente las raíces históricas del racismo” (Rivera Casellas, 2011, p. 103). Sin embargo, esta poeta figura como una de las pioneras en buscar la representación digna de las mujeres mulatas en la literatura caribeña:

En la propuesta poética de Colón Pellot coexiste la mezcla de razas en la misma nación, se adereza la mítica figura del jíbaro con un toque de color y se introduce el elemento de la oralidad afro-puertorriqueña como una variación a la nota criollista (jíbara) de la identidad nacional. Es decir, en el retorno a la figura de la mulata trágica, Colón Pellot logra imprimir el matiz del color diferenciador a los dictámenes del unificado ideal de la identidad racial puertorriqueña (Rivera Casellas, 2011, p.104).

Asimismo, Rivera Casellas explica que la literatura abolicionista en el Caribe, a partir del recurso de la autobiografía se había centrado en exponer los abusos y violencias, consolidándose fuertemente en Cuba. Palmer (1993) destaca la saga histórica *Segou* de Maryse Conde que narra la diáspora africana y rompe con el África mítica, a la vez que recupera algunas formas tradicionales de la narración oral, cantos, leyendas, proverbios, que estructuran la novela. Es una reconstrucción histórica escrita con completa libertad.

En Puerto Rico la autobiografía o pseudoautobiografía abolicionista no tuvo tanto auge, pero dentro de ésta encontramos la novela *Memorias de Lucila: una esclava rebelde* de Beatriz Berrocal, publicada en 1996, en la cual se narran las atrocidades que atentaban contra la integridad de una esclava negra, desde un lenguaje confesional: “Las micro-narrativas autobiográficas que constituyen el texto se yuxtaponen a micro-cronologías históricas que van rellenoando el vacío de historias personales de resistencia contra la esclavitud y la desvalorización de la cultura puertorriqueña” (Rivera Casellas, 2011, p.105).

Esta novela es un reacomodo de imágenes y un juego de polifonías, citas de textos históricos y autobiografías ficticias de esclavas, insertadas dentro de una tradición oral, muestra de la memoria individual y colectiva que lucha históricamente contra la opresión racial de los tiempos coloniales: “las memorias de Lucila se vuelven parte de una ficción necesaria para reconocer la gestión de muchos esclavos y esclavas que se oculta en el silencio por falta de documentación que dé fe de sus sueños de libertad” (Rivera Casellas, 2011, p. 106). En este sentido dicha novela tiene un correlato evidente con *Fe en disfraz* de Mayra Santos-Febres.

Mayra Santos-Febres ha sido ubicada, junto con otras autoras como Yvonne Denis, Marie Vieux Chauvet, Adelaida Fernández y Yolanda Arroyo, como un puente entre las narradoras que levantaron el canon narrativo femenino a mediados del siglo pasado, como Carmen Colón Pellot y Beatriz Berrocal y la última renovación de la literatura en Puerto Rico:

En sus obras estas autoras prestan especial atención a la construcción de personajes femeninos negros, para discutir desde su experiencia la confluencia de la raza y género. Estas narradoras construyen un imaginario literario negro y dan forma a un nuevo canon de escritura femenina que aún requiere la atención de la crítica literaria (Rosado, 2012, p.189).

El nuevo imaginario de la mujer negra propone un canon novedoso que hace una relectura de la negritud y exalta la belleza de las negras, haciendo énfasis en sus características físicas, el cabello o el cuerpo, por ejemplo, para conformarlo como un elemento de identidad caribeña. También retoma la violencia sexual y la devaluación de los cuerpos afrodescendientes como elementos identitarios del Caribe (Rosado, 2012). Santos-Febres, junto con estas autoras afrocaribeñas, rompen completamente con las representaciones de la mujer negra presentes en la literatura caribeña, incluso en la literatura antiesclavista.

Para entender la ruptura que realizan Mayra Santos-Febres -y otras escritoras con las representaciones de las mujeres negras y los problemas interseccionales que deja ver su obra-: se retomarán los aportes de la crítica literaria feminista latinoamericana, especialmente aquellos relacionados con la incorporación y apropiación del cuerpo en la escritura femenina.

2.3.1 La escritura-cuerpo: teorías literarias feministas en Latinoamérica

La crítica literaria feminista es una propuesta política que busca transformar las maneras en que se produce y consume la literatura. Lo que caracteriza a la crítica literaria feminista latinoamericana es que no sólo ha denunciado el carácter androcéntrico de los estudios literarios, como se había hecho en la tradición anglosajona y francesa, también cuestionó desde una mirada amplia y crítica las instituciones y los sistemas literarios y su relación con otros sistemas de poder.

Como explica Gargallo (2006) el pensamiento feminista en Latinoamérica tiene un correlato directo con la producción literaria de las mujeres y su continua reflexión sobre la situación femenina en los Estados Nación del cono Sur. Los estudios de la literatura escrita por mujeres han puesto en evidencia las diversas formas de resistencia de las mujeres latinoamericanas y las demandas sociales del feminismo en Latinoamérica:

las escritoras latinoamericanas empezaron a manifestar masivamente que su escritura estaba determinada por su cuerpo y por el lugar que éste tenía en las historias familiar, nacional y continental. Seguramente sus narraciones contribuyeron al metarrelato del patriarcado latinoamericano, con sus

especificidades: machismo, caciquismo, dominación étnica, paternidad ausente, pero anhelada y dominante, traición de la madre, matrimonio forzado, sujeción sexual, indefensión social. A la vez, contaban, historiaban, recreaban una inmensa variedad de molestias, dudas y resistencias femeninas frente al orden patriarcal (2006:96).

A principios de los años ochenta tuvo lugar el Séptimo Congreso de Literatura Hispanoamericana realizado en Montclair State College (1984) y la Conferencia sobre escritoras latinoamericanas en Amherst College, Massachusetts (1983) que dieron como resultado los textos hito de la crítica literaria feminista en América Latina: *La sartén por el mango* y *Escribir en los bordes* en los que se recopilan reflexiones de diversas escritoras como Josefina Ludmer, Lucía Guerra, Isabel Allende, Sara Castro-Klarén, Nelly Richard, Rosario Ferré, Elena Poniatowska y Luisa Valenzuela (Escobar, 2016). Las escritoras latinoamericanas criticaban fuertemente las ideas prescriptivas sobre la “escritura femenina”, de la que hablaban varias autoras anglosajonas y francesas, que acarrea la paradoja de la “identidad femenina” y el riesgo de llegar a una tautología esencialista.

Otro elemento importante en sus reflexiones era el concepto del borde, lo marginal y subalterno como lugares de enunciación fructíferos para el pensamiento crítico y la subversión de los cánones literarios hegemónicos:

Si la búsqueda de la autenticidad femenina, la búsqueda de un lugar desde el cual se pueda articular la palabra, se ha de llevar a cabo en la recuperación y en la reinscripción de la experiencia de la mujer como sujeto a contrapelo en y del orden patriarcal, entonces la lucha de la mujer latinoamericana sigue cifrada en una doble negatividad: porque es mujer y porque es mestiza. Sin embargo, yo creo que su condición de latinoamericana (dependiente y/o suprimida) le ofrece posibilidades inusitadas” (Castro-Klarén, 2017, p.193).

Finalmente, haré hincapié en la relevancia que las pensadoras latinoamericanas le dieron al cuerpo y cómo lo relacionaron directamente con su escritura. Varias escritoras parten de la premisa de que su escritura surge directamente de la experiencia vivida y en este sentido, el cuerpo es el medio inmediato a través del cual se conoce: “Las mujeres hemos tenido en el pasado un acceso muy limitado al mundo de la política de la ciencia o de la aventura, por ejemplo, aunque hoy esto está cambiando. Nuestra literatura se encuentra a

menudo determinada por una relación inmediata a nuestros cuerpos” (Ferré, 1980, p. 32).

Y cuando hablamos del cuerpo de las mujeres racializadas en naciones atravesados por la violencia sistémica de las dictaduras militares y la desigualdad, el cuerpo-escritura es forzosamente político: “Al escribir en público estaba consciente de poner el cuerpo en juego, sentía que mi cuerpo estaba involucrado directamente en la escritura y sabía lo que eso me podía acarrear. Descubrí así lo que podríamos llamar la «escritura política», en el sentido más profundo” (Valenzuela, 1993, p.5).

En el texto *Escribir con el cuerpo* (1993) de Luisa Valenzuela se ponen en relación tres elementos presentes en la crítica literaria feminista latinoamericana y que serán importantes para entender la obra de Santos-Febres: escritura, cuerpo y memoria:

Escribir es para mí un conocimiento corporal, la prueba irrefutable de que mi forma humana (individual y colectiva) existe y a la vez un conocimiento intelectual, el descubrimiento de una forma que me precede. Es sólo a través del gozo que logramos dejar cifrado, en el testimonio de lo particular, la experiencia de lo general, el testimonio de nuestra historia y de nuestro tiempo (Ferré, 1980, p.26).

Es así que la escritura-cuerpo se vuelve un medio para visitar la memoria de los pueblos latinoamericanos, de recrear y no olvidar la violencia ni las atrocidades cometidas hacia nuestros cuerpos, entonces se vuelve un arma contra el olvido: “Las máscaras son otra puesta en escena de la escritura con el cuerpo. Como la memoria. Porque mientras se está viva, al cuerpo podemos ponerlo a descansar, pero a la memoria, nunca” (Valenzuela, 1993, p.8).

Estos elementos los vemos presentes en la literatura de las escritoras afrocaribeñas contemporáneas (Santos-Febres, Arroyo, Fernández, Vieux Chauvet, Denis). Estas escritoras narran desde el cuerpo vivido y se reapropian de los discursos sexistas y racistas con los que se ha representado a las mujeres negras en la literatura del Caribe.

En la obra de estas mujeres, el cuerpo deja ser silencio y se vuelve un eje narrativo. A través de la descripción del deseo, del placer, del dolor, de la conciencia y de la experiencia del cuerpo estas autoras evidencian que éste es un medio fructífero para la creatividad y la resistencia. A través de escritura visibilizan el poder corporal de las mujeres afrocaribeñas y describen las distintas maneras en que las mujeres han utilizado su dolor para reconfigurar las experiencias históricas de violencia, maltrato, y discriminación para transgredir los órdenes establecidos.

2.3.2 La obra de Mayra Santos-Febres

Mayra Santos-Febres es una poeta, narradora, ensayista y maestra investigadora, nacida en Puerto Rico a mediados de los años sesenta, considerada una de las escritoras contemporáneas más importantes de Puerto Rico y Latinoamérica. A lo largo de su obra podemos ver las obsesiones propias de la literatura de la región, así como propuestas renovadoras que dejan ver la representación y la problematización de los distintos ejes de dominación que viven los sujetos caribeños, específicamente las mujeres negras. A continuación, se hará una breve revisión de la importancia de su obra y de los problemas interseccionales que pone sobre la mesa.

Su producción académica y literaria se podría describir como polifacética, ya que va desde la gestión cultural hasta la escritura cinematográfica y la producción discográfica. En 1991 publicó su primer poemario *Anamú y manigua*, poco después el segundo, *El orden escapado*, publicado ese mismo año, con los cuales destacó como parte de las nuevas voces poéticas de la isla.

En 1996 ganó el premio Juan Rulfo con su libro *Pez de Vidrio* publicado un año antes. En estos 10 cuentos la autora explora los procesos de modernización de la capital puertorriqueña, la discriminación racial, la reivindicación de la existencia lesbiana y la cultura proletaria desde el contexto cultural de las zonas marginales de la ciudad. A pesar de mostrar las mismas preocupaciones temáticas que sus antecesores, Mayra Santos expresa de manera explícita los problemas y prejuicios raciales en su país: “una nueva forma de tratar el discurso de la negritud puertorriqueña al devolvernos con la mayor de las llanezas los prejuicios más

soterrados que circundan la herencia africana en Puerto Rico” (Rivera Pérez, 2012: 253). Es decir, pone en evidencia las contradicciones, prejuicios y tabúes que implica hablar del racismo en Puerto Rico, cosa que los vanguardistas de la literatura de la isla, con su tono sacralizador, no se habían atrevido a explicitar.

En 2000 fue finalista del premio Rómulo Gallegos por su novela *Sirena Selena vestida de Pena*, en esta novela se explora el tema de las alteridades sexuales desde la cultura citadina de San Juan: “la cultura citadina puertorriqueña, espacio que encierra contradictoriamente el discurso y la práctica de la hibridez racial y social” (Rivera Pérez, 2012, p.252). En ella se explora la seducción a través de la figura mítica mitad humano y mitad monstruo; fuente de perfección y deseo, que a la vez es una metáfora del imaginario caribeño.

Posteriormente, en la novela *Nuestra Señora de la Noche* (2006), Santos-Febres narra la historia de Isabel Luberza Oppenheimer, la mulata más rica y poderosa de la ciudad que empezó desde cero siendo una huérfana:

La historia de Isabel es la historia de una lucha descarnada por ascender socialmente, sobreponerse a la desgracia y obtener el respeto de los suyos y la independencia y libertad que da el dinero. Con su prosa sensual, plástica, llena de color y poesía, Mayra Santos-Febres narra la crónica del ascenso social de una mujer en una novela que nos habla de pasión y ambición pero, también, de la desigualdad entre una burguesía acomodada y la pobreza de los desfavorecidos (Rivera Pérez, 2012, p. 261).

En esta novela no sólo se retoman los mecanismos de agencia de las mujeres mulatas, sino que ahonda en las relaciones interraciales, los conflictos de clase social y el papel de la religión en la sociedad puertorriqueña.

A lo largo de su producción literaria, Santos-Febres aborda las temáticas de la globalización, la urbanidad y las identidades, siempre atravesadas y vividas desde las dimensiones del cuerpo y el deseo, redescubriendo la imagen de los sujetos caribeños afrodiaspóricos (Peñaranda-Angulo, 2017). Así lo expresa la propia escritora en entrevistas: “Yo la identidad puertorriqueña no la puedo pensar si no pienso en el Caribe como un lugar bien inestable, donde hay mucho movimiento de gente que encuentra y desencuentra en este charco de islas y agua que incluye a la Florida, Luciana (sic), Yucatán” (Mayra Santos-Febres en Rivera Pérez, 2012, p. 266).

Mayra Santos-Febres se encuentra en medio de esta poética antiesclavista escrita por mujeres y la “joven narrativa puertorriqueña” que tuvo su boom en los años setenta y ochenta, la cual retomó los ámbitos urbanos y los tópicos del placer, el cuerpo, el caos y utilizó recursos de la hiperliterariedad.

Desde su primer poemario, Santos-Febres representa a la mujer desde un componente activo, juega con elementos que parecieran contradecirse y los contraponen; los datos exactos, los números de las estadísticas, junto con la experiencia cotidiana, representan la subjetividad de las mujeres como una contradicción que no puede encasillarse en categorías unívocas:

Reinscribir el cuerpo de mujer, desde el punto de vista de la mujer, perfila en estos poemas un camino de percatamiento crítico en el que ese cuerpo no queda intacto ni siquiera inocente dentro de un orden simbólico. El cuerpo surge constelado de nuevas posibilidades, aunque consciente de que no puede desprenderse de las contradicciones y tensiones relacionadas a la problemática de la subjetividad, ni tampoco escapar a las condiciones específicas de marginalización, aislamiento y falta de poder con que culturalmente se ha delineado el cuerpo femenino (Rivera Pérez, 2012, p.268).

Este poemario es un ejemplo de una actitud que pretende desanclar del territorio el cuerpo de la mujer, que reafirma esta preocupación por hacer un paralelismo entre la isla y el cuerpo de las mujeres, y de su mirada un espacio de negociaciones semánticas para crear nuevas significaciones que sean capaces de transformar los territorios impuestos y los límites que lo domesticar (Rivera Pérez, 2012).

En el cuento “Marina y su olor” que aparece en su libro *Pez de vidrio*, la autora retoma el tema de la cultura culinaria, tan común en la novela posmoderna, y juega con éste para denunciar el exotismo y la esencialización de las mujeres negras puertorriqueñas, así como los prejuicios raciales de las sociedades y sus supuestas pretensiones de superioridad racial: “Sirviéndose de la ironía y de la parodia, la autora subvierte el *tropos* generalizado del esencialismo y del exotismo vacío por medio de los cuales se representan a las culturas de origen africano” (Rivera Pérez, 2012, p.256).

Sobre este cuento, Rosado (2012) señala que Marina, la protagonista, acepta su lugar de origen a través de sus talentos aromáticos, en vez de renegar de él. Así, Santos-Febres presenta un triunfo de un poder corporal de la mujer:

Marina es un personaje asertivo que se rebela contra la explotación de los blancos y ricos, sus opresores. No es una negra domesticada, sino pensante, con ideas propias. En otras palabras, la narradora parece decirnos que el mundo de la esclavitud ha de ser finalmente cerrado, finalizando con la visión de mundo impuesta desde la hacienda, que relega a los personajes negros a papeles estereotipados (p.187).

Marina es una representación transgresora de las mujeres negras porque en vez tener un olor desagradable, como se ha caracterizado a las personas negras desde las representaciones racistas, huele a lavanda, yerbabuena y sus olores tienen poderes mágicos.

Rivera Pérez (2012) dice que Santos-Febres: “ha venido a resquebrajar directamente los discursos que alimentaban la ausencia de una voz negra en las letras boricuas” (p.252). La misma Santos-Febres ha manifestado el problema de autorrepresentación de las mujeres negras, la escritora expresa, en una entrevista con Wangüemert, que hay un vacío de las voces de las mujeres negras en la literatura hispánica que no es tan evidente en la lengua inglesa y francesa:

Como toda mujer negra y madre sobre la faz de la tierra. Somos muchas. Lo que pasa es que en español escribimos muy pocas. Casi ninguna. [...]Quisiera enmendar ese vacío. Hace falta completar el imaginario global, “glocal”, transatlántico en español. A fin de cuentas, es una lengua en la que se habla y se sueña en más de 21 países. Faltan las voces de las mujeres negras. De las intelectuales negras (2011, p.153).

Esta escritora escribe desde la autoenunciación y ha logrado representar a la mujer negra desde su complejidad y contradicción, reivindicándola sin victimizarla: “Su aguda capacidad intelectual le ha permitido teorizar sobre su propia labor creadora y justificar los móviles de su escritura en relación con las representaciones literarias de la mujer negra” (Rivera Casellas, 2011, p. 110).

Vemos también que la propuesta decolonial de esta escritora no viene sólo desde su discurso, sino también desde su lenguaje, ya que se ha dedicado a reinsertar el español antillano en la academia y en la literatura como estrategia para enfrentarse a los procesos colonizadores que ha sufrido Puerto Rico, y como forma de dar cuenta de las identidades híbridas invisibilizadas que se enfrentan a los discursos coloniales, patriarcales y sexistas de la nación (Peñaranda-Angulo, 2017).

Capítulo III

El cuerpo como puente entre dos tiempos narrativos

En este capítulo se analizarán algunos elementos narrativos de la novela con el fin de establecer una relación entre la manera en que está construido el cuerpo de las mujeres negras en la obra y los problemas históricos, epistémicos y políticos que esto implica.

3.1 Estructura narrativa: La violencia sexual hacia las mujeres esclavizadas

La novela está compuesta de un prefacio y veinticuatro capítulos o fragmentos. Tanto el prefacio como dieciocho de los capítulos cuentan la anécdota antes descrita y están narrados en primera persona por el personaje Martín Tirado. Cinco de los capítulos restantes son los archivos históricos que componen la investigación sobre esclavas manumisas en la colonia. Estos documentos se relacionan con la trama del presente narrada por Martín, porque él los está leyendo como parte de su oficio de historiador y recopilador de esas historias.

Estos archivos se componen de una serie de actas jurídicas en las cuales esclavas del siglo XVII y XVIII denuncian las torturas y violaciones de sus amos. El último de estos documentos no es un acta sino un testimonio de Fe de un pasado más reciente. Tanto los capítulos narrados por Martín como los archivos históricos se encuentran intercalados a lo largo de la novela, sin ningún orden aparente.

El intercalo desordenado de los archivos históricos, que están escritos de manera “oficial” y, por lo tanto, simulan neutralidad y objetividad, resulta relevante ya que se insertan de manera disruptiva en la narración de Martín. El lector deja por unos momentos de seguir la historia erótica entre los dos personajes y se detiene a leer testimonios del pasado que, aparentemente, no tienen nada que ver con la anécdota:

La novela ofrece un meneo textual entre pasado y presente: la cadencia de actos cotidianos como trabajar, estudiar, hacer el amor y torturar se reproducen en el poliritmo del texto (Arce, 2011, p.238).

Además, los testimonios, al ser extremadamente violentos, resultan difíciles de ignorar o tomar por información innecesaria.

La crítica ha hecho interpretaciones sobre la estructura fragmentaria de la novela, sobre todo inclinadas a enfatizar la relación con la disciplina historiográfica. Tanto Valladares Ruiz (2016) como Torres-García (2015) la interpretan como un ejercicio posmoderno que busca parodiar las narrativas oficiales, en este caso del proceso de esclavitud: “el tratamiento de la esclavitud y la representación de las mujeres esclavizadas se articula a partir de un esfuerzo posmoderno por cuestionar, reordenar y parodiar la historia oficial” (Valladares-Ruiz, 2016, p.599).

Para estas autoras el ejercicio paródico consiste en poner en evidencia y, en cierta medida, “burlarse” de la propia disciplina historiográfica. Torres-García ha resaltado que el ejercicio de ficcionalizar los archivos históricos y mezclar los géneros literarios (archivo histórico, epístola, novela erótica) hace evidente el cuestionamiento de la novela hacia la Historia, y muestra la incapacidad de los documentos oficiales para poder representar las heridas psíquicas que provocó la violencia sexual a las mujeres negras esclavizadas.

Por el contrario, yo considero que la estructura fragmentaria e irruptora de los archivos históricos, se presenta, más que de forma paródica, de manera violenta para el lector, que además debe mirarlos a través de los ojos de Martín, el cual los lee con deseo, más que con horror:

Acabé de leer el documento. Mi piel se encandiló entera. Traté de aplacarla tocándome como siempre. [...] Miré el traje, miré la piel, miré a la niña corrompida. La imagen de su rasgadura más escondida, húmeda y rosada, se me presentó ante los ojos como una visión. No pude sostenerla. Mi mano se movió veloz. Cerré los ojos. Me vacié sobre el escritorio de mi computadora, soltando un bramido (Santos-Febres, 2009, p.38).

La manera en que son introducidos y presentados los testimonios de las esclavas se corresponden con su contenido. La violencia está presente en la novela en diferentes dimensiones, formas y se presenta a través de varios recursos. En primer lugar está la violencia sexual y física que se encuentra explícita en los archivos históricos. Así también, hay una violencia narrativa evocada por la estructura fragmentaria e intempestiva que, a la vez, se vuelve una metáfora de la

violencia epistémica que se juega en la disciplina de la Historia. Coincido con Arce (2011) en que la idea de “exposición” está puesta en juego. Por un lado, la tarea profesional de Fe es montar una exposición sobre las mujeres esclavizadas, por otro lado, la autora exhibe a través de imágenes y narrativas la violencia sexual y la violencia del saber:

Al jugar con la idea de “exposiciones” académicas e intercalar los capítulos narrativos como un documento histórico falseado que relata los terrores pasados por las esclavas de diferentes partes del continente americano, la lasciva y el placer provocados por el tormento del cuerpo negro invaden los espacios del supuesto objetivismo histórico (p. 227).

La misma estructura fragmentaria hace que el ritmo fluido de la anécdota erótica se vea interrumpido constantemente por un cambio de registro y esto genera un efecto de extrañamiento en el lector, lo cual visibiliza una parte de la Historia que ha sido ignorada deliberadamente por la disciplina; esa dimensión corporal de la esclavitud y la colonización; los cuerpos concretos que construyeron el sistema-mundo-capitalista. Más que procesos en abstracto, fechas y números, la Historia se ha construido a costa de la sangre y el ultraje de los cuerpos racializados, especialmente los de las mujeres.

Las historias de las esclavas no están narradas en primera persona, sino que están mediadas por un discurso “oficial” que utiliza un lenguaje “objetivo”. Esto se relaciona con la manera en que se ha producido el conocimiento. La colonialidad del saber se vuelve explícita en esta elección de narradores; mientras la historia de Martín tiene un “yo” que la cuenta, un sujeto históricamente autorizado para hablar, a las esclavas y sus historias sólo podemos acceder a través de los documentos oficiales. No podemos oír su voz, su historia se tiene que rastrear y buscar en los rincones, como hace Fe, para poder tener sólo fragmentos incompletos de éstas.

Al respecto, Sauriol (2015) dice que el hecho de que las voces de estas mujeres se pierdan en los documentos oficiales dramatiza el silencio de las esclavas, reducidas a sólo ser cuerpos sin voz. A pesar de esto, dichas historias irrumpen con violencia en la anécdota para hacerse presentes en la trama y en el presente de los personajes y de los lectores. Sin importar que no se narre en primera persona, y de sólo ser fragmentos, están presentes.

Este recurso fragmentario visibiliza la violencia histórica hacia las mujeres negras y, además, la problematiza y cuestiona. El presentarla desde la mirada erótica de Martín pone en evidencia cómo se construye el placer masculino y los problemas históricos entre raza y género que se siguen jugando en las relaciones interpersonales.

Finalmente, esta estructura genera un efecto que busca desnormalizar la violencia sexual hacia las mujeres. A lo largo de la novela, la violencia está constantemente contrastada o asimilada con el placer, esto hace que el lector se sienta contrariado; en un momento horrorizado y, en otro, enganchado por la narración erótica. La antipatía o empatía que se pueda sentir con el narrador dependerá de cada lector, pero sin lugar a duda, la asociación entre violencia sexual y deseo resultará evidente para todos.

3.2 El narrador: la erotización de los cuerpos racializados

La relación que existe entre el narrador y lo narrado está determinada por la identidad misma del narrador y su percepción de los acontecimientos del relato. Dicha percepción, lejos de ser objetiva, está definida por las condiciones psicológicas, corporales e históricas del narrador. Así pues, para este análisis será importante tener claro que las condiciones socio históricas de Martín Tirado, hacen evidente la problemática histórica entre quién ve y lo que es visto. La focalización²¹ de esta narración tendrá de fondo las relaciones de poder históricas que los personajes encarnan, es decir, en tanto cuerpos generizados y racializados.

Martín es un historiador de tez blanca, heterosexual de origen puertorriqueño, es decir, su subjetividad está atravesada por su raza, género, clase, sexualidad y su lugar específico de enunciación en el modelo de producción capitalista global. La novela narra la historia de Fe, como bien indica el título y como Martín deja claro en el primero capítulo: “Ahora tengo que hablar de Fe. De la historia de su traje” (Santos- Febres, 2009, p.16). Pero, si tomamos en cuenta la focalización del

²¹ Se entiende focalización como “las relaciones entre los elementos presentados y la concepción a través de la cual se presentan. La focalización será, por lo tanto, la relación entre la visión y lo que se “ve”, se percibe” (Bal, 2017, p.108).

narrador, claramente sólo podemos acceder a lo que él puede mirar. Por ello, Fe se construye a lo largo de la novela a partir de una mirada que la sexualiza y la construye como un objeto de deseo, un objeto sexual. Martín continuamente expresa su deseo por contar la historia de Fe, pero sólo es capaz de contar la historia de su deseo por ella.

La sexualización de Fe está determinada por su posición de superioridad laboral pero también por su color de piel; su posición social la sitúa en un estado de anormalidad en el espacio donde se encuentra:

No son muchas las estrellas académicas con su preparación y que, como Fe, sean, a su vez, mujeres negras. Historiadores como Figurado Ortiz o como Márquez hay cientos de miles. Somos hombres de extensa preparación libresca tan blancos como los pergaminos de los que nos rodeamos (Santos- Febres, 2009, p.13).

En esta cita podemos ver cómo Martín se asume como legítimo heredero del saber historiográfico al incluirse en la lista de célebres historiadores, cuando previamente se ha destacado como lumbrera académica a Fe, sin embargo, es él quien se incluye en la lista por el simple hecho de ser un hombre de tez blanca como los demás. Es Fe quien hace la investigación sobre las esclavas y, sin embargo, es Martín quien la relata.

Fe paga el precio de “ocupar un lugar que no le corresponde” siendo sexualizada constantemente por sus colegas, por lo que ella tiene que ser muy discreta en su comportamiento y fría en su trato con ellos, tiene que “disfrazarse” de historiadora para que la respeten:

—No pierdas tu tiempo— me advirtió Baéz una vez que me sorprendió contemplándola desde el escritorio-, debe ser tan fría como las vitrinas que ella misma monta. Todo lo que ha estudiado le mató el espíritu. Es una pena porque todavía le quedan sus carnes de buena hembra (Santos. Febres, 2009, p.31).

Sin embargo, parece que Fe no puede escapar de ser sexualizada por sus compañeros, a pesar de que no cumple con el estereotipo de la mujer negra “cachonda”, el tener una actitud fría y distante la convierte en inaccesible para todos los investigadores del departamento, lo cual también resulta deseable:

Llevaba el pelo siempre recogido en un moño apretado contra la nuca. Su carne lucía curva apetitosa bajo una falda de paño oscuro y una discreta camisa blanca. Blanco y negro ella toda, pupilas contra su cara, sus dientes contra sus labios, camisa contra piel. Blanco y negro era su hábito como el de una monja. [...] Además Fe Verdejo era inescrutable. Nadie sabía detalle alguno sobre su vida fuera de las paredes del seminario. Todos suponían que no la tenía (Santos. Febres, 2009, p.30).

A pesar de la actitud fría y racional que contradice los estereotipos sociales asignados a Fe por ser negra, no puede escapar de ser definida por sus características físicas. Su cuerpo y su color de piel son lo único que Martín puede ver en ella.

Esto corresponde con una construcción histórica del imaginario de los afrodescendientes: "Para el imaginario occidental el sexo se ha convertido en uno de los rasgos que definen el ser negro y esta representación se ha seguido reproduciendo, difundiendo y renovando en distintos escenarios sociales y a través de distintos discursos" (Viveros, 2009, p.73). Y, en particular, a las mujeres negras en las cuales se enlaza la condición de objeto sexual que el patriarcado le impone a los cuerpos feminizadas y la hipersexualización racializada:

Luchas de las mujeres negras frente a la cosificación sexual perpetuada por la violencia de la mirada del varón blanco. Como un ser erótico, cuya función primaria es satisfacer el deseo sexual y la reproducción. Los cuerpos femeninos negros son materializados a través de una hipersexualización (Bidaseca, 2012, p. 42).

Esta asociación de los individuos racializados con la sexualidad desbordada se construye también a partir de la diferencia y la oposición. En la novela la podemos observar en los dos personajes femeninos: Agnes, la novia blanca de Martín y Fe. Agnes se muestra como una mujer fría y recatada que no puede satisfacer por completo los deseos sexuales de Martín, éste la trata con respeto por ser su novia y futura esposa, lo cual, a la vez, tiene su correlato con los archivos históricos donde se muestran los conflictos interraciales entre mujeres; las esposas blancas maltrataban y culpaban a las esclavas de seducir a sus esposos e hijos, de hechizarlos porque asumían que poseían un poder sexualizante sobrehumano. De esta manera las revictimizaban, y se volvían aún más victimarias que los propios esposos violadores.

Así, en la novela vemos que siguen teniendo vigencia en la actualidad los estereotipos que caracterizan a las mujeres blancas como puras, recatadas dignas de ser desposadas y a las mujeres negras como sexuales y sucias que sólo sirven para tener aventuras.

De esta forma, la hipersexualización de Fe está asociada con su condición de mujer racializada. Las mujeres negras históricamente han sido víctimas de abusos sexuales por parte de hombres blancos. El narrador es consciente de esta relación histórica de abuso y violación y le produce deseo, incluso recurre a la pornografía para alimentar esta fantasía:

Después entraba a sitios pornográficos en la red, a uno en particular, especializados en mujeres negras. Pezones oscurísimos, talles cortos, piernas largas que culminaban en nalgas amplias y redondas. En mi pantalla, las imágenes de Agnes eran suplantadas por vetas rosadas que surgían de entre pelos negrísimos y ensortijados. Las chicas gritaban que las clavarán. Yo me venía como un animal sobre el teclado, transportado por sus vetas como una visión (Santos- Febres, 2009, p.32).

Martín describe el deseo que siente cuando lee los archivos históricos, cuando consume pornografía, incluso cuando ve a Fe con un deseo involuntario, que le genera culpa, pero no puede evitarlo: “Me dividía en dos, uno era el que leía y sentía aquella vergonzosa hambre. Otro Martín insumiso se mantenía a raya” (Santos- Febres, 2009, p.44).

Kocskas (2015) asocia esta reacción hacia la violencia sexual como una actitud sádica en el personaje. No sólo en términos individuales sino también sociológicos, propone una relación directa entre sadismo y la raza blanca. Para esta autora, así como Fe comparte una historia común con las esclavas de la investigación y, por ende, construye su subjetividad con base en las condiciones históricas y materiales que la determinan; Martín comparte esta historia en común con los dueños de las esclavas: “El sadismo discriminatorio de Martín alude también a su dificultad de escapar del legado colonial que perpetúa la imagen de la mujer negra como fuente de deseo perverso” (p. 114).

A Rangelova (2012) también le llama la atención que Martín recurra a las mismas justificaciones que los amos para abusar y violar, como decir que “se

encontraban hechizados” y que respondían a la provocación de las esclavas. Así, el narrador repite, una y otra vez, que cuando está junto a Fe hay “algo” que no le permite controlarse, todo el tiempo evade su responsabilidad, lo cual reproduce el mismo discurso patriarcal y racista que justifica la violencia hacia las mujeres negras.

3.3 El cuerpo como lugar de memoria y depositario del trauma cultural

Los documentos históricos de la novela revelan que gran parte de las investigaciones sobre esclavas giran en torno a la violencia sexual sobre sus cuerpos. Fe Verdejo incluye un último archivo en los documentos: su propio testimonio. La protagonista se asume heredera de estas heridas culturales y cuenta su propia historia de violación.

Si bien Fe vive la violencia sexual en la adolescencia, no es hasta el momento de la investigación, el descubrimiento del vestido de Xica Da Silva y los rituales masoquistas, que ella puede tener una conexión afectiva y corporal con el pasado. Fe Verdejo hará uso de su propia piel para humanizar a aquellas mujeres olvidadas y objetivadas en el papel y en el archivo histórico:

—¿A quiénes se habrán parecido esas mujeres?

— ¿No es obvio Martín? Se parecen a mí.

Me quedé mirando a Fe, en silencio. Curiosamente nunca antes me había detenido a pensar que sus esclavas se le parecieran. Que ella presente y ante mí, tuviera la misma tez, el mismo cuerpo que una esclava agredida hace más de doscientos años. Que el objeto de su estudio estuviera tan cerca de su piel (Santos- Febres, 2009, p.49).

Asimismo, el vestido de Xica Da Silva la hará vivir en la piel aquel dolor de sus antepasadas, activará su memoria corporal para recrear la violencia histórica y colonial que vivieron las mujeres a las que pretende estudiar.

Para analizar de qué manera el cuerpo se convierte en un medio para revivir, visitar y reinterpretar el pasado, partiremos del concepto *cuerpo-territorio* propuesto desde los feminismos comunitarios latinoamericanos:

[...] asumo a mi cuerpo como territorio político debido a que lo comprendo como histórico y no biológico. Y en consecuencia asumo que ha sido nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación. De esa cuenta, reconozco a mi cuerpo como un territorio con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal. Por otro lado considero mi cuerpo como el territorio político que en este espacio tiempo puedo realmente habitar (Gómez Grijalva, 2014, p.264)

En esta novela podemos pensar el cuerpo como un lugar/territorio, que además de ocupar un espacio físico, también es ocupado por la propia experiencia de la protagonista, experiencia que está historizada y que a través del ritual es capaz de evocar una memoria individual y colectiva. En este caso, cuando Fe siente el dolor producido por el vestido, experimenta a través de su propia piel el pasado:

Sus caderas anchas duras, están cruzadas por decenas de cortaduras. Son los raspos del arnés. Me detuve a mirarlos. Sobre los muslos, Fe mostraba incisiones todavía rosadas. Muchas. Esos diminutos rasguños forman pequeñas heridas acolchonadas. Keloides. Fe tiene keloides que le inscriben un extraño alfabeto sobre las carnes (Santos-Febres, 2009, p. 104).

Pierre Nora (1984)²² explica que la memoria, contrario a la Historia, se vive desde el cuerpo, está encarnada en la experiencia, así pues, siempre está viva y siempre es actual, ya que se relaciona más con el presente que con el pasado. La memoria es múltiple, colectiva, plural e individualizada:

Por ser afectiva y mágica, la memoria solo se ajusta a detalles que la reafirman; se nutre de recuerdos borrosos, empalmados, globales o flotantes, particulares o simbólicos; es sensible a todas las transferencias, pantallas, censuras o proyecciones. La historia, por ser una operación intelectual y laicizante, requiere análisis y discurso crítico. La memoria instala el recuerdo en lo sagrado, la historia lo deja al descubierto, siempre prosifica [...]. La memoria se enraíza en lo concreto, el espacio, el gesto, la imagen y el objeto (p. 21).

Todos los elementos presentes en los encuentros sexuales entre Martín y Fe (espacio, lugar, actos, vestido, violencia, participantes) van a permitir que Fe experimente el pasado en su cuerpo, que lo materialice y lo vuelva presente. Fe actúa el pasado, lo reproduce y lo vuelve a vivir.

²² Si bien utilizamos la definición de memoria de Nora, su concepto “Lugares de memoria” difiere del aquí propuesto. Para Nora los lugares de memoria existen porque la memoria verdadera se ha extinguido, por lo que se ha tenido que materializar en archivos, los lugares de memoria son el resultado de una “memoria de papel” “memoria-historizada”: “Hay lugares de memoria porque ya no hay ámbitos de memoria” (p. 20).

En la novela *Fe en disfraz* la piel de la protagonista funciona como un lugar simbólico donde se revive, recrea y resignifica la memoria colectiva de los procesos de esclavitud y, específicamente, de la violencia sexual hacia las mujeres negras. En este sentido, en el cuerpo se recrea el conflicto de un trauma cultural, es decir, aquella secuela producida por un suceso violento y traumático vivido por un grupo social que deja huellas en la conciencia colectiva. Estos traumas permanecen en la memoria y marcan fuertemente los procesos identitarios (Alexander, 2004).

3.4 Las relaciones sexuales masoquistas como proceso ritual

El concepto de ritual será útil para entender cómo se recrea el pasado en el presente y se tienden los puentes entre los dos tiempos. Nora explica que la memoria se mantiene viva en tanto se experimenta en el ritual: “Cada gesto, hasta el más cotidiano, sería vivido como la repetición religiosa de lo que se ha hecho o desde siempre, en una identificación carnal del acto y del sentido” (Nora, 1984, p.20), éste le da sentido y significación a la memoria porque tiene un fuerte contenido emotivo. Este apartado tendrá como objetivo argumentar por qué podemos entender la relación sexual masoquista entre Fe y Martín como un ritual, también explicar cuáles elementos de éste nos permiten interpretarlo como un proceso que permite reconfigurar el trauma cultural.

Segalen (2005) define el ritual como un conjunto de actos formalizados, expresivos y simbólicos que se caracterizan por estar delimitados en un espacio y un tiempo específicos, y se configuran a través de una serie de objetos, sistemas de comportamiento, lenguajes específicos y signos emblemáticos cuyo significado común es atribuido por un grupo. El ritual siempre tiene un soporte corporal, a través de la gestualidad y el movimiento.

Esta definición será útil porque varios de sus componentes se pueden observar en el juego sadomasoquista que llevan a cabo Fe y Martín. El primer elemento de esta definición es su criterio morfológico: el ritual se compone de una serie de actos performativos formalizados, es decir, el ritual se repite una y otra vez

de la misma manera y tiene un orden específico. En la novela Fe impone una precisión normativa a la realización de la práctica sexual masoquista:

Las indicaciones de Fe son claras y hay que seguirlas al pie de la letra. Son sus condiciones para nuestro encuentro. Esta vez me han llegado escuetas y precisas. Debo esperar a que caiga la noche. Entonces, y sólo entonces, procederé a bañarme cuidadosamente [...] No puedo disfrazar mi olor con colonias y afeites. Fe es pulcra, a Fe no le gustan los humores. No quiere que alcoholes ni ungüentos se alojen en la carne que le ofreceré esta noche. La barba tiene que estar baja; los dientes, limpiísimos, y los pómulos recién afeitados (Santos-Febres, 2009, p.11).

Otro elemento que nos permite pensarlo como un ritual es su significación colectiva, como ya se ha mencionado el cuerpo de Fe funciona como un lugar de memoria. Para Turner (1988) el ritual es un *performance* que consiste en una secuencia de actos simbólicos que dan cuenta de la clasificación y contradicción de los procesos culturales. En el ritual se juegan y recrean los conflictos sociales que ponen en contradicción a los actores sociales. En ese sentido este ritual será una puesta en escena, una recreación del conflicto histórico que constituye la subjetividad y las relaciones interpersonales de los personajes.

Así también, el ritual se llevará a cabo en un tiempo y espacios específicos, fuera de los de la cotidianidad, en este caso, cada 31 de octubre en la habitación vacía de la casa de Fe, sobre estos dos elementos se ahondará con más profundidad.

Finalmente, el cuarto elemento es la eficacia simbólica que posee. Es decir, el ritual se realiza porque se cree que tendrá una consecuencia en la realidad. La situación inicial por la que se realiza un ritual, es que un individuo experimenta algo en su cuerpo que resulta incomprensible para su universo interpretativo y por lo mismo que no puede nombrarlo, es incapaz de aprehenderlo y, en su defecto, curarlo. En este sentido, el ritual crea herramientas para solucionar y volver inteligible lo inaprensible. El ritual es sobre todo, un proceso de traducción:

El ritual es creador de sentido: ordena el desorden, da sentido a lo accidental y a lo incomprensible; da a los actores sociales medios para dominar el mal, el tiempo, las relaciones sociales. La esencia del ritual está en mezclar el tiempo individual y el tiempo colectivo (Segalen, 2005, p.31).

En sus inicios, el estudio sistemático del ritual (Durkheim, 1982, Turner, 1988) lo limitaban únicamente al ámbito de lo religioso, pero Marcel Mauss (1970) prefirió definirlo por su eficacia en la realidad social. A través de este criterio es posible sacar la categoría ritual como exclusiva del ámbito religioso y entender cómo hoy en día en las sociedades contemporáneas se realizan muchos rituales que no necesariamente están asociados a la religión. Lo sagrado no necesariamente es sinónimo de religioso.

Segalen explica que la experiencia de lo sagrado en los rituales seculares está dada por las sensaciones corporales. La autora puntualiza que este tipo de rituales se vuelven necesarios en la contemporaneidad sobre todo para la clase media urbana que se encuentra escindida de su propio cuerpo, por los mismos procesos de producción del sistema capitalista: “El rito vuelve a poner en juego, en escena, este cuerpo, a darle un uso que ya no tiene en la vida laboral, encajada entre la máquina y el coche, el teléfono y el ordenador. El cuerpo se convierte en una herramienta sensorial” (Segalen, 2005, p.97).

Esta dimensión corporal será fundamental en la novela porque es parte de la propuesta decolonial hacia el análisis de la Historia, pues pone en evidencia las limitaciones de la disciplina historiográfica basada únicamente en el método racional. Esto resulta en una fuerte crítica hacia la concepción escindida entre el cuerpo y la mente que se tiene en Occidente.

3.4.1 El tiempo intrínseco del ritual

En el ritual se despliegan significados y efectos simbólicos, pues se encuentran delimitados en un tiempo y un espacio especiales, separados de aquellos de la cotidianidad. Este corte espacio-temporal permite que la realidad mundana se detenga y se pueda producir un “otro” sentido, necesario para entender las contradicciones que imponen las estructuras sociales, por ello los rituales son antiestructurales (Turner, 1988). Turner hace una diferencia entre ceremonia y ritual, mientras la primera confirma, el segundo transforma.

Hubert (1990) explica que el tiempo ritual se define por estar diferenciado del común, se caracterizará por ser una fecha precisa y simbólica que funciona como un corte en la cotidianidad. En este caso, la fecha es el 31 de octubre. La novela inicia con un prólogo que hace hincapié en dicha fecha y su significado dentro de las costumbres paganas. Resulta importante que la fecha corresponda con la celebración de “Todos los Santos”, pues no tiene su origen en las costumbres yorubas o africanas, sino en la tradición celta. El día de “Todos los Santos” se vuelve relevante en la novela porque esta fecha sitúa el ritual y la magia que se producirá en el ritual de la relación sexual dentro del tiempo y contexto del presente de la novela.

Fe y Martín son latinoamericanos que viven en un país que no es el suyo, y que, podríamos pensar, no comparte el mismo universo cultural que el de ellos. Estados Unidos, es un país del Norte de América, donde se celebra el Halloween o la víspera de todo lo sagrado (all-hallow even). Esta fecha para la tradición pagana nórdica, será un momento donde se desencadene la magia. Que el ritual se realice en la noche de Halloween será importante para tender el puente entre el pasado y el presente, entre lo ajeno y lo propio, así también pondrá en evidencia la tradición ritual pagana asociada a lo mágico-religioso que los países occidentales tienden tanto a negar:

Estoy en tierras del Norte. Un rito ocurre allá afuera. Muchos no lo saben, pero celebran el comienzo del año nuevo, según los antiguos calendarios. Mañana será 1 de noviembre. Hoy, la gente corre disfrazada por las calles, ocultándose entre las sombras de la noche más larga del año (Santos-Febres, 2009: 9)

Los rituales de todos los Santos se clasifican dentro de los rituales invernales. Frazer (2011) refiere que el primero de noviembre indica, para la tradición celta, el inicio del invierno, fecha importante para los pueblos dedicados al pastoreo. El día de Todos los Santos se consideraba el inicio del año nuevo y se encendía un fuego como símbolo de renovación.

Campo (2006) explica que mientras los rituales de primavera tienen una función imitativa de la naturaleza, creando símbolos positivos; los rituales de invierno están asociados a la desgracia invernal que implican las heladas para la

agricultura y el pastoreo, por esto tienden a crear símbolos subversivos con el orden establecido:

Frente a los rituales imitativos de la primavera que recrean en clave positiva los elementos de la naturaleza convirtiéndolos en símbolos, los del invierno serían subversivos, es decir, funcionarían con la lógica de la inversión simbólica para hacer la realidad más digerible (p. 115).

También en el día de Todos los Santos, se cree que las ánimas vuelven a sus antiguos hogares:

No sólo entre los celtas, sino en toda Europa, la noche de la víspera de Todos los Santos, que señala la transición del otoño al invierno, creemos que ha sido de antiguo el momento del año en el que se supone que las almas de los difuntos volvían a sus antiguos hogares para calentarse en el fuego (Frazer, 2001, p.713).

Esto será importante dentro de la novela, porque permite que las almas de las mujeres esclavizadas durante la colonización del Caribe, regresen a través del cuerpo de Fe Verdejo. Como dice Rangelova (2012), el final de la novela, en el cual Fe suplica que Martín la “saqué de su piel”, podría ni siquiera ser la voz de la historiadora, podría significar que la transformación de Fe en sus antepasadas está completa, podrían ser las mujeres que piden ser liberadas a través del cuerpo de Fe:

The strategic interjection of “Si pudiera salir de aquí [...] Salir de este cuerpo” (Santos-Febres 114) in the novel’s final chapter suggests that it might not be Fe who’s speaking, that her voice and her words might be those of the women who had suffered the abuses of slavery, and whose ancestral, cultural and historical pain Fe carries (p. 154)²³.

Así, la elección de esta fecha para el ritual entre Fe y Martín nos podrá dar algunas pautas para su posible interpretación: el fuego nuevo como un modo de renovación, es decir, los protagonistas buscarán tener una transformación o metamorfosis a través de este ritual. El día de Halloween es el inicio del invierno, lo cual traerá rituales asociados a la inversión del orden establecido, es decir, dicha transformación tendrá el objetivo de “invertir los papeles”. Y, finalmente, será una

²³ La estratégica interjección: “Si pudiera salir de aquí [...] Salir de este cuerpo” (Santos-Febres 114) en el capítulo final de la novela sugiere que tal vez no es Fe la que está hablando, que su voz y sus palabras tal vez sean de aquellas mujeres que han sufrido los abusos de la esclavitud y cuyo dolor ancestral, cultural e histórico caga Fe.

fecha propicia para que la comunicación con el espíritu de sus ancestras sea posible.

3.4.2 El espacio como umbral entre lo sagrado y lo profano

El espacio donde ocurre el ritual será uno que salga de la cotidianidad y que esté cargado de significación. Mircea Eliade (2001) explica que los espacios rituales funcionan como umbrales entre lo mundano y lo sagrado, son un vehículo por el cual se pueda transitar de un espacio simbólico a otro y que va a crear una continuidad en lo aparentemente discontinuo, en este caso el contexto histórico de las esclavas del siglo XVI y el presente de los protagonistas: “El umbral, la puerta, muestran de un modo inmediato y concreto la solución de continuidad del espacio; de ahí su gran importancia religiosa, pues son a la vez símbolos y vehículos del tránsito” (p. 18).

Para los individuos es importante crear puentes entre el mundo de lo profano y el de lo sagrado porque es, precisamente, la experiencia de lo sagrado la que produce en los individuos una fijación dentro de la masa amorfa y caótica que representa la cotidianidad profana. La experiencia de lo sagrado que nos da el ritual implica una pausa en la cotidianidad para poner orden o, en este caso, para invertirlo.

En la novela, el ritual masoquista se lleva a cabo en la casa de Fe, pero dentro de una habitación especial que se usa únicamente para el ritual:

[...] me tomó de la mano y me condujo por un pasillo hasta un salón contiguo. Pensé que me llevaba a su habitación. Pero no. Abrió las puertas de un cuarto blanco, desprovisto de todo mueble. Una silla solitaria decoraba la estancia. Aquello era más bien un diván (Santos-Febres, 2009, p.52).

El hecho de que la relación sexual no se realice en la habitación, lugar en donde regularmente se lleva cabo la intimidad, va a volver evidente que aquella práctica sexual está más relacionada con una función ritual que con la intención lúdica del placer.

Asimismo, el hecho de que la habitación sea completamente blanca da la impresión de que se busca llenar y construir nuevos significados en este espacio.

Así como la explícita referencia a los espacios de terapia psicoanalítica que tienen la función de llevar el material inconsciente al discurso, y a través de la transferencia, reformularlos y resignificarlos, podemos ver que este espacio busca ser terapéutico. A las condiciones necesarias para que el proceso terapéutico se realice, en las técnicas psicoanalíticas se les conoce como “encuadre” que es una especie de marco necesario para que se lleve a cabo el proceso. El encuadre consiste en una serie de constantes:

dentro del encuadre psicoanalítico incluimos el rol del analista, el conjunto de factores espacio (ambiente) temporales y parte de la técnica (en la cual se incluye el establecimiento y mantenimiento de horarios, honorarios, interrupciones regladas, etcétera) (Bleger, 1967, p.103).

Asimismo, la cura en el psicoanálisis viene del proceso de transferencia que realiza el paciente hacia el terapeuta. La transferencia es el proceso en que el paciente neurótico orienta sus pulsiones y conflictos libidinosos inconscientes sobre el terapeuta. La transferencia ocurre en todos los ámbitos de la vida del sujeto pero se recrea y se exagera en el espacio psicoanalítico. Freud (1912) interpreta esta transferencia como un símbolo de resistencia a la cura terapéutica, sin embargo la transferencia paciente-terapeuta será el terreno donde el paciente combatirá su conflicto infantil.

El ritual y la cura psicoanalítica funcionan a través de un mismo mecanismo, que Lévi-Strauss (1998) llama: la eficacia simbólica. El objetivo de ambos procesos es llevar al consciente el conflicto y las resistencias que han permanecido ocultas en el inconsciente.

También en ambos casos, los conflictos y resistencias se disuelven, no debido al conocimiento, real o supuesto, que la enferma adquiere progresivamente, sino porque este conocimiento hace posible una experiencia específica en cuyo transcurso los conflictos se reactualizan en un orden y en un plano que permiten su libre desenvolvimiento y conducen a su desenlace (p.22).

El terapeuta va a encarnar el conflicto en carne y hueso del paciente, y es a través de esta transferencia que éste puede restablecer y explicitar la situación inicial del conflicto que permanecía informada. Esto mismo sucede en los rituales de cura shamánica.

Así, la referencia o guiño hacia los espacios psicoanalíticos será una pista sobre cómo podemos interpretar el papel curativo del ritual que se llevará a cabo en la habitación en blanco de la casa de Fe.

Dicha habitación será un umbral entre los planos sagrado y profano, pero también un lugar óptimo para la transición de los protagonistas. En ella entrarán siendo unos y saldrán siendo otros: “Haré que mi dueña olvide quién ha sido [...] Me hundiré dentro de ella hasta que gritemos juntos. Hasta que olvidemos juntos quienes hemos sido. Abandonarse es, la única manera de comenzar” (Santos-Febres, 2009, p.107). En esta cita podemos ver la intención de una verdadera mutación ontológica, aunque no queda claro si es una transición simbólica o si en realidad se va a pasar de la vida a la muerte, ambos personajes van a cambiar de un estado existencial a otro.

3.4.3 El vestido como símbolo ritual

Víctor Turner (2013) propone una metodología para estudiar el ritual a través del análisis de los símbolos. El símbolo es la unidad mínima del ritual y éstos pueden ser objetos, relaciones, actividades, gestos o unidades espaciales. Los símbolos rituales tienen un fuerte componente, pues en ellos se aglomera toda la carga afectiva que no se puede expresar en palabras, es decir, ideas y emociones difíciles de entender y de materializarse.

El vestido de Xica Da Silva es el símbolo ritual más importante en toda la novela, como bien el título nos lo indica. Éste será el objeto que ayudará a Fe a conectarse con el pasado y representará la subjetividad contradictoria de la mujer negra que siempre se encuentra entre dos mundos: la sexualidad que vive a través de su cuerpo, que la hace sufrir y disfrutar al mismo tiempo, que la desgarrar, pero no puede dejar de repetir compulsivamente. Según las monjas que lo resguardaban, el traje tenía poderes mágicos asociados a las historias dolorosas de sus portadoras. A través de él, la protagonista puede sentir en carne propia el dolor que habita en el vestido desde hace más de cuatro siglos: “el vestido de Xica Da Silva,

hermoso y amenazador, permite el reencuentro con el cuerpo y los ancestros a través del dolor y la aceptación de la ambigüedad” (Torres-García, 2015, p. 56).

El vestido de Xica Da Silva que Fe se pondrá y el hecho de que se hincó ante Martín para darle placer mientras el arnés la lastima, serán dos elementos con la función de recrear el orden establecido de las cosas; la relación amo/esclava, dominante/sumiso, placer/dolor. Este orden establecido después se revertirá cuando Martín también se infrinja dolor con una navaja porque, como se mencionó anteriormente, los rituales invernales tienen la intención de “voltear” el orden establecido y de esta manera subvertirlo. En el orden “real” la violencia ha tenido históricamente una dirección unilateral. La violencia se ejerce como regla y no como excepción hacia esos “otros” cuerpos considerados no-humanos. El hecho de que en el ritual Martín también experimente el dolor, que debido a su condición privilegiada no había experimentado, genera una condición de anormalidad en el orden establecido de las jerarquías sociales.

Sauriol (2015) explica que el traje libera al portador de sus limitaciones sociales, yo agregaría espacio-temporales, esto los hace entrar en otra piel: “El traje de Fe, y particularmente el arnés que la sujeta, efectivamente condiciona tanto el ritual corporal/sexual como escritural en su doble razón de ser erótica e histórica” (p. 235).

Resulta relevante que la novela se titule *Fe en disfraz*, cuando a lo largo de toda la novela nunca se califica el vestido de Xica Da Silva de esta manera. Sin embargo, el concepto de disfraz puede llevarnos a otras posibles interpretaciones, Candano (1992) dice que el disfraz está asociada con la búsqueda y el encuentro de la identidad porque cumple la doble función de ocultar pero a la vez revelar las intenciones o las condiciones de la persona disfrazada. Es decir, el disfraz esconde nuestra verdadera identidad, pero, a la vez, su carácter imitativo deja ver lo que se quiere ser pero no se es:

Es importante hacer resaltar el carácter imitativo del disfraz, ya que ello conduce a la pregunta de qué se quiere imitar. Trataremos de dar respuesta diciendo que quizá la función principal del disfraz consista en expresar ese “querer ser” distinto de lo que en realidad se “es” (p.147).

Ampliando los posibles significados que tiene el vestido/disfraz de Fe, Méndez (2010) dice que no sólo es el vestido lo que hace que Fe Verdejo “se convierta” simbólicamente en una esclava del siglo XVI, sino que la noción de “disfraz” persigue a la protagonista durante toda su vida. Méndez afirma que Fe Verdejo se disfraza tres veces a lo largo de la novela, los disfraces corresponden a tres etapas de su vida: el primero es el vestido de quinceañera, el segundo el disfraz de historiadora y el tercero el traje de Xilca Da Silva.

En el testimonio de Fe podemos ver el significado de ocultamiento y de búsqueda de identidad que implica el disfrazarse. En dicho testimonio se hace evidente el deseo de querer ser lo que no es y lo que el traje representa para ella:

Yo quería ser como aquellas monjas, blancas, puras, como aquellas princesas; vestir trajes hasta el suelo, hechos de terciopelo bordado con hilos de oro y pedrerías. Pero, en mi fuero interno, sabía que aquello no era para mí. Me lo recordaban las alumnas de colegio y el color de mi piel (Santos-Febres, 2009, p. 83).

Candano (1992) explica que el disfraz en sus inicios tenía una intención de protección ante los peligros de la naturaleza y, posteriormente, se convirtió en un arma de ataque:

la idea de protección a que remite el disfraz lleva implícita otra más profunda: la afirmación de la propia personalidad, que no es más que el consabido conflicto del ser humano con su propia identidad -en relación con el mundo exterior-, considerada en ocasiones como un obstáculo para alcanzar un fin (p. 149).

En este sentido, el disfraz de Fe no sólo será útil para su transformación ritual, sino será una manera de protegerse ante el conflicto de su propia identidad al tratarse de una mujer negra en un mundo de hombres blancos que para Fe, representa vulnerabilidad, se siente desprotegida al estar expuesta a los demás: “Mi piel era el mapa de mis ancestros [...]. Ninguna tela que me cubriera, ni sacra ni profana, podría ocultar mi verdadera naturaleza” (Santos-Febres, 2009, p.83).

Fe se disfraza a lo largo de toda su vida para poder entrar en este mundo que parece no estar hecho para ella y para protegerse del prejuicio. Para Koczka (2015) el vestido va a representar la opresión social de la que todavía es víctima la protagonista en la contemporaneidad:

Que se ponga el vestido de Xilca Da Silva, por ejemplo, y que se sienta satisfecha sexualmente, tiene un profundo mensaje escondido: pese a sus logros académicos-ser una de las pocas mujeres que tienen un doctorado y que trabajan en una prestigiosa universidad—, Fe se siente más auténtica que nunca cuando lleva el vestido de una esclava (p. 105).

Este mismo punto de vista, lo comparte Arce (2011), pues afirma que el lazo que une a Fe y a Xica Da Silva (a través del vestido) anuncia una nueva era de vasallaje, donde Fe practica nuevas formas de pertenecer al mundo de los blancos. También para Peñaranda-Angulo (2017) las descripciones del vestido en la novela representan la nueva esclavitud del mundo poscolonial: “El ruido de las cadenas es una metonimia de la esclavitud y el estado del vestido: el desgaste, una alusión al discurso anacrónico del amo que aún encierra, lastima y somete a los cuerpos y a los pensamientos de los sujetos postcoloniales” (p. 39).

Yo coincido con Méndez en que el traje y el disfraz representan para Fe un mecanismo de blanqueamiento a lo largo de toda su vida y, por tanto, una manera de protegerse contra el prejuicio y el maltrato racista al que constantemente está expuesta. El concepto de colonialidad también nos permite entender cómo las estructuras de poder colonial trascienden el proceso de colonización y han ontologizado a los individuos racializados al imponerles la categoría de “otros” inferiores respecto a los blancos. Esto es vigente hasta nuestros días y opera bajo nuevas lógicas y discursos que responden a las condiciones de producción neoliberal. Esta colonialidad del ser ha sido interiorizada por los propios individuos racializados y ha configurado la construcción de su subjetividad. A pesar de que Fe sigue sujeta a una colonialidad del poder, saber y del ser, difiero con las autoras cuando dicen que Fe utiliza el vestido de Xilca Da Silva sólo como otra representación del deseo de las mujeres negras por “blanquearse”. A mi parecer el vestido de Xica es el punto de quiebre en la colonialidad del ser de Fe. A partir de este ritual Fe deja de querer pertenecer al mundo de los blancos e intenta sanar su herida personal e histórica de la cual su propia piel es un constante recordatorio.

Si bien el personaje Xica se ha convertido en un símbolo que representa el blanqueamiento, Fe lo utiliza como símbolo de su propio ritual de sanación, es decir, lo saca de su contexto simbólico original. En ese momento el vestido/traje/disfraz

se puede interpretar bajo otros términos, en este punto adquiere otro significado, se vuelve sagrado, mágico, se convierte en un elemento que transforma y no sólo en un objeto que representa.

3.4.4 La relación sexual masoquista como rito piacular

Emile Durkheim (1982) al hacer una descripción de los tipos de ritos, habla de aquellos que pueden clasificarse como piaculares, es decir, los que tienen como objetivo hacer recordar o hacer frente a una desgracia colectiva. La palabra proviene del latín *peculiarum* que significa expiación o sacrificio, también en algunos textos latinos se utilizaba como sinónimo de desgracias.

Se consideran rituales piaculares aquellos que están asociados a las experiencias relacionadas con el mal, ya sea angustia, dolor, sufrimiento o temor. Así, podemos hablar de dos tipos de ritos piaculares: los de duelo y los de expiación. Mientras los de duelo buscan dramatizar y expresar el sufrimiento colectivo a través de manifestaciones extremas de dolor e incluso de violencia, los de expiación se realizan para sanar ese sufrimiento.

Ramos (2012) explica que la descripción de los ritos piaculares propuestos por Durkheim inaugura lo que él llama una sociología del mal. Este autor dice que el conflicto que tiene la sociedad con el concepto de “maldad” sólo se configura como inteligible a través del ritual, es decir, necesitamos llevar a cabo performances ritualizados para poder dar sentido e inteligibilidad a lo que se experimenta como el mal. Primero viene el ritual y luego la significación y el sentido que se le da a éste: “el enfrentamiento social con el mal procede siempre a su ritualización: nada podemos hacer socialmente con el mal si no ritualizamos nuestra respuesta” (Ramos, 2012, p.228).

Lo importante en torno a la construcción del mal es lo que se “hace” con él, no lo que se dice o cómo se entiende. Por ello, para poder comprender y analizar un ritual piacular, siempre se debe hacer énfasis en las emociones que suscita, sustenta y contrarresta: “Una sociología del mal es así una sociología de las emociones colectivas expresadas y sustentadas ritualmente” (Ramos, 2012, p.228).

A partir de lo anterior, podemos entender que la relación sexual masoquista entre Fe y Martín funciona como un rito piacular, debido a que busca recrear el dolor colectivo e individual que produjo el trauma cultural. La relación sexual violenta, en tanto ritual contemporáneo y personal es necesario para configurar aquello que es imposible de entender a través de la razón. Las heridas psíquicas que dejan los traumas culturales son irracionales, atemporales y se resisten a la coherencia y a los límites cronológicos. Mediante los mecanismos de represión, estas heridas se encuentran en el inconsciente el cual las distorsiona, fragmenta y las aleja del consciente inteligible, ordenado y coherente, por tanto, no se pueden pensar ni explicar, sólo vivir desde el cuerpo.

Por otro lado, este ritual no sólo representa el componente del duelo sino el de la expiación: “La unión de ambos componentes lleva a la inversión de una situación inicial de desgracia y dolor en otra de purificación y reconciliación con el mundo” (Ramos, 2012, p. 226). Esta reconciliación con el mundo se lleva a cabo a través del sentimiento de comunión o *communitas*, como lo llama Turner, concepto que refiere a una comunión existencial y afectiva entre los individuos, donde se disuelven las jerarquías y las diferencias sociales:

Lo relevante de los rituales no es si se llora o se ríe, si se conjura la muerte o se celebra la vida, sino el hecho de que los miembros del grupo lo hagan juntos, acompañados, reiterando el contacto de los cuerpos y el ritmo de los movimientos. Visto desde esta perspectiva, el ritual es algo más que lo antes señalado: no se limita a comunizar e intensificar las emociones, sino que, además, restaura el tono vital y el deseo de vivir de los participantes (Ramos, 2012, p.228).

Para Sauriol y Torres- García, Fe y Martín, a través de este ritual, transitan entre las categorías cuerpo/razón, amo/esclavo dominado/ultrajado. Al lacerarse a sí mismos, ambos experimentan las heridas de su historia en tanto individuos racializados y generizados:

Ambas lesiones reabrirán la “historia” de las heridas corporales y morales “encerradas” en los términos de “amo” y “esclavo”, cuya cadena de repetición ha ido sedimentando la jerarquía blanco/negro. Fe y Martín viajarán por y dentro de su trauma de linaje respectivo, ambos “testigos” y “actores” de una resignificación mutua que apunta a liberar la historia personal/colectiva fijada en el discurso y sus cuerpos (2015b, p. 45).

En este punto ambas autoras coinciden en que el cuerpo erótico en esta novela no sólo es una forma de entender el mundo y al sujeto dentro de él, sino que crea una relación recíproca entre el yo y el otro.

Yo difiero con asumir que el carácter terapéutico de la relación sexual se da a partir del sentimiento de *communitas*, o a través del amor (Peñaranda-Angulo, 2017). Claramente es importante el hecho de que haya dos o más para que sea posible una sanación como lo explican Ramos, Turner, Lévi-Strauss y hasta el psicoanálisis. Pero no estoy segura de que en la novela ésta sea posible mediante los lazos afectivos que se establecen entre los personajes.

La sanación se da, más que por el afecto, por la transferencia únicamente posible en este encuadre. Lo sanador no es el amor, sino la puesta en escena y la capacidad transformadora del ritual que se lleva a cabo en ese momento y en ese espacio específicos. No hay en la novela haya elemento alguno que permita confirmar que los personajes sienten amor, por otro lado, es evidente que sienten deseo, o, por lo menos es evidente en Martín. En realidad nunca sabemos lo que siente Fe, pues no podemos oír su voz, por tanto, tampoco sus motivaciones, no obstante, sabemos que ella es la que busca a Martín, y que ella inicia la relación y pone las reglas.

Rangelova propone una lectura de la relación S/M que implica un proceso de sanación únicamente por parte de Fe. Ella realiza este ritual para sanar sus heridas y reencontrarse con sus ancestras, Martín se vuelve un mero instrumento para que la historiadora alcance sus objetivos. Coincido con esta interpretación. En este sentido, el papel de Martín es esencial para la sanación, por la relación de transferencia que establece con Fe, él no importa como individuo, sino por lo que representa para la persona que presenta el síntoma. No es gratuito que Fe nunca le pregunte nada a Martín sobre su vida personal y que no le interese tener una relación más allá de esta práctica sexual específica: “En todas partes me encontraba con Fe, con su carne. Eran encuentros fugaces en lugares de paso. Nadie nos vio jamás cogernos de la mano [...]. Nadie nos vio en sitios públicos porque nunca salimos juntos” (Santos-Febres, 2009, p. 75).

Lo único importante de Martín, además de ser un hombre de piel blanca, heterosexual, es que esté en el lugar y en el tiempo acordados. A tiempo para recrear los conflictos psíquicos e históricos que le atormentan a Fe.

Capítulo IV

Algo más que víctimas: habitar el cuerpo y resistir

Este capítulo busca analizar las historias de los personajes que se cuentan a través de los actas/testimonios de las esclavas con el fin de establecer una relación entre la experiencia del cuerpo vivido, la sexualidad y los mecanismos cotidianos de resistencia, lo cual permite pensar el cuerpo como una herramienta de agencia capaz de desplazar los discursos de poder-saber y de cambiar las relaciones materiales de subordinación.

La relevancia de este capítulo radica en la necesidad de rastrear y reconstruir los discursos que expongan y critiquen la violencia sexista y racista que las esclavas sufrían, pero también aquellos que las muestren como algo más que sólo víctimas. Victimizar a las mujeres puede convertirse en una práctica racista como aquella que quiere denunciarse, porque reproduce la idea implícita de que las mujeres racializadas son entes pasivos sin capacidad de agencia.

Ortiz (2009) identifica seis tipos de resistencias que tenían los esclavos en el Caribe colonial: protesta violenta, cimarronaje, resistencia cotidiana, acción constitucional de derechos civiles, resistencia simbólica y el uso del cuerpo como territorio de resistencia. Tanto hombres como mujeres llevaron a cabo todos estos tipos de resistencia, pero en las mujeres eran más comunes los cuatro últimos y la resistencia a través del cuerpo fue exclusivamente femenina. Estas resistencias se pueden observar a lo largo de los testimonios de las esclavas.

James Scott (2004) propone una manera de pensar el poder y la lucha de clase desde una mirada distinta a la que había propuesto el marxismo ortodoxo, a través del análisis de las resistencias cotidianas implementadas por parte del proletariado campesino. Las aportaciones de este autor son útiles para pensar el cuerpo como una herramienta de agencia y lucha de clase y, por tanto, para interpretar su uso de forma política.

El concepto de resistencia que propone Scott engloba el conjunto de estrategias y mecanismos cotidianos que los grupos dominados han implementado para resistir a las estructuras de dominación, aunque no apelen necesariamente a

destruirlas. En este sentido, estas resistencias siempre están presentes y son diferentes a las insurrecciones que surgen de manera ocasional:

De esa manera, los esclavos y los siervos —que normalmente no se atreven a rechazar de manera abierta las condiciones de su subordinación— muy probablemente crearán y defenderán, a escondidas, un espacio social en el cual se podrá expresar una disidencia marginal al discurso oficial de las relaciones de poder (p. 18).

Además de la explotación material que se llevó a cabo en los procesos de colonialismo y esclavitud, también existieron prácticas y actos que buscaban denigrar y humillar la dignidad y la autonomía de los esclavos. Éstos claramente no tenían el poder para regresar las ofensas de la misma forma, pero encontraban mecanismos propios de resistencia. Así, la resistencia tenía un fin práctico para los dominados: minimizar el grado de violencia y humillación al evadir la confrontación.

El concepto de poder, de Michel Foucault (2011), también será útil en este análisis, pues propone pensarlo no de manera unitaria y localizable en el Estado y sus instituciones. Para este autor, el poder siempre es relacional; una especie de juego de resistencias en un campo transformado por la lucha e interacción de fuerzas. Una red que se reproduce desde muchos lugares: “El poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de las relaciones móviles y no igualitarias” (p.88), así, el poder adquiere una forma omnipresente y descentralizada. A partir de esta consideración coincidimos con Chaves (1998) cuando afirma que:

Las mujeres esclavas desempeñaron en la agencia de su libertad y la de los miembros de su familia un rol activo movilizándolo todo un conjunto de maniobras y saberes que son alimentados por su experiencia personal como mujeres, como esclavas y como parte de una dinámica social determinada, que les permitió manejar relaciones, establecer contactos y hacer uso de herramientas discursivas y recursos institucionales a partir de los cuales construir con éxito estrategias de libertad (p. 4).

Foucault (2011), que centra su análisis desde la cultura y el poder, explica que todo dispositivo se conforma de tres ejes: 1) la formación de los saberes, 2) los sistemas de poder que regulan las prácticas y 3) las formas mediante las cuales los individuos se reconocen como sujetos.

Estos ejes no se pueden separar tajantemente unos de otros. En la presente tesis se diferencian por razones analíticas, pero, en la realidad, estas tres instancias

se encuentran atravesadas entre sí, lo cual da como resultado una compleja experiencia social e individual: “las tres grandes instancias que Foucault distingue sucesivamente (Saber, Poder y Subjetividad) no poseen en modo alguno contornos definitivos, sino que son cadenas de variables relacionadas entre sí” (Deleuze, 1990, p.155).

Para Deleuze el concepto foucaultiano de dispositivo supone tres elementos. El primero se constituye por la visibilidad y la enunciación, ya que los dispositivos son una especie de máquinas para hacer ver y para hacer hablar. Además de los regímenes de visibilidad, también están aquellos que se encargan de la enunciación, los cuales remiten a una distribución particular de las posiciones de los distintos elementos del dispositivo.

El segundo elemento es el que conlleva el “juego de fuerzas”, del que habla Foucault, estas fuerzas que Deleuze caracteriza como líneas, trazan tangentes, y su movimiento no tiene una trayectoria lineal, sino que viene y va en diferentes direcciones:

Actuando como flechas que no cesan de penetrar las cosas y las palabras, que no cesan de librar una batalla [...] Invisible e indecible, esa línea está estrechamente mezclada con las otras y sin embargo no se la puede distinguir [...] Se trata de la «dimensión del poder» (1990, p.155).

Finalmente, está el elemento de la subjetividad: la noción del sí-mismo que no es ni un saber ni un poder, sino que refiere al complejo proceso de individuación que está relacionado con las fuerzas establecidas desde los saberes constituidos (Deleuze, 1990).

A lo largo de este capítulo se utilizará el concepto de dispositivo de poder para entender cómo éste se ejerce sobre los sujetos desde el entramado institucional y discursivo y cómo es un juego de fuerzas. Asimismo, se retomará el concepto de resistencias cotidianas para analizar las distintas agencias de los personajes en su contexto histórico particular.

En el capítulo anterior se mencionaron las posibles interpretaciones que el traje/disfraz podía tener como herramienta de blanqueamiento pero, en realidad, la noción de disfraz podría ampliarse y no limitarse al traje o el vestido, sino a todo un

manejo del cuerpo que han tenido las mujeres negras, orientado a hacer el *passing*²⁴ hacia el mundo de los blancos, teniendo en cuenta que esto nunca podrá ser enteramente posible porque el color de piel delata y hace evidente las diferencias ontológicas construidas discursivamente.

Por otro lado, la acentuación de dichas diferencias y la reproducción de los discursos estereotipados sobre los cuerpos racializados también serán un mecanismo de supervivencia dentro del sistema esclavista.

A lo largo de la novela podemos observar cómo algunos personajes utilizan estas estrategias, tanto el *performance* discreto para hacer el *passing* en el mundo de los blancos, como aquel que implica una hipersexualización del cuerpo. Ambos en aras de sobrellevar la violencia, en este sentido, funcionan como resistencias cotidianas. A pesar de parecer mecanismos contradictorios, son prácticas discursivas que configuran la subjetividad de las mujeres negras. La propia Santos-Febres, en el texto *Los usos del eros en el Caribe* (2014), define la sexualidad de las mujeres caribeñas como un deseo bifurcado, precisamente en tanto tienen cuerpos racializados:

El cuerpo deseante y deseado femenino y racializado, siente su deseo bifurcado no por su condición natural, sino por la condición del color de su piel. La bifurcación del deseo caribeño tiene historia propia, condiciones que alimentan su incompatibilidad interna, su doble centro de horror y de ansia. La experiencia de lo erótico en el Caribe, según Nancy Morejón y muchos otros escritores caribeños, es doble y contradictorio (p. 86).

Es relevante la hipótesis de que el deseo de las mujeres negras caribeñas está historizado y, por ende, devendrá en una contradicción entre placer y violencia, aunque, en esta novela específicamente, nunca aparece la voz de las mujeres hablando explícitamente de su sentir, su placer o su deseo, cuestión que hace difícil la comprobación de esta hipótesis. Sin embargo, es posible rastrear las consecuencias discursivas y materiales producidas por el uso de su cuerpo, como se verá a continuación.

²⁴ Este término está relacionado con el encubrimiento, con el engaño. La traducción más adecuada sería “hacerse pasar por”. Hacer el *passing* en términos sociológicos es lograr encubrir tu “identidad deteriorada” (Goffman, 2009) y poder ser considerado como “normal”. El *passing* racial es precisamente la adopción de ciertos roles y *performances* que permiten a un individuo racializado ocultar su origen étnico.

4.1 Diamantina: la justicia de los tribunales coloniales

El primer testimonio de las esclavas que aparece en la novela es el de Diamantina. Dicho capítulo está estructurado como un acta/narración del tribunal de Indias. Ésta inicia con la petición de la esclava, ante el tribunal, en la que demanda un cambio de dueño, debido a los maltratos y violencias que sufría.

La historia de Diamantina se encuentra narrada en un acta de la Inquisición, es decir, desde la visión y voz de la institución dominante de la época, aspecto que representa el silenciamiento de estas mujeres dentro de la Historia²⁵. Sin embargo, como bien explica Carlo Ginzburg (1999) es necesario indagar en las prácticas subversivas de las clases populares aun cuando sólo podamos acceder a las fuentes elaboradas por las clases dominantes:

Hay que admitir que cuando se habla de filtros e intermediarios deformantes tampoco hay que exagerar. El hecho de que una fuente no sea «objetiva» (pero tampoco un inventario lo es) no significa que sea inutilizable. Una crónica hostil puede aportarnos valiosos testimonios sobre comportamientos de una comunidad rural en rebeldía [...] Aunque la documentación sea exigua, dispersa y difícil, puede aprovecharse (1999, p. 6).

A diferencia de las historias posteriores, la violencia y el abuso que Diamantina denuncia son ejercidos por la señora de la casa y no por el señor, además son de naturaleza física y no sexual. El motivo de dicha violencia parece ser los celos que la señora sentía por Diamantina, debido a que ésta mantenía relaciones sexuales con su marido.

En el testimonio de la señora Antonia de la Granda y Balbín, dichas relaciones se describen como un adulterio consensuado más que como violaciones:

Ella los había espiado, los había visto hacer sus asquerosidades pues no se aguantaban y, en donde quiera, su señor le brincaba encima a la esclava, poseyéndola en cualquier posición y hora del día y de la noche; a veces dos o tres veces al día, vestido o desnudos, en el campo, trepándose él encima y ella aullando como una loba. Doña Antonia declara que poco le ha hecho a esta endemoniada vil que, por ello, la ataca sin piedad (Santos-Febres, 2009, p. 24).

²⁵ Revisar apartado 3.1

Si bien no se puede decir que las relaciones sexuales eran consensuadas, porque en una relación de apropiación total del cuerpo y existencia del otro no podríamos hablar de consenso, a los ojos de la señora hay un disfrute por parte de los dos o por lo menos es algo en que Antonia hace énfasis especial y parece ser el motivo principal de su enojo, el disfrute explícito y descarado del placer que ella no se permite:

Los oía refocilándose por todas partes, su esposo bufando sobre el cuerpo de la esclava y que, más de una vez, los había visto “en el acto”, él pinchándole la carne, mordiéndole los pechos y ella gritando como las «callejeras de la calle, como acostumbran las que son de su clase [...] las negras, personas sujetas a servidumbre, viles, de baja suerte, atrevidas y desvergonzadas [...] las criadas, corruptas como callejeras pues en realidad lo son, que así son estas mujeres todas y como tal se comportan» (Santos-Febres, 2009,p. 24).

Debemos aclarar que la naturaleza de las relaciones sexuales entre ellos sólo se nos muestra a través de los ojos de la señora Antonia y no se puede saber con seguridad si Diamantina también las disfrutaba. Lo cierto es que Diamantina nunca denunció ningún tipo de abuso por parte de su dueño, Tomás de Angueira. Sin embargo, a pesar de que el motivo de la denuncia era el abuso de la señora, Diamantina buscaba ante el tribunal salir de esa casa y cambiar de dueño: “Diamantina pedía la venia para buscar otra casa en donde servir y otro amo que la comprara con sus hijos” (Santos-Febres, 2009, p.24). Esto podría hacernos pensar que el carácter de la relación con su amo no era sentimental.

Diamantina no ganó el juicio y tuvo que retirar la demanda. Su caso se reabrió algunos años después cuando la señora estaba en el lecho de muerte. Doña Antonia, moribunda, pedía como último deseo que vendieran a Diamantina y que ese dinero se usara para pagar los gastos de su futuro funeral. Esto no fue necesario porque, cuando la señora falleció, Don Tomás de Angueira le prestó dinero a Diamantina para que pagara dichos gastos y no tuviera que ser vendida.

Tras la muerte de su esposa, Don Tomás le otorga la libertad a Diamantina y a sus hijos. Poco después, Don Tomás también fallece y Diamantina reclama las propiedades del señor en nombre de sus hijos que habían sido declarados en el testimonio como legítimos. El juez falla a su favor y el hijo mayor de Diamantina se convierte en el dueño de la hacienda.

Esta historia nos deja ver el conflicto interracial entre mujeres y cómo se manifestaba con violencia y humillaciones verbales y físicas: “En esa ocasión declaró la esclava: «que la señora no para de injuriarme, de pegarme con un palo sobre el vientre y empujarme para ocasionarme caídas». Mostró cicatrices de golpes y carnes moradas al veedor” (Santos-Febres, 2009, p.24). Uno de los principales conflictos interraciales entre mujeres era generado por su experiencia con su cuerpo y su sexualidad. Las mujeres negras, por su misma condición de objetos sexuales, han construido su sexualidad de manera distinta que las mujeres blancas, a las que se les impuso una sexualidad restringida y normada por la religión.

Las relaciones entre Diamantina y Tomás de Angueira representan una trasgresión completa a lo que debe ser el sexo según la religión católica; transgreden las delimitaciones entre los espacios público y privado: “del cuarto de lavado, de los establos de las mulas, el cuarto donde hierve la maleza [...] en el campo” (Santos-Febres, 2009, p.24). La religión se había esforzado por mantener separados estos ámbitos e indicar qué espacio correspondía a la intimidad. Las relaciones entre Diamantina y Don Tomás desafían todo el sentido del recato y la discreción, así como son una falta a los mandatos del matrimonio. En este sentido, se podría pensar en otro tipo de resistencia que también menciona Ortiz (2009) relacionada con las estrategias utilizadas para exasperar a los amos; mostrarse desobedientes, insolentes y entrar en confrontación continua con ellos:

Estas tácticas sutiles, fuente constante de irritación para los esclavistas, estaban más frecuentemente asociadas a las mujeres. Las mismas incidían en la desestabilización del sistema esclavista, consiguiendo un espacio de autonomía por parte de las esclavas. En fin, que se trata de una forma sutil de "esclavizar a los amos" (p. 7).

Para Doña Antonia es necesario describir esta sexualidad como animal y salvaje, la cual siempre se asociaba a los individuos racializados. La diferenciación moral y sexual entre los blancos y negros, la cual Chaves (1998) explica que se definía en términos de “honor”, era necesaria para justificar su superioridad ontológica. Al mismo tiempo funciona como un recurso discursivo que le sirve a Doña Antonia para desahogar la frustración generada por su propia sexualidad restringida e insatisfactoria. Podemos ver que las mujeres negras sirvieron como

medio de desahogo sexual, tanto de los hombres como de las mujeres blancas y ambos se manifestaban de forma violenta.

Otro conflicto interracial entre mujeres era el de la legitimidad de los hijos y los asuntos relacionados con los derechos de propiedad y de herencia. La señora era infértil, mientras la esclava había tenido cinco hijos del señor. Así vemos cómo el cuerpo y su capacidad reproductiva también funcionan como un elemento que le proporciona una ventaja a Diamantina al momento de entrar en la disputa legal contra Doña Antonia.

A lo largo de los siglos de dominio, las colonias hispánicas y portuguesas estaban organizadas y jerarquizadas a través del sistema de castas. La delimitación de jerarquías a través de éstas era importante porque de ello dependía el pago tributario a la Corona española. El término "castas" era altamente peyorativo y servía como indicador de un tipo de relación sexual asimilada a lo animal (promiscua, anormal). Los individuos designados con este término eran mestizos con variados tonos de piel, pero que tenían un padre africano (mulatos, zambos, cuarterones, etc.). Sobre ellos pesaba el prejuicio de la ilegitimidad, la carga de la tributación y el estigma social (Chaves, 1998).

La casta dependía del origen racial del padre. Las relaciones ilegítimas de mujeres blancas siempre implicaban un pago de tributo de los hijos, es decir, siempre había una forzosa degradación de jerarquía. Por ello, las mujeres de casta eran las únicas que podían aspirar al ascenso social de sus hijos a través del mestizaje con los hombres blancos o mestizos.

En el orden colonial hispanoamericano y de las colonias portuguesas, la condición y la posibilidad de ascenso no sólo estaban relacionadas con la ascendencia racial, sino que también tenía una correlación con los imaginarios asociados al comportamiento sexual. Los esclavos se definían como carentes de "honor" debido a sus comportamientos sexuales "desenfrenados":

Las mujeres de "casta" solamente podían reivindicarse al establecer un vínculo matrimonial con un hombre reconocido como blanco o mestizo, que al igual que el amo, en el caso de la esclava, pudiera castigar, frenar y controlar sus "naturales instintos" (Chaves, 1998: 3).

Este discurso sobre el “honor”, apareció, sobre todo, en el siglo XVIII, como una de las medidas que la Corona impuso para evitar los matrimonios y las relaciones interraciales, las cuales ponían en peligro el sistema tributario basado en castas. Dicha noción de honor, relacionada directamente con la moral sexual, sirvió como uno de los argumentos que se presentaban como evidencias ante los tribunales coloniales, en relación con el fallo en contra o a favor de la libertad de los esclavos. En el caso de Diamantina, Doña Antonia apela precisamente a la falta de honor de la esclava. Diamantina no puede desmentir los argumentos de Doña Antonia, porque al ser de origen africano, de facto, carecía de honor y se esperaba que tuviera este comportamiento sexual.

Sin embargo, son relevantes las herramientas discursivas que Diamantina utiliza a la hora de apelar por su libertad. En primer lugar, el hecho de que la esclava pusiera una demanda en el tribunal y solicitara un cambio de dueño ya nos habla de un conocimiento de los reglamentos, de las nuevas leyes y sus cambios que le permitían tener acceso a la justicia. Por ejemplo, en el régimen colonial, era bien sabido que los amos tenían el derecho de maltratar a los esclavos en aras de corregir sus compartimentos sexuales pecaminosos: “La incapacidad de sentir honor hace del esclavo un ser que dominado por sus instintos necesita de la mano de un amo castigador que los reprima” (Chaves, 1998:8). Esto lo utiliza Diamantina como una ventaja a su favor en el juicio. Diamantina alude al hecho de que la violencia y el maltrato por parte de la señora se ejercían de manera pública y esto hizo que a la hora del juicio la esclava tuviera testigos a su favor:

En la aldea de Tejuco era conocido el trato cruel que Diamantina recibía de su dueña, doña Antonia de la Granda y Balbín. Constaban estos excesos de injurias públicas en la plaza, a las salidas de las misas; azotes, empujones, sobre todo, cuando la esclava Diamantina estaba con su hijo (Santos-Febres, 2009: 23).

También queda claro que Diamantina tenía una red de apoyo lo suficientemente fuerte para que los miembros de ésta estuvieran dispuestos a atestiguar a su favor.

En esta acta se vuelve evidente cómo la justicia de los tribunales coloniales se encuentra, en este siglo, atravesada por un ir y venir de fuerzas entre los sujetos sociales. Diamantina pone la demanda en contra de los maltratos, porque, para este siglo, los esclavos ya eran considerados seres humanos. El Rey, a través de la

Instrucción de 1789, había explicitado que los esclavos tenían que protegerse de los abusos de sus amos:

No obstante lo mandado por mis augustos predecesores sobre la educación, trato y ocupación de los esclavos, se han introducido por sus dueños y mayordomos algunos abusos poco conformes y aún opuestos al sistema de la Legislación... mereciéndome la debida atención esta clase de individuos del género humano, en el ínterin que en el Código General que se está formando para los dominios de Indias, se establecen y promulgan las leyes correspondientes a este importante objeto (Real Cédula sobre la educación citado en Chaves, 1998: 16).

Esta Instrucción fue importante porque, anteriormente, el esclavo era considerado como un muerto civil, carente de honor y, por ende, incapaz de sufrir injurias y humillaciones hacia un honor inexistente. Ante esta Legislación, el reclamo de Diamantina se vuelve legítimo.

El juez pide que Doña Antonia vaya a testificar y a responder por sus actos. En este juicio es la palabra de la esclava contra la de la señora y en él se observa la lucha de fuerzas para decidir quién está autorizado para decir la verdad y quién no. A pesar de que no es evidente, la lucha no es tan dispareja, Doña Antonia tiene que recurrir a una institución bastante poderosa políticamente para poder ganar el juicio:

El padre confesor Don Baldomero de la Paz acompañó a Doña Antonia a prestar declaraciones, en las cuales admitía sus excesos y comprendía sus deberes como casta y legal esposa del señor de Angueira. Ante tales declaraciones, Diamantina retiró su pedido de cambio de amo (Santos-Febres, 2009: 25).

Así se vuelve claro cómo funciona la definición de poder de Foucault, pero también las resistencias cotidianas de Scott, estas victorias que consiguieron las esclavas en los tribunales coloniales, se hicieron desde el propio sistema colonial. Si bien la Instrucción de 1789 tenía la intención de regular y controlar el trabajo de los esclavos, terminó por otorgarles herramientas discursivas que ellos pudieron usar y aterrizar en forma de derechos y algunos, incluso, lograron su libertad. El poder, el discurso y la verdad se utilizaron de manera individual y se reconfiguró el discurso oficial para beneficio de los dominados.

Asimismo, en la parte final del relato también se muestra el ejercicio de la agencia a través de las relaciones sociales en el día a día. Para Diamantina, paradójicamente, su propia condición de objeto sexual le permite tener agencia y

poder ser un sujeto social y civil al momento de conseguir su libertad. El hecho de que Diamantina haya podido evitar el último deseo de la señora, porque negoció el pago del funeral con el dinero que le prestó Don Tomás de Anguiera, nos muestra la capacidad de negociación y de agencia de la esclava.

En este sentido, el poder que existía entre amos y esclavos se estaba negociando todo el tiempo en el día a día: “las capacidades de posesión y de disposición del amo sobre el esclavo fueron extremadamente flexibles y regidas por prácticas de negociación que se articularon a un tejido de relaciones de poder que rebasaba cualquier estructura legal” (Chaves, 1998:11).

4.2 Pascuala: el arte del bien querer

Una de las principales maneras de resistir al sistema colonial por parte de los esclavos fue conservar sus tradiciones africanas. Sus creencias y prácticas religiosas, provenientes de su lugar natal, tuvieron un proceso de hibridación cultural al entrar en contacto con la antigua magia del continente europeo y con el conocimiento de las yerbas indígenas. Esto dio origen a una sabiduría mágico-religiosa que la Iglesia Católica interpretó como brujería y herejía. La religión africana y la magia siempre fueron vistas como obra del diablo a los ojos de los europeos. Dichas prácticas fueron perseguidas y castigadas por el Santo Oficio.

Éste el caso de Pascuala, mulata esclava condenada por la Santa Inquisición bajo los cargos de bruja y hechicera: “Sentenciada en causa y veredicto del Santo Oficio por yerbera, curandera y bruja, la mulata Pascuala fue enviada a la cárcel del castillo de la Barra en Maracaibo a trabajar, encadenada, para evitar su inminente fuga” (Santos-Febres, 2009, p.57). Después de ser torturada, exhibida y humillada por la Inquisición, Pascuala reconoció que sus prácticas estaban relacionadas con la magia amorosa, o “el arte del querer bien” como se le conocía.

Entre las mujeres negras era común que se practicaría “el oficio del bien querer” que consistía en elaborar pócimas, baños, ungüentos y amuletos para amarrar amantes o a los maridos infieles. En esta práctica convergían tradiciones cultivadas en Europa, África y América.

La Santa Inquisición consideraba que la magia amorosa era producto de la idolatría y que las mujeres que la practicaban obtenían el conocimiento a través de tratos con el diablo:

Pertenece al capítulo de la demonolatría, la sospecha de herejía que pesa sobre quien administra [...] filtros de amor, en efecto, es frecuente, que esos filtros sean preparados por los demonólatras quienes hasta hacen votos de castidad en honor al diablo (*Manual de los Inquisidores en Maya*, 2002, p.103).

Para Maya Restrepo, la idolatría, más que una adoración al diablo, era un tipo de conocimiento que servía para pensar el cuerpo, el tiempo, el espacio, el poder, las relaciones domésticas y la sociabilidad, así como una práctica que pretendían cambiar o transformar la realidad. En términos de Foucault: una práctica discursiva.

Estas prácticas les dieron varias ventajas a las mujeres esclavizadas. En primer lugar, les permitió tener un territorio simbólico, en el cual poseían autonomía y libertad para practicar y ejercer su sabiduría. También tuvieron la oportunidad de mejorar su calidad de vida porque cobraron con monedas de oro por sus remedios y amarres. En tercer lugar, les permitía moverse a través del territorio, comerciar y hacer redes de sociabilidad. Finalmente, les otorgaba reconocimiento por parte de las demás mujeres.

Varias cosas son las que llaman la atención de la historia de Pascuala, y del perseguimiento de las prácticas del “buen querer” en general, por parte del Santo Oficio. Una de ellas es la reacción que se tenía hacia los temas de sexualidad, amor y deseo. Durante el período colonial la necesidad de controlar la sexualidad de las personas se convirtió en un tema obsesivo para la Iglesia y la Inquisición:

Según el cristianismo, la sexualidad sólo podía vivirse dentro del matrimonio. Instaurarlo con las características occidentales —monogámico, sagrado e indisoluble— se convirtió en una de las obsesiones corrientes durante el período (colonial) (Borja en Maya, 2002, p.110).

Los métodos de “castigo” y tortura descritos en las actas de la Inquisición, que en el caso de Pascuala fueron básicamente violaciones, nos deja ver el morbo, la violencia, la contradicción, pero, sobre todo, el miedo que los religiosos sentían hacia la falta de control del deseo y la sexualidad:

Se le aplicaron tizones calientes a los pechos, se apretaron sus pezones con tenazas y se le introdujo un fierro por las piernas que comprobó sus

contubernios con Lucifer. [...] También de sus piernas, salía una fragancia que hizo a más de uno desvariar y abandonar la celda de los oficios para recuperarse. Declaran algunos que sólo se recobraron flagelándose las carnes (Santos-Febres, 2009, p.58).

Los medios extremadamente violentos que la Iglesia utilizaba para parar este tipo de prácticas dicen mucho sobre el tipo y la clase de poder que tenía esta institución para regular la sexualidad. La violencia pura aparece cuando el poder es muy débil o inexistente. Han (2017) define el poder como la capacidad de un Yo para continuarse en un Otro. Cuando ese Otro “decide” pensar y actuar dentro del universo de significación del Yo, el poder es estable; el Otro tiene una sensación de libertad de elección. Si se tiene que recurrir a la violencia para imponer y obligar al Otro a hacer algo, es porque no se tiene el poder suficiente para que el otro elija continuarse en el Yo. La sexualidad de los afroamericanos fue un campo social en el que la Iglesia nunca pudo ejercer un poder efectivo.

Asimismo, la obsesión por prohibir las prácticas relacionadas con el arte del bien querer, tenían la intención de parar las interacciones entre las castas y el intercambio de conocimiento y de mestizaje cultural. Las prácticas de la magia amorosa debilitaban el sistema colonial basado en castas porque producían conocimientos contrahegemónicos. Pero también desafiaban la estructura patriarcal; el hecho de que las mujeres poseyeran sabiduría con respecto a sus cuerpos significaba un desafío a la moralidad católica y al sistema patriarcal en que es un pilar despojar del conocimiento, control y decisión de las mujeres sobre su propio cuerpo.

Las esclavas que practicaban este oficio le vendían dichas pócimas tanto a las mulatas liberas como a las mujeres blancas: “En la provincia de Mérida, eran muy conocidas sus artes de curandería y yerbatería, siendo, incluso, visitada por damas y demás gentes de alta sociedad criolla” (Santos-Febres, 2009, p.57).

Al contrario del caso de Diamantina, “el arte del buen querer” permitió crear lazos de sororidad interracial entre mujeres. Las mujeres negras, a través de esta práctica, compartían la sabiduría sobre su cuerpo y sexualidad con las mujeres blancas, las cuales no podrían tener acceso a este conocimiento e información de ningún otro modo.

Pascuala no sólo desafiaba el heteropatriarcado con la sabiduría sobre su cuerpo y las redes de sororidad que mantenía, sino que la manera de vivir su sexualidad era completamente subversiva. Pascuala y Manuel Pérez tenían relaciones sexuales de maneras que desafían la sexualidad hegemónica en todos los sentidos, lo que Paul Preciado (2002) llamaría contrasexualidad: goce absoluto, desenfrenado, sin fines de procreación:

Declara el joven que «la tomaba casi siempre por detrás, asiéndome a sus grupas y entrando en contra de la natura». Que terminaba el acto fuera de sí, enardecido por una fuerza que nunca recuerda haber poseído antes. Que la sangre le picaba en las venas, que su simiente se derramaba copiosa por todas partes [...] (Santos-Febres, 2009, p.58).

Para Preciado el sexo anal es una de las prácticas contrasexuales por excelencia; no le produce ningún tipo de valor al sistema patriarcal, cosa que sí hace el sexo heteronormativo y reproductivo. Maya afirma que la sexualidad fue, para las esclavas, una manera de reivindicarse como personas en un sistema judicial que no las consideraba como tales:

Partiendo de esta consideración jurídica, la magia amorosa era una forma de resistencia al cautiverio, pues convertía al cuerpo y a las pasiones en fortín y estandartes de la reconstrucción de la sexualidad y, por ende, del ser “persona”, aun viviendo en calidad de “esclavas” (2002, p.111).

La historia de Pascuala nos muestra cómo a pesar de que las mujeres esclavas eran consideradas mercancía que los dueños podían usar, usufructuar y enajenar, ellas eran las dueñas y propietarias de su cuerpo, el cual era la única posesión que tenían, no sólo era la fuente de su poder y sabiduría sino que materialmente era el lugar en donde llevaban a cabo sus prácticas: “propinaba sus polvos a mancebos decaídos para poder cosechar sus jugos en su boca o entre sus piernas y con ellos destilar pociones de fertilidad” (Santos-Febres, 2009, p.59).

El “arte del bien querer” era una de las pocas prácticas que les permitían a las mujeres negras tener control y poder sobre los demás. Este poder y control que tiene Pascuala es evidente en las descripciones de Manuel Pérez:

Don Manuel Pérez, de diecisiete años [...] confesó no poder estar ni de día ni de noche sin pensar en la mulata Pascuala, a quien su madre fue a ver para que le recetara unos polvos para su decaimiento. Don Manuel los tomó. Dice que entonces sintió: «un azogue en todo el cuerpo, como si por dentro, le quemaran la imagen viva de la mulata que, con las piernas al descubierto, lo llamaba para seducirlo». Esa misma noche, en un sopor, emprendió camino

hacia el bohío de la mulata. Sin que él tocara a su puerta ella abrió, confesándole que lo estaba esperando (Santos-Febres, 2009, p.58).

Ortiz (2009) explica que el miedo irracional que los europeos tenían hacia el diablo y la brujería fue utilizado por los esclavos y las esclavas como un tipo de resistencia simbólica:

los esclavos se apropiaron del enemigo de su enemigo como una estrategia simbólica de resistencia, como una forma de sobornar con el miedo a sus amos. Es así como los esclavos y esclavas se apropiaron de poderes mágicos de santos y demonios cristianos, creando espacios que se convirtieron en territorios de libertad propicios para la reconstrucción de la identidad, y por tanto un lugar de resistencia (p. 9).

Este miedo y nulo poder que tiene la Iglesia hacia Pascuala se refleja en la última recomendación que hacen en su caso: “Por sus artes de yerbería y efluvios embrujadores de su cuerpo, el Santo Oficio aconseja precaución en el trato diario con la mulata Pascuala. Los oficiales del castillo de la Barra quedan advertidos de guardar precavida distancia” (Santos-Febres, 2009, p.59).

4.3 Xica Da Silva: el mito del amor interracial

El caso de Xica Da Silva, aunque no está escrito de forma testimonial, se encuentra presente a lo largo de la novela. Francisca Da Silva, Xica o Chica Da Silva fue una esclava que vivió en el siglo XVII en Tejuco. Esta mujer fue un personaje importante en la cultura popular de Brasil y las narrativas alrededor de su persona la convirtieron en un símbolo del amor interracial, de la hipersexualización de las mujeres negras y también de su agencia.

Xica Da Silva llegó a convertirse en una de las mujeres más poderosas de Tejuco, debido a que mantuvo una relación de concubinato, por más de 15 años, con su dueño João Fernandés de Oliveira, magnate y supervisor de la extracción de diamantes del Rey de Portugal. A lo largo de los años, Xica formó una familia estable; tuvo trece hijos y de todos ellos sólo los varones tuvieron el apellido de su padre y fueron mandados a estudiar en el extranjero.

Xica consiguió poder, una vida de lujo, aprendió a leer y escribir, participó en organizaciones religiosas y artísticas, cosa que no era común para una ex esclava

de la época. Por esta razón, Xica Da Silva se volvió un símbolo de ascenso social y de agencia política de los dominados: “Chica's trajectory remains a significant example of the power of individuals who believe in their own worth and ability to affect social change by altering expected patterns of superior/subordinate relationships²⁶” (Pereira, Gico y Stromquist, 2005, p.7).

En el personaje Xica Da Silva, mencionado en la novela, se pueden identificar los mismos mecanismos de agencia que utilizó Diamantina. Pero en su caso, el ascenso social fue gigantesco, ya que dejó de ser un objeto sexual al convertirse en concubina, lo cual era muy diferente a ser una esclava que paría los hijos ilegítimos de un señor. La concubina era considerada una segunda esposa y, por tanto, se le trataba como a una dama. Fernandés De Oliveira nunca se casó ni buscó casarse con una mujer blanca, de no ser por la imposibilidad legal, se hubiera casado con ella.

Los matrimonios interracialistas estaban estrictamente prohibidos por el Estado colonial y la Iglesia y las relaciones de concubinatos se amonestaban con multas. Antes de que Jao Fernandés llegara a Brasil, Xica Da Silva ya había sido concubina de su antiguo dueño, Manuel Pires Sardinha, a quien las cortes coloniales ya habían llamado la atención, por lo cual Xica fue vendida. Su vida con Fernandés De Oliveira estuvo llena de lujos como lo mencionan los documentos y testimonios de la época, por ejemplo, al describir la casa que Fernandés le mandó construir: “It was a magnificent building in the shape of a castle, with a rich and beautiful chapel and a large room that served as a private theater. It had exquisite gardens of exotic and unusual plants²⁷” (Santos en Pereira, Gico y Stromquist, 2005, p.16)

La historia de Xica se conoce mayoritariamente a través de la tradición oral, lo cual nos pueden dar información acerca de cómo se construyen los imaginarios sociales. A pesar de que no se sabe cómo lucía físicamente Xica, en la construcción contemporánea de este símbolo se asume que su poder como mujer residía en su

²⁶ “La trayectoria de Chica sigue siendo un ejemplo significativo del poder de los individuos que creen en su propio trabajo y habilidad para hacer un cambio social, al alterar los patrones esperados de las relaciones superior-subordinados”.

²⁷ “Era un edificio magnífico en forma de castillo, con una opulenta y hermosa capilla y un cuarto grande que funcionaba como teatro privado. Tenía exquisitos jardines de flores raras y exóticas”.

belleza y su capacidad de seducir hombres. En realidad, esto no es algo que esté comprobado al cien por ciento, Pereira, Gico y Stromquist nos dicen que varios historiadores afirman que Xica probablemente no era bonita.

No obstante, la película de Cacá Diegues, *Xica da Silva* (1975), presenta al personaje extremadamente sensual. Así también fue bastante popular la telenovela homónima que se transmitió a finales de los noventa, la cual construyó a Xica como un personaje hermoso e inteligente, pero manipulador y perverso, basado en la novela *Chica que manda* (1966) de Agripa de Vasconcelos que describía a Xica como una mujer malvada y cruel. En la novela, el poder de Xica estaba en su habilidad de seducir hombres; a esto se reduce su astucia e inteligencia.

Por otro lado, Xica es un símbolo de agencia de las mujeres negras en Brasil, incluso ha sido considerada un símbolo feminista:

Chica's history always awakens strong interest, due not only to the stirring quality of the legends about her but also, from a feminist perspective, to the fact that her success was a striking precursor of later victories for women. She was in the vanguard, holding her own in situations from which women had previously been excluded, and her insertion into the elite society of her time attests to her character as a woman possessed of a personality strong enough to have international impact²⁸ (Pereira, Gico y Stromquist, 2005, p.10).

En la literatura crítica de la novela *Fe en disfrac* también encontramos esta interpretación. Peñaranda- Angulo (2018) afirma que Xica Da Silva es representada en la novela como una madre simbólica que personifica la agencia de las mujeres negras a lo largo de la historia y que precisamente utiliza el amor interracial como su mecanismo de agencia más poderosa:

Xica se presenta como una pionera del *Black Feminism*, ya que la resistencia a través del amor que Santos-Febres le confiere es fácilmente identificable [...] Xica es la madre que resiste y enseña a resistir por medio del amor, tal y como lo refiere Audre Lorde (p. 110).

Me parece que aquí hay una sobreinterpretación de lo que significa la figura de Xica Da Silva dentro de la novela de Santos-Febres y que corresponde a la

²⁸ “La historia de Chica siempre genera mucho interés, no sólo por la cualidad inspiradora de las leyendas en torno a ella, sino también desde una perspectiva feminista, al hecho de que su éxito fue un notable precursor de posteriores victorias de las mujeres. Ella estaba a la vanguardia, sosteniéndose en condiciones de las que las mujeres habían sido previamente excluidas y su inserción en la élite de la sociedad de su tiempo atestigua su carácter como mujer que poseía una personalidad suficientemente fuerte como para tener un impacto internacional”.

idealización del amor interracial que sustenta el mito del mestizaje. Es claro que este personaje, al igual que Diamantina, logra establecer una relación con su dueño. Relación que la hace mejorar su estatus social y el de sus hijos, pero de ahí a postular que la relación y el sentimiento que sentían las mujeres era “amor” me parece difícil de afirmar, no porque crea que las relaciones entre personas de diferente jerarquía social sean imposibles, sino porque no encuentro el elemento “fácilmente identificable” del que habla Peñaranda-Angulo. Así, este tipo de interpretaciones ignoran deliberadamente la relación de poder y de apropiación en la que se encontraba Xica Da Silva y todas las mujeres esclavizadas con respecto a sus dueños. No es lo mismo decidir tener una relación interracial hoy en día, como lo hace Fe, que hace 300 años, cuando las posibilidades de supervivencia de las mujeres negras se reducían a estas prácticas.

Considero que, precisamente, esta novela problematiza el mito del mestizaje perfecto y del amor interracial. Xica aparece como el primer miembro de una generación de mujeres negras que mantuvieron relaciones con hombres blancos y se pusieron cierto vestido que les trajo el mismo destino. En la novela aparece una alusión a un posible parentesco entre Fe y Xica, como parte de una cadena ancestral de mujeres con el mismo disfraz. La alusión de este parentesco aparece con el emparejamiento entre monjas y putas; las mujeres en esta novela vieron en los hábitos religiosos la única forma de salvarse de su inevitable destino: volverse el objeto sexual de un hombre blanco. Pero dicho destino parece acechar a todas estas mujeres:

—La monja me contó que su madre fue monja —susurró Fe— y que su abuela monja también. Aun así, nació ella, y nació su madre. Nació toda su casta. Todas monjas y todas putas. «Sólo decidí asumir los hábitos, más por vergüenza que por fe», me dijo la monja [...] «Vete a la Hermandad de las Mercedes. Allí guardan los documentos de mis abuelas» (Santos-Febres, 2009, p.20).

En el convento de Tejuco, Fe encuentra los documentos y el vestido de Xica Da Silva, quien parece ser la primera de la maldición que acecha a estas mujeres:

Xica se quedó atrás con todas las hijas; todas mulatas como ella. A todas las quiso hacer monjas. Salvarlas. Las metía en un convento. Las ponía en ruta. Pero, entonces, pasados algunos años, no podía resistir el impulso de presentarlas en sociedad. Quizás los tiempos que cambiaban harían que algún criollo se casara con sus hijas (Santos-Febres, 2009, p.75).

A pesar de que Fe no es originaria de Tejuco como Diamantina, Xica y las monjas de la Hermandad, la historia parece repetirse en su familia:

Mi madre estudió en un internado. Mi abuela la ingresó en un colegio de monjas dominicas a la edad de doce años. De otro modo, terminaría como ella, como amante de otro señoritingo del litoral. Así que de mala gana, entregó a las monjas a su única hija. [...] A los catorce años cumplidos, las monjas llamaron a mi abuela [...] Su hija estaba preñada y nadie sabía de quién (Santos-Febres, 2009, p.81).

Finalmente, Fe también es ingresada al internado con la intención de no salir embarazada. Cuando cumple quince años, su abuela la presenta a la sociedad, esperando que se case con un muchacho de tez clara, el cual termina violándola en esa misma fiesta.

Xica es el símbolo de la agencia de las mujeres negras y su vestido representa el *passing* al mundo de los blancos, ese *passing* que buscan desesperadamente. El *passing* de las mujeres negras, así como el vestido y la carroza de la Cenicienta, parecen tener fecha de expiración y eventualmente desaparecen. Al final, todas estas mujeres terminan convirtiéndose en su peor miedo, se convierten en lo único que pueden ser a los ojos de los blancos: "putas". Esto vuelve evidente la falacia del *passing*, la imposibilidad de convertirse en lo que no se es:

El traje lo mandó a hacer en Portugal, con telas de seda cruda, pedrería, hilos de oro. De Oliveira quería que Xica respirara lujo, que aquel traje espantara todo recuerdo de esclavitud del cuerpo de su amante. Ella se prestó. Hizo lo que pudo para aprender a llevarlo con el garbo de una señora. Confió en que el traje le bastaría. Pero la mona aunque la vistan de seda... (Santos-Febres, 2009, p.73).

Se podría decir que tal vez, Xica fue la única en lograr y mantener el estatus social que obtuvo gracias a su belleza y a su cuerpo. Lo cierto es que este estatus no lo pudo heredar a sus hijas. Mientras que a sus hijos les dio la oportunidad de subir en la escala social, a sus hijas les heredó una maldición. Esto es importante porque nos deja ver cómo se articulan las dimensiones de la raza y del género.

Las nuevas estructuras coloniales sólo pudieron otorgar la posibilidad de libertad a las mujeres esclavas como individuos, no como sujetos sociales. Solo los hombres podían aspirar a subir en la escala social legalmente. Tendrían que pasar

casi tres siglos más para que las mujeres, tanto blancas como negras, pudieran ser sujetos de derechos de algún tipo de propiedad o de herencia.

El vestido lleva la maldición de estas mujeres:

«Ah, ya viste el traje —me respondió entre jipíos— Creí que lo habían quemado. Con ese traje fueron presentadas en sociedad mi abuela y la abuela de mi abuela. Pecado de soberbia, pecado de la carne. [...] Tan pronto las hijas vestían el traje, se salían del convento, terminaban siendo unas proscritas. Santos-Febres, 2009, p.72).

El vestido como símbolo de *passing*; el “hacerse pasar por” las lleva a su destrucción. Su deseo por querer ser vistas y aprobadas por un hombre blanco siempre termina por ser más fuerte que el miedo a su destino. El vestido se vuelve una metáfora del blanqueamiento que genera una contradicción y que se expresa de manera material: la capa más superficial es hermosa y representa todo lo que siempre quisieron ser estas mujeres, pero su estructura es rígida y los arneses lastiman y desagarran su piel:

Fe apretó aún más el arnés y echó un poco la cabeza hacia atrás mordiéndose los labios. Las varillas se hundieron en su carne. Asomaron los primeros abultamientos, las primeras gotas de sangre. Fe dio un paso y el arnés bailó contra la carne expuesta, hiriéndola aún más. Entonces mi jefa procedió a vestirse con el traje amarillo de seda (Santos-Febres, 2009, p.53).

No por nada, al final de la novela, Fe le pide a Martín que destruya el traje: “Ella misma lo ha querido. Me lo ha pedido todo este tiempo: «Rompe el traje, desagárralo, sácame de aquí»” (Santos-Febres, 2009, p.107).

Es así como la historia de Xica Da Silva, a pesar de ser un ejemplo de los métodos de agencia que tenían las esclavas en la época colonial, también representa el conflicto históricamente heredado del que habla Santos-Febres, el cual desemboca en un deseo bifurcado y contradictorio de las mujeres negras. En este caso, el deseo no es un deseo sexual, sino el de pertenecer y de ser aprobada por el mundo que las negaba, lo cual, para las mujeres negras, significó volverse objeto de deseo sexual como único camino posible para lograrlo: “Lo que le brinda placer y le consigue la libertad es a su vez lo que la limita: en una tautología absurda, su cuerpo no le permite ser más que un cuerpo” (Arce, 2011, p.233).

4.4 Fe Verdejo: una epistemología decolonial

En Fe Verdejo, mujer del siglo XXI, podemos ver las contradicciones heredadas de sus antepasadas esclavas a través de la memoria corporal y de las imposiciones de la matriz colonial-moderna hacia los individuos racializados. Al mismo tiempo, este personaje se encuentra en un contexto poscolonial y neoliberal donde se articulan nuevas formas de dominación colonialista.

Es importante puntualizar que el neoliberalismo no hace referencia únicamente a un modelo económico, sino al discurso hegemónico de un modelo civilizatorio que dicta los supuestos y los valores en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso y el conocimiento. Es a través de la naturalización de las relaciones de dominación colonial que la sociedad industrial se autoproclama como el único modo de vida posible para colonizar y destruir todo lo que no es de esta manera (Lander, 1993).

En términos epistémicos, el proyecto de modernización-colonización ha impuesto una única manera de conocer el mundo y la ha validado como objetiva y universal. La separación entre sujeto-objeto, cultura-naturaleza, razón-cuerpo se origina en el siglo XVII, marcado por el hito histórico: “pienso luego existo” de Descartes. Las premisas cartesianas fueron un parteaguas en el pensamiento occidental, pues crearon una fisura filosófica-ontológica entre razón y mundo.

Asimismo, en el sujeto propuesto por Kant también hay una dualidad en el humano. Por un lado, el sujeto kantiano tiene la capacidad de ser afectado por lo otro, lo externo que siempre es diverso, fluido, incomprensible y es a través de las categorías asimiladores del pensamiento que se puede experimentar como algo unificado, puede convertir en idéntico aquello que es diverso. Dicho sujeto trascendental, por un lado, es sensible y pasivo y, por otro, es pensante y activo; se pierde de vista la cohesión que permite la vida.

Después, Weber con sus ideas sobre el “desencanto del mundo” y el abandono total de las dimensiones religiosa y metafísica de la realidad, abonó a que el pensamiento científico se consolidara como un tipo de conocimiento descorporeizado y descontextualizado:

Esta total separación entre mente y cuerpo dejó al mundo y al cuerpo vacío de significado y subjetivizó radicalmente a la mente. Esta subjetivación de la mente, esta radical separación entre mente y mundo, colocó a los seres humanos en una posición externa al cuerpo y al mundo (Lander, 1993, p.5).

Las ciencias sociales se crearon históricamente a través de varios principios: el primero está relacionado con los postulados de Hegel, los cuales inauguraron una manera de concebir la Historia como una especie de camino lineal y asociado al progreso. A partir de eso, se construyó una clasificación y jerarquización de todos los pueblos y experiencias históricas, asumiendo que las sociedades industriales eran el punto máximo de la Historia. El segundo es que se naturalizaron las relaciones sociales de la sociedad liberal-capitalista y la idea de la "naturaleza humana". El tercer principio radica en que se hizo necesario afirmar la superioridad de los saberes occidentales, es decir la ciencia, frente a cualquier otro tipo de saber (Lander, 1993).

Fe, al ser investigadora en la Universidad de Chicago, participa en las dinámicas de producción de conocimiento impuestas por la colonialidad del saber a través de las instituciones que legitimizan y producen "verdades". Esto, por un lado, es una ventaja para Fe, debido a que su posición privilegiada la autoriza para recontar la historia de las mujeres esclavizadas y, sobre todo, para "justificar" que dicha historia es digna de ser contada. Asimismo, tiene la ventaja de encontrarse en el lugar preciso que le permite conseguir los medios necesarios para su investigación:

Fe Verdejo, sola, se dio a la tarea de lograr lo imposible. Decidió salvar el seminario [...]. Fe recordó los nombres de varias fundaciones que apoyarían su proyecto. Gracias a aquellos documentos, podría presentar una propuesta de investigación que tendiera puentes entre las instancias interesada en estudios de raza e identidad, en estudios de género y en defensa de los derechos civiles. Pidió una beca investigativa; se la otorgaron (Santos-Febres, 2009, p.17).

Pero, al mismo tiempo, la naturaleza de la institución la limita y la obliga a definirse, en los términos que la matriz colonial impone. Por un lado, se continúa construyendo al otro racializado como un objeto de estudio²⁹, con el que se sigue

²⁹ Spivak (1985) explica que la violencia epistémica se basa en la separación entre el "nosotros" (agentes epistémicos) y los "otros" (implícitamente inferiores, contruidos con referencia en el nosotros). El llamado *othering* obliga a los contruidos "otros" a posicionarse como objetos

lucrando a través de elegantes mecanismos disfrazados de discursos académicos y científicos. Podríamos cuestionar el porqué de un departamento de Estudios Latinoamericanos en una prestigiosa universidad de Estados Unidos, un país donde la educación está completamente privatizada y el financiamiento de proyectos científicos siempre tiene intereses económicos y políticos:

El seminario estuvo a punto de cerrarse. No contaba con suficiente presupuesto. El Departamento de Estudios Latinoamericanos [...] tenía otras prioridades que no incluían la investigación histórica en tiempos coloniales. Sin embargo, presionaba a los investigadores para que le dieran algo que presentar a posibles auspiciadores [...] para sustentar la oscura misión de preparar profesionales latinos (Santos-Febres, 2009, p.17).

Fe no sólo se encuentra limitada por las condiciones materiales en las que se produce el conocimiento en su institución, sino que el conocimiento científico y el modo de aprender occidental le son insuficientes para expresar la experiencia cultural e histórica de la esclavitud. Asimismo, se podría decir que el interés de Fe no sólo es educativo, sino que se vincula con una búsqueda de sí misma, de reencontrarse con su propia historia y su pasado.

Se puede afirmar que la novela *Fe en disfraz* hace evidente la colonialidad del saber y la violencia epistémica de la disciplina historiográfica y del conocimiento producido desde las grandes instituciones del primer mundo, pero también propone otra manera de construir saberes y acercarnos a la Historia y el conocimiento, es decir, propone una epistemología decolonial. Esto se puede observar en varios aspectos que caracterizan el proceso de investigación de Fe y que se analizarán a continuación.

4.4.1 Un conocimiento encarnado

Fe aprende a través de la praxis, consciente o no, desnaturaliza las maneras hegemónicas de aprender y construirse en el mundo. La relación sexual violenta que llevan a cabo Fe y Martín vuelve evidente las limitaciones de la epistemología racionalista y colonial, problematiza la escisión ontológica entre cuerpo y mente:

epistémicos, sin posibilidad de nombrar su mundo, les niega la voz y la subjetividad. Sólo el sujeto colonizador está autorizado a nombrar el mundo de los subalternos.

—Tu trabajo ayudó muchísimo Martín. Lo usé para presentar mi punto y abrir la discusión. Puede exponer esa pelea muda que se dio [...] entre el mundo de la «razón» y ese otro mundo que algunos todavía habitamos. Llamémosle el mundo de los cuerpos (Santos- Febres, 2009, p.70).

Fe busca conectar con sus sujetas de estudio y se encuentra con la imposibilidad de hacerlo, debido a que la disciplina científica occidental, en aras de buscar una objetividad, obliga al investigador a separarse de aquello que se quiere conocer, construyéndolo analíticamente como un objeto separado del sujeto.

La verdadera ruptura epistémica que propone esta novela está en el hecho de que Fe, a lo largo de su investigación, va a terminar por convertirse en su propio objeto de estudio. La delimitación sujeto-objeto se desdibujará y ambos elementos se fundirán en uno mismo. Así, podemos observar un verdadero pensamiento y una praxis fronterizos de los que habla Gloria Anzaldúa³⁰.

Fe Verdejo a través de su cuerpo va a conocer y conocerse. Esto podría ser un ejemplo de lo que Cherrie Moraga (2002) llama “A theory in the flesh”³¹. Para esta autora la teoría encarnada es aquella que surge desde las condiciones materiales de las mujeres racializadas, aquellas condiciones que se viven y experimentan en el cuerpo. A pesar de que existen diferentes ejes de dominación material y simbólica que hacen distintas a las mujeres, ya sea su color de piel, su clase social o su orientación sexual, la teoría encarnada apela a que esto, en vez de dividirnos, permite construir puentes entre nosotras, a través de una “política de la necesidad”:

We are still trying separate the fibers of experience, we have had as daughters of a struggling people. Daily we feel the pull and tug of having to choose between which part of our mother’s heritage we want to claim and wear and which parts have served to cloak us from the knowledge of ourselves. [...] We are interested in pursuing a society that uses flesh and blood experiences to concretize a vision that can being to heal our “wounded knee”³² (p. 21).

³⁰ Revisar capítulo 1

³¹ “Una teoría encarnada”.

³² “Seguimos intentando separar las fibras de la experiencia que hemos tenido como hijas de un pueblo que sufre. Diario sentimos la presión de tener que elegir entre qué parte de la herencia de nuestra madre queremos usar y qué partes nos han servido para ocultar el conocimiento de nosotras mismas [...]. Nos interesa buscar una sociedad que utilice las experiencias de carne y hueso para concretar una visión que pueda ser utilizada para sanar nuestras heridas”.

Fe utilizará su experiencia y sus heridas simbólicas para llevar a cabo una praxis y crear un puente entre ella y las esclavas y entre ella y Martín, además va a crearse heridas reales para conectar con su cuerpo ya escindido en un mundo que nos ha obligado a verlo únicamente como un instrumento. Fe, a lo largo de toda su vida, igual que las esclavas manumisas del siglo XVII, lleva a cabo una resistencia desde el cuerpo: “dentro de un entorno marcado por una pluralidad fluida, los distintos elementos de su existencia obstaculizaron la cohesión identitaria a la vez que constituyeron la base de su conocimiento, una epistemología de la resistencia” (Larrabe en Arce, 2011, p. 240).

Fe va a conocer a través de su cuerpo, ejerciendo una resistencia del cuerpo y una epistemología decolonial:

Santos-Febres intenta disolver la frontera entre la historiografía y la experiencia vivida —proponiendo un nuevo modelo epistemológico y ontológico— para rescatar no sólo la voz sino también el cuerpo de la mujer negra en la historia de América Latina y el Caribe (Torres-García, 2015, p.47).

4.4.2 Un conocimiento colectivo y relacional

La manera de investigar de Fe y de aproximarse a sus sujetas de estudio apela a lo colectivo y colaborativo. En primer lugar, Fe se dará cuenta de que no puede llevar a cabo su investigación sola y le pide ayuda a Martín. Juntos transitan el camino de la investigación como una especie de búsqueda de sí mismos, a partir de un andar erótico, lo cual contradice las maneras individualistas, competitivas y racionalistas que las instituciones académicas imponen a la producción del conocimiento científico. Asimismo, lo más importante del proceso de investigación que realizan será el camino, el andar erótico y no los resultados, hechos y datos duros que puedan sacar de él.

Por otro lado, Fe apela a un conocimiento comunal y ancestral que va más allá de los límites espacio-temporales impuestos por la colonialidad del saber:

A pesar de que nos insertamos en la cronología lineal como estrategia de supervivencia, la capacidad de sentir simultáneamente temporalidades otras, nos permite concientizar que el tiempo progresivo no es el tiempo universal (Ferrera-Balanquet, 2017: 51).

A través del ritual erótico y del uso de su propio cuerpo, Fe podrá ser parte de otros tiempos, distintos al lineal, relacionados con los saberes ancestrales que habían sido reprimidos desde su formación occidentalizada. Lo ancestral como parte constituyente de la identidad será pensando en términos de “Relación”.

Los planteamientos de Édouard Glissant (2017) proponen una manera de pensar la identidad no como una raíz única que crece ocupando todo el espacio y mata todo a su alrededor, sino como un rizoma que es una raíz diversificada que crea redes sin intervenir con los demás brotes: “El pensamiento del rizoma estaría en el comienzo de aquello que llamo la Poética de la Relación, según la cual toda identidad se despliega de una relación con el Otro” (p. 45). Glissant, más que pensar las identidades como definidas desde la “Unidad”, las piensa desde el “Común”.

Las identidades caribeñas, más allá de cualquier nación, se originan en las migraciones, los viajes y exilios históricos de los pueblos esclavizados, lo cual da un carácter híbrido y relacional. La identidad de Fe no está definida por su nacionalidad sino por el pasado común de esclavitud:

Fe does not simply identify herself as Venezuelan or black —she says that her ancestors had no flags to identify them, referring not only to colonialism or to the social organization of Africa societies in the 15th Century, but also to the treatment of slaves as chattel, not as human beings, in the Americas. Instead, Fe inscribes herself in a series of historical times and spaces —Africa before and in the early stages of the Atlantic slave trade (the tribal scars that she mentions), the Middle Passage (the chains) and the slave plantations, invoked by the image of the carimbó [...]. Fe says that her skin is the map, a type of canvass on which these times and spaces are inscribed, [...] a chronotope that carries both the spatial and the temporal cultural processes and tensions at play³³ (Rangelova, 2015: 153).

En esta novela lo caribeño o el Caribe se entiende como un territorio imaginado expansivo, en constante movimiento de flujos, en donde habitan sus

³³ “Fe no se identifica simplemente como venezolana o negra —ella dice que sus ancestros no tenían banderas para identificarse, no sólo refiriéndose al colonialismo o a la organización social de las sociedades africanas en el siglo XV, sino también en América trataba a los esclavos como propiedad y no como seres humanos. En vez de eso, Fe se inscribe en una serie de tiempos y espacios históricos —África antes y en las primeras etapas de la trata de esclavos (las cicatrices tribales que menciona) El trayecto intermedio (las cadenas) y las plantaciones de esclavos invocados por la imagen del carimbó [...]. Fe dice que su piel es el mapa, un tipo de lienzo sobre el cual los tiempos y espacios se inscriben [...] Un cronotopo que contiene las tensiones y procesos tanto culturales como espaciales que están en juego.”

descendientes, a pesar de su territorio origen que se conforma, más bien, como un territorio diáspora:

Es la memoria consiente/inconsciente, individual/colectiva ancestral, la ruptura de una historia orgánica temporal que se extiende por vasos comunicantes de pueblos antiguos, resurgiendo en el instante en que cada karibeñx reconoce el territorio origen marcado por la emigración, el exilio, la pobreza, el racismo, la heteronormatividad, las invasiones coloniales que aún persisten (Ferrera-Balanquet, 2017: 52).

Fe formará parte de esta identidad y de esta episteme relacional que le permitirá transitar por un territorio-memoria ancestral para desprogramar los códigos coloniales que forman parte de su subjetividad colonizada.

A manera de conclusión, en este capítulo se hizo evidente cómo el cuerpo es un lugar donde se ejercen y manifiestan todas las fuerzas sociales, ya sean políticas, económicas o eróticas. Por otro lado, el cuerpo también es un espacio/territorio privilegiado para afirmar la vida frente al biopoder y para crear realidades diferentes a las que las estructuras de poder nos imponen. A través de los testimonios de las actas jurídicas coloniales que aparecen en la novela, pudimos ver cómo las mujeres esclavizadas ejercieron diferentes agencias haciendo uso de su cuerpo y llevando a cabo resistencias cotidianas y simbólicas. A través y desde su cuerpo llevaron a cabo batallas en lo que Padón (2002) llama “guerras moleculares”:

La guerra molecular consiste en hacernos dignos del acontecimiento que vivimos; por doloroso que sea, él nos permite conocer lo que puede nuestro cuerpo y entrar en otras dimensiones. Se trata de una guerra imperceptible pero eficaz contra el biopoder que consiste en trastocar los planos de la percepción para construir, desde el cuerpo, desde lo más cotidiano, desde lo más esencial, otra existencia, otras realidades que afirmen el esplendor de la vida (p. 1).

En las historias de estos cuatro personajes se observan diferentes maneras de habitar el cuerpo y de resistir las estructuras de dominación colonial y poscolonial. En el caso de Diamantina podemos ver cómo las prácticas de mestizaje se utilizaban para conseguir el ascenso social de los hijos en un sistema de castas. Asimismo, este personaje adquiere derechos por el hecho de ser violada y apropiada por su dueño durante años y logra tener un provecho material de las relaciones en las que estaba sometida. En la historia de Diamantina también se ve

la lucha de fuerzas en términos discursivos, ella se pudo apropiarse tanto los discursos religiosos como legales y los utilizó a su favor.

En la historia de Pascuala vemos cómo el conocimiento de las mujeres negras de su cuerpo y sexualidad fue usado como un arma contrahegemónica en muchos sentidos. En primer lugar, resistía el sistema racista colonial, al socializar conocimiento alternativo al occidental y crear redes entre las diferentes castas. En segundo lugar, desafiaba el poder de la Iglesia Católica, institución que ejercía un biopoder sobre la vida, los cuerpos y la sexualidad de los individuos en la época colonial. Finalmente, hacía frente a las estructuras patriarcales al permitir a las mujeres controlar sus propios procesos productivos, su placer, ejercer una contrasexualidad y crear redes interraciales de sororidad. De igual manera vemos cómo el conocimiento y las prácticas relacionadas con su cuerpo le dieron a Pascuala un lugar simbólico de enunciación en un sistema que la construía a través de la negación, desde el no-ser.

En la historia de Xica da Silva se problematiza esta última premisa que, si bien permitió que las mujeres esclavizadas tuvieran un lugar de enunciación y pudieran ejercer poder dentro de un sistema social que las privaba de casi todos los mecanismos de agencia, las obligó a construirse únicamente como cuerpos hipersexualizados. Esto provocó una contradicción y un conflicto en la construcción de las subjetividades de las mujeres negras todavía marcadas por la colonialidad del ser y su deseo de pertenecer y ser reconocidas en el mundo de los blancos.

Finalmente, en Fe Verdejo, mujer negra del siglo XXI, se pueden observar todos los elementos manifestados en las historias de las mujeres esclavas. Al igual que Diamantina, Fe se apropia de los discursos hegemónicos, en su caso de los discursos académicos y científicos para utilizarlos a su favor. De la misma manera que Pascuala, lleva a cabo una sexualidad que desafía lo establecido como “normal” y no se limita a ser productiva al sistema capitalista. Como Xica Da Silva, trata de encajar en el mundo de los blancos, a través de su disfraz de historiadora que le implica no sólo portar cierta ropa y realizar un determinado *performance*, sino adoptar los discursos del saber hegemónico y formar parte de las instituciones que sustentan la colonialidad en el mundo contemporáneo. Sin embargo, en este

personaje también hay un proceso de reconfiguración de las maneras de conocer occidentales. Fe no sólo adquirirá un conocimiento de su cuerpo como Pascuala, sino que producirá un conocimiento desde su cuerpo, llevando a cabo una epistemología corporal.

Capítulo V

La relación sexual masoquista como práctica erótica que reconfigura la violencia

En este capítulo final se analizan los diferentes significados que tiene el cuerpo en su dimensión erótica dentro de la novela, con el fin de demostrar que las relaciones sexuales masoquistas permiten reconfigurar los traumas de la violencia sexual de Fe.

5.1 El erotismo

A lo largo de este apartado se analiza cómo se ha conceptualizado el erotismo desde la mirada occidental y androcéntrica, para después presentar algunas posturas feministas y decoloniales que lo han problematizado. A la luz de estos debates teóricos se hará una interpretación de los diferentes significados que tienen las relaciones sexuales violentas en *Fe en disfraz*.

El ensayo titulado *El erotismo* (2020) escrito por el filósofo francés Georges Bataille es uno de los textos más importantes en Occidente sobre el estudio de la experiencia erótica, en éste, el autor define el erotismo humano en oposición a la sexualidad “animal”, la cual sólo responde a los fines de la reproducción biológica.

Para Bataille, el erotismo es una dimensión de lo humano y una manifestación de la experiencia interior de los hombres. Si bien el erotismo parece surgir por el deseo hacia el otro, en realidad, es una experiencia hacia el interior de sí mismo: “En este punto solemos engañarnos, porque continuamente el hombre busca fuera un objeto del deseo. Ahora bien, ese objeto responde a la interioridad del deseo” (2020: 33). En este sentido la experiencia erótica es parte de la vida religiosa del hombre. En su definición de la experiencia interior, Bataille parte de un tipo de hombre posmoderno que ya no busca la experiencia de lo sagrado en el otro ilimitado (Dios), sino que lo hace desde sí mismo, a través de la experiencia de su propio cuerpo. Bataille apela a que el cuerpo regrese a su dimensión sagrada, ya que en las sociedades industriales se ve únicamente a través de su valor de cambio. La teoría de Bataille busca volver a habitar el cuerpo para poder acceder a nuestra vida interior: “el cuerpo se convierte en un lugar privilegiado desde el cual combatir

la racionalización de los placeres, sometidos a la lógica del mercado y las leyes del estado” (Tornos, 2010, p.303).

Los postulados de Bataille parten de la misma premisa propuesta por Lévi-Strauss, la cual postula que la cultura se origina a través de la prohibición y la imposición de la Ley sobre la naturaleza. En el caso del parentesco, el tabú del incesto separó la reproducción biológica de la cultural y organizó la vida social de los humanos, originando su cultura y sociedad. Para Bataille, el erotismo se opone a la sexualidad puramente animal, ya que el primero surge de la prohibición que se le impone a la segunda. Por otro lado, Octavio Paz (2006) también define el erotismo a partir de esta oposición: “el erotismo no es mera sexualidad animal: es ceremonia, representación. El erotismo es sexualidad transfigurada: metáfora” (p. 11)

Las prohibiciones impuestas a la sexualidad humana tienen como objetivo reprimir la violencia de los impulsos irracionales del ser humano, los cuales devienen de la violencia animal que habita en nosotros y que tendemos a reprimir. En el acto sexual erótico se transgreden las prohibiciones y la violencia reprimida se libera:

En la sexualidad la violencia y la agresión son componentes necesariamente ligados a la copulación y, así, a la reproducción; en el erotismo, las tendencias agresivas se emancipan, quiero decir: dejan de servir a la procreación, y se vuelven fines autónomos (Paz, 2006, p.11).

Para Bataille, lo que define las prohibiciones es, precisamente, su transgresión. Dicha transgresión desafía la prohibición, no la levanta, sino que la confirma y, al mismo tiempo, genera un goce: “Pero, experimentamos en el momento de la transgresión, la angustia sin la cual no existiría lo prohibido como tal, lo mantiene para gozar de él” (p. 43). Por ello, el erotismo se origina de la contradicción entre prohibición y transgresión: “El conocimiento del erotismo o de la religión requiere una experiencia personal igual y contradictoria de lo prohibido y de la transgresión” (Bataille, 2020, p.40). Esta contradicción corresponde a las dos dimensiones del hombre propuestas por este mismo autor: trabajo/deseo, razón/exceso, humanidad/animalidad, la tensión entre estas dicotomías nunca se resuelve de manera dialéctica, sino que el hombre va del uno al otro en un movimiento infinito.

La transgresión, más que definirse por su carácter subversivo o escandaloso, como suele pensarse, está relacionada con la capacidad de afirmar los límites impuestos al hombre y la de liberarlos. La transgresión es, en esencia, una paradoja:

El deseo del erotismo nace con el impulso contradictorio miedo/fascinación que siente el hombre de superar el límite; en ese paso intermedio que comunica la prohibición y la transgresión, en donde ambos se afirman, negándose mutuamente (Tornos, 2010, p.198).

Podemos notar la diferencia que existe entre el sujeto propuesto por Bataille y el cartesiano, en él, no existe la división perfecta entre el “piensa” y el “existe”. El sujeto para Bataille no piensa, sino que desea.

Un aspecto importante en la teoría de este autor es que el erotismo está directamente relacionado con la muerte y con la necesidad de los seres de buscar la continuidad. En el acto erótico, el sujeto busca intimidad con el otro y en el momento en que ésta sucede, el sujeto necesita salirse de sí mismo para entrar en el otro, es decir, necesita dejar de *ser* y volverse *no ser* para estar con el otro en la intimidad:

Cada ser contribuye a la negación que el *otro* hace de sí mismo; pero esa negación no conduce de ningún modo al reconocimiento del *partenaire*. Al parecer, en el acercamiento, lo que juega es menos la similitud que la plétora del *otro*. La violencia de uno se propone ante la violencia del *otro*; se trata, en ambos lados, de un movimiento interno que obliga a estar *fuera de sí*, es decir, fuera de la discontinuidad individual (Bataille, 2020, p.108).

El sujeto de Bataille sólo puede ser soberano en la medida en que deja de ser: “La ontología de Bataille, fundada en el deseo, se convierte en una ontología de la ausencia, en donde el sujeto es, paradójicamente, en tanto que no es” (Tornos, 2010, p.202). En este sentido, el erotismo estará relacionado con la continuidad y la discontinuidad del ser y, por tanto, el autor lo vinculará directamente con la muerte. El sujeto sólo podrá encontrar una experiencia de sí mismo a través de la pérdida de sí mismo, del sacrificio de no estar en él.

5.1.1 Críticas feministas y decoloniales al concepto de erotismo

Una de las primeras críticas que se le puede hacer a los postulados de Bataille es que se basan y asumen a un sujeto masculino, es decir, están enunciadas desde un pensamiento y lenguaje androcéntrico y sexista. Bataille explica su teoría de la continuidad y discontinuidad del sujeto desde postulados biologicistas y califica la sexualidad de la mujer como “pasiva”: “En el movimiento de la disolución de los seres, al participante masculino le corresponde en principio, un papel activo; la parte femenina es pasiva. Y es esencialmente la parte pasiva, la femenina, la que es disuelta como ser constituido” (Bataille, 2020, p.22).

Bataille no sólo está anclado en un pensamiento binario y heterosexual, sino que piensa al sujeto deseante necesariamente como un varón, asimismo direcciona la violencia que se libera en el acto erótico hacia las mujeres: “Ellas no son más deseables que ellos, pero ellas se proponen al deseo. Se proponen como objeto al deseo agresivo de los hombres” (Bataille, 2020, p.137). Desde una perspectiva feminista se vuelve evidente que esta teoría del erotismo justifica y naturaliza la violencia sexual hacia las mujeres, así como niega por completo su capacidad de sentir placer.

Las ideas de Enrique Dussel (2007) nos ayudan a ampliar esta crítica sobre el sujeto deseante de Bataille, ya que, desde un enfoque materialista decolonial, podemos entender que este sujeto no sólo es un varón sino también, es blanco, occidental y colonizador. El erotismo, vinculado a la violencia, muerte y destrucción, más que ser una idea filosófica sobre el comportamiento humano universal, está ligado a la construcción de un tipo de sujeto. La teoría de la sexualidad dominante en Occidente se basa en los supuestos teóricos del psicoanálisis y Dussel va a afirmar que la personalidad narcisista que asume Freud se fundará en un “ergo conquistador”: “Narciso (como en el autoerotismo freudiano) nos remite al yo pienso y el yo conquisto europeo (totalización ontológica)” (p. 51).

El hecho de que las mujeres han tenido una posición pasiva dentro del acto erótico no se explica mediante la justificación biologicista, como lo postula Bataille, sino mediante un análisis histórico de la dominación masculina y la colonización. El proceso de dominación colonial impuso una erótica patriarcal basada en el

sometimiento y la dominación de las mujeres, pero también del Otro, del pobre y del indio. Por ello, Dussel afirma que, para pensar una erótica verdaderamente decolonial, debemos de despojarnos del ergo vaginal y pensar construir un ergo clitoriano. El ergo vaginal condenará la construcción de la subjetividad erótica de las mujeres a la pasividad, a su definición en términos negativos:

La mujer, entonces, no se define desde el ser fálico como un no-ser castrado. Esto acontece (y en esto tiene razón Freud) en pueblos machistas, patriarcalistas, donde se exige a la mujer depender enteramente del varón, el que, para reprimirla, define la sexualidad en la sola actividad masculina, asignándole a la mujer la pasiva posición de objeto sexual. La ontología machista aliena cósicamente a la mujer, y, por ello, sin dar ninguna importancia al orgasmo clitoriano exalta el orgasmo vaginal (contrapartida pasiva de la actividad del pene) (p. 68).

Para Dussel una erótica decolonial latinoamericana debe apelar al compañerismo para constituir un proyecto éticamente válido:

La bondad erótica se despliega como servicio del Otro (en especial como liberación de la mujer), y por la trascendencia que esto instaura: en esa misma apertura la bondad es fecundidad. Solo el que se abre al Otro, el que en la libertad desea al Otro, desea la novedad no por exigencia sino por pura gratuidad expansiva; se quiere dar el ser para hacerlo partícipe de la belleza del amor (p. 114).

Por otro lado, diferentes posturas feministas también han sido muy críticas con las definiciones del erotismo planteadas desde el androcentrismo, sexismo y colonialismo y han apelado a definirlo en términos más amplios. Por ejemplo, Audre Lorde (1995) afirma que el erotismo de las mujeres es una fuente de poder que habita en su interior y que se le ha negado o limitado a vivirlo con vergüenza. En Occidente se ha negado un erotismo propio de las mujeres más allá de la pasividad, la humillación y el sometimiento. La sociedad y la religión han hecho sentir a las mujeres avergonzadas de su propio goce y placer y las han restringido a usarlo únicamente para complacer a los varones. Estas ideas en torno al erotismo femenino han llevado a posturas feministas que asumen que las mujeres sólo pueden ser fuertes suprimiendo su erotismo.

Lorde afirma que el erotismo va más allá de las prácticas sexuales, ya que es una fuerza del goce que abarca prácticamente todos los aspectos de la vida. El erotismo más que relacionarse con la muerte, es una fuerza que reafirma la vida:

Lo erótico no sólo atañe a lo que hacemos, sino también a la intensidad y plenitud que sentimos al actuar. El descubrimiento de nuestra capacidad para sentir una satisfacción absoluta nos permite entender qué afanes vitales nos aproximan a nuestra plenitud (1995: 11).

A partir de esta definición, Lorde opondrá el erotismo a la pornografía, ya que ésta última reduce la sexualidad femenina al sexo al servicio de los hombres: “la pornografía es la negación directa del poder del erotismo, ya que representa la supresión de los sentimientos verdaderos. La pornografía pone énfasis en la sensación y no en el sentimiento” (p. 11). El sexo y la sexualidad son las únicas dimensiones de la erótica que se nos ha permitido vivir a las mujeres.

Al igual que Dussel, Lorde afirma que el erotismo femenino debe pensarse desde el amor: “El término erótico procede del vocablo eros, la personificación del amor en todos los aspectos [...] Eros personifica el amor y la armonía” (p. 11).

5.1.2 El erotismo en *Fe en disfraz*

En términos estrictos no podríamos decir que el erotismo presente en la novela sugiere una experiencia erótica decolonial, aunque es explícita la transgresión a lo que se considera “normal” en términos eróticos, no es evidente que dicha transgresión subvierta el erotismo impuesto por el orden patriarcal colonial, en realidad, podríamos decir, que lo confirma.

Santos-Febres, en prácticamente todas sus obras, nos muestra un erotismo explícito, crudo, violento, perverso, que podríamos calificar hasta de pornográfico: “Santos-Febres admite que «El cuerpo correcto podría ser pornográfico», pero que su único deseo es que sea «una pornografía muy bien escrita»” (Sauriol, 2015, p.79). La definición de erotismo propuesta por Lorde que desprecia completamente la pornografía y las prácticas eróticas que únicamente muestran la sensación y no el sentimiento, parece no ser útil para la narrativa de Santos-Febres:

De hecho, los relatos de Santos-Febres exploran fronteras equívocas entre el “erotismo” y la “pornografía”, transitan de una postura a otra, a veces inclinándose más de un lado y a veces más del otro, reflejando un deseo de ir más allá de lo heredado y, sobre todo, de superar tales divisiones binarias (Sauriol, 2015, p.81).

De hecho, yo encuentro forzadas las interpretaciones desde el feminismo decolonial como la realizada por Peñaranda-Angulo (2017), pues apela al erotismo ligado directamente al amor:

La necesidad de conectar entre la venezolana y el puertorriqueño, Fe Verdejo y Martín Tirado, nace de una filiación académica mezclada con un componente erótico que más tarde se convierte en amor. Esta acción en la que el saber y el amor trasmuta a estos individuos, deconstruye las ideas de género, raza y sexo tan fuertes y restringidas de los discursos nación que apelan por la construcción identitaria de un yo limitado (2017, p.125).

Podríamos suponer que el acto de sacrificio (simbólico o real) que llevan a cabo los personajes al final de la novela es un acto de amor por el otro, en ese caso, tendríamos que suponer otra definición de amor, no el amor que proponen Dussel o Lorde, o el de Sandoval, en el cual se basa la interpretación de Peñaranda-Angulo:

El amor transcultural es la capacidad para establecer relaciones íntimas igualitarias, ya sean fraternas o eróticas, con personas pertenecientes a otras culturas. Para Sandoval (2004 [1995]) esta forma de amor genera espacios de coalición basados en la diferencia y respeto por los otros (2015, p.108).

El amor y el erotismo que se muestran en esta esta novela son aquellos que destruyen: “Otra lección que he aprendido: el amor no es más que una devoración” (Santos- Febres, 2009, p.98). La violencia y el deseo de muerte del que nos hablan Bataille y Paz están presentes en todos los personajes de la novela empezando por Martín, terminando por las mismas esclavas. La teoría que tiene Santos-Febres sobre el deseo de los hombres y las mujeres caribeños es que éste, por sus mismas condiciones históricas, se construyó como contradictorio y destructivo: “Se ama lo que causa destrucción, se intenta dejar de amar lo propio. Se examina la piel propia, esa que urde un contexto específico, para que nazcan, emparejados, el deseo y la violencia” (2008, p.87).

Por lo anterior, para explicar el erotismo que se muestra en la novela *Fe en disfraz* utilizaremos los postulados de Bataille, que resultan útiles porque podemos reconocer la violencia, el deseo de aniquilamiento del otro, la batalla contra la muerte y, finalmente, el sacrificio del sí mismo.

El prefacio de la novela nos anticipa su final; Martín va a pasar la noche con Fe por última vez, será en noche de brujas y se llevará a cabo el ritual masoquista que acostumbran hacer el 31 de octubre. Este ritual será definido por Martín como

un sacrificio: “Me dirijo hacia la pira de sacrificio que es Fe Verdejo. No es curioso que hoy ofrezca mi carne a su extraño rito. Que hoy le ofrezca a Fe la carne de Martín Tirado” (Santos-Febres, 2009, p.10).

Para Bataille (2020) el sacrificio es un acto deliberado que forma parte de la experiencia religiosa, pues transgrede directamente la vida y, al mismo tiempo, rompe con lo discontinuo:

Suele ser propio del acto del sacrificio el otorgar vida y muerte, dar a la muerte el rebrote de la vida y, a la vida, la pesadez, el vértigo y la abertura de la muerte. Es la vida mezclada con la muerte, pero, en el sacrificio, en el mismo momento, la muerte es signo de vida, abertura a lo ilimitado. Actualmente el sacrificio no pertenece al campo de nuestra experiencia; así que debemos sustituir la práctica por la imaginación (p. 97).

El sacrificio en la novela también es visto como un medio para renacer: “Abandonarse es a veces, la única manera de comenzar” (Santos-Febres, 2009, p.107).

El tema del sacrificio es relevante, pero ambiguo, porque Martín afirma en el prefacio que él se va a sacrificar por Fe, para que ella pueda curar sus heridas históricas, pero, en realidad, es Fe la que tiene una pulsión de muerte constante a lo largo de toda la novela. Ella busca, mediante el acto erótico, romper con la discontinuidad a través de la muerte simbólica del acto sexual y del abandono de sí misma. Esto lo podemos observar porque continuamente lo pide a Martín: “— Sácame de aquí” (Santos-Febres, 2009, p.96). Es decir, Fe se siente atrapada dentro de sí misma, dentro de los propios límites que su cuerpo le impone y es a través del acto sexual que busca liberarse.

Al final resulta extraño que Martín no se sacrifica por Fe, más bien parece que es él quien la sacrifica a ella:

Esta vez cuando las diga [las palabras “Sácame de este cuerpo”], sacaré la navaja toledana. Sé que lo haré. Lo exige el rito. Lo exige el tiempo enquistado en el dolor de Fe, que ahora es mío. Lo exige mi carne que ya no puede distinguir, no quiere distinguir de quién es la sangre que mana [...]. Fe gritará, le taparé la boca. Entenderá que debo hacerlo; deshacerme de esa barrera que frena nuestro encuentro definitivo: duradero (Santos-Febres, 2009, p.106).

Con este final se podrían confirmar los postulados de Bataille; el sujeto deseante siempre es un hombre, la agresión y la violencia están dirigidas hacia las mujeres y siempre son ellas las que pasivamente esperan a ser sacrificadas. Esta

novela, al estar narrada únicamente por Martín, vuelve evidente las premisas de Bataille. Fe siempre es el objeto de deseo y el propio narrador impide que se construya a este personaje desde otro lugar más allá del ser vista y deseada por un hombre. La interpretación de Koczkas, mencionada en el primer capítulo, parecería válida.

Por otro lado, no podemos negar que Fe también desea, no sabemos si desea a Martín, lo inferimos porque tiene relaciones sexuales con él, pero, en realidad, nunca estamos completamente seguros de que haya un deseo genuino hacia él o que Fe sólo se encuentra repitiendo compulsivamente su trauma histórico y personal. La siguiente cita puede inclinarnos por la segunda hipótesis: “Su mirada impenetrable me encogió el pecho. Nunca antes había notado que era una mirada triste. La pulpa de su boca se me reveló por primera vez. Aquellos gestos de Fe no eran provocación, eran las cicatrices de su herida” (Santos-Febres, 2009, p.93).

Sin embargo, siguiendo los términos dicotómicos de Bataille, Fe no es la “pasiva” en la relación, ella es quien toma la iniciativa, la que propicia el encuentro sexual, la que decide cómo, cuándo, dónde y, en realidad, la que decide todo. Martín, por el otro lado, sólo parece ser una víctima de su propio deseo y del de Fe. Fe ha tomado la decisión de reconstruir su experiencia erótica bajo sus propios términos, ésta es su verdadera transgresión.

Dicha transgresión está directamente relacionada con la continuidad y la discontinuidad de la que habla Bataille, pero no está planteada en términos del ser y el no-ser, porque los sujetos racializados se han construidos históricamente en términos de no-ser. Arce (2011) hace énfasis en esta inadecuación de la teoría de Bataille al hablar del erotismo en las esclavas negras. Los esclavos y, en general, los sujetos racializados están definidos desde el no-ser, por ello la muerte simbólica del acto sexual no les permite una continuidad, pues ya viven en ella:

El ser humano no esclavizado es discontinuo ya que es encarcelado por su propia subjetividad e individualidad. Sin embargo, para una esclava ese estado de continuidad se vive al nacer puesto que carece de nombre y estatus oficial, y se considera un ente socialmente muerto, de modo que la muerte no le brindaría esa unión soñada (p. 241)

Los límites que afirma y libera Fe Verdejo, a través de sus prácticas eróticas, son los límites de la colonialidad de su propia subjetividad, construida a través de la sumisión histórica de su raza y de su género.

La transgresión que lleva a cabo Fe, la hace desde su cuerpo y su piel y, por ende, tiene significados distintos a la de Martín, de Sade o cualquier otro sujeto masculino y/u occidental. Los postulados de Bataille son más útiles si los despojamos de sus pretensiones universalistas. Cada práctica erótica se produce en cuerpos histórica y socialmente situados y, en consecuencia, despliegan distintos significados. Mientras en Martín reproducen al pie de la letra la erótica patriarcal y androcéntrica, en Fe reconfiguran y transgreden su experiencia interior.

Sobre la división entre erotismo y pornografía, Sauriol (2015) recupera las ideas de Scarpetta, quien define la literatura pornográfica como aquella que expresa y muestra exteriormente el acto sexual, mientras el erotismo representa textualmente el monólogo interior del deseo: “«Transgredir» significa para él sobrepasar la interdicción del no decir. Según Scarpetta, la única «pornografía» que pueda levantar tal interdicción sería una que hiciera perceptible el monólogo interior erótico” (Sauriol, 2015, p.82). En este sentido, el erotismo de Fe estaría expresado en su silencio, en el silencio de su deseo que al final representa su experiencia interior, contradictoria, dolorosa y silenciada: “Ahora que reviso estos apuntes, me doy cuenta de que los escribió con la esperanza de que nombraran su rabia y su soledad” (Santos-Febres, 2009, p.80).

El elemento decolonial visible en este tipo de erotismo radica en que su experiencia interior no es individual como la del sujeto occidental, sino, más bien, un diálogo con sus ancestras y su pasado.

5.2 El sadomasoquismo

El sadomasoquismo es una práctica sexual que hace referencia a dos tipos de prácticas sexuales: el sadismo y el masoquismo, términos acuñados por el neurólogo Kraft Ebing a finales del siglo XIX, quien, curiosamente, los toma de dos escritores: el Marqués de Sade y Leopold von Sacher-Masoch. Tanto el sadismo como el masoquismo son prácticas que se caracterizan por obtener placer a través

del dolor, ya sea provocándolo o recibéndolo. Si bien son prácticas distintas, Kraft-Ebing las juntó como una misma, al respecto Freud afirma:

Ahora bien, la propiedad más llamativa de esta perversión reside en que su forma activa y su forma pasiva habitualmente se encuentran juntas en la misma persona. El que siente placer en producir dolor a otro en una relación sexual, es capaz también de gozar como placer del dolor que deriva de unas relaciones sexuales. Un sádico es siempre también al mismo tiempo un masoquista, y al contrario [...] (2017, p.27).

Los paradigmas con los que se definen las prácticas sadomasoquistas han cambiado con el tiempo. Actualmente se prefiere utilizar el término S/M para despojarlo del carácter patologizante que tiene el término sadomasoquismo y así definirlo únicamente como un tipo de práctica erótica. Estas prácticas se definen como un tipo de juego erótico, debido a que existe un acuerdo entre los participantes de la violencia y el dominio que se ejerce. En el juego hay un participante que juega el rol de “amo”, quien le infringe dolor al “sumiso”, el que disfruta recibiendo el dolor. Por lo general, en estas prácticas los roles se invierten y los participantes pasan de ser el amo a ser el sumiso y viceversa.

En la novela *Fe en disfraz* los protagonistas llevan a cabo prácticas eróticas, que la crítica ha caracterizado como sadomasoquistas, debido a que ambos, pero sobre todo Fe, se infringen dolor al momento de tener relaciones sexuales. Para Koczkas (2015), no sería tan adecuado definir las relaciones de Fe y Martín como sadomasoquistas, en tanto que ambos participantes infringen y reciben dolor. Esta autora considera que los personajes demuestran perversiones separadas; Fe se construye como una masoquista y Martín como un sádico. En este apartado se analizan las actitudes de ambos personajes con respecto a su propia sexualidad y las condiciones específicas en que se dan sus encuentros eróticos para saber qué tan válida es la hipótesis de Koczkas y si podemos propiamente definirlos como sadomasoquistas.

5.2.1 Sade y la imposibilidad del discurso de la violencia

El término sadismo apareció por primera vez en 1834 en el *Diccionario de la lengua francesa* de Pierre Claude, allí se define como: “aberración espantosa del desenfreno, sistema monstruoso y antisocial que ofende a la naturaleza (de Sade,

nombre propio)” (citado en Sauval, 2012: 74). Algunas décadas después Kraft-Ebing, en *Psychopathia Sexualis*, catalogó y clasificó las “perversiones” derivadas del sadismo, a partir de los textos de Sade y de sus diversos casos clínicos, algunos son: sadismo ideal, sadismo simbólico, fetichismo/masoquismo, etc.

Volviendo a la hipótesis de Koczkas (2015), ella afirma que Martín se construye como un sádico ya que se excita al leer las actas/testimonios de pedofilia y violaciones de las esclavas. La autora liga este tipo de comportamiento con el colonialismo y afirma que su sadismo o disfrute por la violencia y el abuso sexual es una herencia de los colonizadores. La autora explica que los deseos sádicos de Martín sólo se producen cuando imagina la violencia contra las mujeres negras: cuando ve pornografía, cuando lee las actas y cuando está con Fe. Estos impulsos no los había sentido antes con su novia Agnes, que es blanca. A esto la autora le llama “sadismo discriminatorio”: “El sadismo discriminatorio de Martín alude también a su dificultad de escapar del legado colonial que perpetúa la imagen de la mujer negra como fuente de deseo perverso” (p. 114). Esto es verdad, a lo largo de la novela y desde que conoce a Fe, Martín descubre esta faceta que no conocía: “Cada noche me disponía a trabajar, pero igualmente cada noche, se levantaba la fiera. No sé cómo yo, Martín Tirado, me trasmutaba en ese terrible ser de colmillos expuestos, de mano agitadora de cursores y de carnes pudendas” (Santos-Febres, 2009, p.43), pero ¿podríamos decir que Martín es un sádico?

Para Bataille, Sade es el ejemplo de un hombre soberano, opuesto al hombre “normal” que reprime sus deseos de violencia y de destrucción. Bataille afirma que la aportación de Sade a la humanidad consiste en hacer explícitos y conscientes dichos impulsos que la religión únicamente justificaba:

Así los instintos sádicos dan al hombre normal un medio de darse cuenta de ciertas crueldades, mientras la religión no es nunca sino la explicación del hecho de una aberración. Parece, pues que al proporcionar una descripción magistral de estos instintos, Sade contribuyó a la conciencia que el hombre toma progresivamente de sí mismo —o si recurrimos al lenguaje filosófico, a la conciencia de sí: el término sádico, de uso universal nos da prueba patente de esta contribución (2020, p.189).

Me parece que Martín está muy alejado de ser el sujeto soberano que Sade es para Bataille. Martín es un hombre sin libertad frente a su deseo, su sexualidad

o su placer. Es un hombre “normal” que se horroriza ante su propio deseo movido por la violencia que ha reprimido durante años. Martín sufre y siente frustración de no poder ser ese hombre soberano: “Estaba seguro de que nunca sería el macho alfa, protagonista de una historia que se impondría ante los demás relatos de la especie. Yo Martín Tirado, un hombre de acción; nunca jamás” (Santos-Febres, 2009, p.89). En el momento en que se vuelve consciente de su sexualidad violenta, se siente culpable y contradictorio:

Pero, pronto, quise olvidar. Intenté de nuevo refugiarme en los libros, en la dulce distancia que otorgan la Razón y la persecución del saber. Alejarme de este cuerpo mío que nunca puedo controlar del todo y que no puedo trascender. Que me convierte en la contradicción que soy (Santos-Febres, 2009, p.91).

Sin embargo, podemos encontrar alguna similitud entre Sade y Martín. Bataille explica que Sade es una figura paradójica, pues utiliza el lenguaje para hablar de la violencia cuando la violencia no puede ser más que silencio. El verdadero verdugo no tiene la necesidad de comunicar su violencia a los demás, es un ser soberano que vive la experiencia divina de sí mismo para sí, por tanto, representa la negación absoluta de los demás, la transgresión total de la Ley y del lenguaje que permite la sociabilidad: “La violencia entraña esta negación descabellada, que pone fin a toda posibilidad del discurso” (2020, p.195). Asimismo, según De Beauvoir (2000), lo que caracteriza a Sade es su necesidad de comunicarse: “sus libros nos afectan desde que comprendemos que a través de sus machaconas repeticiones, sus clichés, sus torpezas, trata de comunicarnos una experiencia cuya particularidad consiste sin embargo en quererse incomunicable” (p.28).

De igual manera, Martín Tirado tiene una intención explícita de comunicar el horror de la violencia sexual de las esclavas:

Ese Martín es el que hoy me hace comprender: la Historia está llena de mujeres anónimas que lograron sobrevivir al deseo del amo desplegándose ante su mirada [...] ¿Cómo hacer ahora para que esa piel cuente la verdadera historia de estos seres que accedieron a la esfera limitadísima de su libertad, a cambio de un asco disfrazado de ardor, de una violencia hecha devoración sagrada?” (Santos-Febres, 2009, p.44).

Pero la violencia siempre es muda, el victimario siempre es silencioso, en cambio, las víctimas son las que hablan de las atrocidades cometidas porque tienen

que hablar de ello, sería una injusticia no enunciarlas. En este sentido, para Bataille, Sade no es un verdadero victimario, sino una víctima de la violencia que prestó su voz para expresarla, no olvidemos que Sade fue encarcelado y humillado en Marsella, su escritura corresponde con su situación de prisionero, de víctima.

En *Fe en disfraz* es evidente que Martín se construye como una víctima de la violencia histórica: “Me encuentro de una blancura vulnerable, como de animal a punto de ser degollado. No me queda más que esa blancura que es mi herida. Fe me lo ha hecho ver, la herida que habita en mi piel” (Santos-Febres, 2009, p.16). A diferencia de Sade, Martín no acepta su deseo violento, ni lo trata de disfrazar de crueldad exacerbada como los personajes del Marqués, sino que se victimiza constantemente y justifica sus actos, equiparando la blanquitud de su piel a la herida histórica que habita en el cuerpo de las mujeres racializadas.

5.2.2 El masoquismo como lenguaje mítico, dialéctico e imaginario

Deleuze, en su estudio sobre Sacher-Masoch (2017), afirma que el asumir el sadomasoquismo como unidad no le hace justicia ni a Sade ni a Masoch. Tanto en términos clínicos como literarios es conveniente distinguirlos. En el primer ámbito, el sadismo y el masoquismo presentan distintos síntomas, y en el segundo, las obras de Sade y de Masoch son completamente diferentes. Ambos escritores tienen lenguajes particulares que apelan a objetivos diferentes. Ambos se caracterizan por crear nuevas formas de nombrar la violencia y el exceso, pero sólo hasta cierto punto, se pueden considerar complementarios, por tanto, es necesario distinguirlos:

La distinción fundamental entre el sadismo y el masoquismo se muestra en los dos procesos comparados de lo negativo y la negación por un lado, de la denegación y lo suspensivo por el otro. Si el primero representa la manera especulativa y analítica de captar el instinto de muerte en tanto jamás puede ser dado, el segundo representa una manera completamente distinta, mítica y dialéctica, imaginaria (2001, p.39).

Siguiendo los planteamientos de Deleuze, sería más adecuada la hipótesis que presenta Koczkas con respecto a *Fe* construyéndose desde el masoquismo,

que aquella que postula a Martín como sádico. Deleuze explica que el sadismo que observamos en una relación masoquista no es propiamente el sadismo de Sade. Un verdadero sádico, paradójicamente, nunca podría cumplir los deseos de un masoquista porque su goce consiste en quebrar la voluntad del otro. El sádico se desconcertaría ante el hecho de que su víctima sintiera placer al sufrir su violencia:

En verdad, somos demasiado proclives a descuidar esta evidencia: si la mujer-verdugo no puede ser sádica en el masoquismo, es precisamente porque está en el masoquismo, porque forma parte de la situación masoquista, en su carácter de elemento realizado del fantasma³⁴ masoquista: ella pertenece al masoquismo (p. 44).

El verdugo de la relación masoquista, más que un sádico, sería un “masoquizante”.

A través del discurso de Martín, podemos entender por qué no es un sádico; no disfruta con la anulación completa del otro, pues tiene un constante sentimiento de culpa y necesidad de justificarse por sus deseos violentos. Por otro lado, se vuelve casi imposible saber si Fe goza o no la práctica sexual que la lastima, porque ella no narra la historia. Sin embargo, entre las actas de las esclavas, aparece su testimonio, única vez que conocemos su pensamiento. A través de su testimonio, podemos pensar que es un personaje masoquista, pues confiesa haber disfrutado la violación que sufrió de adolescente: “Aquella fue la única vez que grité, mientras Aníbal Andrés estuvo regocijándose en mi carne. Tengo que admitir que me gustó aquella derrota. Aquella sumisión dolorosa, aquel dejarme hacer. No puse demasiada resistencia” (Santos-Febres, 2009, p.84). Fe empieza su vida sexual a partir de una experiencia de sometimiento y humillación que disfruta. Con esta cita acaba su testimonio y después no sabemos nada más sobre su vida sexual, hasta el momento en que conoce a Martín.

El tipo de relación sexual que tienen Fe y Martín se parece más a las que nos presenta Masoch. Fe es una sumisa que escoge serlo, es decir, elige su rol

³⁴ El fantasma para Lacan será la relación que existe entre el sujeto inconsciente (S) y su objeto de deseo (a). El grafo del deseo, es decir el fantasma, se expresa de la siguiente forma: $S \langle \rangle a$: el sujeto se constituye si y sólo si a través del objeto “a” y viceversa. Asimismo, Lacan plantea que el fantasma ($S \langle \rangle a$) siempre es una respuesta al deseo del Otro. Así pues, el fantasma es la manera en que el Otro se va a presentar, de manera intermediada, en la estructura del neurótico (Fuentes, 1985).

pasivo activamente, al igual que Severino³⁵ y todos los personajes masoquistas: “Nos hallamos ante una víctima que busca un verdugo y que tiene necesidad de formarlo, de persuadirlo, y de hacer alianza con él para la más extraña de las empresas” (Deleuze, 2017, p.25). El masoquista no se topa azarosamente con un sádico, sino que lo busca, lo atrae, lo persuade y, finalmente, lo forma como su verdugo.

Martín no es un sádico, sino sólo un elemento necesario de la relación masoquista que Fe lleva a cabo. Martín es el elemento que representa sus fantasmas: “Cada persona de una perversión sólo tiene necesidad del «elemento» de esta y no de una persona de la otra” (Deleuze, 2017, p.46). En este sentido, existe una elección “discriminatoria”, como la llamaría Koczkas, pero no es tomada por Martín, sino por Fe. Fe es quién elige a su amo-verdugo: “Ahora entiendo. Y ahora entiendo por qué Fe Verdejo se prestó para que el rito encontrara ruta en su carne y por qué me buscó hasta encontrarme” (Santos-Febres, 2009, p.87). Martín va a personificar a Aníbal Andrés, quien, en un nivel individual, es la persona real que provocó el trauma originario del masoquismo de Fe y, en un nivel histórico y colectivo, representa a todos los hombres blancos que abusaron de las mujeres negras.

Asimismo, en la novela de Masoch se presenta un discurso que podríamos leer como una crítica hacia el racionalismo occidental y hacia la sexualidad rígida impuesta hacia los cuerpos. En esta novela vemos un choque cultural y una contraposición entre los dioses paganos y el mundo racional de Occidente, que corresponde a una visión cartesiana impuesta por la modernidad, como en *Fe en disfraz*, donde las categorías cuerpo-razón y barbarie/civilización están problematizadas:

A ustedes, modernos hijos de la reflexión, les incomoda la noción del amor como una forma suprema de goce; sienten miedo de la divina alegría del amor natural. Sienten que esa forma de amor les trae desgracias. Y cuando se acercan a la naturaleza y se dejan llevar un poco por ella, lo único que consiguen es caer en la vulgaridad. A nosotros, los alegres y risueños dioses de Grecia, ustedes nos han interpretado de perversa manera. [...] Pompeya no fue construida para ustedes, ni nuestros baños, nuestras villas, nuestros templos. Ustedes no

³⁵ Protagonista de la novela autobiográfica de Masoch: *La Venus de las pieles*.

necesitan dioses. ¡En el mundo de ustedes, nosotros nos entumecemos de frío!
(Sacher-Masoch, 2009, p.14).

Es posible advertir esto en *Fe en disfraz*, no sólo la referencia explícita al mundo pagano que buscan recrear los protagonistas, sino en el propio lenguaje de Martín, quien se construye como hombre de razón, hipersensual, similar a Severino, a pesar de que él no es el masoquista, y la manera en que idealiza a Fe y la describe como “diosa”, así como Severino lo hace con Wanda.

Ahora bien, regresando al lenguaje mítico, dialéctico e imaginario del masoquismo, Deleuze explica que podemos entender el carácter dialéctico del masoquista por su característica persuasiva. El masoquista convence a su verdugo de hacer lo que él quiere, de cumplir su deseo, de pronunciar sus palabras:

El héroe masoquista parece educado y formado por la mujer autoritaria, pero en lo más profundo es él quien la forma y la disfraza, y le sopla las duras palabras que ella le dirige. La víctima habla a través de su verdugo, sin reservas. La dialéctica no significa simplemente circulación del discurso, sino transferencias o desplazamientos de este género que hacen que la misma escena se represente simultáneamente en varios niveles, según diversos desdoblamientos e inversiones en la distribución de los roles y lenguajes (2017, p.27).

En términos de lo imaginario, el autor explica que en el masoquismo está involucrado un mecanismo de defensa llamado “denegación”, que se define como el acto de impugnar la legitimidad de algo que es: “No se trata, pues, de negar el mundo o destruirlo, pero tampoco de idealizarlo; se trata de denegarlo, de suspenderlo denegándolo, para abrirse a un ideal suspendido a su vez en el fantasma” (2001, p.37). La denegación funciona como un mecanismo de defensa porque neutraliza y suspende la angustia y, al mismo tiempo, abre horizontes nuevos ante lo dado: “en someter lo que es a una suerte de suspensión, de neutralización, aptas para abrir ante nosotros, más allá de lo dado, un nuevo horizonte no dado” (p. 35)

Finalmente, para Deleuze, la función mítica del masoquismo está relacionada con volver al origen matriarcal, las mujeres-verdugo en las novelas de Masoch siempre representan a la madre y este tiempo pre-cultural en el que aún no se instauraba la Ley del Padre. En este sentido, el infligirse dolor siempre es un desafío a dicha Ley:

El masoquista alcanza las regiones más míticas y eternas, aquellas donde reinan las tres imágenes de madre. En virtud del contrato, el masoquista se hace pegar; pero lo que hace pegar, humillar y ridiculizar en él, es la imagen de padre, la semejanza del padre, la posibilidad del retorno ofensivo del padre. El pegado no es «un hijo», es un padre. El masoquista se hace libre para un nuevo nacimiento en el que el padre no tiene ninguna intervención (2017, p.70).

Si bien el caso de Fe no es una calca de los protagonistas de Masoch, puede interpretarse que, en su caso, la Ley de Padre está relacionada con la colonialidad, a partir de la cual se construye la historiadora. Precisamente Peñaranda-Angulo vincula la Ley del Padre con el vestido de Xica Da Silva:

La psicosis, la tristeza y la locura en las que se adentran las mujeres que portan el traje son el reflejo de la escogencia de la ley del padre como único elemento de autorreconocimiento. En este sentido, el Vestido es la negación de la piel y de la madre pero al mismo tiempo la ilusión de dejar de ser la otredad para ser admitida como parte del Yo enunciator (2015, p.104).

Asimismo, la hipótesis sobre el origen mítico ligado con la figura de la madre es relevante porque Fe busca regresar a ese origen ancestral a través de la conexión de su cuerpo femenino y el de sus antepasadas. Para Rangelova (2012) esto desestabiliza tanto la institución familiar impuesta por la colonización, como la del linaje patriarcal: “In Fe’s case, this new familiar order is built on a sisterhood, on spiritual and ethical connections to the women³⁶” (p. 155).

Así pues, podemos decir que las conductas masoquistas de Fe son un mecanismo de defensa que neutraliza su angustia, que suspende lo dado y al mismo tiempo, son una especie de lenguaje que busca regresar al orden mítico lejos de la ley del Padre que le impone una colonialidad del ser. Asimismo, Martín es un elemento de la práctica masoquista que le permite a Fe entablar una relación dialéctica y desplazar los discursos.

5.2.3 ¿Existe juego S/M y parodia en la relación de Fe y Martín?

Casi toda la crítica en torno a la novela coincide en que la reconfiguración de las heridas históricas se produce a través de la relación S/M que los personajes tienen.

³⁶ “En el caso de Fe el nuevo orden familiar es construido como una hermandad entre hermanas, a través de conexiones espirituales y éticas con las mujeres.”

Debido a que el juego implica una parodia que desestabiliza las relaciones sociales e históricas de dominación y, en este sentido, las supera o sana.

Sauriol explica que las relaciones sadomasoquistas tienen una intención lúdica y despliegan significados simbólicos capaces de subvertir las dinámicas de poder y de resignificar el trauma. La relación S/M desestabiliza las jerarquías raciales heredadas del pasado colonial debido a que Fe, una mujer negra, tiene el control sobre Martín, un hombre de piel blanca, además, es su subalterno en el ámbito laboral. La relación sadomasoquista impone una dinámica sexual anormativa, esto provoca que el poder se redistribuya en términos de raza, sexo y clase:

En contraste con las fronteras impermeables que históricamente el régimen de la esclavitud había erigido entre amos y esclavos, los papeles que proyectaban y asumen Fe y Martín son flexibles, intercambiables y experimentados alternativamente (Sauriol, 2015^a, p.237).

Esta autora explica que, con estos juegos sexuales, tanto el sádico como el masoquista gozan simultáneamente el ejercicio de poder, cosa que sería impensable en la realidad social jerárquica:

La sumisión “superlativa” que demuestra el masoquista termina mostrando la “absurdidad” y el carácter construido de las relaciones de poder. Por otra parte, su “esclavitud voluntaria” y docilidad fingida constituyen modos de resistencia y rebeldía que le permiten revertir los “órdenes” de los “enemigos” despojándolos de todo sentido amenazante e intimidante (2015b, p.40).

Sin embargo, en la novela no hay elementos suficientes para asegurar que las relaciones sexuales entre Fe y Martín son juegos con una intención lúdica. En primer lugar, Fe y Martín nunca intercambian roles propiamente. Sucede que Fe le regala una navaja toledana a Martín y él la utiliza para cortarse e infligirse dolor a sí mismo en alguna ocasión. En ningún momento expresa que le haya gustado o que haya sentido placer al hacerlo, es algo que necesita experimentar para ponerse en el lugar de Fe y entenderla. Martín nunca toma el lugar de masoquista ni Fe de verdugo.

Por otra parte, es difícil pensar que sus relaciones son un juego. La decisión de tener ese tipo de encuentros nunca es conversada y establecida por ambas partes, sino que es impuesta por Fe. Parece que hay un “consenso” porque Martín

disfruta de las relaciones, aunque en realidad el primer encuentro es bastante violento y Martín se queda con una sensación de haber sido abusado:

No quise ponerme de nuevo en situación semejante. No quise, además, recordar el temor difuso con que me fui de la casa de Fe. Me alejé cabizbajo por las calles de La Villa, vigilando figuras entre las sombras. Sentí miedo y vergüenza. Había sido yo el penetrado, el desnudo. Yo, el venido (Santos-Febres, 2009, p.55).

5.3 La reconfiguración de la violencia sexual en *Fe en disfraz*

¿De qué manera la recreación de la violencia sexual implica una reconfiguración de las heridas de Fe? ¿Cómo saber si no sólo está repitiendo compulsivamente el drama histórico, cultural e individual? ¿Cómo leer el masoquismo de Fe como algo más allá de un simple síntoma?

La tensión entre el placer y el peligro sexual es evidente cuando hablamos de la sexualidad de las mujeres. En el feminismo el tema de las relaciones sadomasoquistas genera debates acalorados. Por un lado, están las feministas que lo ven como una perpetuación de las normas heteropatriarcales y una justificación de la sumisión y la violencia sexual hacia las mujeres, por el otro, están aquellas que defienden la liberación de las mujeres a través de la apropiación de sus cuerpos y de la libre elección de vivir su sexualidad como prefieran. Me parece que en el comportamiento de Fe hay algo de ambas posturas; una repetición compulsiva del trauma que reproduce la violencia hacia las mujeres y también una elección que le implica apropiarse de su cuerpo. La práctica masoquista en Fe repite el trauma, pero, al mismo tiempo, lo reconfigura. Si el análisis se enfoca únicamente en el placer se dejan de lado las estructuras patriarcales en que vivimos las mujeres; y si nos enfocamos únicamente en la violencia y la opresión sexual, olvidamos que las mujeres tienen agencia sexual y se les re-victimiza:

Lo cierto es que la complejidad de nuestra experiencia erótica contiene elementos de placer y de opresión, de humillación y felicidad. Más que considerar que esta ambigüedad es producto de la confusión o de una percepción equivocada, deberíamos utilizarla como fuente para examinar cómo viven las mujeres el deseo, la fantasía y la actividad sexual (Vance, 1989, p.17).

El reto más difícil de este análisis ha sido intentar establecer un marco teórico que eche luz sobre las implicaciones provenientes de que Fe recree la violencia

sexual vivida. Un análisis posmoderno de los juegos S/M no describe con completa adecuación lo que sucede entre Fe y Martín. Fe es un personaje masoquista desesperado por entenderse, en términos históricos y sexuales, con una necesidad compulsiva de autodestrucción y destrucción del Otro.

Por ello, es necesario descartar las interpretaciones demasiado positivas sobre la función de las prácticas sexuales violentas. Sauriol, Torres-García, Peñaranda-Angulo y Valladares-Ruiz afirman que por su función lúdica, paródica y placentera revierten las jerarquías sociales de los personajes y sanan sus heridas históricas; no sólo Fe resignifica su trauma, sino que también Martín Tirado transita y trasciende los estereotipos impuestos por la categoría histórica de la “blanquitud”.

Para estas autoras, Martín, al ser parte del rito sadomasoquista, participa de la reconfiguración de su propio trauma cultural, ya que, igual que Fe, transita entre las categorías cuerpo/razón, amo/esclavo y dominado/ultrajado. Al infringirse dolor a sí mismo con la navaja, también vive su blanquitud como una herida:

Ambas lesiones reabrirán la “historia” de las heridas corporales y morales “encerradas” en los términos de “amo” y “esclavo”, cuya cadena de repetición ha ido sedimentando la jerarquía blanco/negro. Fe y Martín viajarán por y dentro de su trauma de linaje respectivo, ambos “testigos” y “actores” de una resignificación mutua que apunta a liberar la historia personal/colectiva fijada en el discurso y sus cuerpos (Sauriol, 2015b, p.45).

De esta forma, las autoras concluyen que el cuerpo erótico en esta novela no sólo es una forma de entender el mundo y al sujeto dentro de él, sino que crea una relación recíproca entre el yo y el otro: “Para los dos este encuentro se presenta como despertar de la enajenación del pasado colonial que los identifica y posiciona como sujetos históricos” (Peñaranda-Angulo, 2017, p.38).

Yo difiero con esta interpretación, Martín Tirado no muestra un verdadero cambio en su subjetividad, pues no reflexiona sobre los mecanismos de sexualización que lleva a cabo frente los cuerpos de las mujeres racializadas. El discurso de Martín sigue siendo el del hombre incapaz de controlar sus impulsos sexuales, “seducido” por una mujer negra, como si ésta poseyera una esencia hipersexual, por lo tanto, es partícipe de una sexualidad que normaliza la violencia sexual hacia las mujeres.

Asimismo, me parece forzado interpretar la construcción de su sexualidad como una “herida histórica”, equiparable a la de Fe. En primer lugar, porque el hecho de que Martín no pueda vivir su sexualidad con desenfreno sin sentir culpa no es comparable al ser víctima de la violencia sexual histórica y estructural que viven las mujeres. Por otro lado, es extraño pensar que su herida histórica es su “blanquitud”. Martín no es un hombre blanco. Es un puertorriqueño racializado como todos los latinoamericanos. Él se asume “blanco”, heredero de la razón occidental y descendiente de los colonizadores europeos, porque su piel es clara. Esto para mí implica una profunda incompreensión de la historicidad de su cuerpo, es más, Martín ignora deliberadamente su origen: “Amplia frente con entradas. Pelo negro, lacio. Nariz ancha que, quizás, declare algún signo de mulatez. No lo sé, esa información se ha perdido en el olvido” (Santos-Febres, 2009, p.15).

Por ello, creo que el énfasis y el potencial transformador están en el proceso de Fe y no de Martín. Aunque, a lo largo de la novela, Martín se da cuenta de la complejidad de los traumas culturales de la esclavitud, la violencia sexual y su relación con la disciplina histórica, su desconstrucción no llega más allá de un “complejo de salvador”.

En cuanto a los significados y funciones de la prácticas masoquistas, resulta difícil afirmar que permiten sanar las heridas históricas o que subvierten las jerarquías sociales, debido a que la novela tiene muchas zonas de indeterminación. No sabemos por qué Fe inicia la relación sexual, ni qué espera de ella o si es que espera algo. No sabemos qué siente por Martín, si realmente disfruta las relaciones o sólo hay una necesidad compulsiva por sentir el dolor y revivir el trauma. Finalmente, el desenlace de la novela es tan ambiguo que ni siquiera podemos saber si la muerte de Fe es simbólica o real, si Martín está interpretando correctamente su deseo de “salir de su cuerpo” o no.

No podemos saber si Fe sana sus heridas porque la novela acaba abruptamente en el clímax de la relación sexual, que, según la descripción de Martín, es la relación que servirá como sacrificio y resolverá el drama histórico. Por ello, es preciso enfocarnos en la relación masoquista como un proceso, más que

como una práctica que tenga una consecuencia terapéutica concluyente, ya que no tenemos acceso al desenlace.

Mi interpretación radica en considerar que, más allá de ser un juego S/M entre los personajes, la relación masoquista es producto del síntoma de Fe. Es decir, a pesar de que la violencia sexual hacia las mujeres negras es histórica y estructural, el masoquismo es una interpretación propia que la protagonista tiene sobre dicha violencia; es la manera que Fe encuentra para darle sentido a la experiencia con su propio cuerpo. Revivir de manera voluntaria la violencia sexual, es regresar al trauma, pero en otras condiciones: recreadas, reacomodadas. El reacomodo implica forzosamente una reconfiguración, un cambio del sentido original. Esto lo menciona Koczkas al final de su análisis: “La diferencia básica entre ella y las esclavas de las investigaciones es que la historiadora sí posee la libertad de escoger por sí misma un destino íntimo, en que la violencia no contradice el erotismo, sino que lo apoya y aumenta” (2015, p.118). Sin embargo, para esta autora las condiciones de su raza y su género son limitantes demasiado fuertes para la libertad de Fe y, aunque esto es cierto, la posibilidad de elección es algo decisivo para resignificar su experiencia traumática.

Elegir sobre su cuerpo forma parte del proceso de hacerlo suyo, de habitarlo. Cuando Fe elige una vez más la violencia, pero esta vez a su modo y con sus reglas, la reconfigura y resignifica, es una manera de volver a hacer suyo eso que le arrebataron cuando fue violada, es recuperar el control de su cuerpo y de su placer.

Conclusiones

El cuerpo es también un fenómeno sociocultural e histórico construido a través de la imposición y jerarquización de diferencias sexuales, genéricas, generacionales, raciales, étnicas y de clase. No se puede entender simplemente como una realidad biológica, sino que forma parte de una compleja red de significaciones y relaciones de poder. El cuerpo siempre es político: en él y desde él, los sujetos libran batallas todos los días, pierden, ganan y negocian poder, sufren y resisten las opresiones. Empero, sin lugar a duda, la batalla más difícil es la que los sujetos tienen consigo mismos.

Todas las personas nos encontramos en un continuo esfuerzo por cuestionar, transgredir o aceptar los imaginarios y estereotipos que se nos imponen y por apropiarnos de nuestro deseo y nuestro cuerpo que, en el caso de las y los sujetos generizados y racializados, ha sido explotado, vejado, humillado y apropiado por los demás. Las violencias y contradicciones se viven desde las experiencias individuales; son íntimas y personales, pero también, históricas, colectivas y estructurales. Ser conscientes de lo que compartimos con los demás, nos permite pensarnos no sólo como yos-individuos sino como un nosotros-colectivo.

Fe en disfraz habla de ese nosotros. A través de una escritura fragmentada y parcial, describe el camino que transita María Fernanda Verdejo en la búsqueda por habitar su cuerpo, el cual es individual y colectivo. Así, esta novela funciona como un espejo reflejante del dolor que también nosotros hemos sentido: ese dolor que habita en nuestro cuerpo, escondido en los pliegues de nuestra piel; el dolor producto de nuestras heridas coloniales.

Durante el proceso de colonización, las mujeres esclavas fueron explotadas como fuerza de trabajo y obligadas, a través de la violación, a parir más esclavos a quienes explotar, para seguir produciendo plusvalor y así perpetuar la reproducción del sistema económico esclavista. Esto tuvo consecuencias profundas en la construcción de los imaginarios sobre los cuerpos de las mujeres negras, los cuales siguen reproduciéndose en nuestros días y, de alguna manera, también han sido interiorizados por ellas mismas. La mujer negra ha sido imaginada, deseada y

representada por distintos y contradictorios estereotipos; mismos que pueden rastrearse en los discursos nacionalistas, en las representaciones literarias exotizantes y en las interaccionistas cotidianas profundamente sexistas y racistas.

A través de su escritura, Mayra Santos-Febres busca re-trazar el mapa de los cuerpos/territorios de las mujeres afrodescendientes del Caribe y su escritura indaga y cuestiona las prácticas que naturalizan y reproducen las violencias en lo cotidiano.

La protagonista de la novela *Fe en disfraz* es una historiadora que busca darle sentido al dolor traumático producto de la violación sufrida en su adolescencia. Para lograrlo, revisita y revive su pasado y se da cuenta de que su objeto de estudio, la historia de las mujeres esclavas del Caribe, es también su historia y que el papel frío e inerte de los documentos históricos no puede transmitir aquello tan profundo y doloroso que fue la esclavitud.

La violencia sexual de la que fueron víctimas sus antepasadas dejó heridas profundas que heredaron de generación en generación a todas las mujeres de su estirpe, hasta llegar a ella. Las prácticas sexuales violentas que Fe lleva a cabo con Martín Tirado, un hombre de tez blanca, no sólo representan una puesta en escena de la violencia sexual interracial, sino que, a través de su minucioso encuadre, la vuelven una actividad mágico-religiosa que permitirá a los personajes recrear sus heridas histórico-culturales. La dimensión sagrada del ritual masoquista abrirá los portales espacio-temporales que permiten traer, en un mismo lugar, el pasado y el presente, lo propio y ajeno, lo personal y colectivo, a través de la exaltación de lo sensible y lo personal. En ese sentido, el ritual deja ver la potencialidad que habita en el cuerpo de la protagonista.

En los cuerpos apropiados, explotados y ultrajados de las esclavas se pueden rastrear las historias de la colonización, el patriarcado, la esclavitud, el capitalismo, la explotación, el exilio, el secuestro, la diáspora, la cristianización y el despojo; pero también la liberación, emancipación y resistencia del Caribe.

Sin embargo, las estructuras impuestas por la colonialidad han invisibilizado y deslegitimizado todas las epistemologías no occidentales; nos han impuesto una única manera de conocer, pensar y resistir. Fe, es una mujer negra

educada en universidades extranjeras, por ello piensa que la única manera de sobrellevar la violencia que la rodeaba era “blanqueándose”. Vivía con angustia y dolor la relación con su propio cuerpo, el cual pensaba como escindido de su mente. La manera en que Fe puede darle sentido a sus heridas traumáticas es mediante prácticas sexuales violentas. Fe se construye como masoquista y repite compulsivamente sus síntomas buscando mitigar la angustia producto de su trauma.

A continuación, se recapitulará brevemente las conclusiones a las que se llegaron a partir del desarrollo capitular. En el primero se hizo una revisión de la literatura crítica sobre la novela y lo que se había escrito sobre el cuerpo en *Fe en disfraz*. En este primer capítulo se concluyó que, aunque parte de la hipótesis ya había sido enunciada por la crítica, esta investigación buscaba hacer una interpretación desde la teoría feminista decolonial, la cual problematizaría las relaciones entre género, raza y sexualidad. La hipótesis general de mi trabajo dicta que la manera en que está construido, discursiva y narrativamente, el cuerpo de las mujeres negras en *Fe en disfraz* pone en evidencia los problemas históricos y epistémicos de la dominación colonial en América Latina y el Caribe. Para abordarla construí tres hipótesis secundarias. Sobre la primera hipótesis “el cuerpo de las mujeres negras funciona en la novela como lugar de memoria y depositario de un trauma colectivo”, esta tesis funcionaría como una ampliación de la discusión sobre el cuerpo como lugar de memoria, así también se realizaría un análisis sistemático de las prácticas sexuales violentas desde las teorías del ritual, lo que permitiría establecer una relación entre el concepto de lugar de memoria, *performance* y el ritual masoquista.

En lo que respecta a la segunda hipótesis, “el cuerpo de las mujeres negras en la novela funciona como herramienta de resistencia”, la idea de que el cuerpo es un territorio de resistencias cotidianas estaba presente en la literatura revisada, pero no se encontraba del todo desarrollada, ni analizada desde una teoría. Por lo que se concluyó que la investigación llenaría este hueco porque se analizarían a profundidad y detalle las historias de las esclavas para describir y clasificar los tipos de resistencias y agencias que las mujeres negras ejercieron durante el proceso de colonización.

Finalmente, la tercera hipótesis “el cuerpo de las mujeres negras funciona, en su dimensión erótica, como un medio para reconfigurar la violencia sexual”, se había abordado por la crítica, pero desde otro tipo de teorías, unas más psicológicas, otras postestructurales y habían llegado a interpretaciones polarizadas. Así pues, se concluyó que esta investigación serviría para cuestionar, y en cierta medida refutar, las dos posturas interpretativas que existían en torno a las relaciones sexuales violentas de los protagonistas.

El segundo capítulo sirvió como una contextualización del problema a tratar por lo que se buscó historizar las experiencias de las mujeres afrocaribeñas y su representación en la literatura, tomando en cuenta las consecuencias económicas y sociales de los procesos de esclavitud, capitalismo y colonización. De acuerdo con los planteamientos de Williams (2011) y Federici (2010) se pudo concluir que la esclavitud y el sometimiento de las personas de color en América Latina y el Caribe fueron una respuesta económica a la necesidad de mano de obra adecuada para trabajar las plantaciones de algodón y azúcar. La noción moderna de “raza” únicamente sirvió como discurso que justificaba dicha necesidad.

En aras de aumentar la productividad del sistema capitalista, se alentaron las relaciones jerárquicas y desiguales que existían entre los géneros en las sociedades colonizadas y se instauraron nuevas. A este fenómeno se le conoce como el “entronque patriarcal” (Guzmán y Paredes, 2014). Las mujeres negras fueron las más afectadas durante la colonización, pues no sólo eran utilizadas como mano de obra sino también violadas por los colonizadores para la reproducción de esclavos.

El concepto de *colonialidad* del poder de Quijano (2014) nos permitió concluir que las consecuencias de la colonización se pueden rastrear más allá de su período histórico, ya que éste instauró una estructura global de dominación que perdura hasta nuestros días y que sigue dividiendo a los individuos entre humanos y no-humanos. Por otro lado, las contribuciones del *Black Feminism* al feminismo y a las ciencias sociales,³⁷ permitió llevar a cabo un análisis sobre la raza y el género desde una perspectiva historizada, crítica, politizada e interseccional, es decir, pensar

³⁷ Problematizar la articulación de las diferentes ejes de dominación, apelar por un conocimiento desde un posición situada, combatir de estereotipos y de figuras de autoridad en la ciencia e historiografía.

estas clasificaciones sociales como articulaciones estructurales encarnadas en las experiencias concretas.

Los planteamientos de Lorde (2005), Barriteu (2003), Carneiro (2005), Werneck (2005) nos hicieron concluir que las identidades afrocaribeñas son complejas, cambiantes y políticas. El pensamiento fronterizo, que transgrede directamente las nociones binarias y puristas impuestas por Occidente, se encuentra presente en la literatura caribeña, el cual, a través de su lenguaje disruptivo y sus tópicos obsesivos sobre la identidad caribeña, muestra la compleja red de intersecciones presentes en la realidad de los sujetos que habitan la región. Desde los años treinta se inició un proyecto decolonial que buscaba reivindicar valores estéticos distintos a los impuestos por Occidente.

Al revisar las consideraciones de Rivera-Pérez (2012) y Rivera-Casellas (2011) se hizo evidente que Mayra Santos-Febres forma parte de dicho proyecto decolonial caribeño, pero al mismo, se ha alejado de las representaciones de las mujeres negras en la literatura de la región. Santos-Febres escribe desde la autoenunciación y ha logrado representar a la mujer afrodescendiente desde su complejidad y contradicción, reivindicándola sin victimizarla, presentándola como un agente activo de su realidad.

Del tercer capítulo podemos concluir que la estructura fragmentaria y no lineal de la novela corresponden a la violencia que representa: la violencia sexual y física explícita en las historias de las esclavas y las prácticas sexuales violentas de los personajes y la violencia narrativa producida por la introducción intempestiva de las actas en medio de la anécdota erótica de Fe y Martín. La estructura de la novela es un recurso narrativo que representa la violencia epistémica que ejerce la Historia hacia los pueblos oprimidos.

Sobre el narrador, podemos concluir que el hecho de que sea un hombre de piel blanca hace evidente tres aspectos: el primero es que deja ver quiénes han sido los sujetos autorizados para narrar la Historia y las historias, esta idea también se refuerza con la contraparte del narrador: el silencio de las esclavas. El segundo, muestra la mirada hipersexualizante que ha construido discursivamente a las

mujeres negras y, finalmente, problematiza el deseo masculino que busca dominar y violentar a las mujeres.

El concepto “cuerpo/territorio” de Gómez Grijalva (2014) nos permitió entender el cuerpo como espacio simbólico capaz de ser habitado, apropiado y experimentado, por tanto capaz de recrear la memoria viva a la que hace referencia Nora (1984). Aquellos pueblos que han sido sometidos, que no tienen voz ni lugar dentro de la Historia oficial, han utilizado otros medios para atesorar su memoria, como es el caso de los pueblos esclavizados. Particularmente, las mujeres racializadas fueron despojadas de todo, menos de su cuerpo, por ello lo utilizaron como archivo para preservar sus propias historias. Por tanto, el cuerpo de Fe funciona como un lugar de memoria del “trauma cultural” (Alexander, 2004) que representa la esclavitud y la violencia sexual para las mujeres afrodescendientes. Por lo anterior, podemos concluir que los cuerpos en *Fe en disfraz* son cuerpos historizados, cargados de memoria. Dicha memoria habita en el interior de los personajes como una potencia que espera ser liberada, para lo cual necesita ser recreada a través de lo emotivo. En dicho sentido, la práctica sexual violenta no es fortuita: sólo el encuadre del ritual es capaz de liberar el potencial del cuerpo/archivo de Fe Verdejo.

Con base en la definición de ritual de Segalen (2005) se pudo concluir que las prácticas sexuales violentas que llevan a cabo los personajes, más que asemejarse a un juego, tienen una configuración ritual ya que: 1) son una serie de actos performativos formalizados; 2) tienen una carga expresiva y simbólica, 3) están delimitados en un espacio y tiempo, en este caso el 31 de octubre que es un día simbólico que permite el diálogo entre lo propio y lo ajeno, el cambio y la transformación, lo mundano y lo sagrado; 4) tienen una intención terapéutica, es decir, son un ritual piacular (Durkheim, 1982) y; 5) tienen un significado colectivo, pues, más que darnos información sobre la relación de Fe y Martín, recrean las relaciones históricas entre las mujeres negras y los hombres blancos.

De acuerdo con los planteamientos de Turner (1988) se concluyó que el vestido de Xica Da Silva sirve como símbolo ritual dentro de la práctica sexual violenta, ya que al estar “maldito” condensa una serie de elementos emotivos

poderosos capaces de hacer un corte en el espacio-tiempo, lo cual permite a Fe Verdejo sentir y dialogar con sus ancestros. En este sentido, la práctica ritual tiene una intención terapéutica porque busca hacer inteligible para Fe aquello que no tiene un sentido racional. Martín es, entonces, simplemente un instrumento para que la historiadora alcance sus objetivos, su papel es esencial para la terapia, pero no importa en tanto individuo, sino por lo que representa para Fe: un hombre de piel blanca, heterosexual con el que puede recrear los conflictos personales y colectivos que la atormentan.

En el cuarto capítulo los conceptos de resistencias cotidianas (Scott, 2004, Ortiz, 2009) y de dispositivo (Foucault, 2011) permitieron analizar las actas/testimonios de las esclavas como prácticas discursivas y pudimos concluir que las mujeres participaron activamente de la liberación, emancipación y resistencia en el Caribe. Las esclavas durante la Colonia llevaron a cabo resistencias cotidianas, acciones constitucionales de derechos civiles, resistencias simbólicas y también utilizaron su cuerpo como territorio de resistencia. Al ser el cuerpo, paradójicamente, lo único que nunca se les arrebató, las esclavas lo utilizaron para resistir las violencias del sistema esclavista. El cuerpo se convirtió, para las mujeres esclavas, en el único lugar completamente propio, en una herramienta para conocerse y conocer el mundo a través de él. La apropiación de su propio cuerpo les permitió desafiar las imposiciones del sistema de castas, resistir el proceso de cristianización, burlarse de la vigilancia de la Inquisición y proponer una resistencia y epistemología corporal.

Al analizar la historia de Diamantina, se concluyó que el mestizaje fue un mecanismo de ascenso social para la dependencia de las esclavas, ya que les permitió adquirir derechos sobre las propiedades de los blancos y sacar un provecho material de la relación de subordinación y maltrato. A través del análisis de esta acta se corroboró que el poder se negocia constantemente y que los esclavos fueron entes activos que se apropiaron de los discursos religiosos y legales para utilizarlos a su favor.

Por otro lado, partiendo de la historia de Pascuala, se pudo concluir que el conocimiento de las mujeres negras sobre su cuerpo y sexualidad les permitió

resistir al sistema racista colonial en muchos sentidos. El primero fue a través de la socialización de conocimiento no-occidental y la creación de redes de solidaridad entre castas. Asimismo, desafiaba el poder de la Iglesia Católica, institución que ejercía un biopoder sobre la vida, los cuerpos y la sexualidad de los individuos en la época colonial. Finalmente, hacía frente a las estructuras patriarcales, pues les permitía controlar sus procesos productivos y su placer, así como la creación de redes interraciales de sororidad. De igual manera vemos como el conocimiento y las prácticas relacionadas con su sexualidad les dieron a las esclavas independencia económica y, más importante, un lugar simbólico de enunciación en un sistema que la construía a través de la negación de su ser.

A partir de la historia de Xica da Silva se problematizaron los mecanismos de agencia limitados que tenían las esclavas, pues se reducían únicamente a la utilización de sus cuerpos. La historia del vestido de Xica y su maldición sobre sus sucesoras representa el conflicto en la construcción de las subjetividades de las mujeres negras, todavía marcadas por la colonialidad del ser y su deseo de pertenecer y ser reconocidas en el mundo de los blancos.

Finalmente, se llegó a la conclusión de que en *Fe Verdejo*, mujer negra del siglo XXI, se sintetizan todos los mecanismos de resistencia descritos en las actas/testimonios de las esclavas, pero además, en ella se pudo identificar una epistemología del cuerpo; ya que utiliza su propia piel para experimentar la Historia, y se convierte en su objeto de estudio: una esclava del siglo XVI. *Fe en disfraz* hace evidente la colonialidad del saber y la violencia epistémica de la disciplina historiográfica y del conocimiento producido desde las grandes instituciones del primer mundo, pero también propone otra manera de construir saberes y acercarnos a la Historia y al conocimiento. Es decir, propone una epistemología decolonial.

Finalmente, en el quinto capítulo se analizó el erotismo presente en la novela desde los postulados de Bataille (2018) y se concluyó que las prácticas eróticas en *Fe en disfraz* son violentas y marcadas por una fuerte pulsión de muerte y destrucción del otro. Fe busca, mediante el acto erótico, romper con la discontinuidad, buscando una muerte simbólica y el abandono de sí misma en el acto sexual, pero esta discontinuidad, más que estar relacionada con el ser y el no-

ser, tiene que ver con los límites de la colonialidad de su propia subjetividad, construida a través de la sumisión histórica de su raza y de su género.

Al analizar las prácticas sexuales que llevan a cabo los personajes, con base en lo que estipulan Bataille (2018) y De Beauvoir (2001) sobre la poética del Marqués de Sade, resulta imposible afirmar que Martín Tirado es un hombre sádico, pues no es un hombre soberano que vive su deseo con desenfreno, racionalidad y cinismo, más bien es un hombre “normal” que se horroriza ante su propio deseo violento, reprimido durante años. A diferencia de Sade, Martín no acepta su deseo, ni disfruta de su crueldad exacerbada, como los personajes del Marqués, sino que se victimiza constantemente y justifica sus actos, equiparando la blanquitud de su piel a la herida histórica de las mujeres racializadas.

Por otro lado, sí podemos concluir que Fe es una masoquista, pues en el testimonio que lleva su nombre, confiesa haber disfrutado la violación que sufrió de adolescente. Martín más que un sádico, es el elemento que representa sus fantasmas: personifica a Aníbal Andrés, quien, en un nivel individual, es la persona que provocó su trauma y, en un nivel histórico y colectivo, representa a todos los hombres blancos que han abusado históricamente de las mujeres negras.

En función del análisis que Deleuze (2001) hace de los personajes de Masoch, concluimos que las conductas masoquistas de Fe son un síntoma que funciona como un mecanismo de defensa, utilizado para calmar su angustia. Asimismo, es un lenguaje que busca regresar al orden mítico previo a la Ley del Padre que le impone a la protagonista una colonialidad del ser. De igual forma, Martín es un elemento de la práctica masoquista que le permite a Fe entablar una relación dialéctica y desplazar los discursos hegemónicos.

Contrario a lo que postulan Sauriol, Torres-García, Peñaranda-Angulo y Valladares-Ruiz, en la novela no hay información suficiente que permita asegurar que las relaciones sexuales entre Fe y Martín son juegos con una intención lúdica: Fe y Martín nunca intercambian roles y la decisión de tener relaciones S/M nunca es conversada y establecida por ambas partes, sino que es impuesta por Fe y finalmente, no hay manera de saber si Fe en realidad disfruta estos encuentros.

Por último, no se pudo afirmar concluyentemente si las prácticas sexuales masoquistas logran su objetivo terapéutico y si se superan los impasses históricos que existen en las relaciones interraciales, debido a que la novela tiene muchas indeterminaciones. No obstante, se concluyó que el énfasis y el potencial transformador están en el proceso de Fe y no en el de Martín. Aunque, a lo largo de la novela, Martín se da cuenta de la complejidad de los traumas culturales de la esclavitud, la violencia sexual y su relación con la disciplina histórica, su desconstrucción no llega más allá de un “complejo de salvador”, pues no es suficientemente reflexivo sobre las formas en que reproduce los discursos sexistas y racistas que sustentan la violencia sexual hacia las mujeres, además de que no es consciente de la propia historicidad de su piel.

Por otro lado, el masoquismo es una interpretación personal de la violencia sexual que Fe vivió; es la manera en que la historiadora le da sentido a su trauma. Al revivir de manera voluntaria la violencia sexual, regresar a ésta, pero en condiciones recreadas y reacomodadas. El reacomodo implica forzosamente una reconfiguración, un cambio del sentido original y, de esta manera, logra apropiarse y habitar su cuerpo simbólicamente; ese cuerpo que le fue arrebatado cuando la violaron.

El objetivo general planteado en esta tesis fue hacer una interpretación de *Fe en disfraz* desde las posturas teóricas propuestas por el feminismo decolonial. Es decir, hacer énfasis en los problemas históricos y estructurales de la colonialidad y cómo estos se encarnan en las experiencias concretas de los personajes femeninos de la novela, la construcción de sus subjetividades, sus relaciones interpersonales y, sobre todo, cómo se apropiaban y habitaban sus cuerpos.

Desde el tercer capítulo, me di cuenta de que la novela simplemente se escapaba de los marcos teóricos feminista, decolonial, postestructural, histórico, antropológico, filosófico, psicoanalítico, formalista, literario. Al final terminé usando un poco de todos; la novela fue imposible de aprehender desde un solo marco interpretativo.

Sin embargo, el pensamiento decolonial tiene la virtud de proporcionar herramientas metodológicas críticas y reflexivas, históricamente situadas y

socialmente comprometidas. La potencialidad de sus planteamientos no limita el análisis únicamente de las estructuras de dominación colonial, aunque es claro que los procesos históricos de la esclavitud, la colonización, de la violencia estructural y sus consecuencias sociales, son elementos que vuelven inteligible esta novela, por esto es necesario regresar a ellos para abordar con más profundidad los posibles significados de la novela.

Fe en disfraz habla de las heridas profundas que llevan los sujetos despojados de su propio cuerpo, aquellas que escapan del discurso y la comprensión racional. Se trata de una novela que habla de dolor, angustia, pero también del placer, goce y agencia. Así deja claro que los sujetos somos más que sólo nuestro dolor. Sí, somos mujeres racializadas, oprimidas, agredidas, históricamente invisibilizadas y silenciadas, pero también somos mucho más y a pesar de eso. Vivimos en contradicción, gozamos y transgredimos, disfrutamos y deseamos. *Fe en disfraz* nos recuerda que eso no sólo lo resistimos desde el activismo, la academia o el discurso, sino también desde nuestro deseo y placer, los cuales siempre son políticos.

Con todo lo anterior, esta novela no podría definirse como estrictamente feminista, pues la narrativa de Santos-Febres se escapa de las interpretaciones meramente ideológicas. Esta autora muestra lo doloroso y contradictorio que puede llegar a ser, estar en el mundo: el discurso en la novela es complemente humano y, por tanto, discordante, fragmentario, parcial e inaprensible.

El pensamiento decolonial, más allá de ser una teoría estrecha que limita la interpretación, es una manera de sentir-pensar el mundo desde un cuerpo-lugar propios. Posicionarse desde una postura decolonial es estar en una continua búsqueda de tu lugar, tu voz y tu mirada; encontrarse en el otro y en el nosotros para imaginar otras maneras posibles de estar, más allá de las categorías binarias y ontologizantes que nos limitan como seres humanos. Una lectura decolonial de *Fe en disfraz* devendría en una lectura crítica que problematice la Historia, una lectura socialmente comprometida que denuncie las opresiones estructurales, pero también que busque esas otras miradas que nos permitan pensar en otras realidades posibles. *Fe en disfraz* es una novela decolonial en todos esos sentidos.

Referencias bibliográficas

- Alexander, J. C., Eyerman, R., Giesen, B., Smelser, N. J., & Sztompka, P. (2004). *Cultural trauma and collective identity*. California: University of California Press.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Arce, C. B. (2011). La fe disfrazada y la complicidad del deseo. *Lección errante: Mayra Santos Febres y Caribe contemporáneo*, 226-46.
- Bal, M. (2017). *Teoría de la narrativa*. Madrid: Cátedra.
- Barriteau, V. E. (2003). Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña. *Boletín Ecos*, 14, 1-17.
- Bataille, G (2020). *El erotismo: muerte y sexualidad*. México: Tusquets
- Carneiro, S. (2008). Ennegrecer el feminismo. Número especial sobre Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe. *Nouvelles Questions Féministes*, 24(7), 21-26.
- Bidaseca, K. (2012). Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpólicas de la violencia sexual racializada. *Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América latina y el Caribe*, 40-50.
- Bleger, J. (1967). Psicoanálisis del encuadre psicoanalítico. *Revista de psicoanálisis*, 24(2), 241-258.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.
- Brahinsky, R., Sasser, J. y Minkoff - Zern, LA (2014). Raza, espacio y naturaleza: introducción y crítica. *Antípoda*, 46(5), 1135-1152.
- del Campo, A. (2006). El verano contra el invierno. Mimesis y subversión ritual en la religiosidad popular. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, (28), 55-83.
- Candano Fierro, G. (1992). Búsqueda y encuentro. *El disfraz en tres romances en Garza Cuarón, Beatriz e Ivette Jiménez de Báez (eds.)*, 147-158.
- Castro-Klarén, S. (2017). La crítica literaria feminista y la escritora en América Latina. *Representaciones, emergencias y resistencias de la crítica cultural*. Buenos Aires, CLACSO.
- Césaire, A. (2015). *Discursos sobre el colonialismo*, Madrid: Ediciones Akal.
- Chaves, M. E. (1998). La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII. *Anales* (No. 1, pp. 91-118). Instituto Iberoamericano.
- Collective, C. R. (1977). 'A Black Feminist Statement' (pp. 210-218).
- Collins, P. H. (1986). Learning from the outsider within: The sociological significance of Black feminist thought. *Social problems*, 33(6), s14-s32.
- Crespo, A. (2015). La Ontología del Habitar: la facultad primordial del ser. *Amauta*, 13(25), 123-133.

- Crewshaw K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1.241-1.299. Traducido por: Raquel (Lucas) Platero y Javier Sáez.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, (26), 92-101.
- De Beauvoir, S. (2002). *¿Hay que quemar a Sade?* 1955. Madrid: A.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- Deive, C. E. (1995). La colonización de América y el inicio del sistema moderno de esclavitud. *AULA Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? *Michel Foucault, filósofo*, 155-163.
- Deleuze, G (2017). *Presentación de Sacher-Masoch. El frío y lo cruel*. Buenos Aires: Amorrutu Ediciones.
- Delicado-Moratalla, L. (2017). Esclavitud, género y racialización en Alicante: la colonización de los cuerpos femeninos (ss. XVII-XVIII). *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, 6(2), 1334-1360.
- Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa* (Vol. 38). Ediciones Akal.
- Dussel, E. D. (2007). *Filosofía ética latinoamericana*.
- Escobar, C. D. L. Á. (2016). Poéticas y políticas de-generativas en tres narradoras latinoamericanas contemporáneas. Tesis de doctorado. Concepción, Chile, Universidad de Concepción.
- Eliade, M. (2001). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Guadarrama.
- Eltis, D. (2000). *El auge de la esclavitud africana en las Américas*. Prensa de la Universidad de Cambridge.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Vol. 55). Madrid: Ediciones Akal.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Feijoo, G. (2014). Reflexiones en torno a la novela: *Fe en disfraz* de Mayra Santos-Febres. *Poligramas*, (40) 128-135.
- Ferré, R. (1980). *La cocina de la escritura* [en línea]. Disponible en: <https://www.ensayistas.org/antologia/XXA/ferre/ferre2.htm>.
- Ferrera-Balanquet, R. M. (2017). Navegar rutas eróticas decoloniales rumbo a relatos ancestrales karibeños. *Andar Erótico Decolonial*, Buenos Aire: Ediciones del sino.
- Foucault, M. (1988). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Ediciones Pre-textos.
- Foucault, M (2011). *La historia de la sexualidad, vol. I: la voluntad de saber*, México: Siglo XXI.
- Frazer, J. G., Campuzano, E., & Campuzano, T. I. (2011). *La rama dorada*. FCE-Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1912). *La dinámica de la transferencia* (Vol. 2134). NoBooks Editorial.

- Freud, S. (2019). *Tres ensayos sobre teoría sexual* (Vol. 386). Editorial Verbum.
- Gargallo, F. (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Ginsburg, C. (1999). *El queso y los gusanos*. Barcelona: Mushnik Editores SA.
- Glissant, E. (2017). *La poética de la relación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Goffman E. (2009). *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires: Amorroutu.
- Gómez, Grijalva, D. (2014). Mi cuerpo es un territorio político. *Tejiendo de otro modo*. Popayán: Universidad de Cauca.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tábula rasa*, (16), 79-102.
- Guzmán, A y Paredes, J. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿qué es el feminismo comunitario?* La Paz: Comunidad de mujeres creando comunidad.
- Han, Byung-Chul (2017). *Sobre el poder*, Barcelona: Herder.
- Hanisch, C. (2016). Lo personal es político. *Chile: Ediciones Feministas Lúcidas*.
- Hertz, R., Hertz, A. R., Balandier, G., & Mauss, M. (1970). *Sociologie religieuse et folklore* (p. 84). Presses universitaires de France.
- Hubert, H. (1990). Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y la magia. *Reis*, (51), 177-204.
- Koczkas, A. (2015). *Cartografía del Deseo: Transgresiones Sexuales y de Género en la Literatura Latinoamericana Contemporánea (1990-2010)*. (Tesis Doctoral) Universidad de Carolina del Norte.
- Lander, E. (Ed.). (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.
- Lévi-Strauss, C (1998). *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona: Paidós.
- López-Labourdette, A. (2018). Memorias del vestigio: trabajos mnemónicos de la esclavitud en la exposición Quinto mundo de Douglas Pérez y la novela *Fe en disfraz* de Mayra Santos Febres. *Reshaping Glocal Dynamics of the Caribbean: Relaciones y Desconexiones, Relations et Déconnexions, Relations and Disconnections*, 471.
- Lorde, A. (1995). *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*. Madrid: Horas y horas.
- Lozano, B. R. (2016). Feminismo negro–Afrocolombiano: ancestral, insurgente y cimarrón. Un feminismo en-lugar. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 5(9), 23-48
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 127-167.

- Martín, R. M. (2013). Feminismos periféricos, feminismos-otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar. *Revista internacional de pensamiento político*, 8, 53-79
- Maya Restrepo, L. A. (2002). Paula de Eguiluz y el arte del bien querer. Apuntes para el estudio del cimarronaje femenino en el caribe, siglo XVII. *Historia Crítica*, (24), 101-118.
- Méndez, R. (2010). El regocijo del disfraz: ritual entre presente y pasado en la novela *Fe en disfraz de Mayra Santos-Febres*". *AIH* (17), t. 6: 425-430.
- Mignolo, W. (1995). Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista iberoamericana*, 61(170), 27-40.
- Mignolo, W. D. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones Akal.
- Monpelat, N., & Testasecca, I. (2017). Gender, Race and Class: Perspectives from the Caribbean. *Religación*, 2, 60-70.
- Montaño, E. A. (2008). Los Lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria. *Historia y Grafía*, (31), 165-192.
- Moraga, C. (2002). *The Theory in the flesh. This bridge called my back*. New York: Third Woman Press
- Nora, P (2008). *Les Lieux de memoire*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Ochoa, M. M. (2006). Género y esclavitud en el Caribe durante la época colonial. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, (4), 125-143.
- Ortiz, S. M. (2009). Del machete al hechizo. Formas de resistencia entre los esclavos y esclavas de origen africano y afro-caribeño durante el periodo colonial. *Cuadernos de Investigación Histórica*, (6), 4-15.
- Palmer, M. M. (1993). La literatura caribeña al cierre del siglo. *Revista Iberoamericana*, 59(164), 605-626.
- Paz, O. (2006). *La llama doble: amor y erotismo* (No. L1528). Editorial Planeta.
- Peñaranda-Angulo, V. (2017). Habitar en el lenguaje materno, estrategias femeninas contra el racismo en la literatura caribeña: el vestido/disfraz de Xica da Silva en *Fe en disfraz* (2009) de Mayra Santos-Febres. *La Manzana de la discordia*, 12(2), 37-48.
- Peñaranda-Angulo, V. (2018). La Historia Femenina Negra o La Herstory Negra: Fe en Disfraz De Mayra Santos-Febres, Lectura Y Reescritura De La Historia Desde Y Para Las Mujeres Afrodescendientes. *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, 9(18), 98-116.
- Pereira, MAA, Gico, V. y Stromquist, NP (2005). Chica da Silva: mito y realidad en un caso extremo de movilidad social. *Iberoamericana* (2001-), 7-28.
- Pratt, M. (2010). *Ojos imperiales, literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Preciado, B. (2002). Manifiesto contra-sexual. *Prácticas subversivas de identidad sexual*, Madrid: Editorial Opera Prima.

- Quijano, A (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramos Torre, R. (2012). Sociología del mal y teodicea en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* de E. Durkheim. *Política y sociedad*, 49(2), 223-240.
- Rangelova, R. (2012). Writing Words, Wearing Wounds: Race and Gender in a Puerto Rican Neo-Slave Narrative. *Tinkuy: Boletín de investigación y debate*, (18), 150-158.
- Rivera-Casellas, Z. (2011). La poética de la esclavitud (silenciada) en la literatura puertorriqueña: Carmen Colón Pellot, Beatriz Berrocal, Yolanda Arroyo Pizarro y Mayra Santos Febres. *Cincinnati Romance Review 30. Special Issue on Afro-Hispanic Subjectivities*: 99-11
- Rivera Pérez, A. (2012). Oshun Okantonú!, la imagen literaria de la mujer negra en las escritoras caribeñas. (Tesis doctoral). Universidad de Alcalá
- Rojo, A. B. (1992). La literatura caribeña y la teoría de caos. *Latin American Literary Review*, 20(40), 16-18
- Rosado, M. R. (2012). Mayra Santos Febres, Yvonne Denis Rosario y Yolanda Arroyo Pizarro: narradoras afrodescendientes que desafían jerarquías de poder. *Tinkuy: Boletín de investigación y debate*, (18), 185-191.
- Santos-Febres, M. (2001). Libertad enmascarada: entrevista de Dean Luis Reyes. *La Jiribilla. Revista de Cultura Cubana*. 32.
- Santos Febres, M. (2003). Más mujer que nadie: los retos de las mujeres en el nuevo milenio. *Centro Journal*, XV (2). Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=377/37715208>
- Santos-Febres, M. (2009). *Fe en disfraz*. México: Alfaguara
- Santos-Febres, Mayra (2009). Mayra Santos-Febres jamás se ha disfrazado de un personaje. Entrevista de Héctor Aponte Alequín. *Primera Hora*.
- Santos-Febres, M (2014). *Sobre piel y papel*. San Juan: Ediciones Callejón
- Sauriol L. (2015a). *Auto-reflexividad, Erografía Y Leitmotivs Liminales en la Producción Narrativa de Mayra Santos-Febres (1995-2009)*. Tesis doctoral. Montreal: Universidad de Montreal.
- Sauriol, L. (2015b). Trauma y re-significación sadomasoquista de la jerarquía amo-esclavo en *Fe en disfraz*, de Mayra Santos-Febres. *Visitas al patio*. (9), 31-48.
- Sauval, M. (2012). La estructura del deseo sádico. *Revista Acheronta*, (27), 72-88.
- Scott, J. C. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Madrid: Ediciones Era.
- Segalen, M. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- Spivak, GC (1985). El Rani de Sirmur: un ensayo sobre la lectura de los archivos. *Historia y teoría*, 24 (3), 247-272.
- Tornos Urzainki, M. (2010). Deseo y transgresión: el erotismo en Georges Bataille. *Lectora: revista de dones i textualitat*, (16), 0195-210.

- Torres-García (2015). *El cuerpo que se repite: el cuerpo en la narrativa nómada de Mayra Santos-Febres, Ena Lucía Portela y Ángela Nuñez* (Tesis doctoral), Arizona: Universidad de Arizona.
- Turner, V. (1969). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Turner, V. (2017). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Truth, S. (2016). ¿Acaso no soy una mujer? *Revista de terapia familiar feminista*, 9, 74-74.
- Valenzuela, L. (1993). *Escribir con el cuerpo* [en línea]. Disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/escribir-con-el-cuerpo-933371/html/2bc7b2d2-3de7-4e76-8600-3ade8cef08c4_2.html.
- Valladares-Ruiz, P. (2016). El cuerpo sufriente como lugar de memoria en *Fe en disfraz*, de Mayra Santos-Febres. *Cuadernos de Literatura*, 20(40), 583-604.
- Vance, C. (1989). Placer y Peligro. *Explorando la sexualidad femenina*, Ed. Revolución, Madrid.
- Viveros, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad [en línea], disponible en: ucaldas.edu.co/docs/seminario_familia.Ponencia_MARA_VIVEROS.pke.
- Werneck, J. (2005). De lalodês y Feministas. Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y El Caribe. *Nouvelles Questions Féministes*, 24(2), 27-40.
- Williams. E. (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficante de sueños.