

El realismo mágico y la interseccionalidad de la representación de la prostitución
en Latinoamérica

By

Alexandra Rodriguez Sabogal

Dissertation

Submitted to the Faculty of the
Graduate School of Vanderbilt University
in partial fulfillment of the requirements
for the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

in

Spanish

August 31, 2017

Nashville, Tennessee

Approved:

Benigno Trigo, Ph.D.

Ruth Hill, Ph.D.

Earl Fitz, Ph.D.

Vanessa Valdés, Ph.D.

Copyright © 2017 by Alexandra Rodriguez Sabogal
All Rights Reserved

Dedicada a Guillermo Rodriguez

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer al Dr. Benigno Trigo por su admirable dedicación al trabajo intelectual de sus estudiantes, sin su paciencia, generosidad y atención habría sido imposible terminar esta tesis. Muchas gracias por haberme guiado durante estos cinco años, sus enseñanzas y consejos estarán siempre en mi mente. También quiero agradecer muy especialmente a la Dra. Ruth Hill, por las fascinantes charlas sobre el tema de la raza y sus valiosas sugerencias para el planteamiento de este trabajo. Al Dr. Earl Fitz, por su extraordinaria generosidad y consideración y por haber enriquecido esta investigación con su vasto conocimiento sobre el Brasil.

Finalmente, quiero agradecer muy profundamente a la Dra. Vanessa Valdés, por creer en mí. Sin su fe, esta etapa de mi vida, hubiera sido impensable. Mi gratitud y cariño porque con sus palabras cambió mi vida.

Quiero también agradecer especialmente a mis amigos del departamento de Español y Portugués particularmente a Kelly Samiotou quien abrió, de par en par, las puertas de su corazón y de su casa para dejarme ocupar un lugar en ellos. A Elsa Mercado y a Elvira Aballi Morrell por brindarme su apoyo incondicional. A mi familia, a mi madre, a Ricardo Solano y Yubi Rodríguez por traer tanta alegría a mi vida y especialmente a mi padre Guillermo Rodríguez a quien le debo todo lo que soy.

INDICE

	Page
DEDICATORIA	iii
AGRADECIMIENTOS	iv
ÍNDICE	v
Introducción.....	1
Capítulo 1 Representación real maravillosa de la prostituta en tiempos de dictaduras.....	23
<i>Tereza Batista cansada de guerra</i>	26
<i>El hombre, la hembra y el hambre</i>	40
Conclusión.....	51
Notas.....	53
Capítulo 2: Las cacerías de indígenas nómadas y el realismo mágico en la configuración la prostituta exótica.....	55
<i>La casa verde</i>	58
<i>La novia oscura</i>	71
Conclusión.....	86
Notas.....	87
Capítulo 3: Marianismo y mariología la representación mágico-realista de la dicotomía virgen/prostituta.....	93
“El marianismo como imaginario”.....	97
“La prostitución como imaginario”.....	97
“La unión de los imaginarios”.....	99
“La virgen inmaculada el marianismo”.....	102
“La vírgenes negras y la prostitución”.....	107
Conclusión.....	117
Notas.....	119
Capítulo 4: Prostitución y archivo: Identidad masculina en <i>Memoria de mis putas tristes</i>	121
Conclusión	145

Notas.....	146
Conclusión	147
Nota.....	157
OBRAS CITADAS.....	158

INTRODUCCIÓN

La representación de la prostitución dentro del realismo mágico, es una práctica que permitió a diversos autores y autoras latinoamericanos/as denunciar y subvertir, re-significar e idealizar la sexualidad femenina, la prostitución y la sociedad misma en sus textos. El personaje de la prostituta, en el realismo mágico, sirve como eje central para desarrollar narrativas donde se interceptan variables de raza, género y clase revelando una “matriz de dominación”¹ en diferentes países como Perú, Colombia, Cuba, Puerto Rico y Brasil durante la segunda mitad del siglo XX y la primera mitad del siglo XXI. Las obras mágico-realistas sobre prostitución que se analizarán en esta disertación coinciden en revelar la intersección de diferentes esferas de poder que generan estructuras que validan y naturalizan la opresión y la inequidad que subyace a la prostitución en Latinoamérica. Estas obras son *La casa verde* (1965) de Mario Vargas Llosa, *Tereza Batista Cansada de Guerra* (1972) de Jorge Amado, “La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y su abuela desalmada” (1972) y *Memoria de mis putas tristes* (2004) de Gabriel García Márquez, “Cuando las mujeres quieren a los hombres” (1976) de Rosario Ferré, *El hombre, la hembra y el hambre* (1998) de Daína Chaviano, *La novia oscura* (1999) de Claudia Restrepo, y *Nuestra Señora de la noche* (2006) de Mayra Santos-Febres.

Las narrativas sobre la prostitución que componen el corpus de esta disertación revelan el carácter interseccional² inherente al realismo mágico. Gracias a esta perspectiva, la representación mágico-realista de la prostitución cobra una profundidad no alcanzada en representaciones literarias anteriores. Entonces, todas estas narrativas mágico-realistas muestran cómo la identidad de la prostituta se convierte en el punto de intercepción de múltiples

desigualdades naturalizadas y mantenidas por estructuras de poder institucional, político y social dentro de diferentes grupos y comunidades locales y a nivel nacional y global. Por tanto, las escrituras mágico-realistas ofrecen un acercamiento interseccional al fenómeno de la prostitución en los términos definidos por Bonnie T. Dill y Ruth E. Zambrana:

[Intersectionality is] a systematic approach to understanding human life and behavior that is rooted in the experiences and struggles of marginalized people. The premises and assumptions that underlie this approach are: inequalities derived from race, ethnicity, class, gender, and their intersections place specific groups of population in a privileged position with respect to other groups and offer individuals unearned benefits based solely on group membership; historical and systematic patterns of disinvestment in nonprivileged groups are major contributors to the low social and economic position of those groups. (178)

En vez de permitir la simplificación de las experiencias marginales de la prostitución, normalizada como la profesión más antigua de la humanidad, el realismo mágico privilegia la complejidad de la experiencia de la prostitución llamando la atención sobre desigualdades ignoradas y reforzadas por discursos religiosos, legales y estéticos. Esto es posible gracias a su naturaleza polifónica e híbrida que permite a los autores explorar y recrear relaciones de dominación y subordinación, de privilegio y de agencia.

Entonces, estas narrativas revelan como discursos oficiales sobre la prostitución son moldeados por políticas internas y externas que revelan que la prostitución es una problemática de importancia transnacional para las economías nacionales, y que, asimismo, dan forma a la imagen de la prostituta local. Mediante la recreación detallada de eventos históricos, las obras mágico-realistas sobre la prostitución entran en debates nacionales, y abren un espacio para la re-

articulación de las historias nacionales narradas desde las perspectivas de las mujeres donde se interceptan desigualdades de raza, clase, género y sexualidad. Estas obras contextualizan diferentes relaciones socio-históricas que sostienen la prostitución y los espacios para su ejercicio. Asimismo, los elementos mágicos permiten a los autores imaginar formas para transformar condiciones históricas de dominación, y alterar el orden social en sus realidades racistas y sexistas. Estos recursos permiten abordar el fenómeno de la prostitución desde una perspectiva multifacética que revela el lugar central de la prostitución en la construcción de otras identidades hegemónicas como la identidad masculina, la de la virgen madre y su crucial relación con la creación de identidades marginales como, por ejemplo, la de la mulata erótica y la india exótica.

La aparición del personaje de la prostituta en las letras latinoamericanas es tan temprana como la aparición de la novela en esa región. En 1818³, José Fernández Lizardi publica *La Quijotita y su prima*. El autor de la primera novela hispanoamericana *El Periquillo sarniento* (1816), decidió proponer en su segunda novela el prototipo de la identidad femenina nacional como la de la virgen madre, para lo cual crea el personaje de la prostituta como contraste a ese ideal nacional de pureza femenina. En esta temprana representación de la prostitución, publicada en medio del esfuerzo de México por independizarse de España, Fernández de Lizardi enaltece el ideal utópico de la familia burguesa. En esta novela, se establece una mexicanidad basada en el modelo masculino racional del pensamiento ilustrado, opuesto a la otredad del indio, del negro, y de la mujer. Entonces, el ideal de la virgen, santa, abnegada y pura es de vital importancia para asegurar el futuro de la nación, la cual se ve potencialmente amenazada por el mestizaje, y sobre todo por ideas contrarias a la religión católica y al pensamiento ilustrado. Por esta razón, dentro de la ficción de Lizardi, la prostitución es el castigo para la mujer que perturba el orden

masculino, y que se atreve a entrar en espacios teológicos y académicos. Las aspiraciones y la curiosidad intelectual femenina, junto con cualquier deseo de contacto con el “otro,” son una empresa quijotesca que debe ser castigada, y para ello el elemento más eficaz de terror será el lugar de la prostituta, que también asegura el ideal de la virgen madre.

Aunque, este modelo ilustrado racional predominó en las escrituras hispanoamericanas, puede decirse que, ya en el Brasil de finales del Siglo XIX, hay un intento por desafiar este pensamiento racional y la autoridad del escritor que prescribe un orden social ideal excluyente. En 1880, aparece la obra *Memórias póstumas de Brás Cubas* de Joaquim Maria Machado de Assis. Esta obra, sin par en la literatura hispanoamericana de su época, desafía el pensamiento positivista y la importancia de la verosimilitud dentro de la literatura.⁴ La novela presenta las contradicciones y las controversias que subyacen al pensamiento racional, y desafía también la moralidad burguesa a través de un lenguaje literario que duda de sí mismo, de su autoridad y de la verosimilitud. De esta forma, la obra exige que el lector participe activamente en la interpretación del mundo narrativo. Además, al escribir desde la tumba, Brás Cubas también desafía nociones de tiempo y de espacio, que junto con elementos mágicos irreductibles (como el viaje en hipopótamo) permiten considerar esta obra como un primer ejemplo de narrativa mágico-realista⁵ donde uno de los personajes desestabilizadores de la vida burguesa será precisamente la prostituta Marcela.

En Hispanoamérica, desde principios del siglo XX, el realismo y el naturalismo retrataron el cuerpo de la prostituta de forma casi perversa a partir de una perspectiva moral burguesa. Desde una posición superior, el autor observaba y enjuiciaba al personaje de la prostituta, mientras describía meticulosamente la descomposición moral y física de estos personajes. Los narradores coinciden en deshumanizar y confinar a la prostituta dentro de un espacio de muerte,

degradación, y la marcan con estigmas, como lo ejemplifica la novela de *Santa* (1903), publicada en México por Federico Gamboa. Este procedimiento sería recurrente en otras novelas naturalistas basadas en el drama de la prostitución, como *Juana Lucero* (1902) del chileno Augusto D'Halmar, y *Nacha Regules* (1919) del argentino Manuel Gálvez.

En su libro *Reading, Writing, and Rewriting the Prostitute Body* (1994), Shanon Bell nos recuerda que el discurso victoriano del siglo XIX describe el cuerpo de la prostituta como un cuerpo enfermo, podrido y profano (44). Para Bell, la burguesía formula su identidad por medio de la figura de la prostituta que se representa como la otredad (41). Así se construye la identidad burguesa a partir de un cuerpo respetable y convencional alejado de lo popular, de lo grotesco y de lo vulgar (43).

Otra forma de representar la sexualidad femenina desde la perspectiva masculina de la moral burguesa será el modernismo gótico.⁶ En estas narrativas, el erotismo y la sexualidad femenina se representan a través de mujeres diabólicas asociadas al mal como las vampiresas y las muertas. Dentro del modernismo gótico, el erotismo femenino está vinculado con lo diabólico que cohabita en un cuerpo que se vuelve devastador. Usualmente, la figura de la vampiresa es descrita por un narrador burgués dentro de ambientes que recuerdan las metrópolis europeas, como queda plasmado en los *Cuentos malévolos* (1904) de Clemente Palma.⁷ Esto también es evidente en cuentos como “Thanatopia” (1893) de Rubén Darío y “El vampiro” de Horacio Quiroga (1935). Estos relatos portan rasgos característicos del modernismo gótico, como el empleo de lo sobrenatural y de las figuras de vampiresas y muertas, encarnan la sexualidad femenina que el narrador masculino considera transgresora del orden social, y que por tanto representa como fuerzas diabólicas. Gloria Mora afirma que, en la raíz del gótico, los vampiros y los muertos representan la importancia del sexo y el deseo en la vida humana (121). Entonces, la

relación entre la muerte y la sexualidad femenina que se percibe en el modernismo gótico latinoamericano se puede considerar como una influencia para la posterior literatura mágico-realista que, como explican Parkinson Zamora y Wendy Faris, parte de convenciones occidentales para ampliar y modificar sus representaciones: “Magical realist writers self-consciously depart from the conventions of narrative realism to enter and amplify other currents of Western literature that flow from the marvelous Greek pastoral and epic traditions to medieval dream visions to the romance and Gothic fictions of the past century” (2).

En los años sesenta, aparece el movimiento literario conocido como el Boom hispanoamericano.⁸ En este momento literario, el personaje de la prostituta cobra un lugar preponderante en la literatura latinoamericana. La sexualidad femenina es crucial para la construcción de narrativas auténticas que escriben este personaje y los lugares designados para la prostitución como una alegoría de la nación. Rodrigo Cánovas utiliza la teoría de Michel Foucault para describir el burdel como una heterotopía,⁹ que sirve a los autores para anular la casa burguesa. En el burdel, convergen la escritura alucinatoria, el sexo como transgresión y una modernidad fallida. El prostíbulo como heterotopía es también una alegoría que funciona como “Espejo enrevesado de la nación y eclipse de sus mitos de civilización y progreso” (6). Según Cánovas, el burdel funciona como una alegoría del bien y del mal, convirtiéndose simultáneamente en lugar de génesis y de apocalipsis de la modernidad americana (15). Para Cánovas, los escritores del Boom representan el burdel como un espacio que regresa al origen y que representa el final de la modernidad. Entonces en estas narrativas, el burdel literario potencia la transgresión sirviendo como escenario “deconstructivo” y teatro de equivocaciones y máscaras donde se despliegan fantasías sexuales masculinas que son celebradas, juzgadas y parodiadas (17).

Según Cánovas, dentro de este grupo de textos que componen el Boom hispanoamericano se escribieron narrativas donde la figura de la prostituta sigue siendo representada de una forma grotesca y degradada, como una mercancía libidinal donde lo consciente y lo inconsciente están desconectados (7). Entonces, el personaje de la prostituta en el Boom aparece como una mercancía ambulante, un objeto erótico disruptivo decadente “según lo diseñe cada autor” (6). El crítico chileno no hace referencia a la realidad de la prostitución dentro de las narrativas del Boom latinoamericano. Para él, tanto la prostituta como el espacio del burdel son abstracciones que funcionan sólo como alegorías de la nación. En su lectura, la prostituta está presente, pero está perturbadoramente abstraída de la realidad de la pobreza y del subdesarrollo de las sociedades. Debra Castillo afirma lo mismo sobre las prostitutas en la literatura mexicana (18).

En su artículo “Beyond Ethnocentrism: Gender, Power, and the Third-World Intelligentsia” (1988), Jean Franco afirma que las narrativas del Boom presentan una constante problemática en lo que se refiere a la representación de la mujer. La intelectualidad¹⁰ latinoamericana en las décadas de los sesenta y setentas descubre que los elementos de heterogeneidad –que antes eran motivos de vergüenza– son herramientas potenciales positivas para el reconocimiento de la metrópolis. Franco escribe, “Finally, discourse of recognition becomes the only place possible where heterogeneity is valorized by the increasingly routinized metropolis” (505). Con esta revalorización surge también, una reinención del mito que reafirma la diferencia entre la reproducción natural femenina y la “providencia” masculina de la creatividad (509). La intelectualidad latinoamericana representa una madre patria que puede ser estéril o productiva, prostituida o sagrada. Según Franco, a los ojos de los novelistas más prominentes de las décadas de los sesenta y setentas, la mujer no estaba separada de la naturaleza, esto les impedía pensar en las mujeres como narradoras de sus propias historias

(513). Entonces, la originalidad de la nueva novela latinoamericana, que significó la creación de nuevas sociedades imaginarias, se limitó a la establecer la supuesta “providencia” masculina que, a su vez, confinó a las mujeres al lugar de la reproducción en la fuerza laboral (513).

Aunque las primeras obras mágico-realistas sobre la prostitución siguen siendo narradas por voces masculinas que organizan la historia, como en el caso de “La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y su abuela desalmada”, *La casa verde* y *Tereza Batista cansada de guerra*, la autoridad narrativa, en estas obras, es desafiada por la multiplicidad de versiones que incluyen diferentes voces antagónicas. Estas narraciones llegan incluso a incluir la voz de la prostituta y también contextualizan históricamente la prostitución dentro de una red de políticas excluyentes basadas en la raza, la clase y el sexo. Entonces, estas obras empiezan a reevaluar la historia de eventos reales desde las perspectivas que incluyen la de las mujeres más marginalizadas, recreando la prostitución en relación con políticas laborales, educativas, sanitarias y territoriales. Estas historias, de hecho, conectan la historia local de las mujeres prostituidas con políticas transnacionales. Este vínculo de lo local con lo transnacional concuerda con la propuesta hecha en 1974 por Roberto González Echevarría cuando afirma que lo importante del realismo mágico no es el concepto teórico, sino la capacidad que tiene para reflejar la problemática relación de América dentro de la historia Universal (“Isla a su vuelo fugitiva: Carpentier y el Realismo Mágico” 18).

Para González Echevarría hay dos vertientes del realismo mágico, una es la que proviene de la teorización del alemán Franz Roh, de naturaleza fenomenológica; y la segunda es de naturaleza ontológica de corte surrealista y es la de lo real maravilloso. Entonces, la articulación crítica de Carpentier sobre lo real maravilloso que se ofrece en los años de 1940 no sólo responde a la necesidad de reformular las bases auténticas de la literatura hispanoamericana, sino

también revela la necesidad de contestar al realismo socialista (20). Lo real maravillo de Carpentier refleja varias de las tendencias vanguardistas que buscan un mundo diferente, opuesto a la cultura occidental. Además, el auge de la antropología influye fuertemente en lo real maravilloso (27-28). Así, González Echevarría puede definir la literatura de Carpentier, que considera mágico-realista, en los siguientes términos: “La ficción carpenteriana no será mera evocación de un pasado, simple rescate de unos orígenes sepultados por el tiempo, sino que querrá ser *pastiche* de esos textos en que se encierra la memoria hispanoamericana, repetición, re-elaboración textual en el sentido más concreto y tangible” (16).

En 1995, Parkinson Zamora y Wendy Faris explican que el realismo mágico no es un monopolio latinoamericano” (2). En esto, el realismo mágico es distinto del Boom, que pertenece a Hispanoamérica y que está compuesto por narrativas exclusivas de este continente que pueden o no valerse del realismo mágico o de lo real maravilloso pero que en cualquier caso se enmarcan en un período histórico muy específico. Ambas autoras afirman que el realismo mágico es una tendencia literaria que desafía visiones unitarias y monolíticas de la realidad a partir de la mirada excéntrica, desde donde se crea lo mágico que sirve para complementar, ampliar y corregir la realidad, permitiendo la coexistencia de diferentes mundos y sistemas que desafían la concepción occidental de la razón y la racionalidad. Los escritores cuentan con una amplia gama de posibilidades transgresivas de los límites ontológicos, políticos, espaciales y temporales, donde los personajes maravillosos y las escenas alucinantes sirven para abordar problemáticas culturales y políticas (6).

En 1998, Erik Camayd-Freixas publica su libro *Realismo mágico y primitivismo: Relecturas de Carpentier, Asturias, Rulfo y García Márquez*, donde vincula el realismo mágico con el primitivismo. El crítico cubano afirma que los autores del realismo mágico produjeron un

primitivismo narrativo a partir de la re-articulación de la antropología convencional. Por tanto, el realismo mágico en América Latina se convirtió en un estilo históricamente específico definido por tres características principales: un punto de vista narrativo primitivo o provinciano; la transculturación de las normas de la realidad que pasan de lo moderno a lo arcaico, y el doble rol del lector que debe ser simultáneamente creyente y escéptico. Estas características permiten leer estas narrativas como interpretaciones alegóricas de la historia de América Latina opuestas a las historias oficiales que perpetúan las estructuras de poder (“Theories of Magical Realism” 12). Según Camayd-Freixas, “Como la anatomía a la escultura, la etnografía se convierte en el modelo por antonomasia para la representación literaria de la vida comunal, incluido el relato histórico” (*Etnografía imaginaria: Historia y parodia en la literatura hispanoamericana* 4).

En 1998, Seymour Menton, publica su libro *Historia verdadera del realismo mágico*, donde resalta las diferencias fundamentales entre lo real maravilloso y el realismo mágico, y afirma que debemos hablar de lo real maravilloso cuando los elementos fantásticos tienen una base en el mundo donde predomina lo indígena o lo africano (30). En esto, lo real maravilloso es diferente del realismo mágico que destaca hechos inesperados y asombrosos, pero que todavía pertenecen al mundo real o al mundo de lo posible (30). Para Seymour Menton, el realismo mágico se define de la siguiente manera: “Es la visión de la realidad diaria de un modo objetivo estático y ultrapreciso, a veces estereoscópico, con la introducción poco enfática de algún elemento inesperado o improbable crea un efecto raro o extraño que deja desconcertado, aturdido o asombrado al observador en el museo o al lector en la butaca” (20).

Al mismo tiempo, Menton afirma que el realismo mágico es una sola tendencia artística que tienen sus orígenes en la pintura alemana post-expresionista. Esta tendencia, que alcanzó gran fama a través de las obras de Jorge Luis Borges y Gabriel García Márquez (12), tiene un

modo especial y raro de contemplar el mundo. Según él, esta visión es alegre y se diferencia de la visión subjetiva y angustiada de la experimentación de los años anteriores a la Primera Guerra Mundial, así como de la visión existencialista, posterior a la Segunda Guerra Mundial (19).

En el 2004, Wendy Faris publica su libro *Ordinary Enchantments: Magical Realism and The Remystification of Narrative*. Este es un intento por teorizar el realismo mágico desde una perspectiva que pudiera incluir diferentes manifestaciones alrededor del mundo. En este esfuerzo inclusivo, reconoce cinco características fundamentales: primero, el elemento mágico irreductible; segundo, el vínculo con el mundo real; tercero, las dudas generadas en el lector; cuarto, la emergencia de diferentes ambientes; y quinto, la perturbación de nociones de tiempo, espacio e identidad. En su teorización sobre diferentes manifestaciones del realismo mágico en diferentes lugares, Faris resalta que hay un espíritu femenino inherente al realismo mágico sin importar si las obras están escritas por hombres o mujeres. Según ella, el realismo mágico utiliza un lenguaje materno, que ella asocia con lo semiótico¹¹ descrito por Julia Kristeva (171). Entonces, el lenguaje mágico-realista estaría conectado con el inconsciente, lo espiritual, y lo materno que privilegia la conexión con las diosas, la tierra y el cosmos; en oposición al lenguaje simbólico alineado con la ley del padre y el pensamiento racional e individualista (171).

El realismo mágico ofrece diferentes versiones interseccionales del fenómeno de la prostitución e interroga las estructuras de poder¹² en sus diferentes esferas, que en narrativas escritas por mujeres evidencian mayor cantidad de intersecciones de desigualdad y dominación que convergen en la identidad de la prostituta. Según Dill y Zambrana la compleja noción de poder ofrecida por Hill Collins provee las herramientas para examinar las experiencias tanto de individuos como de grupos, y cómo las desigualdades y el discrimin son organizados y se mantienen a través de cuatro esferas interrelacionadas de poder (181). Hill Collins define las

esferas del poder de la siguiente manera, la esfera estructural, que consiste en estructuras institucionales que incluye al gobierno, al sistema legal, educativo económico; la esfera disciplinaria, relacionada con las ideas y las prácticas que sustentan las jerarquías burocráticas; la esfera hegemónica, que está relacionada con las imágenes, los símbolos y las ideologías que moldean la conciencia social, y finalmente, la esfera interpersonal que refleja patrones de interacción entre los individuos y el grupo (Hill Collins 277-288).

Las obras mágico-realistas, entonces, se desarrollan en base a la representación de las historias de grupos marginados y de sus esfuerzos y desafíos con relación a las élites locales e internacionales. De esta forma, las narrativas mágico-realistas sobre la prostitución exploran las complejidades no sólo de las identidades individuales de las prostitutas, sino de las identidades de grupos sociales (como las tribus nómadas y las comunidades afrodescendientes) teniendo en cuenta diferentes dimensiones como la histórica, social, cultural, religiosa e incluso espiritual. Entonces, dentro del realismo mágico emergen variaciones que antes habían sido ignoradas dentro de los mismos grupos y comunidades. A través de su intento por alterar, desafiar y reescribir las representaciones hegemónicas, los textos mágico-realistas promueven una alternativa a las injusticias sociales gracias a su visión más integral de los acontecimientos históricos. Todas estas características permiten ligar el realismo mágico con una visión interseccional que produce una representación sustancialmente compleja de diversos sujetos y grupos marginalizados en Latinoamérica, como el de las prostitutas racializadas.

El privilegio masculino en todas las obras que examino en mi disertación se valida y se mantiene mediante escrituras legales, religiosas y estéticas que utilizan y naturalizan la prostitución bajo la premisa de evitar males mayores. Tanto en la América precolombina, como en la Europa católica, y desde la época colonial, se considera que la prostitución se debe tolerar

como un mal menor. Así fue registrada por uno de los primeros cronistas de indias, Fray Toribio de Benavente Motolinía, quien atribuye este mismo pensamiento a los habitantes ancestrales de la Nueva España:

Theníase costumbre entre los moradores de la Nueva España que ouise mugeres públicas permitidas como entre los fieles. No empero auía lugares particulares ni casas diputadas donde estuuiesen, de manera que avque no del todo, en esto thenían aquella manera que entre los fieles se tiene. Y era orden pulítica para euitar mayor mal que avque la fornicación jamás es lícita, sino rreprobada y pecado. La horden política de la república la permite por este fin de eutar mayor mal, como este es de adulterios y de estrupos, bestialidades, etc. Es derecho çeuil fauorecedor de la república por el bien común permitir esto en lo qual paresçe que estos naturales no caresçían del justçiuiile gentium.

(441)

Durante los próximos cinco siglos, la prostitución ha sido naturalizada y permitida en aras del bien común. Sin embargo, este supuesto bien común solo cobija a sujetos masculinos que pueden ejercer su privilegio, mientras preservan de ultrajes y degradaciones sexuales a un grupo de mujeres usualmente de clase alta y de raza blanca. Entonces, el mal menor se justifica legalmente solo si se ejerce sobre cuerpos previamente racializados y sexualizados, dentro de espacios reglamentados para el ejercicio de ese privilegio sexual masculino. Todavía a finales del siglo XX, las repúblicas latinoamericanas siguen definiendo la prostitución en términos bastantes similares a los que se usaron en la época colonial, y de esta manera permiten que se perpetúe el privilegio masculino. Un discurso, legislativo que garantiza este privilegio, y considera la prostitución como un mal necesario que debe ser contralado y confinado a espacios debidamente

reglamentados, está ejemplificado con la sentencia otorgada por la Corte Constitucional de Colombia en el año 1995:

Para el Estado social de derecho la prostitución no es deseable, por ser contrario a la dignidad de la persona humana el comerciar con el propio ser. Pero no puede comprometerse en el esfuerzo estéril de prohibir lo que inexorablemente se va a llevar a cabo y por ello lo tolera como mal menor; es decir, como una conducta no ejemplar ni deseable, pero que es preferible tolerar y controlar, a que se esparza clandestina e indiscriminadamente en la sociedad. (Sentencia No. T-620)

Por tanto, y siguiendo el pensamiento de Kamala Kempadoo, la prostitución debe ser analizada desde una perspectiva que permita dismantelar la visión ahistórica, totalitaria y unidimensional del poder patriarcal que la naturaliza como un mal necesario. Distintos tipos de legislación nacional apoyan esta concepción de la prostitución, que revela una relación de mercado capitalista (“Sex Work Studies”). La conexión de las escrituras mágico-realistas con el lenguaje femenino, y la inscripción de coordenadas históricas, sociales, culturales sobre los cuerpos prostituidos, permiten un tipo de acercamiento interseccional que altera la representación mimética de la prostitución ofrecida por los discursos hegemónicos. Estas narrativas ofrecen perspectivas que desafían el orden social establecido por historias oficiales, y exponen las contradicciones racistas y sexistas de representaciones hegemónicas sobre prostitución basadas en imágenes e ideologías culturales que los autores exponen en sus narrativas. Además, los escritores mágico-realistas abordan la prostitución teniendo en cuenta parámetros que, como afirma Kempadoo, son fundamentales para entender y desnaturalizar la injusticia de género sobre la que se basa la prostitución en Latinoamérica. Según Kempadoo, estos parámetros son el poder hegemónico masculino, la economía global, la explotación estructurada de género, las

desigualdades estructurales en las relaciones raciales y étnicas, y la agencia de las mujeres dentro de la intersección de opresiones revelan contradicciones y posibles resistencias.

Entonces, el realismo mágico crea un lugar donde se construye la representación del personaje de la prostituta con elementos maravillosos. Esta representación resulta profundamente subversiva, ya que en estos espacios se disuelve la bifurcación patriarcal de la virgen/prostituta, y se unifica, en el cuerpo femenino, lo sagrado y lo profano. Esta representación interseccional que pone énfasis en el desequilibrio socio-económico de alguna forma también corrige las injusticias sociales mediante elementos mágicos o maravillosos generados a partir del personaje mismo de la prostituta y de la denuncia de discriminaciones contradictorias, impuestas a su identidad. Todos estos aspectos vienen a imaginar una dignidad posible para las mujeres prostituidas. De esta manera se establece un marcado contraste con la representación sesgada de la prostituta que se manifestaba en la escritura anterior a la aparición del realismo mágico, a la vez, que se crea un espacio para el debate de las múltiples desigualdades que se interceptan en la identidad de la prostituta en América Latina.

Capítulo 1

En el capítulo primero, analizo las políticas de economía e industrialización durante “El milagro económico” en el Brasil y el “Período especial” en Cuba. Y estudio cómo estas políticas moldearon la identidad de la prostituta y generaron debates de importancia nacional para fomentar el turismo internacional. Las novelas *Tereza Batista* y *El hombre, la hembra* revelan que la figura de la prostituta había sido definida por políticas y reglamentaciones que buscaban por un lado atraer turistas. Pero estas políticas, por otro lado, buscaban segregar y controlar a los habitantes pobres de lugares potencialmente turísticos, como los centros históricos de ciudades de Salvador de Bahía y La Habana. A través del realismo mágico, que está lleno de prácticas

culturales y religiosas, los autores validan el derecho de los habitantes pobres a ocupar estos espacios. Asimismo, mediante el uso del elemento mágico, los autores logran distanciar a sus personajes de corrientes políticas, y atribuyen los logros revolucionarios a las fuerzas sobrenaturales. De esta manera, los autores dan voz a los sujetos subalternos. Simultáneamente, los autores logran producir escrituras para el consumo internacional. Paradójicamente, los dos escritores también idealizan los territorios, y contribuyen al imaginario de estas ciudades como paraísos tropicales mágicos óptimos para el turismo sexual gracias a sus habitantes representados como mulatos y mulatas hipersexuales.

Capítulo 2

De forma similar, el segundo capítulo aborda la historia de penosos eventos como las cacerías de indios nómadas en los bosques tropicales de Perú y Colombia. *La casa verde* y *La novia oscura* reescriben versiones alternativas de las históricas cacerías de indígenas en la cuenca amazónica. Estas cacerías se justificaron a partir de imaginarios nacionales que impusieron la identidad de “salvajes” a los habitantes ancestrales de las regiones selváticas. Los indios nómadas fueron caracterizados como seres infrahumanos y fueron ubicados en el último peldaño de la pirámide social. También fueron estigmatizados y perseguidos por los colonos mestizos quienes ostentaban el derecho de culturizar, evangelizar y exterminar estas tribus. Mario Vargas Llosa y Claudia Restrepo desafían las historias oficiales de los discursos republicanos que convierten a estos habitantes nómadas en la “otredad salvaje” de la nación. Los autores cuestionan la implementación de políticas de exterminio y la esclavización laboral de las tribus nómadas, y demuestran que estas políticas obedecieron a intereses económicos de explotación internacional de recursos naturales que favorecían élites criollas y a las compañías transnacionales.

A partir de su realismo detallado, los autores revelan como en la identidad de la mujer indígena nómada se interceptan opresiones de raza, de género y de sexualidad. En las novelas, la raza indígena nómada se considera la más salvaje, el género femenino lleva a la segregación tanto en la sociedad mestiza como en la tribal, y la sexualidad también produce estigmatización en todos los grupos. A través del elemento mágico, estas novelas reivindican no sólo la dignidad racial de los personajes, sino que corrigen el imaginario de salvajismo y la supuesta falta de intelecto impuesto a estas mujeres. Sin embargo, los autores también relacionan la identidad indígena con un exotismo erótico que convierte a las protagonistas en una otredad atrayente y sexualizada encarnada en los personajes de *Sayonara* y *La Selvática*.

Capítulo 3

En el tercer capítulo, examino la importancia de la identidad de la mulata prostituta en la constitución del marianismo y la identidad de la virgen madre en “Cuando las mujeres quieren a los hombres” y en *Nuestra Señora de la noche*. En estas narrativas, Rosario Ferré y Mayra Santos-Febres revelan la interconexión entre el marianismo y la prostitución utilizando el personaje histórico de Isabel Oppenheimer. A partir del uso de recursos mágico-realistas, que permiten desafiar la validez de conceptos como la respetabilidad, el decoro y la moral, las autoras demuestran que estos conceptos se utilizan de manera sesgada de acuerdo con la raza, el género y el poder adquisitivo. Estas dos narrativas llaman la atención sobre la importancia de la dicotomía virgen/prostituta como forma de justificación social para la explotación femenina en diferentes ámbitos sociales. Por otra parte, las autoras desvelan las estructuras de poder hegemónico reflejado en las ideologías culturales y religiosas que se interceptan para imponer la identidad de la virgen madre a las mujeres blancas de clase alta y la de la mulata prostituta a las mujeres afrodescendientes de clase trabajadora. Las autoras demuestran que las identidades

femeninas de la virgen y la prostituta no sólo conllevan un sufrimiento intrínseco, sino que justifican la explotación y el castigo del cuerpo de la mujer. Entonces, la identidad de la prostituta justifica castigos externos; mientras que la identidad de la virgen madre exige castigos auto-infligidos.

Capítulo 4

En el capítulo cuatro, analizo la importancia de la prostitución en la construcción de la masculinidad y en el rol de la autoridad del escritor para naturalizar y perpetuar la prostitución. Desde la controversial descripción de la prostitución infantil, *Memoria de mis putas tristes* abre el debate sobre una red de escrituras que validan la prostitución, que permiten (y naturalizan) el comercio sexual, que a su vez se sustenta de jerarquías de edad, género, clase y raza.

Desde el mito bíblico de David y Abisag, pasando por el romance de Delgadina, y llegando a *La casa de las bellas durmientes* (1961), Gabriel García Márquez da cuenta de las diferentes obras estéticas que validan el privilegio masculino de la prostitución, a la vez que muestra como las zonas de tolerancia son espacios donde se suspenden las reglas sociales, para el uso exclusivo del sujeto masculino. En estos espacios los hombres pueden cumplir sus deseos. La sociedad permite su entrada y salida de estos espacios sin consecuencias sociales. El narrador demuestra que, de hecho, el escritor masculino emerge inspirado de estos espacios. La inspiración le permite contribuir a la tradición que sustenta su privilegio masculino, como la novela que el lector tiene en sus manos. Asimismo, sin importar su edad, raza o condición social, el sujeto masculino que entra en estas zonas de tolerancia, valida su hombría gracias a la presencia indispensable del cuerpo de la prostituta. Para corregir esta situación, en la novela, el autor se vale del elemento mágico que mantiene protegida la integridad física de la virgen prostituta quien alegóricamente subvierte la tradición de los cuentos de hadas al reemplazar a la

bella durmiente. Igualmente, el autor revela la importancia de la prostitución no sólo en la validación de la virilidad, sino también en la innovación de la escritura latinoamericana.

NOTAS

¹ Según Patricia Hill Collins, la matriz de dominación se refiere a cómo se interceptan, organizan y actualizan diferentes formas de opresión sobre una misma identidad (21).

² Por carácter interseccional me refiero a la característica, que yo considero fundamental al realismo mágico, que cuestiona el mundo social a través de la representación simultánea de diversos estratos, a veces contradictorios, sobre los que se construyen las identidades marginalizadas en Latinoamérica. En su artículo “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color,” Kimberlé Williams Crenshaw afirma: “Intersectionality is not being offered here as some new, totalizing theory of identity. My focus on the intersections of race and gender only highlights the need to account for multiple grounds of identity when considering how the social world is constructed” (1245).

³ En su novela, el pensador mexicano recrea la enseñanza de dos hijas de familias burguesas: Pudenciana, quien se convierte en el modelo de madre abnegada; y Pomposa, bautizada “Quijotita” por sus contertulios a causa de sus lecturas, quien deviene en prostituta. La prostitución aquí está ligada al desafío femenino de las autoridades masculinas y al contacto físico con los otros, es decir, con los indios y con los pobres, como lo hace Pomposa.

⁴ Earl Fitz explica, en su ensayo “Machado, Borges e Clarice: A evolução da nova narrativa latino-americana” (1998), que podemos considerar a *Memórias postumas* como un primer ejemplo revolucionario de la nueva narrativa latinoamericana. Esto es posible si pensamos en

Latinoamérica como una unidad continental, compuesta por dos tradiciones diferentes, la hispanoamericana y la brasileña.

⁵ Aunque algunos críticos como David Jackson afirman que, a diferencia del resto de Latinoamérica, en el Brasil no se practicó el realismo mágico (227); concuerdo con Fitz en que el realismo mágico apareció en Brasil ya en el siglo XIX con la obra de *Memórias póstumas de Brás Cubas*, la cual exhibe todas las características mágico-realistas descritas por Seymour Menton y Wendy Faris discutidas en detalle en las siguientes páginas.

⁶ En su libro, *Clemente Palma: el modernismo en su versión decadente y gótica*, Gabriela Mora afirma que el gótico es un género literario surgido para desafiar una época donde se exagera el predominio de la razón sobre todas las demás facultades (121).

⁷ Algunos de los ejemplos más representativos son los cuentos “Los ojos de Lina”, “Una historia vulgar” y “Las vampiras”.

⁸ En “The Spanish American Novel from 1950 to 1975”, Randolph D. Pope marca el comienzo del Boom hispanoamericano con la publicación de *El señor presidente*. Según Pope, el Boom como clasificación literaria, aunque sujeta a muchas críticas, sirve para vislumbrar varias categorías subyacentes a la producción literaria más famosa en Hispanoamérica durante el período mencionado el cual consta de tres etapas; la primera caracterizada por el predominio del realismo y el existencialismo; la segunda desde los años sesenta, donde el lenguaje se vuelve menos rígido, más vital y coloquial y los personajes más complejos y el lector se vuelve actor de la narración; la última etapa se caracteriza por la sofisticación del lenguaje y la reflexión sobre la propia escritura. En esta etapa los personajes evidencian el poder corrosivo de la sociedad postmoderna. Los principales detonantes del Boom serían la Revolución cubana y la editorial Casa de las Américas con sus premios, la cual serviría como punto de reunión para los

intelectuales que hasta el año 1962 compartirían una ilusión por las promesas de la Revolución. Otros factores fueron el programa *Alliance for Progress* de la administración Kennedy y el incremento en la comunicación entre los países hispanoamericanos. Los novelistas del Boom son escritores internacionales no sólo por vivir fuera de sus países, sino porque son leídos en los diferentes países del continente. El mundo vuelve los ojos hacia cultura hispanoamericana, y esto permite que la literatura latinoamericana ocupe una posición central en el mundo de las publicaciones. Aunque es debatible cuáles novelistas pertenecen al Boom, Pope menciona cuatro autores incuestionables, Carlos Fuentes, Mario Vargas Llosa, Julio Cortázar y Gabriel García Márquez.

⁹ Por heterotopía, Cánovas entiende un lugar donde se incluyen todos los espacios creados por la cultura y que posee la virtud de confrontar, deformar, reinventar y anular esos espacios (6).

¹⁰ Por “intelectualidad”, Franco entiende un grupo unido por hábitos comunes, es decir por percepciones, disposiciones, prácticas e instituciones que dan cuenta de la naturaleza sistematizada de su producción intelectual. La actividad producida por la intelectualidad fue la literaria porque este no requería profesionalización del conocimiento e instituciones de las cuales fue bloqueada Latinoamérica y que le pidieron contribuir al pensamiento científico de la metrópoli. Es en este campo de la intelectualidad literaria donde se confrontan el discurso metropolitano y el proyecto utópico de una sociedad autónoma (504).

¹¹ Según Wendy Faris, el realismo mágico tiene afinidades y ejemplifica ciertos aspectos de la experiencia femenina que han sido descritos por varias corrientes del pensamiento feminista. Sobre todo, con la tendencia que busca socavar las dicotomías, divisiones y límites entre el yo y los otros (170). El pensamiento de Luce Irigaray y Julia Kristeva ilustran este pensamiento. “If I am correct in discerning in magical realism’s defocalized narrative the inherent suggestion of the

ineffable, then it might be aligned more with what Julia Kristeva terms a semiotic or hidden and un-conscious form of discourse that relates back to a connection to the maternal, and the spiritual, than with the symbolic kind of speech, which is allied with the father, patriarchal society, and rational thought” (171).

¹² Patricia Hill Collins ofrece una aproximación doble al concepto de poder. Para ella, el poder es una fuerza usada por ciertos grupos para oprimir a otros. Por otro lado, el poder también es una entidad intangible que no es poseída por ciertos grupos, sino que circula dentro de una matriz de dominación con la que los individuos entablan diferentes tipos de relaciones. “These approaches emphasize how individual subjectivity frames human actions within a matrix of domination” (274).

CAPÍTULO 1

REPRESENTACIÓN REAL MARAVILLOSA DE LA PROSTITUTA EN TIEMPOS DE DICTADURAS

Jorge Amado y Daína Chaviano utilizan lo real maravilloso, en sus novelas *Tereza Batista cansada de guerra* (1972) y *El hombre, la hembra y el hambre* (1998), para criticar los regímenes dictatoriales de Brasil y Cuba. Las dos novelas son ejemplos de narrativas inspiradas en lo real maravilloso que, como afirma Seymour Menton, se basa predominantemente, en la mezcla de elementos de culturas indígenas y africanas y sólo puede ocurrir en Latinoamérica (30). Los autores basan sus narrativas en eventos históricos que coinciden con el comienzo del desarrollo del turismo internacional en las ciudades donde tienen lugar los relatos, Salvador de Bahía y La Habana. Por tanto, las dos novelas forman parte de debates nacionales donde la sexualidad femenina ha sido considerada como una señal del fracaso de las políticas de los gobiernos, pero también ha sido utilizada para configurar una identidad femenina marginal que debe ser controlada, según los discursos oficiales, para garantizar la seguridad y el decoro de los turistas a la vez que busca atraerlos. Amado utiliza lo real maravilloso para distanciarse de sectores políticos e ideológicos atribuyendo las victorias del pueblo a las fuerzas sobrenaturales. Además, las victorias de sus personajes se dan en términos espirituales y no políticos o ideológicos y esto permite que la obra pueda circular en medio de una fuerte censura política. Asimismo, Chaviano utiliza lo real maravilloso para reinterpretar la historia de la Isla de Cuba y de esta manera criticar el régimen dictatorial.

Tereza Batista narra la historia de una niña huérfana que es vendida a un capitán que gusta violar jóvenes y ejercer su poder despótico particularmente en mujeres indefensas. Después

de ajusticiar al capitán, Tereza enfrenta la peste de la viruela luchado contra un sistema de autoridades corruptas, y después, se convierte en la heroína del pueblo al liderar una huelga exitosa con la cual recupera los derechos humanos básicos para las mujeres ejercen el trabajo sexual. Esta novela pertenece a la llamada segunda fase del escritor bahiano, la cual ha sido contrapuesta por la crítica a la fase monológica del “romance proletario”, donde los héroes son pobres y los villanos son burgueses (Laura Moutinho 309). En la Habana de principios de la década de los noventa, *El hombre, la hembra y el hambre* narra la transformación de Claudia, una profesora de arte, en la Mora, una prostituta que intercambia sexo con turistas por productos de primera necesidad. A través de la historia de esta mujer, la autora critica las medidas políticas y económicas que el gobierno de Castro implementó durante el “Período Especial”.¹ Estas nuevas políticas buscaban fomentar el turismo internacional y tuvieron un impacto general sobre los ciudadanos cubanos; sin embargo, la autora evidencia como estas medidas afectaron de forma particular a las mujeres cabeza de familia dentro de la ciudad de la Habana.

Además de su naturaleza real maravillosa, y de haber sido escritas y publicadas durante los gobiernos dictatoriales de Brasil y Cuba, las dos novelas presentan sorprendentes aspectos en común. Los dos autores parten de mitos griegos para crear a sus personajes. En el caso de *Tereza Batista*, el autor utiliza el evento histórico de la lucha que impide el desalojo de las prostitutas del centro histórico de la ciudad de Bahía para hacer una actualización de la comedia griega, elevando a Tereza a la posición de una Lisístrata.² Esto es reconocido irónicamente por uno de los personajes del gobierno corrupto Reginaldo Pavão quien asocia el evento con la tragedia de Aristófanes (*Amado* 437). Tereza, como la heroína griega, hace que las mujeres, que ocupan la posición más marginal, alcancen sus derechos como ciudadanas, aunque todas las instituciones y los funcionarios del gobierno sistemáticamente nieguen su valía. Como en Lisístrata

inicialmente, las prostitutas comandadas por Tereza luchan con las únicas armas que les confiere el sistema patriarcal: la sexualidad y la abnegación. Sin embargo, la sexualidad como arma para defenderse y sobrevivir es utilizada con la ética, la valentía, la solidaridad y el sacrificio que les falta a los hombres. El comportamiento de las mujeres sirve de contrapunto para la representación de los funcionarios del gobierno quienes, de esta forma, quedan expuestos como corruptos, cobardes e ineptos.

En *El hombre, la hembra y el hambre*, la protagonista está siendo constantemente asociada a la mitología griega. El nombre de Claudia nos remite a las vírgenes vestales quienes ostentaban categoría de sacerdotisas y, por tanto, no estaban obligadas a casarse o tener hijos como las otras mujeres (463). Al mismo tiempo, refleja la intención de la autora de conectar la prostitución en Cuba con la tradición griega de las cortesanas, por eso la protagonista se autodenomina hetaira moderna, ironizando la situación de las mujeres prostituidas, en Cuba, quienes resultan mucho más educadas que la mayoría de sus clientes internacionales. Asimismo, sus amantes la comparan con las ninfas que eran las hadas de las aguas (*Dictionary of Classical Mythology* 321).

A partir de una narración polifónica, las dos novelas ponen en tela de juicio la veracidad no sólo de la historia oficial sobre la prostitución, sino de la historia de las protagonistas. Amado utiliza diferentes narradores entre los que incluye, taxistas, sacerdotes del candomblé, testigo de juicios, políticos corruptos y campesinos. Estas voces son organizadas por un periodista cuya presencia resulta cuestionada por algunos de estos narradores. Asimismo, Chaviano utiliza un narrador omnipresente y las voces de dos de los amantes de la protagonista. Cada uno de ellos conoce con un nombre diferente a la protagonista. Para Gilberto, es la Mora y para Rubén, ella es Claudia. Esta trilogía de voces está cohesionada por una voz interior que explica las versiones

masculinas a través de la narración de un complicado mundo psicológico. Asimismo, las dos novelas utilizan como intertextos las obras de poetas principales republicanos nacidos en esas dos ciudades durante XIX, estos son Antônio Frederico Castro Alves (1847-1871) y José Martí (1853-1895). Al incluir las voces de estos autores independentistas y abolicionistas, las dos novelas se alinean con un discurso políticamente comprometido en contra de la opresión del colonialismo y del racismo, demostrando que en las sociedades contemporáneas aún no se da fin a estas formas de opresión denunciadas al comienzo de las repúblicas.

En las dos novelas, la perspectiva de la mujer pobre que se prostituye permite a los autores denunciar múltiples formas de opresión engendradas por el sistema de gobierno corrupto que utiliza discursos basados en la doble moral para mantener el control y dejar en total abandono y vulnerabilidad a la mayor parte de la población. Amado y Chaviano coinciden en denunciar el abuso de los regímenes cuyas políticas marginan a las protagonistas y las confina al trabajo sexual para sobrevivir. Sin embargo, por causa de la naturaleza de las dictaduras y la ideología política de los dos autores, las dos novelas puedan leerse como un reflejo opuesto una de la otra. Amado, aunque distanciado del partido comunista, utiliza lo real maravilloso como una técnica para evitar la censura; Chaviano, abiertamente anticomunista, utiliza lo real maravilloso para idealizar el pasado anterior a la dictadura comunista subvirtiendo así los tropos típicos de lo real maravilloso.

Tereza Batista

Escrita por Jorge Amado en pleno auge de la censura y persecución de la dictadura militar del Brasil (1969-74), *Tereza Batista* exhibe muchas similitudes con otras obras del período inicial del escritor como por ejemplo *Jubiabá*, una obra de corte marxista donde el autor también utiliza las creencias populares de la población afrodescendiente para transmitir un

mensaje de denuncia social a través de formas de literatura popular como la literatura de cordel³ y el uso de los ABCs.⁴ Estos últimos son ejemplos de la literatura popular que hacen parte tanto de la estructura como del contenido de *Jubiabá* y de *Tereza Batista*. Además, las dos obras tienen como protagonistas dos héroes negros ubicados en la última escala de la pirámide social. Estos héroes logran sobrevivir dentro de un sistema racista, dignificándose a partir de sus luchas revolucionarias contra las injusticias del gobierno.

Tereza Batista fue escrita y publicada durante un período de intensa represión y censura particularmente en el Nordeste del Brasil donde se encarceló a muchos sindicalistas en las ciudades y a líderes de cooperativas campesinas en las regiones rurales. Objeto de esta represión fueron las personas nacionalistas e izquierdistas (Fausto y Fausto 275-76). En el año de 1967 se aprobó una nueva constitución que ampliaba la autoridad del poder ejecutivo particularmente en lo relacionado con la seguridad nacional. En 1967 asume el mando del gobierno el general Arthur da Costa Silva recrudeciéndose la censura contra la oposición que abiertamente se enfrentó al gobierno. A través de lo “Atos Institucionais”, se aumentó el poder para cancelar y suspender derechos políticos, así como para detener o retirar empleados públicos. “Another cycle of canceled mandates began, along with more losses of political rights and public service purges -including many university professors. Censorship of the media was put into practice. And torture became an integral part of the government’s methods” (282).

En el año de 1969 toma el mando el General Emilio Garrastazu Médici, su gobierno fue uno de los más represivos de la historia del Brasil, que se caracterizó por un crecimiento económico y una gran represión dirigida a una minoría de intelectuales y sindicalistas que componían la oposición. Sin embargo, el milagro económico, que se extendió hasta 1973, impactó desfavorablemente a los campesinos y a los trabajadores menos especializados. Esto fue

gracias a un aumento de préstamos internacionales e inversión extranjera, mayormente en el sector automovilístico que permitió que la economía se industrializara (285). La acumulación de capital favoreció a las clases altas y medias con mayor poder adquisitivo; mientras que afectaba a las clases bajas con salarios ínfimos: “If the minimum wage of January 1959 had been 100, that wage would have fallen to 39 in January 1973” (286). Más del 50% de la población ganaba menos del salario mínimo. Además, el gobierno acabó con muchos programas de ayuda social: “Brazil became notorious worldwide for its high industrial potential coupled with low standards of health, education, and housing” (286).

Las anteriores condiciones produjeron lo que se conoció como el “Milagro Económico” que ocurrió para la época de la escritura y publicación de *Tereza Batista*. Esta novela revela el impacto negativo de las políticas gubernamentales que desprotegieron y persiguieron a la clase trabajadora y al campesinado, impactando de forma particular el Nordeste brasileño. Entonces, la odisea de Tereza es un viaje a través de los estados más pobres para denunciar la situación de abuso y desamparo en que viven los pobladores de estas regiones. Amado narra la historia contemporánea desde la perspectiva de los campesinos y los trabajadores afectados por las políticas de industrialización. El primer momento denuncia el autoritarismo del régimen latifundista que convierte a los campesinos en esclavos afectando de manera particular a las mujeres pobres. Este sistema se vale de un sistema judicial corrupto que asegura la impunidad del gamonalismo. El segundo momento denuncia el impacto de las políticas de salud pública y la negligencia médica que propician la epidemia de viruela y con ella gran cantidad de muertes; el último momento denuncia la corrupción y el abuso policial que afectará particularmente a los trabajadores más marginados en las ciudades.

Tereza Batista es equiparable a *Jubiabá* en el sentido de que está escrita para dignificar al afrodescendiente a través de su protagonismo en la lucha revolucionaria. Según Ana Rosa Neves Ramos, *Jubiabá* es la odisea del hombre negro que viaja desde la miseria de la servidumbre humana hasta la toma de consciencia libertaria (67). Neves Ramos explica que Amado, desde sus primeros escritos, valoriza las nociones de raza y cultura negras como elementos importantes para la lucha política y la consciencia social. De esta forma, Amado articula su obra en contra de nociones racistas e introduce elementos excluidos social y literariamente, hasta ese momento, como son los elementos negro y proletario (65). Sus personajes y sus temas reflejan una profunda simbiosis con la cultura popular “de preferencia aquilo que fala em aventura, em lirismo e coragem, características sem dúvida, do negro baiano”, que en *Jubiabá*, tendrán una función predominantemente política para favorecer el mensaje socialista (65). Sin embargo, con *Tereza Batista*, el mundo cultural afrodescendiente será el fin mismo que reemplaza el mensaje socialista y que permitirá la inscripción de la obra dentro de la tradición literaria bahiana.

Flavia Viera da Silva do Amparo estudia a *Tereza Batista* desde la intertextualidad de la producción literaria bahiana de Gregório de Matos y Castro Alves demostrando que la figura de Tereza es una continuidad en la literatura bahiana. Antes que Amado, Matos y Castro Alves habían creado “Terezas” que oscilaban entre el éxtasis religioso y lo profano reemplazando la belleza de la blancura y la castidad por lo sublime de la piel trigueña y el erotismo. Silva do Amparo nos recuerda que el poeta bahiano Gregório de Matos (1636-96) ⁵ dedicó once poemas a una Tereza morena a la que trató como una figura divina que podía provocar el éxtasis con sólo mirar: “A pesar da mística, a sensualidade da figura oscila entre a representação da mulher casta e a da meretriz, uma musa que é contemplada pelo poeta, mas que não deixa de despertar também o desejo carnal” (849). El poeta parece representar la idea de la belleza interior con la

que Amado identifica su personaje con la substancia que trasciende el accidente del color de la piel. Además de la coincidencia de escoger una morena que causa tanto el éxtasis religioso como el deseo carnal. Para Silva de Amparo, la figura de Tereza está relacionada con el éxtasis religioso de una Santa Teresa de Ávila cuando se refiere a morir por no morir en un tipo de éxtasis contemplativo (850).

Silva de Amparo también llama la atención sobre otra Tereza importante en las letras bahianas, esta vez, en la poesía romántica de Antônio Castro Alves (1847-1871) ⁶ quien en su “O adeus de Tereza” (1870) describe un comportamiento de libertad donde la Tereza poética no se limita solamente a un amado, sino que conserva su libertad con muchos. Para Silva de Amparo, es importante que Castro Alves rechace la convención social del romanticismo mostrando una mujer seductora que cautiva lo mismo por los encantos del cuerpo que por los del alma “mulher sem véus” (853). Tereza Batista, como la Tereza de Matos y la de Castro Alves, es una musa colectiva: “É aquela que aprisiona seus admiradores apenas com um olhar, provocando uma espécie de êxtase amoroso coletivo, mas que não pode pertencer a nenhum deles” (Silva de Amparo 851). Gracias a ser la musa del pueblo, la Tereza amadiana entonces se convierte en leyenda elevándose a categoría de heroína negra del pueblo bahiano.

Según Silva de Amparo, Tereza Batista es una heroína barroca por ser un personaje construido desde la dualidad vida y muerte, atracción y repulsión, lo sagrado y lo profano, el movimiento y lo estático. Esto le permite ser simultáneamente prostituta de pueblo, amante de muchos hombres y también diosa y musa de artistas (856). Silva de Amparo nota que a través de esta narración se alternan alusiones profanas del pueblo y los cabarets con referencias religiosas todas ellas que vienen a emparentar con la producción barroca particularmente con la de Santa Teresa de Ávila. En conclusión, Silva de Amparo afirma: “A Tereza de Amado reúne em sua

trajetória as outras Terezas aqui retratadas. Aparece por vezes como uma ninfa, tantas vezes possuída por seus amantes e algozes, mas mantendo-se intacta. Seu corpo só se entrega ao êxtase e ao movimento quando a posse é igualmente desejada e permitida” (864).

Otro crítico que relaciona el barroco con el personaje de Tereza es Edward Friedman. Para él, las diferentes voces que narran la historia se unen con la protagonista para pelear en contra de la inequidad social, esto permite que el documento literario se convierta en un modo de defensa contra el abandono y las verdades incompletas. Para este crítico, el título de la obra sugiere una pugna contra las fuerzas del mal que están enmascaradas como verdades (190).

Because the subject has risen above conventional documentary, the legendary and the mythic aspects of her story are inseparable from historical events and linked to the question of truth. No one, of course, knows the whole truth, and history alone is but another fiction; exploring the fragile base of objectivity, the narrator and its informants magnify, embellish, intuit, and prioritize event and character to arrive at a poetic truth. (190)

De acuerdo a Friedman, Amado “employs the protagonist antisocial behavior as an ironic counterpoint to established codes” (189). Es decir que, a través de una inversión, las dicotomías tradicionales que son consideradas socialmente como inferiores, inmorales e injustas se vuelven superiores morales y justas dentro de la conciencia narrativa del texto (190).

Friedman descubre la naturaleza mítica del personaje y con ello el elemento maravilloso que se convierte en la base fundamental de la novela: “Tereza is no longer merely real but mythic as well. The collected data allow the narrator to approximate omniscience, to give form to Teresa’s life, to progress in his writing account (as does Tereza as a character) from earthly to transcendent themes” (189). Entonces podemos ver en Tereza un personaje mítico relacionado

con mundos milagrosos y con un código ético que desafía la corrupción de la clase dirigente a partir de su extrema marginalidad como prostituta y por tanto como sujeto socialmente abyecto.

En *Tereza Batista*, Amado convierte la religiosidad, las tradiciones afrodescendientes y la sexualidad femenina en protagonistas. Esta novela presenta paralelos importantes con otras obras como *Jubiabá*, en cuanto al tema de la búsqueda de libertad del sujeto esclavizado, la búsqueda de consciencia social y la denuncia de los males de la política. Estos temas son expresados utilizando la misma técnica del ABC y los tropos de la literatura de cordel; pero además en *Tereza*, el autor desafía la veracidad de los discursos oficiales a través de múltiples narradores que se contradicen poniendo en duda la veracidad de la leyenda que se ha construido alrededor de la heroína del sertão. En *Jubiabá*, el elemento maravilloso del universo del candomblé no afecta ni a la estructura de la obra, ni a la historia del héroe Balduino. De este modo, el mestizaje cultural queda representado a través un realismo documental (Neves Ramos 71). Por el contrario, en *Tereza*, el culto religioso y las tradiciones africanas son propulsores de la acción, desplazando la ideología marxista.

Es a partir de este desplazamiento que lo real maravilloso cobra importancia central dentro del mundo de *Tereza Batista*. Como señala Roberto González Echeverría, en la vertiente real maravillosa, el escritor se instala del “lado del creyente” y presenta una tendencia hacia la fe, lo religioso y lo trascendente (“Carpentier y el Realismo Mágico” 226). Este es el principal giro que da Amado a su obra, y la mayor diferencia con respecto obras como *Jubiabá*. Porque la espiritualidad y las tradiciones africanas en *Tereza* son un vehículo en sí mismo que no cede ante ninguna doctrina, sino que se amplían llevando un mensaje de libertad relacionadas con un concepto de ser humano que incorpora la sexualidad femenina y la religiosidad. Desde allí surge un arquetipo de mujer que es alegoría del pueblo nordestino que sobrevive a todo tipo de males

gracias a su fe en lo milagroso, al orgullo de sus tradiciones y creaciones artísticas, y a sus leyendas y héroes populares. Dentro de esta narrativa alegórica, las fuerzas maravillosas se convierten en personajes que determinan los acontecimientos de la novela inclinando las acciones en favor de este pueblo abandonado a su suerte cuando tiene que enfrentar calamidades históricas de magnitudes catastróficas causadas por la dictadura.

Un primer momento de importancia simbólica que denuncia los males de la nación es la epidemia de viruela narrada en forma de ABC. En una obra alegórica como Tereza, la peste de la viruela es símbolo de la muerte del pueblo nordestino. La muerte aparece como símbolo igualador de clases sociales que revela la verdadera calidad del hombre: “As diferenças só se revelam em peso e medida de exato valor quando a peleja é com a morte, trava-se em campo raso, sendo norma e única a inteireza do homem” (Amado 198).

La viruela como una de las peores las enfermedades a las que se enfrentó la raza humana ⁷ había sido erradicada desde principios del siglo XX en el mundo occidental. Sin embargo, hacia la década de los sesenta era una enfermedad que cobraba gran cantidad de muertes particularmente en Sur América afectando principalmente a Brasil. ⁸ Con una población de 100 millones de habitantes, según la Organización Mundial de Salud (OMS) tomó más de cuatro años erradicar la viruela del Brasil, entre otras razones, por los frecuentes cambios en las políticas de gobierno sobre la salud pública. Además, el fracaso de los laboratorios brasileños para producir una vacuna potente y estable impidió que la campaña de erradicación fuera más efectiva (Henderson 109). Hacia el año de 1967 casi todos los países de Latinoamérica implementaron campañas de vacunación a gran escala desarrollando la vacuna y erradicando la viruela casi totalmente a excepción del Brasil. Infelizmente las decisiones burocráticas tomadas por la OMS y por las administraciones dificultaron considerablemente la erradicación de la

enfermedad. “Three physicians were recruited to service as smallpox advisers in Brazil, all having been transferred from other PAHO posts. None had experience with vaccination programs, only one spoke Portuguese, and none exhibited much interest in eradicating smallpox” (111).

El programa de vacunación masiva empezó en 1967 y se suponía que alcanzaría 30 millones cada año. Sin embargo, la realidad fue que solo seis millones pudieron ser vacunados el primer año (Henderson 113). “Overall progress, however, was disappointing. National funding support fluctuated, and the vaccination program failed to reach its targeted momentum” (113). Otro de los grandes problemas fue la calidad de la vacuna brasileña que no cumplía los estándares de potencia y estabilidad: “The result was that the program was conducted with a fragile, unstable vaccine with demonstrably poorer successful vaccination rates than in other countries” (114).

Este episodio es narrado con matices épicos a través del uso del ABC que posiciona como heroína a Tereza y a las prostitutas de Buquim como modelos de comportamiento cívico. Con esta narración Amado desafía la incompetencia de los médicos para hacer frente a la epidemia y denuncia la negligencia burocrática con la que los políticos trataban la epidemia. El narrador se vale de la personificación de la enfermedad como un ente del mal que llega para acabar con la pequeña población del Buquim en el estado del Sergipe. El narrador escribe: “A bexiga chegou com raiva, tinha gana antiga contra a população e o lugar, viera a propósito, determinada a matar fazendo-o com maestria, frieza e malvadez, norte feia e ruim, bexiga mais virulenta” (Amado 199), y además denuncia la complicidad del gobierno de la siguiente manera: “em sertão de cinco Estados, as epidemias possuem aliados poderosos e naturais: os donos da

terra, os coronéis, os delegados da policia, os comandantes dos destacamentos da força pública, os chefetes, os mandatários, os politiqueiros, enfim o soberano governo” (201).

Para hacer frente a la muerte, Tereza está, junto a las prostitutas, reemplazando a los responsables del sistema de salud pública quienes abandonan el pueblo a su suerte. Las campañas de vacunación masivas son descritas por el narrador, testigo de la epidemia en términos de batallas contra la burocracia local, la negligencia médica y las supersticiones de los habitantes, “sozinhas enfrentaram e venceram a bexiga negra em terras de Buquim onde se soltara, impiedosa assassina; comandando a peleja, ao lado do povo, Tereza Batista” (Amado 199). Entonces, este mismo narrador, recogiendo los sentimientos del pueblo, ve en Tereza una enviada de los orishas a través de su discurso. “Omolú, orixá das doenças e em particular da bexiga, havendo quem diga ter sido ele o verdadeiro responsável, encarnando em Tereza, não passando ela de cavalo-de-santo na memorável peleja” (200).

Al posicionar a las prostitutas como las heroínas de la guerra contra la peste, Amado no sólo eleva a la categoría de heroína a la mujer afrobrasileña prostituida, sino que subvierte el mito de las prostitutas como foco de epidemias y en general como sujetos enfermos. Por primera vez, las prostitutas son representadas como salvadoras gracias a su temple de “ter caráter e coração, é só as mulheres perdidas possuem tamanha competência, gana no exercer do duro oficio”. “ Valentes de desmedida coragem, mulheres-da-vida, o nome diz tudo” (Amado 200).

Un segundo momento histórico es narrado con el episodio de “A greve do balaio fechado” o el desalojo de las prostitutas del centro colonial de la ciudad de Salvador de Bahía, el autor vuelve a elevar a la mujer afrodescendiente a la categoría de heroína revolucionaria. Así como la pelea contra la peste está basada en un evento histórico contemporáneo a la época de la escritura de la novela, la huelga por el desalojo de las prostitutas es una narración basada en el

intento de desalojo de los habitantes del barrio histórico de Pelourinho-Maciel que empezó en el año de 1965 y se extendió hasta 1985.

La decisión política de desalojar a los habitantes originales del centro histórico de la ciudad de Salvador de Bahía, fue tomada por la administración de la ciudad con miras a lograr que este centro colonial, que constituye el ejemplo de arquitectura del barroco y rococó más amplio del hemisferio, fuese declarado patrimonio de la humanidad por la UNESCO con lo cual se beneficiaría la industria del turismo y las elites que invertirían en nuevos proyectos de desarrollo urbano como lo retrata la novela: “A firma H. Sardinha e Cia., investimentos, financiamentos, construções, locações, imóveis em geral, adquirira extensa área ao sopé da montanha, com vista para o golfo, beneficiando-se das vantagens oferecidas pelo governo às obras destinadas a incrementar o turismo” (Amado 369).

Según Micaela Alicia Smith, las recomendaciones de la UNESCO exigían que la población local se beneficiara con el turismo lo que entraba en fuerte conflicto con las ideas de orden y progreso impulsadas por la dictadura porque el régimen militar buscaba el desarrollo y el lucro antes que el bienestar de la comunidad original. Como resultado, la prensa, altamente censurada, desacreditó las recomendaciones internacionales por considerarlas descontextualizadas e inviables, mientras que retrataba a los habitantes como ladrones y prostitutas negras que invadían las grandes mansiones deshabitadas (xvii).

A principios de los años 1960, se desarrolló un debate candente entre los periodistas, los oficiales de la UNESCO y los sociólogos sobre cómo se podrían mejorar las condiciones de vida de los habitantes pobres del Pelourinho-Maciel, y si, de hecho, era posible hacerlo. El debate sobre la validez de la residencia de los habitantes del centro colonial y la forma como se discutió su estatus dentro del contexto de la conversión del área de Pelourinho-Maciel en “monumento

vivo” revela problemas de classe, género, raza y sexualidad (xviii). Amado incorpora este debate ridiculizando la posición oficial reflejada en el discurso moral que publicaban los diarios:

Os editoriais, não se deram conta da repentina indignação a apossar-se dos proprietários das gazetas pelo fato de estar a zona do meretrício localizada praticamente no centro da cidade.

Na Borroquinha, ao lado da Praça Castro Alves, “nas vizinhanças da Rua Chile, coração comercial da urbe, onde se encontraram as lojas mais elegantes de tecidos, roupas, calçados, as joalherias, as perfumarias, processa-se o degradante comércio do sexo.

(Amado 371)

El autor toma parte en el debate nacional, mediante la parodia de los reportajes de los diarios locales. Estos reportes representaban los intereses de las élites, y del gobierno a través de un discurso moralista que estigmatizaba a los habitantes pobres, mientras enmascaraba sus intenciones de lucro sintetizado magistralmente en el siguiente fragmento:

Espalha-se a prostituição por todo o centro: Terreiro, Portas do Carmo, Maciel, Tabão, área turística, um absurdo. “Descendo as ruas e becos do conjunto colonial do Pelourinho, mundialmente famoso, os turistas testemunham cenas vergonhosas, mulheres em trajes sumários, quando no completamente despidas, às portas das janelas, nas calçadas, palavrões, chaçada, o vício sem peias, às escancaras, a esbórnica”. Por acaso os turistas “chegam das plagas do sul e do estrangeiro para assistir a espetáculos tão deprimentes, indignos dos nossos foros de civilização, de capital nacional e turismo?” Não, absolutamente não! - exalta-se o redator. Os turistas acorrem para “conhecer e admirar nossas praias, nossas igrejas recamadas de ouro, a azulejaria portuguesa, o

barroco, o pitoresco das festas populares e das cerimónias fetichistas, as novas construções, o progresso industrial, pra ver a beleza e não as manchas a podridão dos Alagados e do meretrício”. (Amado 372)

El episodio de la desobediencia civil de las prostitutas demuestra la injusticia causada por los intereses políticos unidos a la corrupción y a los abusos de la policía local. Las medidas políticas ubican a los habitantes pobres en una situación desesperada donde tienen que renunciar al mínimo derecho de habitar en el espacio que tradicionalmente habían ocupado. “As autoridades responsáveis pela salvaguarda dos costumes ouviram o patriótico clamor e em boa hora decidiram transferir as mulheres-da-vida, da Barroquinha para a Ladeira do Bacalhau” (Amado 372). Enfocándose en dar presencia a la población más afectada que no tiene voz dentro del debate, el autor nos recuerda que los derechos de las mujeres que ejercen la prostitución son los más vulnerables. Para denunciar esta situación, Amado utiliza la voz del poeta abolicionista del XIX Castro Alves para defender los derechos de las prostitutas del Pelourinho:

O indomável advogado da existência dos oprimidos por acaso tomou conhecimento da existência de milhões de mulheres que não pertencem a nenhuma classe, por todas elas repudiadas, postas à margem da luta e da vida. Marcadas a ferro e fogo? Sem carta de reivindicações, sem organização, sem carteira profissional, sem sindicato, sem programa, sem manifesto, sem bandeira, sem contar tempo de ofício, podres de doenças, sem médico de instituto nem cama de hospital, com fome e sede, sem direito a pensão alimentar, a aposentadoria, a férias, sem direito a filhos, sem direito a lar, sem direito a amor, apenas putas, nada mais? (362)

La comunidad marginal del Pelourinho-Maciel compuesta de prostitutas y proxenetas sirve de contrapunto a la clase de dirigentes políticos y policías siendo los proxenetas y las prostitutas personas más éticas y solidarias que los oficiales.

Para evitar ser desalojadas las prostitutas, comandadas por Tereza, entran en una resistencia civil desobedeciendo la orden de desalojar Pelourinho- Maciel. Esta decisión afectaría no sólo a los políticos y a los inversionistas de los proyectos de desarrollo urbano, sino además a los policías locales que esperaban lucrarse con el negocio de drogas que emprenderían, una vez llegará el primer barco de la marina estadounidense. Desobedeciendo la orden oficial de desalojo, las mujeres deciden no ofrecer más servicios sexuales impidiendo que los policías puedan utilizarlas para vender drogas a los marinos norteamericanos, esto lleva a que los policías entren en una batalla campal no sólo por el desalojo del centro histórico, sino para obligar a las mujeres a ofrecer servicios sexuales junto con las drogas. Eventualmente la comunidad del Pelourinho gana la batalla gracias a la valentía de las mujeres quienes se protegen entre ellas soportando los abusos policiales sin ceder a la presión de la tortura. Asimismo, la valentía de las mujeres torturadas puede ser interpretada como una alegoría de la resistencia heroica de la oposición política.

Este episodio es el más directo en contra de la dictadura y sus políticas inmediatas de orden y progreso. El autor es contundente en responsabilizar, por los abusos y atropellos, a la policía local y en denunciar los intereses económicos y políticos de las elites y del gobierno, en el desarrollo turístico a expensas de la población más marginada. Sin embargo, esta denuncia es hecha bajo una estética que impide responsabilizar del triunfo a ningún tipo de corriente ideológica o sector político que pueda relacionarse con la oposición porque los diferentes

narradores dan cuenta del evento atribuyendo la victoria a la intervención de fuerzas sobrenaturales.

Para lograr el efecto milagroso, el autor convierte a los orishas en personajes determinantes de la acción, particularmente a Exu⁹ quien comanda y apoya la idea de la desobediencia civil. Además, Exu castiga al policía corrupto que se atreve a pisotear la fe de las mujeres. Junto con Exu, también aparece Santo Onofre, patrono de las prostitutas, quien en dos ocasiones salva a Tereza de la violencia policial. Al describir esta batalla en términos milagrosos, el autor revela la importancia de la religiosidad y la espiritualidad para enfrentar la adversidad de la dictadura. Además, con esto justifica la victoria sobre las fuerzas del gobierno en términos espirituales y no ideológicos o políticos, permitiendo así que su obra pase por la censura del régimen.

Entonces, el realismo de Amado revela como las esferas de poder estructural, representado por diferentes instituciones gubernamentales y sus funcionarios, se interceptan con esferas de poder hegemónico, representado por la cultura del coronelismo y sus prácticas que, como los agentes de la policía, ejercen desmedido control sobre los cuerpos de las mujeres afrodescendientes desamparadas por instituciones y leyes. En este cuadro de discriminaciones, el pueblo sólo cuenta con lo maravilloso de sus creencias y los mitos de héroes creados por sus propios artistas.

El hombre, la hembra y el hambre

Como en el caso del Brasil, durante la dictadura militar y la ciudad de Salvador de Bahía, la sexualidad de las mujeres más pobres habitantes de lugares potencialmente turísticos, como La Habana han sido parte de candentes debates entre sectores opuestos de la sociedad nacional. Adentro y afuera de Cuba, el discurso sobre la prostitución ha atraído la atención de la crítica

académica, como lo menciona Amalia Lucía Cabezas en su artículo “Discourses of Prostitution; The Case of Cuba.” Según Cabezas, las mujeres cubanas han sido ubicadas en el centro del debate sobre la crisis económica y han sido consideradas como una señal del fracaso del socialismo en Cuba. Algunos de estos sectores apoyan la política oficial del régimen; mientras que otros tratan de denunciar sus injusticias utilizando, en los dos casos, la sexualidad de las mujeres como eje del debate. Gran parte de estos discursos revelan diferentes problemáticas relacionadas con el género, la raza, la clase social y la sexualidad constituyendo una representación de la “matriz de dominación”¹⁰ que gira alrededor de los sujetos que deciden ejercer el trabajo sexual, según Patricia Hill Collins. Sin embargo, esta “matriz de dominación” es representada de manera diferente de acuerdo con la agenda del sector que toma la palabra. Mientras los discursos oficiales (por ejemplo, las alocuciones de Fidel Castro) ponen énfasis en la explotación internacional, pero ignoran los abusos de las autoridades y la explotación nacional; por el contrario, los escritores anticastristas resaltan los abusos de la política y las autoridades locales, pero ignoran el rol de la economía y el intervencionismo internacional.

Para entender el fenómeno de la prostitución en Cuba es necesario aproximarnos a la situación económica de la isla después de la caída del bloque soviético. En su artículo “Sex Tourism in Modern Cuba: An Outgrowth of the Tourism Industry’s Focus on Free-Market Capitalism” (2009), Arianne Plascencia afirma que la situación crítica se originó cuando Cuba perdió su principal aliado político y económico, la Unión Soviética. “Cubans struggled to acquire basic needs for their survival, which led to political unrest, unemployment, increases in crime, decreases in government programs” (8). Nuevas reformas impulsadas por el gobierno cambiaron la situación de las mujeres cubanas profundamente. Plascencia afirma que entonces la prostitución en Cuba tomó la forma de turismo sexual. Aunque esto puede incluir hombres y

mujeres, el debate en los años noventa se centró mayormente en la prostitución femenina como lo evidencia el discurso pronunciado por Fidel Castro en Julio de 1992 y la novela de Daína Chaviano *El hombre, la hembra y el hambre* que serán el objeto de este análisis.

Las nuevas políticas promulgadas por el gobierno para afrontar la crisis económica afectaron de manera diferente a hombres y mujeres. Las mujeres pasaron a ser retratadas como un objeto de comercio para ser ofrecida a los turistas internacionales. Como lo afirman Elisa Facio, Maura Toro y Anne Roschelle: “In its drive to attract tourists, the government played on the image of the “old Havana.” “More importantly, despite objections from the FMC, the Cuban tourist board sponsored advertising campaigns featuring dark -skinned women in bikinis to lure foreigners to Cuban beaches” (129). Incluso la revista *Playboy* en su entrega de marzo de 1991 anunció mulatas retratando a Cuba como un destino para el placer sexual. Con el aumento de la industria del turismo emergió una nueva economía basada en el dólar y con esto una nueva actividad llamada “jineterismo”. Según Plascencia “Jinetera/o is one who sells sex, goods, or other services to tourists in exchange for money, goods, meals...The word jinetero/a may then refer to anyone who exploits or is exploited by the tourist industry” (12).

En 1993, Fidel Castro declaró legal el dólar americano. Según Ingrid Kummels, “Self-employment was liberalized, allowing nationals to provide services such as transportation, room rental and food for foreign tourists. Gradually, the tourism sector has turned into the locomotive of the Cuban economy” (18). Esa situación llevó a una división en la sociedad entre quienes ganaban salarios en dólares y quienes ganaban en pesos. Por esta razón, tanto hombres como mujeres buscaron trabajos donde sus clientes fueran turistas para poder ser pagados en dólares. Entonces, el “jineterismo” aparece como una parte importante de la creciente economía informal en la Isla (Kummels 19). Por tanto, *El hombre, la hembra y el hambre* es una crónica del

“Período Especial” y sus consecuencias sociales inmediatas en la vida de tres profesionales jóvenes quienes dejan de trabajar para el gobierno y entran en la economía informal de la siguiente manera: Rubén, un profesor de arte, se convierte en artesano para vender recuerdos a los turistas; Gilberto, un economista, se vuelve ayudante de carnicero para tener acceso a la comida y con esto alcanzar diferentes privilegios; finalmente, Claudia deja de trabajar como historiadora de arte en el museo para convertirse en jinetera y poder así alimentar a su hijo recién nacido. A través de su narrativa, la autora revela como las mujeres son enfrentadas a desafíos particulares relacionados con la maternidad y el cuidado de la familia mientras hombres como Gilberto y Rubén siguen detentando ciertos privilegios masculinos aun en tiempos de crisis.

Con su novela, Chaviano ofrece una versión alternativa a la representación oficial de la problemática del “jineterismo” durante el “Período Especial” en Cuba en la década de los noventa. Sin embargo, esta nueva historia también está determinada por una agenda condicionada a la nueva situación de la novela como producto de consumo afuera de la isla. Como lo afirma Esther Whitfield, novelas como *El hombre, la hembra y el hambre* (1998), *Te di la vida entera* (1996) y *Trilogía sucia de la Habana* (1998) pertenecen a una subdivisión de la ficción cubana contemporánea a la que ella llama “special period genre” (6). Este subgénero se caracterizaría por haber sido escrito durante el Período Especial y por tener como tema principal las privaciones económicas de la población cubana. La pobreza, la escasez de comida, la suciedad, el sexo y los enfrentamientos con la policía hacen parte fundamental de estas narrativas (7). Whitfield observa que estas novelas participan como productos en lo que fuera la nueva relación comercial entre Cuba y los mercados capitalistas.

Las novelas que pertenecen al “special period genre” se presentan como un producto que se exporta y que se erige como obra “auténtica” de la experiencia cubana durante el Período

Especial. Al mismo tiempo, estas novelas constituyen una representación de la inversión extranjera en Cuba. Recordemos que estas novelas fueron publicadas por editoriales españolas para un público extranjero y raramente fueron leídas dentro de Cuba (7). Para Whitfield estas novelas:

reflect upon this commercial status within the narrative, self-consciously dramatizing the ambivalent material exchanges that characterize Cuba's post-CMEA years. This strategic doubling as both text and product is what **denies** the "special period genre" and although other contemporary novels could be included in this category, the particular union of "special period" themes with the commercially-inflicted positioning of an "inside" writer and an "outside" reader excludes many. (Whitfield 8)

Producto del "género del Período Especial", la novela de Chaviano no sólo configura al hambre como un personaje, sino que recrea la experiencia real de la escasez cubana a partir de lo real maravilloso. Para lograr esta representación mágico-realista la autora debe subvertir los principales tropos de la estética real maravillosa, demostrando que tanto las tradiciones y la escasez pueden convertirse en un producto para el consumo internacional.

Mientras que Amado invierte muchas energías en describir recetas y hacer girar sus personajes en torno a la gastronomía bahiana ¹¹ (como se puede apreciar en *Tereza Batista*), Chaviano describe inverosímiles recetas a partir de la escasez de alimentos, describiendo lujuriosos momentos gastronómicos con ingredientes no comestibles que reflejan las necesidades del pueblo. La escasez es descrita de forma precisa y detallada, pero con asombrosa parsimonia. Además, la autora incorpora inverosímiles recetas como el bisté de toronja (Chaviano 100) o el picadillo de cáscara de plátano (102) o el invento más irónico, el bisté de frazada de piso: "se hierve la tela con el fin de suavizarla y se deja dos o tres días en una mezcla de vinagre y limón

para que el tejido se impregne de un sabor ácido, destinado a engañar el paladar. Lo ideal es añadir ajo y cebolla en el momento de freír: eso da el toque maestro. No se recomienda servir solo” (101).

Entonces, si en las narrativas del realismo mágico y lo real maravilloso, el erotismo es potenciado por las tradiciones culinarias cuyas descripciones son un carnaval para los sentidos, en la novela de Chaviano, la falta de comida es el estímulo del erotismo. El deseo físico y el sexo son potenciados por la presencia, o mejor ausencia, de los alimentos más básicos de la canasta familiar, como lo ejemplifica la siguiente escena entre Rubén y Claudia: “Él bebió de sus pechos el azúcar y los restos de pulpa, y ella le acarició la espalda bañada en zumo. Él se levantó y fue hasta el refrigerador, tomó una naranja y la cortó en dos. Luego fue exprimiendo cada mitad sobre el cuerpo de Claudia” (77).

Al configurar el hambre como un personaje, Chaviano agrega un nuevo elemento al “género del Período Especial”, a través del cual desafía el discurso oficial que moldea el imaginario del trabajo sexual en la Cuba durante el “Período Especial”. También desafía el poder hegemónico masculino dejando al descubierto la compleja “matriz de dominación” femenina dentro de la sociedad caribeña heteropatriarcal. La configuración del hambre, como personaje fundamental durante el “Período Especial”, revela nuevas relaciones de poder y nuevas opresiones que emergen en una sociedad socialista como la cubana donde la educación y el trabajo convencional dejan de tener valor y prestigio. “En este país, ser carnicero es mejor que ser médico. Todo el mundo te respeta, te trata bien, se ofrece para resolverte cualquier problema, desde soldarte una tubería rota hasta conseguirte un turno para comer en La Torre. Saben que eres un tipo poderoso que tiene en sus manos el reparto de la carne, el oro de los pobres” (86).

Al tener que enfrentarse situaciones cotidianas de escasez, miles de mujeres se confrontaban cotidianamente con el dilema del sexo transaccional como una de las pocas formas de sobrevivir y acceder a experiencias prohibidas para la mayoría de los cubanos. Esta fue una situación que no sólo se presentó entre turistas internacionales y gente local, sino que también se presentó entre hombres cubanos, que conseguían acceso a bienes de consumo esencial y que explotaban esta situación de privilegio para conseguir todo tipo de favores, entre ellos favores sexuales. Como lo ejemplifica Toño, el carnicero, quien dentro de esa economía no sólo se puede agenciar el respeto de la población, sino también este tipo de favores. “El tipo andaba con tres distintas; dos de ellas casadas. Se las da de supermacho, del que se las liga fácil; pero yo sé que se acuestan con él porque le aumente la cuota de la carne” (Chaviano 33).

La autora recrea la compleja red de necesidades y esfuerzos cotidianos del mundo femenino de la maternidad y del cuidado de los hijos donde las mujeres toman decisiones sexuales que se resisten a ser encajadas dentro de juicios morales que ignoran factores económicos y hegemónicos en los que se basan los discursos oficiales. Porque, como lo plantea Amalia Cabezas, la escasez afectó desproporcionadamente a las mujeres ya que ellas eran principalmente responsables de la reproducción, la manutención y el cuidado cotidiano del hogar. Esto implicaba que actividades diarias como encontrar comida, cocinar, lavar y cuidar de otros miembros de la familia resultaban extremadamente complicadas en tiempos de crisis dada la falta de transporte público, de electricidad, de combustible y productos de primera necesidad. El racionamiento afectó a toda la población en general; sin embargo, las mujeres que tenían a cargo el cuidado del hogar fueron directamente impactadas (Cabezas 84).

En su discurso a la Asamblea Nacional el 11 de Julio de 1992, Fidel Castro habló de la importancia del turismo internacional para la economía del país. El mandatario explicó cuáles

medidas diferentes se tomarían para incrementar la mayor fuente de capital de la isla, el turismo. Estas medidas prohibían la entrada de cubanos a hoteles y restaurantes y restringía la distribución de productos locales con el ánimo de incrementar las exportaciones. En este discurso, Castro publicitó las ventajas del turismo cubano de la siguiente manera:

We had to accept tourism as an economic need, but we said that it will be tourism free of drugs, free of brothels, free of prostitution, free of gambling. There is no cleaner, purer tourism than Cuba's tourism, because there is really no drug trafficking, no gambling houses. There are hookers, but prostitution is not allowed in our country. There are no women forced to sell themselves to a man, to a foreigner, to a tourist. Those who do so do it on their own, voluntarily, and without any need for it. We can say that they are highly educated hookers and quite healthy, because we are the country with the lowest number of AIDS cases. There are nearby countries which have tens of thousands of AIDS cases. Therefore, there is truly no tourism healthier than Cuba's. (Address to National Assembly. Havana. 11 July 1992)

Aparte de exponer las ventajas del turismo cubano sobre los demás países caribeños, Castro también configura la identidad de la prostituta cubana como educada y saludable. De este discurso, se puede inferir que los turistas que lleguen a la isla podrán disfrutar de prostitutas voluntarias, educadas y saludables. Finalmente, Castro también reconoce públicamente la relevancia económica que tiene la sexualidad femenina y el papel fundamental que juega en el desarrollo de la industria del turismo internacional y su rol en la economía local. Entonces, para poder ofrecer un objeto de comercio especial a los turistas, las mujeres fueron racializadas, exotizadas. Se disparaba así un sector de la economía informal ligado al trabajo sexual del que

participaron tanto mujeres como hombres generando un lucro del que se beneficiaban muchas otras personas relacionadas directa o indirectamente al servicio de la prostitución como taxistas, porteros, personal de hoteles e incluso policías.

Dentro de la economía del “Período Especial”, las tradiciones del pueblo, celebraciones religiosas y fiestas populares son parte fundamental para atraer turistas, así como también son usadas para demostrar los efectos de la escasez que, en la escritura de Chaviano, parodian la abundancia recurrente en novelas mágico-realistas anteriores. Tanto Amado como Chaviano escriben extensas narraciones sobre celebraciones populares. Sin embargo, en Amado estas descripciones son exquisitas, ricas, detalladas e implican una autenticidad que raya en la descripción etnográfica. En *El hombre, la hembra y el hambre*, por el contrario, estas celebraciones se convierten en espectáculo para atraer a los turistas. “Ochosi, el orisha de la caza, saltó en medio del público. El ritmo alocado del rock intentaba seguir la voz del cantante que remedaba los cantos antiguos y redivivos de los negros esclavos” (88). Si en Amado los orishas son personajes capaces de influir en las acciones de la narración; en Chaviano, los dioses son parte del entretenimiento:

Sabía gorgojar como nadie el canto erótico de las selvas y entonar lo himnos mántricos que habían adueñado del país. Cantó el enviado de los dioses y nadie se atrevió a respirar. Al abandonar el escenario dejó una ola de encantamiento. Fue como si el propio Elegguá hubiera abierto los caminos al mundo de ultratumba. Los orishas comnzaron a desfilan, atraídos por sus melodías de culto: la violenta Oyá, que reina en los cementerios; Shangó, el irresistible negro de falo dulcísimo que atrae a las mujeres con su sonrisa; el andrógino Obatalá, que esculpió todos los humanos; Oggún, el irascible dios de los minerales que sólo pudo ser aplacado por Oshún, la orisha más bella. (90)

Entonces, la presencia de los orishas como animadores y artistas de multitudes subvierte la presencia de los dioses de la diáspora africana como actantes y propiciadores del cambio social en narrativas como el *Reino de este mundo* o *Tereza Batista*.

Otro tema que Chaviano desarrolla es la hipersexualidad ligada a la representación de la comunidad afrodescendientes. Este tema también está presente en la obra de Amado, como lo ha notado la crítica hay una hipersexualización de la mulata, particularmente en novelas como *Tieta do Agreste* y *Tereza Batista*¹² hasta el punto de explicar que esta última es únicamente un reflejo del imaginario masculino. Asimismo, Vera Kutzinski ha notado que, desde el siglo XIX, la mulata emerge de las letras cubanas como un producto del deseo masculino del intelectual blanco (12). “the mulata is the inscription of a desire of cultural synthesis upon a field of sociopolitical contingencies that is accordingly distorted” (165). Es interesante notar que Chaviano extiende el imaginario de la mulata como lugar de síntesis racial distorsionada para incluir la figura del mulato, de una forma problemática.

El personaje fantasmagórico de Onolorio, descrito como un mulato voyerista descendiente de africanos y chinos, aparece como símbolo de las fuerzas punitivas y controladoras ligadas al ejercicio de la prostitución. En la novela, este personaje es erotizado y ligado a fuerzas oscuras. La presencia de Onolorio se nutre del trabajo sexual de la jinetera haciendo que él cumpla la función de proxeneta local que incentiva el turismo sexual. Al contrario de Tereza, que es una mulata cuyo erotismo está conectado con las fuerzas del bien, Onolorio y su sexualidad están ligados a las fuerzas del mal encarnando un estereotipo racial ligado a los mulatos como seres lujuriosos que son demonizados literal y simbólicamente. Esto repite un tema que ya se había sido criticado en obras amadianas como *Jubiabá* (1935). Según David Brookshaw, el héroe negro Balduino, protagonista de *Jubiabá*, reitera el mito de la

depravación sexual del hombre negro y encarna el complejo racista del hombre blanco de que el afrodescendiente es más viril que el blanco (135 Brookshaw).

El mito de la potente virilidad del hombre negro, como complejo del escritor blanco, está expuesto en la novela de Chaviano donde la sexualidad de mulatos y mulatas sirve de fetiche para la narradora: “La excitaba el olor a mulatez [...] Era el olor del sexo en su más puro estado, como si una gigantesca nube de feromonas hubiera caído en plaga sobre desprevenidas criaturas de ese siglo” (Chaviano 200). “Su isla es una bendición; y los machos de su isla un portento” (200). Estas citas se vuelven más poderosas cuando recordamos que se trata de intervenciones de la protagonista mestiza que imagina una celebración en términos de orgía y carnaval comandada por mulatas y mulatos lujuriosos: “ella empezó a gritar junto con las negras y mulatas que seguían siendo llevadas hasta aquel arenoso pedregal, violadas algunas y gustosamente entregadas otras” (201). La autora liga reiteradamente la identidad afrocubana con una idea de sexualidad desenfrenada repitiendo imágenes exóticas similares a las que usaban los poetas negristas de las décadas del veinte y del treinta, cómo lo ejemplifica la siguiente cita. “los “diablitos” africanos que realizaban sus escaramuzas rodeados por un corro de negros semidesnudos, negras con faldas volátiles como helio, de mestizos que saltaban con vapores quemantes, y de mulatas que mostraban los pechos en la sandunga de sus escotes temblorosos mientras danzaban” (97).

Asimismo, lo real maravilloso sirve a Chaviano también para idealizar la historia colonial del país. Con esto, la autora hace acopio de un primitivismo que postula que todo tiempo pasado fue mejor. Utilizando espíritus de los antepasados africanos e indígenas, Claudia viaja en el tiempo hasta un paraíso perdido “aquel paraíso que fuera su isla, un edén que aún existía cuando la humanidad lo daba por perdido” (224). Acompañada de un indio nativo de la isla, ella

es testigo del encuentro entre españoles e indígenas, retratando a estos últimos como buenos salvajes: “Y ella contempló la llanura roja, cubierta por los cadáveres de la raza más dulce de las Antillas” (225). Lo maravilloso, en la novela, no sólo sirve para romantizar la figura del indio, sino también el imaginario sobre La Habana colonial: “Descubría una belleza salvaje e impoluta en aquel trozo de ciudad” (184). Además de esto, Claudia idealiza las relaciones entre amos y esclavos gracias a la historia de Muba cuyo amo compró su libertad para casarse con ella y reconocer a sus hijos legítimamente. Estos hijos se convertirían en aprendices en un taller de mulatos libres donde también los esclavos aprendían oficios. Con esta particular idealización del tiempo de la esclavitud en Cuba, la autora embellece y distorsiona también la compleja “matriz de dominación” sufrida históricamente por la comunidad afrodescendiente del Caribe.

El realismo de la novela la convierte en una crónica del “Período Especial” revelando la intersección de desigualdades que afectaron a las mujeres de forma particular. Por otro lado, los elementos maravillosos de la obra revelan cómo las tradiciones y la cultura cubana sirven para atraer turistas a la isla y lectores para la obra que se escribe usando lo real maravilloso. Esta estética genera una imagen idealizada de un paraíso tropical perdido y de una población afrodescendiente hipersexualizada que irónicamente contribuye con la imagen del Caribe como un paraíso para el turismo sexual.

Conclusión

Las dictaduras de derecha, como en el caso del Brasil, sirven de base histórica para la creación literaria de piezas real maravillosas como *Tereza Batista* que ofrece una nueva versión de la historia que denuncia las calamidades de los sujetos marginalizados utilizando una compleja red de creencias y tradiciones donde convergen la literatura popular, como el ABC, y grandes voces canónicas como la de Castro Alves. Esta multiplicidad de formas y riqueza de

contenido, permite al autor insertar en la tradición literaria y en la historia local la voz de la mujer afrodescendiente, que emerge divina y prostituida; pero que, en todo caso lidera la Revolución y el cambio para el pueblo marginado del nordeste brasileño. Con esto, sin duda, el autor buscaba no sólo pasar la censura del régimen, sino transmitir esperanza a través de la fe, tanto en los dioses como en los héroes afrodescendientes.

Por otro lado, la dictadura de izquierda sirve de base histórica para la creación de otra obra que sigue escribiéndose a partir del realismo mágico y lo real maravilloso. Sin embargo, en esta obra, los elementos mágicos han sido invertidos por la escasez y el hambre. Esto demuestra que lo real maravilloso sigue siendo un modo de escritura que sirve para generar versiones históricas alternativas a las oficiales cuya base sigue siendo la experiencia de los sujetos marginados y sin voz que traspasa el compromiso con una determinada ideología política.

En las dos novelas podemos ver el fenómeno de la idealización. En el caso de Amado, él romantiza la figura de la mulata como un ser impoluto y heroico cuyo cuerpo sigue cumpliendo la función de fetiche en la escritura masculina. En el caso de Chaviano, la autora idealiza la Cuba del pasado contribuyendo irónicamente con el imaginario romántico de la isla, que los turistas extranjeros pueden tener, como un paraíso tropical óptimo para el turismo sexual, poblado por mulatas y mulatos hipersexuales y promiscuos. Las dos novelas utilizan lo real maravilloso para incluir la voz marginada de la prostituta en el debate nacional sobre el turismo internacional transformando el personaje de la prostituta y a su mundo de pobreza en espectáculo que llaman la atención internacional sobre eventos históricos que afectaron de forma particular a las mujeres de clase trabajadora durante periodos críticos de las dictaduras en Brasil y Cuba.

NOTAS

¹ Para la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, el Período Especial sería la fase de emergencia económica después de la ruptura de los vínculos con el CAME (Consejo de Ayuda Mutua Económica). “A finales de los ochenta, la abrupta disolución de muchos de los singulares nexos de asociación con los países socialistas forzó a Cuba, por segunda vez en pocos años, a reformar la raíz de su economía y muchas de las normas orientadoras de la vida social” (14)

² *Lisístrata* es una comedia escrita por Aristófanes, presentada en Atenas en 411 A.C.

³ Según Nelson Cerqueira, la literatura de cordel es una forma típica de los trovadores y cantores, que todavía utiliza elementos de los desafíos y de las cantigas medievales que pervive en la cultura oral del Nordeste del Brasil (94).

⁴ El ABC es un formato en el cual una historia es narrada de la A a la Z.

⁵ La poesía y sátira del poeta bahiano Gregorio de Matos reflejaba la vida colonial y estuvo influida por el barroco español (Luiz Roncari 102-140).

⁶ Castro Alves fue un poeta bahiano romántico cuya obra refleja su compromiso con la lucha antiesclavista. Sus poesías también se caracterizan por la representación integral del amor y de la mujer simultáneamente espiritual y carnal.

⁷ “From birth of civilization, smallpox was a destructive force so powerful that it was given the status of a god. Until the nineteenth century, it was the Angel of Death that stood over the lottery of life, sweeping down on one person in three and killing up to half of its victims. During the twentieth century, it remained untreatable and so dangerous that the corpses of its victims were wrapped in heavy polythene and cremated in a sealed coffin filled to the brim with sawdust and gallons of industrial disinfectant. Throughout its life time, smallpox was loathed and feared for

terrible legacies of disfigurement and blindness that it inflicted on those who escaped death.”

(Williams xvii)

⁸ Brasil reportaba entre 3.000 y 4.000 casos cada año (Henderson 109)

⁹ Exu es un orisha de la tradición yoruba. Es el portavoz de las otras deidades y quien lleva las ofrendas. Él protege a los cumplidores de los deberes y castiga a los que ofenden o no cumplen con las obligaciones para con los orishas. “O papel de agente punitivo, de causador de transtornos, e a característica eminentemente amoral desse fiel mandatário dos orixás têm levado muitas pessoas, notadamente antigos missionários católicos europeus, a confundi-lo com o Diabo dos cristãos” (Lopes 267).

¹⁰ De acuerdo con Patricia Hill Collins diferentes formas de opresión se interceptan para producir injusticia. “Matrix of domination refers to how these intersecting oppressions are actually organized. Regardless of the intersections involved” (21).

¹¹ El ejemplo más famoso es el de *Doña Flor e seus dois maridos* (1966). Doña Flor es una cocinera tan buena que llega a tener una escuela de culinaria bahiana donde entre muchos platos cocina la “moqueca de siri mole”.

¹² Ellen Douglass afirma que hay una asociación del personaje de Tereza Batista con la deidad guerrera Iansã. Sin embargo, para ella, esta imagen de la princesa guerrera, es socavada por causa del arquetipo de la feminidad típica de Tereza sambista. Según ella, esto transforma la obra en una narrativa eminentemente patriarcal (3-110). Sin embargo, es importante notar que características como la sensualidad y el cuidado de sus protegidos son características de Oshún, la orisha yoruba también asociada a la batalla y al poder (Valdés 13).

CAPÍTULO 2

LAS CACERÍAS DE INDÍGENAS NÓMADAS Y EL REALISMO MÁGICO EN LA CONFIGURACIÓN DE LA PROSTITUTA EXÓTICA

Publicada en 1965, la novela *La casa verde* de Mario Vargas Llosa empieza con la violenta descripción del secuestro de dos niñas aguarunas ¹ en la selva amazónica y narra, entre otras historias de hombres marginales y corrupción local, la conversión de una niña aguaruna en prostituta. De manera similar, la novela *La novia oscura* (1999) de Claudia Restrepo se origina a partir de la cacería de los indígenas guahibos ² en las llanuras del río Orinoco y narra el proceso de transformación de una niña de descendencia guahiba en prostituta del pueblo petrolero de la Tora. Estas dos novelas tienen su origen en prácticas que serían recurrentes, y que se extienden desde los tiempos de la Colonia hasta la segunda mitad del siglo XX: las cacerías de indios “salvajes”. Los dos autores recrean detalladamente, en sus dos novelas, el camino que recorren sus protagonistas: mujeres indígenas alejadas violentamente de sus comunidades originales para integrarse en las repúblicas de Colombia y Perú a través de la prostitución. Los autores usan el realismo mágico para mitificar los dos burdeles, que se convierten en leyenda, para desestabilizar el proyecto de civilización de las repúblicas de Colombia y Perú. Por otra parte, llaman la atención sobre el proceso mediante el cual agentes “civilizadores” como la iglesia, el ejército y los ciudadanos de los Estados de Colombia y Perú expropiaron tierras pertenecientes a tribus nómadas de la selva, con fines económicos. Si bien, los dos autores imaginan, a través de sus novelas, el nefasto impacto de este proceso de persecución y exterminio sobre individuos femeninos, recreando el proceso de transformación de la identidad nómada en la identidad de la

prostituta exótica; las dos novelas se contraponen en la forma como narran este proceso y en la forma como construyen el personaje de la indígena exótica.

Aunque las dos novelas presentan un carácter de denuncia, dentro de *La casa verde*, los habitantes autóctonos de la selva, en conjunto, son representados de forma que nos recuerdan la usanza española de representar al habitante de la selva como un ser incapaz de comprensión de lo abstracto. Para entender esto es preciso leer la novela distinguiendo entre la voz del narrador y la de los personajes. El narrador describe a los personajes en una forma que revela sus preferencias racistas y machistas, sugiriendo dónde están sus simpatías. Sin embargo un análisis de la voz narrativa sugiere que la ideología del autor es paradójica porque, aunque el narrador quiere separarse de los estereotipos de la ideología criolla de sus personajes, lo hace de forma limitada, repitiendo lugares comunes, y revelando la presencia todavía de un substrato racista y sexista que lo afilian, tal vez de manera inconsciente, con las ideologías de los personajes que critica.

En *La casa verde*, los hombres mestizos tienen la palabra para narrar tanto la situación de opresión de la comunidad autóctona de la selva, como el proceso de instauración y desarrollo de la prostitución en la ciudad porteña de Piura. En las voces de los narradores masculinos, la prostitución aparece como una institución sublimada y mistificada en *La casa verde* a través del burdel, de su fundador, Anselmo, y del realismo mágico: Anselmo se convierte en un personaje mágico-realista llamado el Arpista. También, “la casa verde” de la novela emerge como un lugar mágico que fascina al narrador y a los otros personajes masculinos y que está habitado por prostitutas anónimas, sin historia, motivaciones o vida íntima, excepto por el emblemático personaje de la Selvática. Como si fueran cuerpos sin identidad o pasado, “las habitantas” quedan plasmadas de la misma forma anónima que la mayoría de los habitantes de la selva como cuerpos para ser explotados por la comunidad masculina de hombres mestizos.

Al contrario de la narrativa coral masculina de *La casa verde*; en *La novia oscura*, la construcción mítica del espacio del burdel está a cargo de voces femeninas que incluyen las de prostitutas y la de una periodista que reconstruye la fundación y el declive del pueblo de la Tora (hoy en día, ciudad de Barrancabermeja). Dentro de esta obra, la identidad racial de la protagonista permite la escritura de la obra y su inscripción dentro del realismo mágico, que no sólo busca denunciar las injusticias sociales, sino desestabilizar la historia oficial de la fundación del pueblo. La desestabilización del discurso oficial ocurre desde la identidad triplemente marginalizada por la clase, el género y la raza, y entre las razas la más marginada: la “salvaje”. Esta identidad también genera la leyenda que dignifica la historia de las principales fundadoras del pueblo, las prostitutas.

En su artículo “Ángeles y prostitutas: Dos novelas de Laura Restrepo” (2007), Montserrat Ordóñez considera que en novelas como *Juntacadáveres* (1964), *La casa verde* (1965), *Pantaleón y las visitadoras* (1975), o *El lugar sin límites* (1966) se impone la mirada masculina sobre el personaje de la prostituta. En las llamadas “novelas de burdel” escritas por los narradores del Boom, las prostitutas son maternales y pródigas o incapaces de superar la maldición ancestral con que se castiga a las mujeres que se atrevían a reunir amor y deseo, como en el caso de Amaranta Úrsula (Ordóñez 191-192). A diferencia de “las novelas de burdel” escritas por los narradores del Boom, *La novia oscura* presenta una propuesta coral a partir de múltiples versiones femeninas imaginarias narradas por diferentes prostitutas viejas a quienes la narradora periodista devuelve “la vida que siempre habían imaginado, con valores como dignidad, recato y conductas de amor cortés” (192). Para Ordóñez, esta multiplicidad narrativa, femenina y contradictoria hace una diferencia fundamental entre *La novia oscura* y las anteriores novelas sobre la prostitución como *La casa verde*.

La casa verde

En esta novela, Vargas Llosa convierte al sujeto más marginal, abyecto y degradado de la sociedad peruana, la mujer indígena de la selva, en un personaje altamente perturbador capaz de subvertir los estereotipos impuestos a su identidad. El autor ubica a su personaje principal de Bonifacia/La Selvática en una posición estratégica única desde donde recrea múltiples intersecciones de opresión, mostrando como la misión de Santa María de la Nieva, los militares, los colonos e incluso los más marginados de la ciudad de Piura: los afrodescendientes discriminan y estigmatizan al habitante de la selva.

La casa verde abre con la escena del secuestro de dos niñas aguarunas perpetrada por las monjas españolas de la misión de Santa María de Nieva ³ en conjunto con el ejército peruano. Esta escena se extiende por diez páginas en las cuales el narrador describe detalladamente el procedimiento mediante el cual, los misioneros católicos querían “ganar almas” raptando niños indígenas de sus comunidades para catequizarlos. Los misioneros, junto a los colonos y el ejército de las repúblicas, serían los principales agentes del etnocidio ⁴ que han sufrido las comunidades autóctonas en las selvas de Latinoamérica, según Luisa Abad González (69).

El fenómeno de las cacerías de humanos nativos del Amazonas, descritas al principio de *La casa verde*, se registra desde 1619. Se trata de expediciones contra los indios que, de ahí en adelante, se convertirán en una práctica extendida por diferentes territorios del bosque tropical suramericano y que afectarán a diferentes tribus en diferentes países de la cuenca amazónica. Estas cacerías serán conocidas en la historia como “cacerías de jíbaros”. ⁵ Según Abad González “el objetivo de estas cacerías es, someter al jíbaro, trasladarlo a las reducciones que ya estaban

establecidas en otros territorios y poblar sus tierras, preparando chacras para que, de ese modo, pudieran instalarse allí civilizados colonos” (Abad González 73). De esta forma, se fundan pueblos como San Francisco de Borja en 1619. Se fomentó este tipo de reducciones amazónicas como mecanismo para “civilizar” a la población autóctona y fomentar la sedentarización de las diferentes tribus (74). Las principales razones esgrimidas por los españoles para fomentar las cacerías fueron acabar con las guerras entre las diferentes tribus y acabar con la práctica de la ceremonia de la “Tsantsa” o cabeza reducida (75). Este traslado masivo de aguarunas a reducciones del alto Marañón supuso una gran mortandad debido a la imposibilidad de estas personas para adaptarse a la nueva vida en los nuevos territorios, por lo cual la tasa de suicidios fue altísima (77).

Según Emilio Serrano Calderón “La intervención de las órdenes religiosas en la pacificación de los selvícolas es un fenómeno definitivo en la historia de su ruina física y cultural” (Serrano Calderón 30). De hecho, la empresa misionera conllevaba violencia implícita como medio en la conversión de los “salvajes,” así lo sugiere Serrano Calderón sobre el franciscano Gabriel Sala quien describió, de la siguiente manera, sus tácticas hacia finales del siglo XIX para pacificar a los pueblos nativos del Amazonas:

¿Y qué haremos con unos seres semejantes? Lo que se hace en todo el mundo: supuesto que no quieren vivir como hombres, sino como animales, tratarlos lo mismo que a estos, y echarles bala cuando se oponen injustamente a la vida y al bien de los demás...

Mediante el terror y el castigo moderado se verán obligados a recurrir a la piedad del padre misionero. (Sala 30)

Las cacerías de jíbaros revelan un imaginario que equipara a un grupo de seres humanos con animales “salvajes”. Entonces, la identidad jíbara se construye sobre un imaginario de

belicoidad, fiereza y crueldad. Estas identificaciones surgen desde los primeros encuentros entre europeos y habitantes nativos de la región del Amazonas y pueden obedecer a la realidad de que los jíbaros, como lo menciona Abad González, nunca fueron evangelizados como grupo (75). Ni tampoco fueron conquistados completamente. Empezando por los fallidos intentos incaicos desde 1471 hasta 1525, los conquistadores incas no consiguieron anexar a su imperio las tribus jíbaras. Después, los españoles fundarían pueblos en territorio jíbaro como Santa María de Nieva, Jaén de Bracamoros en Perú y Logroño en Ecuador que, posteriormente, serían abandonados. Este fue el caso de Logroño que fue arrasada por los shuar⁶ como respuesta a los abusos de los españoles al final del siglo XVI. Con esta insurrección se puso fin, durante tres siglos, a la conquista del territorio jíbaro y se dio comienzo a las cacerías (72-73).

Según escriben los padres jesuitas Francisco de Figueroa y Cristóbal de Acuña, hacia el año 1660, las tribus amazónicas se caracterizaban por las guerras y la crueldad de unos contra otros: “es mucho el daño que unos a otros se infieren, siendo el principal fruto de tan diabólico recogimiento, la general discordia, y viene a ser tal, que una parcialidad guerreara a otra, y lo que es más, cada casa tiene especial contienda con otra casa” (329). Hacia 1738, Pablo Maroni describe las motivaciones de las guerras inter-tribales de la siguiente manera: “sin más motivo que para matar, cortar cabezas de gente extraña y bailarlas en sus casas con mucha bebida y otros regocijos” (183). Frente a este tipo de representaciones estereotipadas Abad González argumenta: “Este tipo de descripción negativista y peyorativa del indígena va a ser la que vamos a encontrar en casi todos los autores con respecto al jíbaro. No va a haber ningún tipo de piedad hacia él a la hora de calificarlo. Se le califica de salvaje, cruel y sanguinario, cuando lo que está haciendo es defender su territorio de las agresiones externas” (53).

El discurso estereotipado, que conforma el imaginario occidental sobre el habitante nativo de la selva amazónica, reaparece articulado por la voz de los personajes mestizos de *La casa verde*, cuando tratan describir a las tribus jibaras: “-Claro que me figuro, harían una carnicería terrible -dijo Aquilino-. Son los más vengativos de los paganos ¿Mataron a muchos?” (Vargas Llosa 157). Más adelante Aquilino sigue diciendo: ¿acaso todos los paganos no odian a los huambisas? Porque son orgullosos, desprecian a todos y son más malvados que cualquiera otra tribu (159). A lo que Fushia replica: “Sólo les gusta cazar y pelear” (159).

Además, como afirma María de las Mercedes Ortiz Rodríguez, en la novela de Vargas Llosa: “El narrador omnisciente describe a estos indígenas cómo físicamente repulsivos, apelando para ello a imágenes previamente consagradas en *La Vorágine*” (121). Más adelante, ella reitera que: “la representación que se ofrece de ellos como seres inferiores y salvajes no hace sino repetir el discurso que sustenta tales prácticas” (122). Repitiendo la representación deshumanizada del jíbaro, los personajes mestizos muestran una ceguera sobre las prácticas religiosas y trascendentes de estas comunidades; además, revelan la actitud generalizada de la sociedad occidental que ha ubicado, por siglos, al habitante amazónico en el lugar más periférico de la sociedad, privándole de su condición de humano y posicionándolo por debajo de otras identidades marginales como la de los afrodescendientes o la de los indios “del común”⁷.

Shane Greene afirma que, en el Perú, los dirigentes criollos glorificaron el pasado inca con el que se identificaron y que colocaron ideológicamente en el centro de la nación y separaron geográficamente mediante las fronteras de la región amazónica. Lo anterior implicaba una división en la esencia andina que seguía denigrando a los indios “del común” quienes hacia 1960 fueron designados legalmente como campesinos. A su vez, estos indígenas, llamados “cholos” despectivamente, son muy diferentes y en muchas instancias superiores socialmente a los

llamados “chunchos” (Greene 50).⁸ Como vemos, la identidad indígena marginal se subdivide hasta llegar al indio amazónico, el más marginando que se asocia con lo animal y lo salvaje, y entre estos infrahumanos; sin embargo, la más marginada será la mujer “selvática,” sobre quien girará gran parte de la narración de *La casa verde*.

Para Emilio Serrano Calderón “los mestizos culturales -más que los raciales- están siempre un peldaño más arriba de los que tienen buena parte de su sangre y algo menos de su nuevo equipaje cultural” (Serrano Calderón 56). Esto se debe a que los descendientes de los africanos asimilaron los modos elementales de la sociedad ubicándose así “por encima de los indios en la pirámide de marginaciones sucesivas” (56). Es precisamente esta relación de marginación la que entablan los mangaches⁹ como afroperuanos con Bonifacia a quien, una vez dentro de la Mangachería,¹⁰ convierten en prostituta y apodan la Selvática. Todos los personajes que interactúan con Bonifacia muestran una actitud de desprecio y estigmatización que se extiende por todos los estamentos sociales y se convierte en un prejuicio generalizado que la despoja de todo valor humano y la convierte en mero fetiche. Lo anterior queda expresado en el siguiente diálogo que sostienen los magaches a propósito de Bonifacia:

--No sé por qué le tengo tantas ganas -dijo Josefino-. La verdad es que no vale nada.

-Porque es de afuera -dijo el Mono-. A uno siempre le gusta descubrir qué secretos, qué costumbres se traen de sus tierras.

-Parece un animalito -dijo José- No entiende nada, se pasa la vida preguntando por qué esto, por qué lo otro (Vargas Llosa 223).

Una vez afuera del contexto del Amazonas, Lituma, el esposo de Bonifacia, expresará el mismo desprecio hacia la identidad indígena de su esposa. Sistemáticamente, él se encargará de hacerla sentir inferior y salvaje dentro del contexto ciudadano de Piura: “-No te acostumbras a la

civilización -suspiró, por fin- Espérate un tiempito y verás las diferencias. Ni querrás oír hablar de la montaña y te dará vergüenza decir soy selvática” (Vargas Llosa 290). A esta afirmación que, lo mismo incentiva una aculturación, que descalifica el origen supuestamente “selvático,” Bonifacia responde: “-Nunca me dará vergüenza -. A nadie puede darle vergüenza su tierra” (290). Aquí se evidencia el contraste entre el orgullo masculino del piurano, aunque marginado por su clase social y su raza negra, versus la identidad de los autóctonos de la selva sobre la que se impone una identidad vergonzante que la sociedad mestiza quiere borrar. Sin embargo, Bonifacia responde a las presiones con estoicismo, sin perder el control, ni dejarse humillar: “ni respondió cuando Lituma se puso de pie, la cara empapada y colérica, ni esquivó la cachetada que sonó breve, silvante” (290). La voz del sargento Lituma representa la ideología criolla que justifica la violencia y el machismo con ideas civilizadoras: “-Tiene que educarse -dijo, meciéndose otra vez, pero más a prisa, al ritmo de su voz-. En Piura no se puede portar como una salvaje. Y además ¿quién manda en la casa?” (291). La imposibilidad de caber en el molde de la civilización se vuelve metáfora en la incapacidad de Bonifacia para usar tacones: “-Si hubieras nacido en Piura, no andarías pisando huevos - rió Lituma, abriendo los ojos-. Estarías acostumbrada a los zapatos (290)”. Más adelante le ordena renunciar y renegar de su identidad: “Ya no eres una chuncha, sino la mujer del sargento Lituma. !Ponte los zapatos!” (290).

Vargas Llosa logra recrear, dentro de *La casa verde*, varios de los ejes de opresión que componen la “matriz de dominación”¹¹ que recae sobre los habitantes de la selva. Con sus personajes indígenas, el autor llama la atención sobre el fracaso de la empresa civilizadora en la selva amazónica. Sin embargo, la representación de los personajes masculinos y femeninos nacidos en las comunidades indígenas es muy diferente. Jum es un personaje basado en un hombre real cuya historia fue documentada¹²; por el contrario, Bonifacia, es un arquetipo de las

niñas educadas a la fuerza en las misiones para después servir laboral o sexualmente a los mestizos. Por un lado, la experiencia masculina, carece de voz ya que reconstruimos la historia de Jum a partir de los diferentes testimonios de los militares y hombres del pueblo. Por el contrario, Bonifacia no sólo tiene voz y agencia, sino que hace parte de la conexión entre la “civilización” de Piura con la “barbarie” de Santa María de la Nieva.

Entonces, aunque el personaje de Bonifacia sufre en su persona, múltiples opresiones simultáneas; primero, por su género; después, por su raza -- y de entre las razas la opresión de pertenecer al grupo considerado el menos humano y más salvaje, ella se convierte en un agente de resistencia frente al proyecto “civilizador”. Dentro de esta “matriz de dominación”, Bonifacia, responde con una rebeldía sutil pero efectiva ante las presiones de la sociedad. Parece adaptarse al sistema aprendiendo el nuevo idioma, la nueva religión y conduciéndose dentro de los parámetros de comportamiento católico. Sin embargo, su acto subversivo más patente es no olvidar su cultura. Al liberar a las pupilas recién capturadas, con quienes se comunica en lengua aguaruna, Bonifacia está practicando un acto de resistencia indígena al etnocidio cultural de los aguarunas. Por otro lado, ella admite haber efectuado de forma consciente este acto y lo expresa con orgullo refutando con esto las múltiples visiones españolas del indígena selvático como un ser sin intelecto:

--No me digas tonta, mamita -dijo Bonifacia, los ojos muy abiertos-. No me robaron.

-Tonta, tonta rematada -dijo la madre Angélica- ¿Todavía te atreves? Y no me digas mamita.

-Yo les abrí la puerta -Bonifacia despegó apenas los labios-. Yo las hice escapar, ¿ves que no soy tonta? Don Fabio y la Superiora alargaron las cabezas hacia Bonifacia, la madre Angélica cerró, abrió la boca, roncó antes de poder hablar: ¿Qué dices? -roncó de nuevo- ¿Tú las hiciste escapar? Sí, mamita -dijo Bonifacia-. Yo las hice (Vargas Llosa 25).

El primer eje de poder estructural ¹³ aparece con la educación de las misiones, cuyas premisas están basadas en imponer una visión occidental del mundo. Según Serrano Calderón, “los misioneros, antes de comprender al otro, ya traen preparada su explicación” (Serrano Calderón 173). Asimismo, “los doctrineros parten del supuesto de que se encontraran ante hombres sin Dios a los cuales habrá que redimir del salvajismo” (174). Según él, los misioneros conciben al indio como un pagano ateo y animista incapaz de abstraer o de sentir compasión o caridad mucho menos dispuesto para lo místico (174). Esta suerte de discurso peyorativo con todo lo relacionado con la identidad aguaruna es lo que las madres de la misión registran a lo largo del interrogatorio a Bonifacia y a propósito del escape de las pupilas.

-Eras como un animalito y aquí te dimos un hogar, una familia y un nombre -dijo la Superiora-. También te dimos un Dios. ¿Eso no significa nada para ti?

-No tenías qué comer ni qué ponerte -gruñó la Madre Angélica-, y nosotras te criamos, te vestimos, te educamos. ¿Por qué has hecho eso con las niñas, malvada? (Vargas Llosa 39)

En su estudio sobre las Misiones católicas y Santa María de la Nieva, Abad González enfatiza que la actitud vergonzante ha sido recurrente por parte de los directores de los internados hacia los estudiantes indígenas: “Se les está diciendo constantemente que son mantenidos ‘gracias a los curas y monjas’, pero en realidad, cada día antes de ir a clase, los niños y jóvenes tenían que ir a las chacras de los curas a cultivar, a sembrar plátanos, a cuidar a los animales” (Abad González 108).

Abad González también argumenta que el principal objetivo de las misiones era evitar que el indio fuera “salvaje”; es decir, ellos querían lograr que desapareciera la identidad indígena “utilizando una presión metódica constante, para suprimir su idioma y cultura, haciéndole sentir al indio avergonzado de su origen e instándole a que imite el comportamiento del blanco” (Abad

González 106). La educación bilingüe impartida por los misioneros, ya sean católicos o protestantes ¹⁴ son una realidad para el pueblo aguaruna, y como lo menciona Shane Greene, en la Amazonia “El resultado es que la educación bilingüe es simplemente la educación” (155). El objetivo de esta educación es convertir a los indígenas amazónicos en “peruanos temerosos de Dios, orientados al mercado, bien vestidos, bien arreglados y documentados” (161). Sin embargo, acontece que estos nuevos ciudadanos no son todos tan dóciles como quisieran los misioneros católicos o protestantes y esto es, precisamente, lo que genera el conflicto con Bonifacia. Esto se ve reflejado en el regaño de la Madre Superiora a Bonifacia en *La casa verde*.

-Corrías a la huerta, arañabas la tierra y apenas encontrabas una lombriz, un gusano, te lo metías a la boca -dijo la Superiora-. Siempre andabas enferma y ¿quiénes te curaban, y te cuidaban? ¿Tampoco te acuerdas?

-Y estabas desnuda- gritó la madre Angélica- y era por gusto que yo te hiciera vestidos, te los arrancabas y salías mostrando tus vergüenzas a todo el mundo y ya debías tener más de diez años. Tenías malos instintos, demonio, sólo las inmundicias te gustaban. (Vargas Llosa 38)

Podemos observar que la Superiora estima peyorativamente todos los ámbitos de la herencia tribal demonizándolos, e ignorando los usos y las costumbres de sus alumnas aguarunas. Todo lo que la monja ignora o desconoce lo tilda de maldito y negativo, erigiéndose así en salvadora.

Para Serrano Calderón, la educación fue la vía más efectiva para la integración, o en sus palabras, para la “peruanización” de los indios de la selva (197). Este proceso suponía, por primera vez, que los indígenas fueran reconocidos por el Estado peruano con más deberes que derechos y como tales se convirtieran en ciudadanos tributarios. Para esto, los indios eran

educados en los internados de las misiones. Abad González resume el objetivo de la educación impartida por las misiones a las estudiantes indígenas de la siguiente forma: “Parece que, en la trayectoria educativa de estas mujeres, el único rol al que les está permitido acceder es al de ‘amas de casa’ o a labores propias del hogar” (Abad González 109). Vargas Llosa parodia, en su novela, esta explotación doméstica impuesta por las autoridades políticas y eclesiásticas expresadas por el exgobernador Julio Reátegui y la Madre Superiora: “Madre, la esposa del doctor Portillo. ¿También tenía problemas con la servidumbre? Sí, don Fabio, cada vez resultaba más difícil hallar gente racional en Iquitos, ¿sería posible llevarle también una de las jovencitas, Madre? (Vargas Llosa 104). La servidumbre aparece como la única solución de un círculo vicioso creado por el espíritu civilizador: “y después de estar aquí las niñas no tenían a donde ir, los caseríos indígenas no se estaban quietos, pero aún si pudieran localizar a las familias las niñas ya no se acostumbrarían ¿cómo iban a vivir desnudas de nuevo?” (104).

La servidumbre como lugar para la mujer indígena se convierte en la paradoja de Santa María de La Nieva, el pueblo más pobre del Perú con la mayor cantidad de sirvientas: “La comisaría más pobre del Perú, y el Pesado esa del frente sería su casa, mi Teniente, y el Chiquito, más tarde le conseguirían un par de sirvientas aguarunas, y el Oscuro, las sirvientas eran lo único que andaba botado en este pueblo perdido” (Vargas Llosa 173).

Paralela a la servidumbre, Vargas Llosa nos presenta en la novela otra alternativa para la mujer de la selva: esta es la prostitución. La mujer selvática es imaginada como un atractivo fetiche. Esta imagen deshumanizada de la mujer de la selva es construida mediante todo tipo de prejuicios, estereotipos y supersticiones atribuidas a las comunidades de la Amazonia y sirve para justificar atropellos y violaciones contra las mujeres indígenas, como lo revelan los diálogos de los hombres mestizos: “-Pero eran chunchas -dijo Fushia-, chunchas, Aquilino, aguarunas,

achiales, shapras, pura basura, hombre” (Vargas Llosa 139). A su vez, Aquilino también admite la misma postura despreciativa hacia las mujeres indígenas que también él ha violado: “A veces, una se alejaba y le caíamos sin ver si era vieja o joven, bonita o fea. Pero nunca puede ser lo mismo con una chuncha que con una cristiana” (158).

La fetichización y el abuso de la mujer amazónica son ejemplificados reiteradamente en la novela por los compañeros del ejército del sargento Lituma, como ocurre en el siguiente diálogo: “-Está medio ahuevado. Algo le pasa, antes no era así. -La chuncha lo está exprimiendo como a un limón -dijo el Pesado-” (Vargas Llosa 295). Más adelante el personaje afirma “-La chuncha le habrá dado pusunga, Oscuro -dijo el Pesado-. Lo estará volviendo loco con esos bebedizos. Por eso está tan cansado, durmiéndose parado” (295). Sin embargo, detrás de esa denigración hay una profunda atracción escondida.

--Será un poco bruja y un poco recata y lo que quieras - dijo el Oscuro-. Pero, no me digas, Pesado, cualquiera le hubiera hecho el favor a la chuncha y tú el primero. Si cada vez que te emborrachas sólo hablas de ella, hombre. -Me la hubiera tirado, por supuesto - dijo el Pesado- ¿Pero tú te hubieras casado con una pagana? Nunca de la vida, hermano (296).

Es precisamente ese erotismo lo que funciona como última forma de resistencia para Bonifacia después de que los piuranos la identifiquen como la Selvática. Bonifacia empieza a sobrevivir por medio de su sexualidad después de descubrir que es atractiva para los que la denigran. Sin embargo, la sexualidad no le permite escapar al círculo de opresiones que la confinan a trabajar en “la casa verde” para mantener a los mangaches. Con este final, el narrador llama la atención sobre las mujeres indígenas que se convierten en piezas sueltas altamente

problemáticas que no consiguen encajar dentro del proyecto de la nación; sin embargo, ellas constituyen uno de los pilares económicos sobre los que descansan otros estamentos sociales.

Aunque el personaje de Bonifacia se encuentra confinada en el último escalafón social; gracias a una sutil rebeldía, ella logra sustraerse a su destino de servidumbre doméstica muda e inamovible. Al suplicar a las monjas que la dejen quedarse dentro de la Misión, ella consigue convertirse no sólo en la “sacabasuras”, sino también en la responsable del cuidado de las “niñas aguarunas” que siguen llegando a la Misión. Como encargada de las otras pupilas y “sacabasuras”, Bonifacia puede escaparse del engranaje social y comenzar a crear un camino de resistencia que finalmente desembocará en el abrazo de una identidad amazónica erotizada, como la “Selvática”. Aparentemente, se podría decir que través del matrimonio, Bonifacia parece haber llegado al máximo logro de ser aceptada por la sociedad mestiza; sin embargo, este matrimonio fracasa porque el sargento Lituma, como el resto de la sociedad peruana, no consigue superar sus complejos racistas y machistas que perpetúan la exclusión del habitante de la selva.

Sin embargo, estas exclusiones no sólo pertenecen a la esfera del poder estructural e interpersonal,¹⁵ Vargas Llosa pone énfasis en las exclusiones causadas por la esfera del poder disciplinario¹⁶ a través de las descripciones de los abusos cometidos por los militares y los políticos. Los crímenes cometidos por los hombres del gobierno se naturalizan y justifican cuando son cometidos en cuerpos de mujeres autóctonas de la selva. Esto queda plasmado en el episodio donde los militares y el gobernador de Santa María de la Nieva van a un poblado indígena para escarmentar a los indios que quieren vender, sin intermediarios, el caucho y las pieles. Los militares torturan a los hombres y piden autorización para violar a las mujeres y

niñas, demostrando que los hombres civilizados se comportan con más barbarie y son más salvajes que los nativos de la selva:

Julio Reátegui hace una mueca desalentada: estos ya eran medio civilizados, capitán, y cómo se ponían por unos espantajos llenos de piojos, nunca acabaría de entender a los hombres. El capitán tiene un acceso de tos ¿pero acaso en la selva no se pasaban tantas privaciones don Julio?, y manotea frenético alrededor de su cara, no había mujeres en la selva, se agarraba lo que se encontraba, se da una palmada en la frente, y por último ríe nervioso: las jovencitas tienen tetas de negras. (Vargas Llosa 165)

La casa verde es una narración que erotiza problemáticamente el espacio de la selva a través del uso del realismo mágico. Por un lado, la narración sublima el prostíbulo como el espacio legendario, alegoría de la selva como un lugar atrayente y explotable. Por el otro lado, los piuranos crean una mitología problemática alrededor de los personajes oriundos de la selva que termina sublimando al sujeto masculino y degradando a la mujer de la selva. Aunque Anselmo y Bonifacia vienen de la selva, Anselmo, el fundador del burdel, es transformado en el Arpista. Elevado a la categoría del Orfeo de la Magachería, el Arpista, es convertido en mito por los hombres del lugar que tratan de reconstruir su historia y con ella la historia de la ciudad. Contrario al tratamiento que da el narrador al Arpista; Bonifacia, también oriunda de la selva, pero nacida en una comunidad aguaruna, será degradada y estigmatizada. Entonces, el narrador conecta a Anselmo con la mitología griega; mientras que convierte a Bonifacia en la prostituta exótica. La “Selvática” terminará siendo el objeto sexual de todos los magaches y manteniendo a Lituma a través del comercio sexual. Sin embargo, esto genera un cambio de roles que no sólo sugiere la peor decadencia para el militar Lituma, sino que demuestra la capacidad de la mujer

aguaruna para adaptarse y sobrevivir aún en las más duras condiciones de explotación dentro y fuera de su comunidad tribal ¹⁷ sin renunciar a su identidad.

La novia oscura

La novia oscura empieza con la llegada de una niña sin nombre al burdel más famoso de un pueblo petrolero: el Dancing Miramar. Allí, la niña conoce a una meretriz jubilada de nombre Todos los Santos quien se encarga de prepararla para la prostitución enseñándole a leer, escribir y hablar; pero sobre todo, enseñándole el sistema de coordenadas judeo-cristianas que regían el católico mundo de la prostitución en la Cantunga, zona de tolerancia y alegoría de la sociedad colombiana. Esa educación va a consistir en crear una nueva identidad que aleje a Sayonara del mundo indígena del cual proviene. Curiosamente, este elemento indígena genera el mito que permite catalogar esta narrativa como mágico-realista. Desde el comienzo, el idioma (o falta del mismo) y las características raciales, como la extrema delgadez, la abundante cabellera y “su mirada antigua y oscura de ojos asiáticos” (Restrepo 20) conectan al personaje con un imaginario misterioso que la convierte en un enigma porque nadie sabe de dónde viene, ni cuál es su historia, todo esto eventualmente constituirá la leyenda de la prostituta más exótica de la región.

La novia oscura presenta una gran influencia del realismo mágico de García Márquez. Según Noris Rodríguez, a partir de esta estética, Restrepo logra representaciones femeninas densas y complejas que resultan ser los ejes de las narraciones donde las características femeninas “no se presentan como algo insólito sino como parte de la realidad que se está tratando” (Rodríguez 168). La influencia de García Márquez está presente no sólo en el estilo de la prosa de Restrepo, sino también en la dimensión mítica de su literatura (172-73). Rodríguez afirma que la obra de Restrepo también tiene influencia de la corriente del Nuevo Periodismo o

“New journalism” que acerca el periodismo a la literatura a partir de ciertas técnicas. Éstas son el uso de diálogos extensos y completos; las descripciones detalladas de los personajes y lugares; y la narración en primera persona simultánea al desarrollo de la historia (21).

La novela está basada en una investigación periodística realizada por la autora para un reportaje sobre el cartel de petróleo en el Magdalena Medio. La narradora es una periodista que va escuchando las historias de las prostitutas, que en ocasiones se contradicen y se apoyan, en el recuento de la mítica historia de Sayonara. Simultáneamente, la narradora también va narrando la historia de la investigación misma (Rodríguez 191). En esta novela, Restrepo une la investigación periodística con la creación literaria porque la novela envuelve al lector en un diálogo que lo hace partícipe de la construcción del argumento de la obra (192). Lo anterior es posible gracias a que la historia presenta versiones inacabadas y contradictorias que deben ser interpretadas por el lector de forma activa para darle sentido a la narración.

Analizar el realismo mágico en la novela implica analizar la representación de la historia de diferentes etnias colombianas, cuyo mundo sirve de base para la creación de la dimensión mítica de *La novia oscura*. La primera etnia que aparece, en la narración, es la de los yariguíes habitantes autóctonos del pueblo de La Tora.¹⁸ El ingreso de las mujeres yariguíes o pipatón,¹⁹ al mundo de la prostitución llama la atención sobre el nefasto impacto que tuvo la explotación petrolera para las tribus indígenas en la región. Según Alfonso Avellaneda, desde la segunda mitad del siglo XIX se venía extinguiendo la población de yariguíes a causa de los colonos quineros y cazadores. De 15.000 en el año 1860 pasaron a ser 500 hacia el año de 1920 (24). Según Rafael Antonio Velásquez Rodríguez, “la exploración y explotación del petróleo no tuvo límites en los territorios de Barrancabermeja y Carare-Opón porque la TROCO ordenaba

exterminar a los últimos yeriguíes que quedaban en estas zonas, ante la mirada indiferente del Estado colombiano”.

Aunque, la narradora representa a estas mujeres como sombras su presencia fantasmagórica se conecta con la trágica desaparición histórica de la etnia. Según Jon Landaburu, “los últimos indígenas Carare-Opón se localizaron en diciembre de 1944: cinco nativos, tres indias y dos indios” (Landaburu, 521-53). Con la inclusión de estas mujeres fantasma que pueblan los espacios más abyectos de la prostitución, la novela llama la atención sobre el exterminio indígena justificado por el racismo institucionalizado que servía para la explotación de recursos naturales. Entonces, las mujeres pipatón aparecen como alegoría de la marginalidad y la abyección, representadas como un grupo donde ninguna se destaca, ninguna tiene individualidad. Aparecen sin historia y sin voz: “las pipatonas que miraban al vacío mientras esperaban cliente, que amamantaban hijos o tejían cestas de esparto sentadas en el piso de tierra” (Restrepo 225). “Yo vi a las pipatonas meterse de putas por física hambre, y la prueba está en que tan pronto conseguían para comer, se salían y regresaban donde su gente” (69).

Ubicadas en el último escalafón de la pirámide social, las indias pipatón ejemplifican las múltiples discriminaciones que se interceptan aun dentro del mundo de la prostitución donde, como en la sociedad colombiana, las mujeres indígenas ocupan el último lugar.

Entre la estricta clasificación por naciones, después de las francesas venían las italianas, malgeniadas pero profesionales del oficio, y según se descendía en la escala, las de países limítrofes como Brasil, Venezuela o Perú, luego las colombianas de las distintas regiones en general y en último escalón las nativas pipatonas, que jugaban en desventaja por los prejuicios raciales y por ser las que más abundaban. (Restrepo 14)

Curiosamente a través de las indias pipatón, la narradora llama la atención sobre una visión de la prostitución donde la mujer conserve su estatus de persona. “No obedecían tanto a una ética como a una suerte de determinación biológica, según la cual mujer era mujer, prostituta o no, y hombre era hombre, fuera el que fuera” (Restrepo 191). Pero, detrás de la aparente indiferencia hacia la prostitución que muestran las indias pipatón, la narradora también ofrece la visión de la prostitución como un trabajo para sobrevivir: “entre las indias pipatonas se podía percibir una actitud diferente. Vendían su cuerpo para comer y alimentar a sus hijos y eso les parecía justificación suficiente, sin hacer tanto nudo en la cabeza.” (191). Entonces, “ubicadas al margen de toda humana vanidad” (223), las mujeres pipatonas también representan la visión progresista de la narradora sobre la prostitución. Al mismo tiempo, las mujeres pipatón sirven de contraste para resaltar la discriminación que opera en el mundo del comercio sexual, por lo cual la tarea de la meretriz jubilada será la de evitar que la niña sea considerada india. “La niña era tan cobriza y aindiada como las pipatonas y según eso le hubiera correspondido la mínima remuneración” (55).

La novia oscura es la narración sobre un mundo femenino desde una perspectiva femenina. Como lo notó Isabel R. Vergara, el discurso está enfocado en “el sujeto femenino doblemente marginal (como mujer y como prostituta)” (25). Sin embargo, la crítica ha ignorado que el discurso de la novela se construye a partir de una identidad marginada en muchos más ejes de su identidad: el personaje principal no sólo es marginado por ser mujer, sino también por ser prostituta, india y, entre los indios, como el indígena más abyecto: el “salvaje”. Es precisamente esta identidad racial lo que permite la escritura de la obra y su inscripción dentro del realismo mágico, que no sólo busca denunciar las injusticias sociales, sino desestabilizar la historia oficial de la fundación del pueblo de la Tora, hoy Barrancabermeja.

Si el libro empieza con la llegada de la niña sin nombre a la Tora, el origen del personaje va a ser el violento encuentro del colono con la indígena más marginada y menos conocida, la india guahiba. La narradora revela el lugar infrahumano en el cual la sociedad colombiana posiciona a las comunidades nómadas de los bosques tropicales y llama la atención sobre otro importante, menospreciado y vergonzoso capítulo de la historia de Colombia: las cacerías de indios guahibos, una práctica violenta e institucionalizada que la autora narra de la siguiente manera:

No eran alimañas lo que bajaban a escopetazos ni tampoco aves montaraces, aunque también. Salir a guahibar, así le decían y significaba quemar pólvora contra el indio guahibo correteándolo por esas inmensidades planas que no ofrecían refugio porque entre la bala y el indio no aparecía ni un árbol que se quisiera atravesar. Cuentan que para que no los mataran -Me dice el señor Matilla-, los guahibos gritaban que ellos también eran hiwi, que en su lengua nativa quiere decir gente, pero que el blanco no se daba por enterado. (Restrepo 170)

En este sentido, la narradora ofrece una versión de la historia resaltando las atroces prácticas que se implementaron para el desarrollo de la ganadería. Augusto J. Gómez López comenta que la caza de indios cuivas y guahibos²⁰ se volvió común entre los colonos y hacendados que disputaban las tierras que pertenecían ancestralmente a estas tribus. Esta práctica se extendió durante cien años, desde 1870 hasta 1970, enmarcada en una lucha interétnica y justificada socialmente por un discurso que sostenía la concepción del indio como un ser salvaje, primitivo, perezoso y belicoso (“Cuivadas y Guajibiadas” 355). Asumiendo que los indios educaban a sus hijos para la guerra, los colonos solicitaban ayuda del gobierno convirtiendo las cacerías de indios en una práctica de orden cultural y mental. “En el siglo XX resurgieron los

imaginarios colonialistas impuestos a los grupos indígenas desde el siglo XVI por los españoles y sus descendientes criollos. Así, los indígenas cazadores-recolectores del Vichada fueron designados como ‘salvajes’, ‘bárbaros’, ‘caníbales’” (“Vichada: Éxodo y Etnocidio” 117).

Hacia principios del siglo XX, los testimonios vinculan a las autoridades de la región con las cacerías de indios (“Cuivadas y Guajibiadas” 358). Además, se justificaba la actuación de los colonos bajo el pretexto de que se trataba de órdenes del gobierno de Colombia para exterminar a los guahibos (Gómez López 359). Hacia la segunda mitad del siglo XX, época donde se ambienta *La novia oscura*, se hace más intensa la guerra interétnica exasperada por venganzas mutuas y sucesivas entre colonos e indígenas (360). A diferencia de las “cacerías de jíbaros” -- donde se buscaba esclavizar o evangelizar a las tribus de jíbaros-- con los guahibos, los colonos buscaban el exterminio para iniciar la colonización de sus tierras con fines de pastoreo de ganado vacuno. Entonces, el decrecimiento de la población indígena, en Colombia, se relaciona con el aumento de la ganadería. (“Vichada: Éxodo y Etnocidio” 117)

El Estado colombiano consideró que solo los mestizos debían defender y colonizar las fronteras del país; por tanto, se incorporaron las tierras, que ancestralmente pertenecieron a grupos indígenas, como si fueran “tierras baldías”. Las bandas indígenas tuvieron que replegarse a lugares menos favorables para sobrevivir, pero no, sin antes atacar los hatos de los colonos, mutilando y dando muerte a mucho del ganado de los colonos. Estas incursiones se harían muy frecuentes en los primeros años del siglo XX. Para Gómez López, la incursiones de los guahibos no eran expresión de salvajismo porque obedecían a un “mantenimiento a largo plazo de la capacidad de sustentación del medio y de la biomasa animal original, lo que permite el mantenimiento de las cadenas adaptativas y de su interacción con lo inorgánico” (“Vichada: éxodo y etnocidio” 98). Esta interacción desencadenó una guerra que desembocaría en la cacería

de la etnia de los guahibos. Un testimonio, de 1913 citado por Gómez López, describe de la siguiente manera una de estas cacerías: “Caen de improviso sobre los indios y sin más explicaciones ni aclaratorias los acribillan a balazos, salvándose, a veces, solamente los más ágiles para la carrera y pereciendo en manos de estos bárbaros criminales. A pura lanza rematan a las infelices mujeres y los niños que no pudieron huir oportunamente. (“Vichada: éxodo y etnocidio” 96).

La novela recrea una de estas cacerías, donde un colono antioqueño se encuentra con una mujer guahiba, este será el origen del personaje principal, como lo narra uno de los personajes, la señorita Rosalva: “Ella venía de un caserío de hoja de palma escondido en los bosques que crecen a orillas del río Inírida y Abelardo, el antioqueño, quiso traérsela viva. Como tenía nombre pagano y hablaba en lengua salvaje, él la bautizó Matilde y le enseñó español, que era idioma de gente” (Restrepo 171).

Las informaciones sobre el personaje de Matilde provienen de los vecinos que la conocieron cuando ya había sido bautizada y reflejan una visión estereotipada cargada de prejuicios sobre la identidad indígena: “Si los guisos y asados de Matildita sabían tan superior, era porque prendía la estufa con una llama que se sacaba de la entrepierna [...] Como fue indígena, la gente la cree bruja y dice cosas así” (Restrepo 169). Los personajes replican las supersticiones que componen el imaginario racial colombiano que asocia la imagen de la mujer indígena con la brujería y que demoniza todo lo que se aleje de la concepción judeocristiana del mundo. “-Dicen que las indias son versadas en brujería- insiste Wilfredo, exponiéndose a que lo callen de nuevo-, yo conozco hombres que no comen de su mano para no caer prisioneros de su fuego, que no es sano. Tanto paisano que no se despegaba de su india es que ya cayó bajo el hechizo de ella y que renegó de la cruz” (170).

Sobre la idealización del guahibo como ser ligado a fuerzas desconocidas se construye la leyenda no sólo de Matilde, sino de sus hijos porque Matilde cría a sus hijos dentro de un universo indígena que los mestizos ignoran y reprenden, pero que también mitifican: “A pesar del aprendizaje, Matildita conservaba sus malos hábitos y por eso se ganaba reprimendas de don Abelardo; un día yo lo vi prohibiéndole que comiera gusanos. Son buenos los gusanos del moriche, decía ella con ese acento atorado que nunca la abandonó. Y decía también: Son sabrosas, las hormigas bachao” (Restrepo 171). La narradora recrea prácticas y costumbres del pueblo guahibo. A través del personaje de Matilde quien no se deja aculturar; muy por el contrario, ella será la transmisora no sólo de la sangre, sino de la cultura indígena: “y ahí donde la veían tan abnegada y tan sumisa, tenía su carácter, montaba sus trincas y se consentía las mañas y si para los clientes preparaba comida civilizada para ella y para sus hijos prefería la yuca brava, la batata, el ñame y el ají que son bazofia para el blanco y manjar para la boca del indio” (171).

Las prácticas alimenticias ²¹ propias de la cultura guahiba no son lo único que Matilde transmitirá a sus hijos, como lo cuentan sus vecinos: “mantenía a los niños desharrapados. Al mayor lo mandó a la escuela, pero a las niñas no, porque las obligaba a trabajar” (171). Viniendo de una sociedad de cazadores y recolectores semi-nómadas ²² donde se valora la masculinidad porque está ligada a la cacería no es de extrañar que todas las atenciones fueran dedicadas al cuidado del hijo hombre, lo que viene a generar una verdadera tragedia cuando este hijo se incorpore a la sociedad, a través del ejército nacional.

Al saber que su hijo tiene que ir al ejército, Matilde insiste en que Emiliano no olvide su condición de ser humano “Nunca olvides que eres hiwi; no te dejes tratar como animal” (Restrepo 173). Estas palabras funcionan como una premonición de la desgracia que

sobrevendrán cuando Emiliano entre a ser parte de la sociedad colombiana. El ejército discriminará contra el hijo de Matilde. Será confinado en un calabozo llamado “la tumba” por ser un hueco en la tierra con una reja que dejaba pasar el sol y la lluvia. En ese lugar es enterrado por causa del racismo y del odio de un sargento. Emiliano es humillado constantemente por su origen indígena “Qué vas a entender tú, si eres hijo de salvaje” “Te vas a pudrir ahí simio salvaje, humanoide” (173). La tortura y el literal entierro de Emiliano obedecen a una venganza del sargento quien pretende alejarlo de su hermana, con la cual Emiliano mantenía una relación. Emiliano soportó 46 días, después de los cuales se suicidó, durante este tiempo repitió su calidad de ser humano en la lengua de su madre: “Soy hiwi, soy hiwi, a veces quedo, a veces como rezando, y otras a alarido limpio para no olvidar que era hombre y no inmundicia, que era ser vivo y no cadáver” (174).

El episodio de Emiliano es una alegoría de la trágica condición a la que el Estado colombiano ha confinado históricamente a estos indígenas, revelando la carga de la violencia ejercida por el ejército y la sociedad colombiana que han privado de la condición de humanidad a estas tribus enterrándolas vivas en lugares inhóspitos²³ o exterminándolas sistemáticamente. Después de escuchar el relato sobre la muerte de Emiliano, la periodista-narradora, plantea la paradoja de la tierra que como patria también es la misma tierra que sirve para sepultar al indio: “¿Un cadáver que se rebela, que quiere ignorar su propia descomposición, que aborrece la tierra que le pesa encima [...] por fin, muerto en verdadera muerte después de tanto haber sido muerto en vida” (174). Sin embargo, esta no es la única muerte en la familia, pues al enterarse del fallecimiento de Emiliano, Matilde se prende fuego frente a la brigada del ejército. De esta manera la madre de Sayonara se convierte en mártir de los abusos militares y en leyenda del pueblo.

Lo mágico de Matilde va más allá del estereotipo racial y la superstición y se enraíza en la leyenda de su dolor y valentía. “Muchos le ponen fe a la santidad de Matilde y aseguran que hace milagros, pero para mí no es santa sino prócer y mártir de la patria porque con su sacrificio quiso limpiar la maldad que se ha visto en este pueblo” (Restrepo 168). “Todos sabemos que es al espíritu de ella al que le tienen miedo” (168). El suicidio de estos guahibos representa una constante en diferentes comunidades indígenas desde la colonia y está relacionado con el deterioro de la vida tribal. El origen de Sayonara, como el origen del país, está marcado por la sangre y el fuego con el que el padre blanco sometió a la madre indígena. Esta madre india nunca fue aceptada completamente como ser humano dentro de la sociedad “civilizada”, tampoco sus hijos. En todo caso, cómo madre, la indígena transmitirá una herencia cultural y genética que se convertiría en paradoja y leyenda encarnada en Sayonara cuya historia revela las múltiples opresiones vividas por los descendientes de los indios nómadas. Entonces, lo maravilloso se encuentra en el desconcierto que causa en los otros personajes, y en el lector, el universo guahibo. La narradora describe este universo de una manera no explícita, tangencial y lo refleja, sobre todo, en las actitudes y las características psicológicas del personaje de Sayonara.

Explorar la identidad racial del personaje de Sayonara y su posterior aprendizaje con miras a la incorporación a la sociedad, representada en la institución patriarcal de la prostitución, nos permite rastrear una identidad altamente problemática por la falta de referencias que tenemos sobre el comportamiento de numerosas culturas autóctonas y además por la cantidad de prejuicios y mitos que la sociedad colombiana ha creado sobre estas etnias poco conocidas. También nos permite reflexionar sobre los comportamientos y los cambios que se imponen a estos sujetos por la integración que en ningún momento resulta total o completa, como lo

demuestra la historia Sayonara quien, desde un comienzo de la historia, se distinguirá del resto de las prostitutas de la Cantunga por su particular forma de comprender el mundo.

-Madrina ese señor me mete miedo.

¿Cuál señor? -preguntó Todos los Santos.

-El de la barba.

-No es un señor, es un Cristo. Confía en él; pídele que vigile tu sueño.

¿Confiar en el enemigo? Preferible morir (Restrepo 34).

Cuando la niña llega a la Tora causa gran sorpresa; primero, porque llega sola con el ánimo de volverse prostituta y segundo, por su reticencia a referir palabra alguna sobre su pasado: “-- Pareces nacida hace un rato -se lamentaba Todos los Santos. Escupe tu pasado, niña, o se te pudre adentro. Esa negación de la memoria hacía de la niña pura vibración de un presente que se quemaba ante los ojos en el instante contemplado” (42).

La narradora muestra que Sayonara tiene una concepción totalmente diferente del tiempo. El pedagogo guahibo Raúl García Pónare ha explicado que la noción del tiempo en la comunidad guahiba es muy diferente de la concepción mestiza: “En el pasado, no se nos ocurrió contar los años de vida, saber en qué fecha nacimos, ni saber las fechas de otros eventos del pasado. No teníamos calendario. Sí, pensamos que el presente se basa en el pasado, pero no en ciertos eventos sino más bien en ciertas costumbres” (García Pónare 38).

El estilo cognoscitivo del guahibo es en muchos aspectos diferente del mestizo, entre otras diferencias porque, para el guahibo “La idea de la organización lineal del tiempo y de las jerarquías sociales es foránea” (García Pónare 10). El pensamiento guahibo “Es orientado hacia el presente” (10). Además, la lengua también refleja esta construcción cognoscitiva guahiba. Por ejemplo, los guahibos no tienen nombres para los meses lunares y las horas del día son

aproximadas no exactas (35). “Para los guahibos, las horas, los minutos y los segundos (divisiones abstractas) no son muy importantes, porque no tenemos esa clase de medidas del tiempo” (36). Los guahibos no tienen nombres para la década, ni para el siglo porque están orientados hacia el presente, no hacia el pasado (34). Es más, la palabra “tiempo” no existe como tampoco existe la palabra “distancia” en el idioma guahibo. “Ponemos mucho más énfasis en el presente más que en el pasado o el futuro; estos dos últimos no nos parecen muy importantes” (37). Por tanto, la particular construcción verbal guahiba no distingue entre el presente y el pasado (37). Esta concepción del tiempo será fundamental en la psicología del personaje de Sayonara: “mostraba un desdén afrentoso por el tiempo del reloj. Para ella los días ondeaban eternos y sin premuras -al menos concretas, exteriores-” (Restrepo 233). Más adelante ejemplifica precisamente el desdén guahibo por nombrar el tiempo: “Nunca usó reloj y que no tenía interés en saber si andaba en lunes, en jueves o en sábado, y además, según creo, nunca llegó a aprenderse en orden los nombre de los meses del año. Porque hay gente que vive pegada al segundo, pero Sayonara no se contaba entre esos” (233).

El personaje de Sayonara también revela un carácter inquebrantable que se asocia con la insensibilidad indígena: “no se quejaba, no expresaba dicha o tristeza frío o calor, ni calor” (Restrepo 43). Pero más que esto, el aparente desinterés de Sayonara obedece a un sentido del deber “no aflojaba ni un milímetro a la disciplina militar que se había impuesto, como si respondiera a un sentido del deber más grande que ella misma” (43). Ese deber se relaciona con un sentido de comunidad y con el deseo de reunirse con sus hermanas. Si volvemos a García Pónare, se sabe que, para los guahibos, la comunidad es muy importante, así como la parentela “No tenemos un concepto egoísta, sino el de pertenecer al grupo y buscar el bien de este” (García Pónare 62). Pero la narradora describe una sociedad que ve a Sayonara como un ser egoísta;

“pero el egoísmo no se compagina con la tenacidad con que se entregó al trabajo en aras de sus hermanas, sin permitirse descanso hasta rescatarlas una por una del abandono” (Restrepo 229). Según la narradora, estas niñas llegan todas a vivir con la madrina y todas funcionan en un tiempo que se repite: “todas cinco salidas de la nada, todas morenas, menudas y mechudas, una detrás de la otra como en esos juegos de muñecas rusas” (116).

Gracias al adiestramiento de Todos los Santos, la educación de la niña continua y esta empieza a practicar la religión, pero de una manera sincrética. Las prácticas religiosas de Sayonara les resultan sorprendentes y exageradas a todos los que la ven. La madrina de Sayonara piensa, entonces, que la niña reza con demasiada familiaridad y excesiva teatralidad. Además, también encuentra pruebas de una relación pagana entre la niña y el Cristo, porque ella se atreve a dejar amuletos detrás de la imagen del Sagrado Corazón:

zurullos raros, pequeños, como ovillos de los que forma con lana la polilla pero de papel. Se le ocurrió desenroscar uno y medió se asustó, medio se maravilló al verlo cubierto de una escritura apretada y microscópica que se dispuso a leer con lupa, pero no encontró allí letras legales, alfabeto conocido, sino un garrapatear a veces alargado y otras veces chato. (Restrepo 35)

La niña le dice a su madrina que son mensajes para el hombre de la barba y sobre la escritura afirma que él sabe entenderla. Todos los Santos cree que la niña no sabe escribir y se da a la tarea de enseñarle; pero este esfuerzo parece inútil pues la niña no aprende nada. La narradora sugiere que quizás el desinterés por la escritura yace en que la niña ya sabía escribir en otro idioma. Todos los Santos toma la palabra y expresa la ideología del Estado sobre la educación indígena: “En vez de forzarla, yo hubiera podido adiestrarme en la escritura de ella para

dedicarnos las dos a mandarnos mensajes la una a la otra, o en el mejor de los casos al Cristo, porque nadie más nos hubiera entendido” (Restrepo 37).

La novela entonces narra el esfuerzo de Todos los Santos por “civilizar” a la niña, para lo cual lo primero que debe enseñar es un nuevo manejo del lenguaje. El lenguaje juega un papel determinante en la construcción de la nueva identidad de la aprendiz de prostituta y por eso el tono de la voz debe replicar el timbre o el tono ideal:

Tu voz debe sonar como la campana mayor del Ecce Homo. Escúchala. Mírala. El campanario fue hecho sobre la torre petrolera que hubo en los pozos de la Tora. Óyela siempre porque así, profunda y tranquila, igual a la campana mayor de tu pueblo, así debe sonar tu voz.

-Pero, madrina-objetó la niña- este no es mi pueblo

-Pero lo será, apenas tu voz suene como su campana mayor (Restrepo 40).

El habla se convierte en una prueba irrefutable de la pertenencia a la civilización. Una vez borrada la identidad lingüística de la lengua materna mediante la eliminación del acento y la adquisición del dialecto del pueblo, la niña dejará de pertenecer al estrato más bajo en la pirámide de las mujeres más abyectas y desde allí, entrará a formar parte de la leyenda del lugar gracias a su identidad convertida en exótica y plasmada en la literatura. Asimismo, la madrina de la niña se esfuerza porque esta también aprenda sobre la “cultura” supuestamente contenida en lo mejor de la literatura hispanoamericana. La niña deberá recitar poemas como “La Luna” de Diego Fallón, “La canción desesperada” de Pablo Neruda, “Las oscuras golondrinas” de Gustavo Adolfo Bécquer e incluso páginas de un romancero popular que incluía poemas de Rubén Darío.

El hecho de que la campana del pueblo haya sido construida sobre la torre petrolera es una metáfora que obedece a que el municipio fue fundado gracias a la intervención de la

TROCO. Esta fundación no solamente generó la extinción de los últimos yariguíes, sino también la inmigración de trabajadores y de mujeres prostitutas quienes vendrían a ser las más importantes contribuyentes tributarias del nuevo municipio. Como lo menciona el historiador Otero Prada, la prostitución vino a convertirse en una importantísima fuente de ingresos para el nuevo municipio; tanto así que desde 1922 hasta 1926 las actividades ligadas a la prostitución fueron el origen de un importante rubro del presupuesto total de la ciudad de Barrancabermeja (Otero Prada 77).

Restrepo utiliza el realismo mágico para reescribir la historia del municipio de la Tora, hoy Barrancabermeja. Según los críticos Zamora y Faris, el realismo mágico desafía la visión unitaria y hegemónica, singular y objetiva de la realidad oficial a través de múltiples visiones excéntricas, que generan una disrupción cultural y política (3-4). Es precisamente esta característica del realismo mágico que Restrepo utiliza para recontar la historia del municipio de Barrancabermeja desde la perspectiva de las prostitutas, sus principales, pero marginales, fundadoras. Además, ella llama la atención sobre los penosos episodios históricos de cacerías y exterminio de indios en Colombia. Más allá de eso, la autora también indaga sobre el destino de las hijas de esta historia violenta, imaginando la situación de las mujeres víctimas de las cacerías, convertidas en los seres más abyectos de la sociedad. Entonces, las historias de las indígenas de las etnias consideradas más “salvajes”, como los yariguíes y los guahibos es reinventada mientras se interroga sobre la modernidad y su costo en vidas humanas. Sin embargo, Restrepo no sólo llama la atención sobre la historia olvidada de los indígenas exterminados y perseguidos, sino que interroga la actividad de la prostitución como único espacio y opción de supervivencia a la que están confinadas las mujeres más marginadas de la sociedad. Narrando la historia de la ciudad desde la perspectiva de las prostitutas y privilegiando una visión que invierte las leyendas

y las prácticas colectivas, la autora da voz a la comunidad marginal de prostitutas quienes hablan desde una perspectiva, a la vez, personal y colectiva la cual ha sido silenciada en el discurso oficial.

Conclusión

En contraste con el universo guahibo de *La novia oscura*, narrado por una multitud de voces femeninas, las voces masculinas, que narran *La casa verde*, reflejan una mentalidad primitivista, desde la cual se retrata a las comunidades jíbaras. Como lo plantea Erik Camayd-Freixas “magical realist authors produce instead a sort of narrative primitivism in which Latin American autochthonous culture was technically and, therefore, artificially constructed as conventionalized pastiche or simulacrum base on classical anthropology’s creation of a generic “primitive society” (12).

Dentro del universo de *La casa verde*, la identidad racial funciona como una marca social indeleble que convierte al personaje de la mujer indígena de la selva en víctima de la explotación heteropatriarcal y del racismo, desde donde se sublima la institución de la prostitución representada por “la casa verde”. Mediante una sublimación que llamaré masculina, el narrador convierte en leyenda un lugar donde las prostitutas carecen de nombre o historia, no así sus clientes quienes tienen voz para contar los detalles de sus historias. Por el contrario, Restrepo, en su novela, representa el burdel de “La Cantunga”, mediante una multiplicidad de voces femeninas que recuenta la vida cotidiana del sujeto femenino generando una visión más humana de las mujeres que pueblan el burdel. Al contrario de construcciones como el burdel de “la casa verde”, en el universo de la Cantunga, las mujeres pueden entrar y salir, como lo hace Sayonara

y las indias pipatón, ilesas del mundo de la prostitución. Sus narradoras devuelven la dignidad a las mujeres marginadas que históricamente contribuyeron a la fundación del pueblo gracias al trabajo sexual.

NOTAS

¹ El pueblo aguaruna es uno de los más de 300 pueblos indígenas que habitan la Amazonía (Luisa Abad González, 52). En el caso del Perú, la Amazonia ocupa el 60% del territorio nacional donde habitan unas 200 comunidades con una población de unos tres millones de habitantes. Estos habitantes hablan unas cincuenta lenguas diferentes y están dispersos en la selvas y pequeñas ciudades (Shane Greene 54)

² Los Llanos Orientales colombianos son el territorio donde habitan los sikuanis, también llamados guahibos. Estos son grupos de cazadores y recolectores cuyo estilo de vida, hoy en día, es semi-nómada. Su cultura y forma de vida, en general, están condicionadas por los factores ecológicos propios de la región. (*Los indios de Colombia* 283-88) “De acuerdo con el último, censo en Colombia hay 19.299 sikuanies, la mayoría de ellos viviendo en la comisaria del Vichada.” (Chaves 289)

³ La misión de Santa María de la Nieva está ubicada en la confluencia del río Marañón con el río Nieva, territorio ancestral aguaruna. Los colonos viven al lado derecho del río Nieva constituyendo lo que se denomina como “pueblo de Nieva” donde están la Municipalidad, el Centro de Salud, los comercios, la Plaza de armas y las viviendas de los mestizos. En el lado

izquierdo del río se encuentra el llamado “pueblo joven Juan Velasco Alvarado”, allí viven familias aguarunas (Abad González 107).

Según Emilio Serrano Calderón, Santa María de Nieva fue refundada por en 1949 por Jesuitas, después de cuatro siglos de que la destruyeran los Aguarunas cuando fue fundada por primera vez. El pueblo joven es un tugurio que se inunda en época de lluvias donde habitan mayormente estudiantes del internado y empleados de la misión y mucamas (192-93).

⁴ Entiendo aquí etnocidio en los términos de Luisa Abad González como la destrucción física que resulta de la política expansionista y como los procesos de eliminación cultural indirecta o subliminal del estado hacia un grupo étnico. Según ella, el etnocidio se puede presentar de inmediato en un “espacio temporal inminente” y además en un “espacio temporal prolongado” (68).

⁵ Según Shane Greene “Desde los albores del siglo XX, las descripciones etnológicas han subdividido a los jíbaros principalmente en cuatro grupos etnolingüísticos dispersos a lo largo de la frontera Perú/Ecuador: aguaruna (o awajun), huambisa (o wampis), shuar y achiar (o achual)”. “El término jíbaro (originalmente xívaro) es un etnónimo colonial español que data de mediados del siglo XVI” (55).

Luisa Abad González explica que el término “jíbaro” proviene de la palabra *shiwari* “que quiere decir enemigo”. Este término habría sido empleado por los nativos para referirse a los españoles quienes los habrían pronunciado en español como jíbaro (53).

⁶ Ver nota 5.

⁷ Desde que se fundó el Virreinato del Perú, los españoles institucionalizaron una desigualdad entre los indígenas diferenciando entre los indios nobles y los “del común”. Los primeros eran descendientes de los Incas y sus cortes, ellos gozaban de ciertos privilegios. Por el contrario, los

indios del común, súbditos de la nobleza inca y provenientes de grupos nativos de los Andes y de la costa, fueron relegados a un lugar inferior (Greene 49).

⁸ “Chuncho” es un término quechua que se emplea de forma peyorativa para designar al nativo del Amazonas. Este vocablo se convirtió en sinónimo de “indio salvaje” durante el tiempo de la Colonia. (Greene 48)

⁹ Los mangaches son los habitantes del barrio afrodescendiente de la Mangachería. En la novela, se refieren particularmente a los personajes de “los inconquistables” El mono, Josefino y José y Lituma.

¹⁰ Mangachería es un barrio periférico de mayoría afroperuana en la ciudad de Piura. Sobre la Mangachería, Vargas Llosa escribe “Aquí todos somos amigos o parientes, y valemos por lo que valemos –dijo José-. En Piura sólo te consideran por lo que tienes, y si no eres blanco eres adulón de blancos (53).

¹¹ Ver nota 1 de la introducción.

¹² Jum fue un alcalde de Urakusa elegido gracias a la educación impartida por el Instituto Lingüístico de Verano. Este hombre fue atado en la plaza de Nieva y torturado en represalia por la golpiza y captura de un soldado peruano, propinada por aguarunas. Sin embargo, detrás de esta justificación se trataba de evitar que los aguarunas reivindicaran su derecho a vender pieles y caucho sin intermediarios. Greene afirma: “En 1958 estas fuerzas enfrentadas (comerciantes fluviales, personal militar y funcionarios civiles) hicieron estallar una guerra lo suficientemente espectacular como para servir de inspiración para *La casa verde*” (164).

¹³ Según Patricia Hill Collins, la esfera de poder estructural abarca las instituciones y su organización en la forma como reproducen la subordinación. “One characteristic feature of this domain is its emphasis on large-scale, interlocking social institutions [...] These interlocking

social institutions have relied on multiple forms of segregations—by race, class, and gender to reproduce these unjust results (277).

¹⁴ Vargas Llosa se ocupará del impacto que tuvieron los misioneros protestantes en su novela *El hablador* (1987).

¹⁵ Sobre el poder interpersonal Hill Collins afirma, “Domination operates by seducing, pressuring or forcing African-American women, members of subordinated groups, and all individuals to replace individual and cultural ways of knowing with the dominant group’s specialized thought—hegemonic ideologies that, in turn, justify practices of others domains of power (287).

¹⁶ Sobre la esfera del poder disciplinario, Hill Collins afirma, “As a way of ruling that relies on bureaucratic hierarchies and techniques of surveillance, the disciplinary domain manages power relations [...] Bureaucracy, in turn, has become important in controlling populations, especially across race, gender, and other markers of difference” (280-81).

¹⁷ Quiero llamar la atención sobre el hecho de que los cambios en la sociedad aguaruna han afectado particularmente a las mujeres. Según Abad González “la base de la subsistencia del aguaruna hoy en día es lo producido en la chacra por la mujer” (59). La mujer además tiene que servir a los hombres y a los hijos, el hombre ha venido perdiendo espacios para realizar sus funciones ancestrales de la caza y la guerra.

Emilio Serrano Calderón afirma que el suicidio femenino dentro de la comunidad aguaruna exhibe índices alarmantes: veintidós mujeres de cada cien se suicidan en plena etapa reproductiva. Para él, esto se debe en gran medida al deterioro de la vida tribal, resaltando el papel negativo de los internados religiosos para los aguarunas que son educados allí. Además, él afirma que “para las mujeres ha sido mucho peor. La marginación general ha relegado en

especial a las hembras. Las tecnologías y bienes materiales venidos del exterior han sido de mucho más provecho para los hombres que para ellas” “es la postergación de la mujer a un rol de más inferior rango. La liberación de ciertas tareas físicamente duras ha sido más bien para los hombres” (61).

¹⁸ Sobre el nombre de La Tora y el nombre de Barrancas Bermejas no hay claridad, el primero es el nombre indígena de la confluencia del río Opón con el Magdalena; este nombre fue registrado por los españoles que vieron que estos lugares tenían aspecto de barrancas bermejas. El nombre de Barrancabermeja aparece por primera vez en 1793 (Diego Otero Prada 10).

¹⁹ Según Diego Otero Prada, el nombre de esta etnia viene del más famoso cacique Pipatón. Esta etnia emparentada con los indios Caribes opuso tenaz resistencia al avance español en tiempos de la Conquista. Hoy en día, se denominan con este nombre a diferentes establecimientos de la ciudad de Barrancabermeja (11). Velásquez Rodríguez afirma que con el comienzo de la época republicana comenzó el exterminio sistemático de los yariguíes que vino a culminar con la adjudicación de la “Concesión de Mares” para la explotación petrolera.

²⁰ Los grupos guahibo o sikuaní fueron cazadores-recolectores que resistieron la sedentarización impuesta por los jesuitas y conservaron, hasta el siglo XIX, una sociedad fuerte y grande de nómadas (Gómez López 352).

²¹ En la novela se hace referencia a la práctica de recolección de los sikuaníes, de comer larvas de unos cuatro centímetros que provienen de los huevos dejados en la palma de moriche por los cucarrones. Los sikuaníes consumen en abundancia el fruto de esta palma en la época de cosecha. En la época de sequía, también tienen la práctica quemar la sabana y después recolectar los animales muertos (Chaves 288).

²² Los sikuanis se caracterizan por “un estilo de vida basado en las bandas semi-nómadas cuya cultura y pautas de poblamiento están condicionadas por factores ecológicos. Durante la época de verano fuerte o seca, que se extiende de diciembre a marzo, las bandas de sikuanis llevan un estilo de vida muy nómada y la subsistencia se basa primordialmente en la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres. Cuando llegan las lluvias en abril, los ríos crecen enormemente y gran parte de los Llanos se inunda, haciendo muy difícil la movilización, por lo que es entonces cuando los sikuanis concentran en lugares elevados donde ellos habían preparado sus huertos o “conucos” y cuando la pequeña horticultura de sus frutos les posibilita una vida sedentaria (Chaves 285).

²³ Debido al desplazamiento forzado y al confinamiento al que se han visto sometidos los sikuanis y a la pobreza de los suelos donde tienen que habitar, el “conuco” de los sikuanis es muy inferior al de otros grupos que habitan la selva tropical lluviosa como los huitotos” (Chaves 286).

CAPÍTULO 3

MARIANISMO Y MARIOLOGÍA: LA REPRESENTACIÓN MÁGICO-REALISTA DE LA DICOTOMÍA VIRGEN/PROSTITUTA

La dicotomía virgen/prostituta como constante cultural del patriarcado ha sido una forma de identificar y clasificar a las mujeres en dos extremos que funcionan como identidades opuestas que se imponen a las mujeres de acuerdo con su comportamiento. Tanto la identidad de la virgen madre como la de la prostituta están cargadas de expectativas y restricciones que, de ser transgredidas, conllevan fuertes castigos para la mujer trasgresora.¹ En las narrativas latinoamericanas esas identidades, irreconciliables entre sí, han servido de base para la construcción de muchos personajes femeninos. Particularmente interesados en el mundo de la prostitución, autores de movimientos literarios, tan importantes como el realismo y el Boom latinoamericano, han gastado considerable tinta para recrear los males que sobrecogen a aquellas mujeres trasgresoras sobre quienes se impone la identidad de la prostituta. Entre los ejemplos más famosos de este último se cuentan *La casa verde* (1965) y *Pantaleón y las visitadoras* (1975) del peruano Mario Vargas Llosa; *El lugar sin límites* (1966) del chileno José Donoso; y *Juntacadáveres* (1964) del uruguayo Juan Carlos Onetti.

Desde los años setenta, diferentes escritoras también se han dado a la tarea de recrear la experiencia de la prostituta, explorando esta identidad en relación con la identidad de la virgen madre, para crear una visión más integral de la problemática que subyace a la dicotomía virgen/prostituta. A partir de su propia exploración del tema de la dicotomía, como base para su cuento “Cuando las mujeres quieren a los hombres” (1976), Rosario Ferré, afirma que es una problemática social relacionada con la imposición de la frigidez a la virgen y la explotación

sexual a la prostituta (151). Según Donald L. Shaw, autoras como Rosario Ferré crean un espacio importante para la diferencia sexual y para el activismo feminista (22-24), junto a Isabel Allende, y Luisa Valenzuela, esta escritora deja de buscar una innovación en la forma para revolucionar la sociedad a través de la literatura (13). Shaw nota también que los escritores del Post-Boom no retornan al realismo, sino que introducen la fantasía, en la aparente simplicidad del realismo. Sin embargo, aunque Shaw no lo menciona, este “realismo complejo” es una forma de realismo mágico que las tres escritoras anteriores han desarrollado y que cuenta con características similares, pero no iguales a las de su contraparte masculina, porque hace hincapié en la experiencia femenina tanto personal como colectiva ignorada anteriormente; además, utiliza la ironía de forma particular para denunciar las desigualdades que convergen en el sujeto femenino. Un caso emblemático de este desarrollo femenino del realismo mágico se encuentra en “Cuando las mujeres quieren a los hombres”.

Rosario Ferré afirma que este cuento está constituido sobre la ironía de la doble narración, pues la virgen cuenta la historia de la prostituta, mientras la prostituta cuenta la historia de la virgen a partir de la comprensión y la compasión por la situación de opresión y explotación que las dos sufren (147). La doble narración es posible a través de lo que Ferré llama el desdoblamiento del yo histórico que se separa del yo literario que narra conflictos internos, de forma distanciada y objetiva (148). Este distanciamiento está emparentado con la característica mágico-realista que, según Seymour Menton, ofrece una visión estereoscópica que narra sin asombro, pero con detalles precisos situaciones desconcertantes que producen estupefacción en el lector, esta mirada no es angustiosa es más bien desenfadada, y en el caso de la escritura femenina, es muy irónica como, lo reconoce Ferré. “There is a type of irony, which consists mainly in the art of dissembling anger, of refining the foil of the tongue to the point that it can

more accurately pierce the reader's heart. This kind of irony, which is not usually defined in literary manual, is most often present in women's writing" (147).

Este realismo mágico particularmente irónico, que presenta situaciones del mundo real contrapuestas a contradicciones internas de la voz narrativa, representa a la vez desigualdades personales y políticas, y hace parte de la importancia del activismo político y del feminismo en la obra de Ferré: "Under the influence, then, of a new range of women writers, Ferré rejected the kind of uncommitted approach she associates, as we have seen, with Felisberto Hernández and turned, in a typically Post-Boom way, to a kind of writing which depends on what she called "una voluntad de hacerme útil" (Shaw 122).

Desde contradicciones internas aparentemente personales, autoras como Ferré escribirán obras que combinarán feminismo, activismo político y conciencia social. Esa combinación resulta crucial para revelar la "matriz de dominación masculina" impuesta, por el pensamiento hegemónico binario que confina a la mujer "decente" al ámbito privado y a la prostituta a la exposición pública. Entonces, el realismo mágico recreado por escritoras desde el Post-Boom no sólo armonizará la realidad con la fantasía, sino que pondrá de manifiesto conflictos personales interceptados por conflictos sociales difuminando así la división binaria entre lo privado y lo público como fundamento para la categorización de las mujeres en virgen/prostituta.

Un ejemplo de la denuncia de la intercepción del poder estructural² con el poder interpersonal³ está, en el cuento "Cuando las mujeres", donde Ferré describe el marianismo como un arma patriarcal para mantener la opresión de la virgen madre y la explotación de la prostituta. El cuento se basa en el personaje histórico de Isabel Luberza Oppenheimer (1901-1974), una mujer afrodescendiente que en su juventud fue la dueña del burdel más famoso de Ponce, así como también, fue una de las damas más caritativas de la sociedad puertorriqueña. En

la narración de Ferré, Isabel la Negra personifica el potencial subversivo del poder sexual en oposición al marianismo como elemento fundamental para desapoderar a las mujeres personal y socialmente.

En el año 2006, Mayra Santos-Febres también recontará la leyenda de la dueña del burdel más famoso del Puerto Rico, el Elizabeth's Dancing Club, en su novela *Nuestra Señora de la noche*. Las dos narrativas presentan sorprendentes semejanzas porque, como afirma Radost Rangelova, tanto Ferré como Santos-Febres utilizan la historia de la legendaria prostituta como un instrumento para criticar el imaginario nacional desde una perspectiva diferente de raza, clase, género y sexualidad (Rangelova 192). En *Nuestra Señora de la noche*, el personaje histórico de Isabel Luberza Oppenheimer adquiere un nuevo y fundamental rol en la reinención del imaginario nacional de la isla de Puerto Rico (182).

Estas dos narrativas permiten el análisis de múltiples opresiones, ya que recrean diferentes factores que, como la raza, la clase y la religión, son usados por el patriarcado para confinar a los sujetos femeninos dentro de las categorizaciones de vírgenes o prostitutas. Las dos obras coinciden en revelar que tanto la identidad de la prostituta, como la identidad de la virgen madre están condenadas al sufrimiento naturalizando la explotación y el castigo. La identidad de la prostituta justifica castigos externos; mientras que la identidad de la virgen madre exige castigos auto-infligidos (pero necesarios para mantener este tipo de identidad virginal). Entonces, para entender mejor estas dos narrativas es indispensable describir el proceso de formación e imposición de las identidades de la virgen y la prostituta, dentro del contexto latinoamericano, reconociendo que el imaginario de la mujer como virgen madre inmaculada se basa en el marianismo y que el imaginario de la prostituta se ha asociado históricamente al mito de la mulata erótica, sin el cual la identidad de la virgen inmaculada no podría existir.

El marianismo como imaginario

En su artículo “Marianismo the Other Face of Machismo”, Evelyn P. Stevens explica la importancia que tiene el marianismo en la cultura latinoamericana: “Marianismo is just as prevalent as machismo but it is less understood by Latin Americans themselves and almost unknown to foreigners. It is the cult of the feminine spiritual superiority, which teaches that women are semidivine, morally superior to and spiritually stronger than men” (Stevens 4). Entonces, las culturas mestizas latinoamericanas exhiben un patrón bien definido de creencias y comportamiento centrado en la aceptación popular del estereotipo de la mujer ideal como virgen dolorosa. Este estereotipo femenino se contrapone al estereotipo del macho que aparece en todas las clases sociales. Algunas de las características de este modelo son la semi-divinidad, la superioridad moral y la fortaleza espiritual, la abnegación y con ella la infinita capacidad de humildad y auto-sacrificio impuesta a la mujer. El marianismo no es una práctica religiosa. Sin embargo, la mariología, como se designa teológicamente al movimiento religioso, provee un modelo sobre el que se crean prácticas seculares relacionadas con la posición y el comportamiento de la mujer en la sociedad (5).

La prostitución como imaginario

En oposición a este modelo mariano de comportamiento, extendido en la mayoría de los países católicos de Latinoamérica, surgió otra identidad que, desde la esclavitud, estuvo ligada a prostitución, el de la mulata como una identidad erotizada. Rangelova explica que la pobreza, como herencia de la esclavitud y junto a la falta de opciones de manutención para las mujeres de color y sus hijos, fue determinante para que muchas mulatas pobres tuvieran que ejercer la prostitución desde el siglo XIX en Puerto Rico. “Black women, former slaves and poor working

women practiced prostitution –or at least were denounced and documented as doing so-more often than white women of a higher social class” (Rangelova 158).

Hortense Spillers explica el proceso mediante el cual la mujer esclavizada pierde sus características humanas para convertirse en objeto sexual y lucrativo que satisface los deseos del hombre blanco. De acuerdo con Spillers, el esclavista remueve el significado cultural, social y lingüístico del cuerpo femenino esclavizado para reasignarle un significado deshumanizado de impotencia. Primero, se atribuye a este cuerpo una irresistible y destructiva atracción, que paradójicamente lo convierte en un objeto sin agencia. Este objeto se transforma física y biológicamente en un “otro” que encarna la falta de poder. Entonces, la sociedad esclavista asigna un nuevo significado al cuerpo de la mujer negra esclavizada: él de la promiscuidad y la hipersexualización.

Según explica Kamala Kempadoo, la prostitución en las sociedades del Caribe está configurada sobre patrones de poder y dominación que evidencian relaciones racistas relevantes aún hoy en día. La imagen de la mujer negra como ser promiscuo está íntimamente ligada a la imagen de la mulata exótica que fue considerada “particularly exotic and sexually desirable for white men” (Kempadoo 6). Entonces, la mulata se convierte en una figura marginada, se considera racialmente impura y moralmente degradada, se patologiza y al mismo tiempo se convierte en objeto lucrativo para el amo esclavista. “The mulatto woman emerged thus during slavery as the symbol of the prostitute -sexually available, socially despised, yet economically profitable” (6).

Para Carl N. Degler, la construcción de la identidad de la mulata como un cuerpo hipersexualizado ha estimulado las relaciones extramaritales. Sin compromiso de matrimonio, la mulata ha servido como un escape para satisfacer los deseos masculinos mientras protege la

virginidad de las mujeres blancas. Entonces, en sociedades como la brasileña, se ha estimulado el sexo con las mulatas, pero no el matrimonio. La unión religiosa y legal sigue efectuándose entre parejas del mismo color. Cuando el hombre es negro, pero socialmente superior, mayormente va a preferir casarse con una mujer más blanca que él, aunque esta sea más pobre. Entonces, el mito de la fogosidad de la mulata también crea el mito de su imposibilidad para el matrimonio lo es ampliamente aceptado “The virtual apotheosis of the dark-skinned woman as lover in Brazil is widely recognized” (Degler 188). La imagen de la mulata atractiva se construye en base al imaginario de la valorización unidimensional de la mulata como compañera sexual altamente seductora y fácilmente accesible para los hombres blancos (190). En resumen, el mito de la mulata erótica como un cuerpo sexualizado con apariencia de mujer blanca presupone una supuesta accesibilidad que la relaciona con la prostitución. Este ideal protege a la mujer blanca imaginada como un ser “asexual”; por esto la mulata es imaginada como impura, sexualmente disponible y no apta para el matrimonio.

La unión de los imaginarios

Tanto Ferré como Santos-Febres utilizan el imaginario del marianismo para crear sus personajes arquetípicos de la madre inmaculada, y el imaginario de la mulata prostituida para recrear la biografía paradójica y transgresiva de Isabel Oppenheimer. Las autoras ofrecen versiones alternativas de la vida, de esta prostituta emblemática de Ponce, escritas a partir del uso de recursos mágico-realistas, que les permiten desafiar la validez de conceptos como la respetabilidad, el decoro y la moral, demostrando que estos conceptos se utilizan de manera diferente de acuerdo con la raza, el género y el poder adquisitivo.

La posibilidad de desenfocar los imaginarios, que caracteriza la estética mágico-realista, genera la posibilidad de disolver la autoridad mimética del realismo, de forma que nuevas

alternativas puedan ser imaginadas (Faris 177), y con esto se ofrece la posibilidad de disolver la dicotomía virgen/prostituta. Por lo tanto, las dos narrativas, que nos ocupan, utilizan el cambio de enfoques para ofrecer múltiples perspectivas que se alternan a través de las voces de la virgen madre y de la prostituta, disolviendo la clasificación binaria de las mujeres como completamente vírgenes o completamente prostitutas y además ofreciendo una nueva versión de la historia que desafía la hipocresía del sistema heteropatriarcal. Estos textos, como la mayoría de los textos mágico-realistas, insisten en la unificación antes que en la división (178). En el caso de Ferré, ella logra la unión de los contrarios a partir de las voces narrativas: “By means of the change between the metanarrators’ voices throughout the story, Ferré is able to achieve the blending of the two distinct characters into one [...] By comingling the two interior monologues, the reader is able to view the psyche of each woman and thus to sympathize with each point of view” (Hintz 130).

Según Wendy Faris, el uso de un lenguaje semiótico unido a una conexión con lo materno también es característico del realismo mágico. In magical realism’s defocalized narrative the inherent suggestion of the ineffable, then it might be aligned more with what Julia Kristeva terms a semiotic or hidden and un-conscious form of discourse (Faris 171). Esta forma de discurso permite a Ferré expresar conflictos y contradicciones inconscientes.

But the apprenticeship of the double-character, which implied for me a search into the double nature of my own conscience (of which I had until then been unaware) helped me, on the one hand, to look at myself and at my own contradictions from a greater historic distance and, on the other hand, it permitted me to listen critically to my own narrative voice, which struggle to express on its own many conflicts which I had until then suppressed. (Ferre 148)

Mariela A. Gutiérrez también llama la atención sobre la naturaleza semiótica del lenguaje utilizado por Ferré y afirma, “el relato es un monólogo interior, y este como los sueños, no se rige por las mismas rígidas estructuras que forman la coherencia del diálogo” (85). En otras palabras, se trata de que un lenguaje más cercano al inconsciente.

Asimismo, en la obra de Santos-Febres, el mundo psíquico y la historia de vida de la virgen y de la prostituta son narrados a partir de un lenguaje devocional, actualizado a partir de los conflictos y contradicciones psicológicas de cada personaje. Este mundo psíquico está conectado con la necesidad de creer en una deidad materna que, tanto en el caso de la virgen como de la prostituta, es construida a partir de la misma “matriz de dominación masculina” que sufre cada creyente. En *Nuestra Señora*, el lenguaje de oraciones y plegarias a través del cual se presentan las motivaciones, deseos y angustias interiores de la virgen y de la prostituta ejemplifica este lenguaje semiótico que Faris asocia con la estética mágico-realista.

Dentro de la novela de Santos-Febres, encontramos dos tipos de plegarias. Un tipo de oración dirigida a la madre dolorosa y otro tipo de oraciones más sincréticas dirigidas a diferentes vírgenes negras. Las plegarias a la madre dolorosa son monólogos donde la madre de clase alta, Cristina Rangel, reconstruye la historia de su matrimonio, maternidad y muerte. A través de todas estas plegarias, ella se constituye a sí misma como la virgen dolorosa e inmaculada, a la vez que va perdiendo la razón. El segundo grupo de oraciones, más complejo, está constituido por las oraciones de dos mujeres afrodescendientes Isabel y María Candelaria Fresnet, madre adoptiva del hijo de Isabel. Todas estas oraciones son sincréticas y están dirigidas a vírgenes negras. A través de estas oraciones, la autora reconstruye la historia de opresión de la mujer afropuertorriqueña representadas en las angustias, deseos y frustraciones más íntimas e inmediatas de las vírgenes negras a quienes va invocando. Mediante este proceso, las vírgenes se

convierten en una esperanza de sanación para las devotas afrodescendientes, que se identifican con los padecimientos de las vírgenes.

La virgen inmaculada y el marianismo

El cuento de Ferré ejemplifica todas las características del comportamiento mariano. Por un lado, las obras piadosas de Isabel Luberza constituyen las obras de caridad del buen cristiano, como visitar a los enfermos y socorrer a los pobres. A estas obras piadosas, se suman las actividades domésticas como tejer para los niños y cocinar para los hambrientos. Este grupo de comportamientos genera una identidad sublime validada por el linaje de los apellidos y la clase social (Stevens 24-25). Otra de las características del marianismo que se ejemplifica en el cuento es el aislamiento del cuerpo. El cuerpo inmaculado de la virgen madre debe estar alejado del contacto masculino. Primero debe estar protegido de la mirada masculina “que jamás había dejado al descubierto, pasto para los ojos gusaneros de los hombres” (Ferré 27). La mujer que preserva su cuerpo del contacto masculino merece ser coronada como reina madre. En el cuento, simbólicamente los órganos reproductivos de la madre son la joya más valiosa y literalmente terminan siendo adornados como los sagrarios: “el sexo cubierto por un pequeño triángulo de amatistas entre los cuales está la que el obispo llevaba en el dedo, los pezones atrapados en nidos de brillantes, gordos y redondos” (27).

Sin embargo, para alcanzar el modelo mariano, las mujeres necesitan alcanzar una actitud basada en la aceptación del sufrimiento constante donde ninguna privación es suficiente, como lo ejemplifica la voz de Isabel Luberza “Comencé a castigarme entonces duramente, imaginándomela anegada en aquella corrupción, pero perdonándola siempre” (Ferré 36). Además de lo anterior, se destaca la tristeza como característica fundamental del modelo mariano. “De tanto llorar parecía que me hubiesen inyectado coramina en el interior de los párpados, que me

temblaban como peces rojos sobre las bolas de los ojos” (33). La tristeza es acompañante del estereotipo mariano que se refleja en prácticas como el rigor del luto impuesto a las mujeres después de la muerte de algún pariente (Stevens 9). El luto cerrado es practicado por Isabel Luberza. “Había oído decir que Isabel Luberza estaba loca que desde la muerte de Ambrosio se había encerrado en su casa y no había vuelto a salir jamás” (Ferré 28). Esto nos recuerda la estereotípica imagen de la madre dolorosa descrita por Stevens: “The image of the Latin American woman almost indistinguishable from the classic religious figure of the mater dolorosa, the tear-drenched mother who mourns for her lost son” (10).

Esta imagen contrasta con la imagen masculina pues los hombres están exentos de estas prácticas dado que, dentro del set de las expectativas marianas, los hombres son concebidos como eternos niños que no poseen autocontrol (Stevens 10). Además del sacrificio constante de la mujer que aspira a alcanzar el ideal mariano, ella debe adoptar la frigidez, porque como lo plantea Stevens, es indispensable la castidad premarital y la frigidez postnupcial. Esta actitud frente al sexo es decisiva para la clasificación virgen o prostituta. Dentro de esta ideología una mujer alegre con capacidad para gozar la vida, particularmente en el ámbito sexual, inevitablemente será clasificada como “mujer de la vida alegre”.

Por causa de la imposición de la frigidez, el personaje principal de la virgen madre tiene que renunciar al placer, como lo ejemplifica la voz de Isabel Luberza en el cuento: “Yo entonces me tendía en la cama y me dejaba hacer. Pero siempre mantenía los ojos muy abiertos por encima de tus hombros que se doblaban una y otra vez en el esfuerzo para no perderla de vista, para que no se fuera a creer que me estaba entregando ni por equivocación” (Ferré 34). El marianismo del personaje de Isabel Luberza genera un masoquismo que desemboca en la locura y que determina su muerte. Rangelova concluye que, en el cuento de Ferré, Isabel Luberza utiliza

un proceso que reafirma los modelos domésticos de familia y de feminidad heredados de otras mujeres para retener a su esposo Ambrosio y esto ejemplifica la internalización y perpetuación de las estructuras opresivas patriarcales (163). “The specific model that Isabel Luberza reproduces in the story is that of the virgin, in a traditional opposition to the prostitute. She is the faithful, devoted wife who follows the stabilized social norms, exemplifying the model of marianismo conditioned by religion, patriarchal society and culture” (164).

La crítica ya ha notado la importancia de la búsqueda de la identidad en la obra de Ferré. Según Suzanne Hintz, para Ferré el propósito de la literatura femenina es buscar la identidad femenina. Entonces, una escritura feminista debe buscar nuevos roles para la mujer que escribe y crear nuevas utopías para ella (Hintz 17). Un ejemplo de estas nuevas utopías puede ser la comprensión mutua que permite la cohabitación de la prostituta y la virgen dentro de un mismo espacio. “Rosario Ferré’s ultimate achievement is to lower the racial and social barriers between black and white by means of the mixture of metanarrative voices that symbolize the two women’s acceptance of each other on more equal terms” (130). Además, la doble articulación permite que Ferré se mantenga objetiva en su denuncia (138).

Asimismo, para desarrollar su novela, Santos-Febres utiliza como base la relación femenina con la virgen maría. A través del lenguaje de la oración del rosario, el personaje de Cristina Rangel revela su mundo psíquico y su historia personal. En “La Visitación Primera” encontramos los “Misterios gozosos” (Santos-Febres 113). Estos misterios constituyen la historia del matrimonio y de la maternidad de Cristina Rangel. Primer misterio gozoso. “Me lo enseñaron las monjas. Me lo enseñó la madre de mi madre. Me lo enseñaste tú con tu ejemplo, “hágase en mí tu voluntad”. Esa noche me desnudé ante la voluntad del Amado” (113). Aquí hace referencia a la pureza y la importancia de la virginidad en el matrimonio. Sin embargo, esto no es suficiente

para alcanzar el amor del esposo “Señor, concédeme tu verdadero amor. Segundo misterio de mi gozo. Se lo pedí temblorosa. Se lo imploré convencida de tu ejemplo -Oveja de la amargura, ruega por nosotros -” (114).

Cristina va construyendo su subjetividad en una duplicación de la Virgen Inmaculada “Yo la hija de tu dolor, yo la imagen de tu semejanza, pálida como tú e Inmaculada, reina como tú entre las mujeres, oveja mansa para ser recompensada por la mirada del Amado” (Santos-Febres 115). Esta duplicación basada en el ideal mariano encuentra como única justificación de la vida la atención del esposo y la maternidad como única realización: “Pero yo soy la imagen de tu semejanza. Para eso fui parida y concebida, para ser como tú y como mi madre y como la madre antes que mi madre. Si no, ¿cómo puedo distinguirme entre todas las mujeres? ¿Qué otra valía tengo sino sufrir?” (116).

Esta oración es un recuento de la vida psicológica del personaje cuya educación generacional religiosa ha impuesto el modelo mariano que castra cualquier tipo de validación femenina por fuera del matrimonio. Por tanto, el fracaso matrimonial implica el colapso de la personalidad de Cristina. Esa situación se va narrando con una plegaria desesperada donde se reconocen las limitaciones de este modelo impuesto. “Tercer misterio y libación. ‘concédeme, Señor, pobreza de espíritu’ ¿Es este el único gozo para mí? El Amado me hizo pobre. El Amado tomó mi ser en sus manos y lo fue achicando” (Santos-Febres 116). La disminución llega a tal punto que la personalidad se construye a partir del sufrimiento que deviene en masoquismo “Yo Cristina, cristalina y crucificada, vaso lleno de libaciones sin probar, mientras más me destruyera, mejor, mientras más le enseñara al Amado las costras de mi sufrimiento” (117). “Tú la que me abandonaste a mi suerte, escúchame. Tú la que me convertiste en ti para escupirme, protégeme. Concédeme esta última petición. Me la debes” (118).

En “La Visitación Segunda” aparecen los “Misterios Dolorosos”. Durante esta oración, Cristina narra la desolación en la que vive por la constante ausencia del esposo y del hijo: “Primer misterio de la agonía. Pero, ¿cuál fue mi error, cuál mi mácula? Yo fui concebida para crecer nívea, alba. Ni siquiera sé y me castigas. Ni siquiera sé madre, de que se me acusa para que se condene a la más absoluta soledad” (Santos-Febres 223). “Nadie me querrá como lo merece mi sacrificio. Y yo merezco ese amor” (224). “Esta soy yo, Amado, la Dolorosa, Y estos son los lentos trabajos de mi pena. Mi dolor recaerá sobre tus hombros hasta partirlos, como me has partido tú a mí en dos” (225). Aquí se evidencia el hecho de que la división virgen/prostituta ha confinado a la madre al dolor y a un estado de soledad e insatisfacción del que solo el “Amado” es culpable.

En “La Tercera Visitación” aparecen los “Misterios Gloriosos” que narran el mundo interior de Cristina justo antes de morir. Nuevamente, una plegaria donde Cristina se construye completamente como una virgen. “Yo resucito, yo resucito, yo resucitaré. Lirio blanco Rosa de Jericó. Blancas son las rosas que marcan el camino. María, sé mi Madre, el Señor es conmigo; al fin alzo los brazos y subo” (Santos-Febres 305). “El misterio soy yo. Mujer que vence las mareas del infortunio y pisotea el menguante de la hoz que la fulmina” (305). Con la muerte del personaje ocurre una metamorfosis, que recuerda el cuento de Ferré, donde la blanca se convierte en negra. “Soy y también niego mi dolor. La iglesia se quema y nadie me rescata. El hollín recubre mi rostro Inmaculado. Entonces soy el *Ánima Sola*. Y la gitana errante. *Nigra sum sed formosa*. Yo también la Inmaculada” (306).

Así como en el cuento de Ferré, en la novela de Santos-Febres, la metamorfosis de los contrarios es el catalizador que libera a la mujer: “Me vuelvo Magnífica. Al fin vuelo a encontrarme con mi luz” (Santos-Febres 306). Sin embargo, aquí la unificación ocurre después

de que la iglesia se ha quemado porque la unificación acontece en un plano espiritual. A diferencia del cuento de Ferré, donde los cuerpos se unifican, aquí las creencias se transforman, porque las vírgenes negras son tanto o más importantes que La Inmaculada y por eso las mujeres de color les rinden culto. Como representantes de esa clase de mujeres Isabel y María de la Candelaria rinden un culto sincrético que humaniza a las vírgenes negras. A diferencia de Cristina, que se convierte en virgen, las mujeres negras humanizan a las vírgenes.

Las vírgenes negras y la prostitución

Opuesta a la imagen mariana de la virgen madre inmaculada, ligada a las mujeres de clase alta y de raza blanca encarnada en los personajes de Isabel Luberza y Cristina Rangel, Ferré y Santos-Febres crean un negativo diametralmente opuesto, el de la mulata prostituida, basado en la figura histórica de Isabel Luberza Oppenheimer. En las dos narrativas el personaje de Isabel, la prostituta, encarna el estereotipo racista de la hipersexualidad que recae sobre la mujer afrodescendiente. Entonces, estas dos obras exploran la construcción de la identidad de la mulata en oposición al ideal mariano y ligado al ejercicio de la prostitución.

Ferré desenfoca la narración utilizando dos voces femeninas para crear el personaje de la mulata erótica dentro de su cuento. Por un lado, la voz de Luberza que describe a la Negra con admiración enfermiza. Esta voz revela el imaginario exótico que se asocia a la sexualidad de la mulata “Perla Negra del Sur Reina de Saba the Queen of Chiva, la Chivas Rigal, la Tongolele, la Salomé” (26). Por otro lado, el personaje se constituye a sí mismo narrando los abusos masculinos a los que se vio sometida. La voz de la mujer negra denuncia la “matriz de dominación masculina” impuesta sobre toda una identidad racial y sexual. Sin embargo, el cuento de Ferré no se agota en la victimización de la mulata; por el contrario, Isabel la Negra

utiliza el imaginario de la mulatez convertida en fetiche, para subvertir la “matriz de dominación masculina”. Esto lo consigue al sacar provecho económico de la perversión de Ambrosio.

Entonces, el personaje histórico de Isabel Luberza Oppenheimer emerge del cuento de Ferré como un desafío a las construcciones sociales que imponen modelos tan contradictorios como nocivos para las mujeres permitiendo que los hombres se beneficien física, psicológica y sexualmente de estas construcciones. Como figura pública, Isabel Luberza Oppenheimer era, además de regenta del burdel más famoso de Puerto Rico, una dama de sociedad caritativa que generaba respeto y admiración gracias a su inmenso éxito en el negocio de sexo y al tráfico de influencias. Con esta figura histórica altamente subversiva, Ferré revela la hipocresía institucional de la iglesia y de la sociedad que divide y segrega a las mujeres en vírgenes y prostitutas para el provecho de una clase de hombres que pueden circular libremente por los espacios de la casa y el burdel. Sin embargo, con su epígrafe inicial de la carta de San Pablo a los corintios, Ferré presagia que cuando las mujeres quieren, las mujeres logran comprender y esto permite que las dos identidades cohabiten no sólo en el mismo espacio simbólico, sino en el mismo cuerpo.

El tema del exotismo de la mujer negra cuya sexualidad sirve para constituir y validar la masculinidad que aparece en “Cuando las mujeres” es una constante en *Nuestra Señora*. Para Rangelova, el personaje de Isabel resulta problemático, no porque marginalice el género, la clase o la sexualidad, sino porque los incluye de una forma sumamente controvertida. Aunque, Isabel ocupe el centro del espacio imaginario, sus trabajadoras subalternas siguen satisfaciendo las expectativas raciales y de género masculinas. Entonces, la masculinidad es construida a partir de la sexualidad, del género y en oposición a la raza dentro de este espacio que parece alternativo. En el caso de la novela, estas variables son encarnadas por Minerva cuya sexualidad valida la

virilidad de Arcenio. Santos-Febres imagina un patriarca cuya virilidad se valida a partir del uso y el desprecio de la sexualidad de la mulata. Este personaje está plenamente consciente de las divisiones sociales y raciales con lo cual perpetua intencionalmente el modelo de la gran familia puertorriqueña ⁴ (Rangelova 186). Aunque Isabel ocupe el lugar del patriarca dentro del burdel, y este espacio parezca una alternativa donde las mujeres crean una nueva familia, el burdel intensifica las estructuras patriarcales de opresión (186). En resumen, Santos-Febres construye un modelo nacional alrededor de la mujer afro-puertorriqueña cuyo poder se deriva de su sexualidad. Pero este modelo se limita a una sola mujer porque todas las demás siguen ocupando una posición subordinada sin poder para participar en la construcción del espacio del burdel, alegoría del espacio nacional (190).

En la novela de Santos-Febres, el marianismo de la madre de clase alta es contrapuesto a toda una mariología que se hace evidente desde el título de la novela *Nuestra Señora de la noche*. Este título hace referencia al culto que rinden las mujeres de color a diferentes vírgenes negras. Con este mundo religioso femenino, la autora revela la compleja “matriz de dominación masculina” que se cierne tanto sobre la mujer blanca de clase alta como sobre las mujeres pobres negras. Cada mujer se dirige a la virgen como deidad que ha compartido su versión individual de la misma “matriz de dominación masculina”. En este sentido es importante analizar cómo cada plegaria se articula buscando denunciar y corregir opresiones particulares a cada identidad femenina. Las oraciones reconstruyen los momentos más importantes de las vidas de estas mujeres reflejando puntos coyunturales que llaman la atención sobre las expectativas creadas e impuestas sobre cada categorización.

Desde los dos primeros epígrafes con que se abre la novela, se descubre la importancia de la mariología en la construcción de esta narrativa. El primer epígrafe hace referencia a la

necesidad de la fe en el mito materno, esto está conectado con el anhelo de alcanzar un hogar equivalente al vientre materno. Este lugar mítico es literalmente construido por Isabel cuando establece un santuario para la Virgen negra de Monserrate en una gruta cerca del burdel. Esta gruta oscura reemplaza a la iglesia y se convierte en el santuario de las prostitutas y de los pobres.

El segundo epígrafe de la novela proviene del Cantar de los Cantares 1:5 y hace referencia a las madonas negras “Nigra sum sed Formosa” (soy negra pero hermosa) anticipando la importancia del tema del culto a las Vírgenes negras que será una constante a través de toda la narración y una forma de estructurar la historia. Las historias de Luis Arcenio y de Isabel, como personajes seculares están tituladas con números romanos; mientras que el resto de la historia está titulada con títulos religiosos y narrada en forma oraciones que parecen un diálogo con la divinidad que en la mayoría de los casos son explícitamente las vírgenes; en otras la orante se dirige al Amado, al Padre o al Enemigo.

La novela está dividida en tres grandes partes tituladas cada una como Visitación Primera, Segunda y Tercera. En cada una de ellas, se encuentran diferentes relatos sobre la niñez y juventud de Luis Arcenio hijo legítimo de los Fornarís y de Isabel, mujer negra. A estos relatos se intercalan los misterios del rosario que narran la historia de Cristina Rangel. Intercaladas a modo de un rosario aparecen las plegarias a la Virgen de Monserrate ofrecidas por María de la Candelaria Fresnet. Estas plegarias narran tanto la niñez y juventud del hijo ilegítimo de Fernando Fornarís como la historia de esta mujer y su maternidad adoptiva.

La novela se abre con el título de “Revelación”. Estas páginas narran la entrada triunfal de Isabel en la noche ostentando su poder. A esta entrada sigue la plegaria a Las tres Marías. Esta plegaria de Isabel humaniza a las vírgenes que descubrieron el santo Sepulcro vacío. Isabel las

equipara con los padecimientos de las mujeres de la noche: “María la Madre, María Magdalena María Salomé la de Cleofás, como si fueran una. Dicen que caminaban solas como siempre han caminado las mujeres sobre la faz de la tierra” (Santos-Febres 13-14). Al respecto, Malgorzata Oleszkiewicz explica la importancia de este tipo de plegarias, en términos de un culto sincrético: “the notion of the triple goddess as one of the great mysteries of matriarchal religions” (103). La crítica nos revela el anhelo de re-crear un culto más femenino menos patriarcal y más humano como lo evidencia la plegaria de protección de Isabel: “Eran tres ustedes, y yo me hincó ante las tres y las llamo Virgen Protectora. Ante ti me hincó, porque sólo tú sabes de la carne amanecida. De la vaina despojada. Porque sólo tú sabes lo que he tenido que dejar en el camino para salvarme de la basura que dicen que soy. Ando sola por El Camino y soy tantas como tú” (Santos-Febres13).

Con esta invocación, Isabel promete levantar una gruta para adorar a la Virgen negra de Monserrate. Desde allí se inaugura un culto sincrético a la virgen que no sólo está relacionado con las religiones de la diáspora africana, sino que conlleva una aproximación más humana que enfatiza en la necesidad de un culto maternal menos falocéntrico. “In her Afro-Latin American incarnations, Mary recovers her ancient dominion over the whole cycle of birth, life, and death as well as her full humanity” (Oleszkiewicz-Peralba 109). Así en “La Visitación Primera”, hallamos la historia de la virgen de la Caridad del Cobre, quien está relacionada con la figura de la sirena proveniente de África Oriental y sincretizada en Latinoamérica con Ochún⁵ (109). En países como Cuba, esta Virgen es símbolo nacional y ha sido convertida en reina y patrona de Cuba (120). “The fact that the men she appeared to are portrayed as being of Indian and African races, rowing a small boat during a storm, symbolizes the emergence of a nationalist sentiment based on native and dispossessed populations” (121). El icono de la Cachita, como también es conocida

esta virgen en el Caribe, es una figura triangular de piel oscura, vestida en dorado, como Ochún, cargando un niño blanco (123).

En su novela, Santos-Febres muestra el aspecto dinámico del culto a la Virgen negra en el Caribe donde ha sido apropiado y reconstruido y adaptado a nuevas identidades. Para Oleszkiewicz-Peralba “It is within the porous borders between different races, languages, and cultures in the New World that these effigies acquire a new dynamic life carrying out multiple functions. This encourages an analysis of modes of survival developed by populations as a response to fluctuating circumstances” (124).

Como una historia aparentemente desconectada de las historias de los personajes, aparece la historia del milagro de la Virgen de la Caridad del Cobre quien parece dirigirse más a las mujeres que a los tres pescadores: “Estarán libres de accidentes y aunque una mujer este sola, no tendrá miedo porque nunca verá visiones de muerto” (Santos-Febres 71). Más adelante, se refiere a las emociones y al cuerpo de la mujer: “Esta oración para cuando una mujer esté de parto o se halle afligida por los dolores tan fuertes que siente su corazón, que un mal parto de cualquier índole trae malos resultados. Que ponga esta oración en su vientre, haciendo la señal de la Cruz, en memoria de los siete dolores que yo tuve tan fuertes” (71). En la novela, las mujeres negras prostituidas derivan fuerzas del culto a las vírgenes negras y de la posibilidad de adorar en un espacio alternativo después de ser expulsadas de la iglesia, reinventando, simultáneamente, las características de la deidad. Oleszkiewicz-Peralba asegura que “These symbols, ever fluid and adaptable, reflect the identity and strength of individuals who live in hybrid circumstances” (124).

En “La Segunda Visitación” aparece la oración de Isabel a María Egipciaca. Esta virgen emerge de la oración como la figura principal y el alter ego de Isabel. Santos-Febres contrapone

esta virgen a la figura mariana de Cristina y a la virgen Inmaculada “Al Nazir, tú que no pudiste gozar del lujo de ser inmaculada” (147). La historia de María Egipciaca, como la más grande pecadora arrepentida, cuenta que María era una bella prostituta de Alejandría que viajó a Jerusalén para visitar el santuario de la Natividad. Compró su pasaje hasta la Ciudad Santa acostándose con toda la tripulación del barco. Queriendo entrar en romería al santuario, la virgen se aparece a María y le dice que sólo puede entrar cuando se purifique. Entonces, María se convierte al catolicismo, y para redimir sus culpas habita en el desierto por cuarenta años donde lleva a cabo los milagros de Jesús, multiplicando los panes y caminando sobre las aguas.

De las vírgenes, María Egipciaca es la imagen más centrada en el poder femenino. En esta leyenda que data del siglo sexto y cuya versión más antigua en español es del siglo XIII, ⁶ la redención y los milagros son alcanzados sólo por mujeres sin la intervención de Dios Padre o Dios Hijo. Esto es fundamental en *Nuestra señora*, porque esta religiosidad unida a la sexualidad es la base del poder de las mujeres afrodescendientes en la novela: “Caíste de rodillas al ver a la Madre. Al hijo no, a la Madre, al hijo no, a la Madre, mujer como tú partido el pecho en mil dolores como si una espada le atravesara el corazón” (Santos-Febres 48). Asimismo, en la leyenda, María no se hinca ante el creador ni siquiera durante el peligro de un naufragio:

Quando ella veye las grandes ondas,
tan pavorosas y tan fondas,
e las llujas con vientos grandes,
que trayen las tempestades, non le prende null pavor
njn llama al Crjador, antes los comjença a conffortar
e conbidalos a jugar (*La vida de Santa María Egipciaca* 383-390)

La leyenda medieval de María Egipcíaca, como la leyenda de Isabel Luberza Oppenheimer perturba el orden social. En la primera parte de la leyenda, María es descrita como una mujer lujuriosa que no se somete al control de sus padres a quienes abandona para vivir licenciosamente. Siempre andando sola, María llega a Alejandría donde diezma la población masculina que en su desenfreno por ella se aniquila creando gran caos. Como en el caso de la figura de Isabel la Negra, la sexualidad femenina tiene un increíble poder que desestabiliza el orden del estado y que genera desequilibrio dentro un sistema patriarcal que responde con la represión. Entonces María Egipcíaca, como mito, escapa al control de la pluma heteropatriarcal para constituirse en inspiración y modelo de divinidad que incluye cuerpo y espíritu y que permite su actualización en nuevos mitos como Isabel la Negra.

En la leyenda medieval, María sale a las murallas de la ciudad y ve un barco de peregrinos que se dirigen celebrar la fiesta de la Ascensión en Jerusalén. En su diálogo con los peregrinos, María reconoce su infinita soledad. Al igual que Isabel, María solo cuenta, para sobrevivir, con su cuerpo. Es a partir del cuerpo que, paradójicamente, comienza un camino de purificación:

non he amigo njn parjente,

vo mal y feble mjentre,

efer ous esagramento,

que non e oro nj argento.

Iuro vos por dios verdadero:

non he conmjgo mas de un dinero.

Feuos aquí mio tesoro,

Mj argente y todo mj horo,

Si enla naue me quisieredes meter,

Serujr uso e volunter. (340-50)

Dentro de la novela, María Egipcíaca aparece como la más humana, la más fuerte y la más explotada, “Santa Madre que nunca lo fuiste” (Santos-Febres 147). Isabel, también llamada Nuestra Señora de la noche, es una actualización de la leyenda de María Egipcíaca. Dos peregrinas transitando el camino desolado de la prostitución que conduce al dolor de la explotación masculina:

Agora oyt qual perdiçion

Antes dela Açenssion.

Ella fue tan peyorada,

mejor le fuera non fues nada.

Los jouenes homes dela çibdat,

tanto son pressos de ssu beltat,

que todos ffazien conella ssu voluntat. (417-423)

La historia de Isabel es un recuento de la peregrinación por el “mal camino” o “el camino de la vida”, que conduce al aprendizaje y a la redención:

Saber pecaminoso el tuyo que usaste para llegar a Jerusalén. ...A ti que eras una de las tres, una de las miles que ha vivido la vida que yo vivo. Saber pecaminoso el que guía a las que caminan solas por este valle de lágrimas, siervas que buscan su sustento donde único pueden, y después les dicen “tú pecadora” por el saber que ellas han recogido del camino. (Santos-Febres 147)

Sin embargo, podemos afirmar que las transgresiones de la virgen Egipcíaca como las de Nuestra Señora de la noche no se limitan únicamente a la perturbación que causa la sexualidad

femenina, sino también se caracterizan por la capacidad que tienen para hacer el bien. En la purificación, María Egipciaca supera los milagros del Cristo. Si Cristo vivió cuarenta días en el desierto; María vivió cuarenta años. Si Cristo multiplicó siete panes; María multiplicó tres panes durante cuarenta años. Si Cristo caminó sobre un lago, María caminó sobre un río en movimiento. Si Cristo aplacó las olas, María las enfrentó. De la misma manera, Isabel se erige en la revelación como la Señora de la noche. Dentro de su reino, los hombres más importantes del gobierno deben respetarla y comportarse según sus reglas. Isabel aparece como un ser superior a todos los hombres del gobierno. Desde el primer episodio de la novela, “Revelación”, Isabel se erige como un ser que desestabiliza las convenciones sociales creando un culto alternativo cerca del burdel. Además, Isabel supera a los creadores de mitos y ritos al mandar construir un santuario al pie del burdel. Isabel es la metáfora de un milagro, el de la mujer afrodescendiente con poder quien, además, abre un espacio para un culto matriarcal cuyo símbolo es la gruta de la Virgen Negra. El verdadero espacio alternativo no es el burdel, como lo ha planteado la crítica, sino el espacio del santuario fundado por la prostituta afrodescendiente a donde las mujeres del “camino de la vida” y los pobres puedan ir para renovar su fe adorando una virgen que por su raza está más cerca de sus tribulaciones.

Entonces, de la novela de Santos-Febres, sale la mujer negra como creadora de un culto más dinámico y humano, menos falocéntrico y más incluyente. Este espacio desafía al espacio cerrado de la iglesia conservadora que castiga y excluye a las mujeres prostitutas, que como Isabel Oppenheimer no pudo ser enterrada en tierra consagrada por haber sido pecadora; aunque la iglesia recibía fuertes donaciones de su parte. Asimismo, se impone un ideal mariano que deviene en masoquismo indispensable para la construcción de la identidad de la virgen madre, como también lo expresa Ferré mediante el personaje de Isabel Lubenza: “Y la mujer a su vez, al

permanecer sujeta a sus deberes de esposa y madre, mortificada su carne blancadelirio, sus raíces sumergidas en el sufrimiento como a orillas de un plácido lago, que sube y se remonta a los cielos, agradando infinitamente a Nuestro Señor” (Ferré 33).

Conclusión

Santos-Febres disuelve la dicotomía virgen/ prostituta, proponiendo una mariología donde las vírgenes son físicas, negras y sobre todo más humanas que divinas. La disolución no consiste en virginizar a la pecadora sino en humanizar a la virgen reescribiendo las historias de las vírgenes a través de las oraciones de las devotas. Entonces, el realismo mágico de la novela se desarrolla dentro de esta propuesta sincrética profundamente religiosa. La autora utiliza el lenguaje católico y la mariología sincrética del Caribe para proponer una alternativa al modelo mariano inalcanzable, que separa al cuerpo del alma. Esta nueva mariología humaniza la fe y devuelve la esperanza en una divinidad materna; pero sobre todo unifica, en una misma divinidad, lo carnal y lo espiritual creando un modelo de consuelo para la mujer.

Ferré, en el cuento “Cuando las mujeres quieren a los hombres”, es un ejemplo fundamental del activismo feminista y social del Post-Boom. Ferré denuncia la “matriz de dominación masculina” sobre la que se construye la dicotomía virgen/prostituta basada en la raza y en la clase social. Además, contextualiza las variables raciales y sociales que operan para configurar cada imaginario demostrando que las dos idealizaciones cumplen deseos masculinos fragmentados que confinan a cada identidad femenina a los espacios excluyentes de la casa y el burdel por los cuales solamente los sujetos masculinos son libres de transitar sin consecuencias. La virgen madre blanca habitará espacios ultraprotegidos y vigilados, como el espacio de la casa y el de la iglesia; mientras que la mítica “mulata erótica”, imaginada como un fetiche altamente susceptible de ser explotada sexualmente, habitará espacios físicos y simbólicos, marginales y

desprotegidos, dentro de los que se legitima la violencia y el abuso como el burdel. Santos-Febres propone un espacio alternativo, cerca del burdel, el santuario no consagrado, para adorar a la virgen negra. Pero Ferré va más allá, y propone la posibilidad de que las dos mujeres habiten una casa más fluida susceptible de convertirse en burdel.

A diferencia de otras narrativas mágico-realistas masculinas desarrolladas a partir de la denuncia de las desigualdades producidas por esferas de poderes estructurales y hegemónicos,⁷ “Cuando las mujeres” y *Nuestra Señora*, parten de la denuncia de la intercepción de poderes interpersonales ejercidos en ámbitos privados para revelar la problemática social que subyace a la institucionalización de la segregación femenina garantizada por las categorías de virgen y prostituta. En las dos narrativas, el realismo mágico está construido a partir de un lenguaje particular; en el caso de Ferré, lo asombroso, proviene de la ironía con que resuelve la división, esta es la metamorfosis que conlleva la convivencia de la virgen y la prostituta en el mismo cuerpo y en el mismo espacio de la casa paterna que se convierte un burdel lucrativo para las dos mujeres. En el caso de Santos-Febres, el lenguaje religioso devocional crea una mariología que reemplaza la ideología del marianismo por un culto sincrético mucho más humano y menos nocivo para el apoderamiento de la mujer.

NOTAS

¹ Según Lenore Kuo, la clasificación virgen/prostituta es frecuentemente una base para determinar el estatus de una mujer como ser humano y como agente moral. A las mujeres que son clasificadas como vírgenes se les reconoce un status honorífico que las hace merecedoras de protección y respeto. Al contrario, la prostituta es un individuo clasificado como inmoral, indigno de consideración o respeto (Kuo 53). Aunque la voz de la virgen sea desechada y vista con desprecio legítimamente dentro de la hegemonía patriarcal, la prostituta no tiene ninguna voz porque está ubicada debajo del desprecio (57).

² Según Patricia Hill Collins, la esfera de poder estructural abarca las instituciones y su organización en la forma como reproducen la subordinación. “One characteristic feature of this domain is its emphasis on large-scale, interlocking social institutions [...] These interlocking social institutions have relied on multiple forms of segregations—by race, class, and gender to reproduce these unjust results (277).

³ Sobre el poder interpersonal Hill Collins afirma, “Domination operates by seducing, pressuring or forcing African-American women, members of subordinated groups, and all individuals to replace individual and cultural ways of knowing with the dominant group’s specialized thought—hegemonic ideologies that, in turn, justify practices of others domains of power (287).

⁴ Sobre la “Gran familia puertorriqueña” Radost Rangelova afirma, “Puerton Rican political and cultural discourse since the 1930s, in particular, has associated the space of the nation with the family house, often representative of a set of class and racial characteristics that cultural nationalism has identified with la puertorriqueñidad, the “authentic” Puerto Rican character. This association was formalized in the 1940, when Luis Muñoz Marín’s cultural nationalist ideology

elaborated a discourse of national consolidation, making the family a metaphor for the cohesion of national culture, and the family house its symbolic space (79-80).

⁵ Según Nei Lopes, Oxum es un orisha yoruba de las aguas dulces, de la riqueza y del amor. “Segundo alguns relatos tradicionais, é divindade superior, tendo participado da Criação como provedora das fontes de águas doces” (505).

⁶ En este trabajo, todas las referencias sobre María Egipcíaca provienen del estudio de María Soledad de Andrés Castellanos que se basa en un manuscrito del siglo XIII.

⁷ La esfera del poder hegemónico se relaciona con prácticas ideológicas y culturales. Mediante la manipulación de la ideología y la cultura el poder hegemónico sirve de puente entre las instituciones y las practicas organizacionales a nivel cotidiano (Hill Collins 284). “The significance of the hegemonic domain of power lies in its ability to shape consciousness via manipulation of ideas, images, symbols, and ideologies” (285).

CAPÍTULO 4

PROSTITUCIÓN Y ARCHIVO: IDENTIDAD MASCULINA EN *MEMORIA DE MIS PUTAS TRISTES*

Escritas con más de treinta años de diferencia, “La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada” (1972) y *Memoria de mis putas tristes* (2004) son las únicas dos narrativas del Premio Nobel colombiano Gabriel García Márquez cuyo tema central es la prostitución. Las dos narrativas son historias/memorias tristes centradas en niñas de catorce años abusadas laboralmente y utilizadas sexualmente para satisfacer los deseos de sus mayores. En estas narrativas, el sueño genera un elemento mágico que permite al autor salvaguardar psíquicamente a sus personajes de la situación de violencia en la cual están inmersas; aunque, simultáneamente también enmudece a las protagonistas. Dentro de este mundo onírico se corrigen múltiples abusos inherentes a la prostitución infantil, denunciados en escala detallada por los narradores masculinos que en los dos casos silencian la experiencia femenina. Aunque, las dos narrativas presentan muchas similitudes, la primera ha sido ampliamente celebrada; mientras, que la segunda ha generado gran polémica por el aparente cinismo con que trata la prostitución infantil, pues la novela está basada en la relación que entabla un anciano nonagenario con una adolescente virgen con quien se acuesta recurrentemente cuando ella está dormida.

Predecesor de *Memoria de mis putas tristes*, el cuento de “La increíble y triste historia” narra la historia de una niña forzada por su abuela a ejercer la prostitución como forma de pago por causar el incendio de su mansión. Este cuento ha sido analizado desde perspectivas tan desemejantes como el realismo propuesto por Diana E. Marting, hasta interpretaciones míticas

como la de Benítez Rojo e Hilda O. Benítez. En todas estas lecturas, el cuento revela una complejidad que se resiste a ser unívoca o contundente. Para Marting, las interpretaciones míticas ignoran el tema social y la crítica que García Márquez hace de la opresión femenina, porque la prostitución en “La increíble historia” está basada en hechos que pueden ser reales pero que según Marting alcanzan una dimensión tan inverosímil que más parecen pertenecer al mito y a los cuentos que a la realidad histórica (176). Sin embargo, Marting propone que García Márquez idealiza el burdel y las prostitutas al tiempo que denuncia los riesgos y las consecuencias que se derivan de esta actividad. Según ella, García Márquez no desapruueba la prostitución. “Since there is no blame placed on the people buying or selling sex in his fiction, the usual gender division between those who pay (men) and those who charge (women) appears as if a simple, neutral, sociological fact, unproblematized in the fiction” (179). Sin embargo, en esta historia, el narrador buscaría una justicia poética que culminaría con la liberación total de Eréndira del mundo de la prostitución. Por esa razón, al final de la obra, el príncipe, como un cliente más, es abandonado por la princesa liberada (184).

En su artículo “La subversión del mito del macho occidental” (1984), Benítez Rojo e Hilda O. Benítez hacen una lectura mítica de “La increíble historia”. Los autores parten de la dimensión alegórica de la obra para proponer lo siguiente:

El mito de Eréndira se nos presenta entonces como una alternativa que atenta de lleno contra Occidente en lo que éste haya significado un modelo represivo para América Latina. El nuevo mito comunica la posibilidad de sacudir el yugo de Hermes “discurso” e “interpretación” impuesto por Occidente, al tiempo que propone o más bien, presagia la demolición del orden político-patriarcal que, copiado de Occidente, rige de arriba abajo en América Latina, sin excepción. (1075)

Según ellos, el autor latinoamericano sería como el personaje del fotógrafo/artista, en el cuento, quien “Ha de escribir en lengua ajena, bajo perspectiva ajena y para gente ajena. Pero, en su derrota, llena de astutas fintas y contragolpes, habrá alcanzado mellar de manera irreparable la espada medieval de Occidente. En resumen, habrá hecho literatura latinoamericana” (1075).

Asimismo, en *Memoria*, la dimensión alegórica alude a la autoridad del escritor latinoamericano y a la paradoja de desafiar la tradición occidental mientras contribuye a su prolongación. *Memoria de mis putas tristes* es una exploración simultáneamente realista y mítica de la prostitución heterosexual. La novela está narrada desde la perspectiva de un anciano, cliente regular del negocio del sexo. En su vejez, este personaje reconoce la importancia que la prostitución ha tenido en su vida como sujeto masculino y como escritor. Entonces, él decide no sólo acostarse con una prostituta virgen, sino escribir su obra maestra gracias a sus innumerables relaciones con prostitutas. Esta polémica obra logra parodiar al letrado criollo, a su masculinidad; mientras valida el uso y el abuso de cuerpos racializados de jóvenes. Esta validación se obtiene gracias a un diálogo con una tradición literaria que constituye un archivo de obras que naturalizan la relación entre niñas y ancianos poderosos, de la cual *Memoria* no sólo es una parodia, sino una síntesis contemporánea.

El carácter paradójico *Memoria de mis putas tristes* ha permitido que haya sido leída desde perspectivas opuestas que buscan explicar la cínica representación romántica de la explotación infantil. Por ejemplo, José Camacho Delgado opina que se trata de la exploración del tema de la gerontofobia que es un rechazo a las humillaciones de la edad y la repulsión ante el deterioro de las capacidades del hombre. Esperanza Granados sugiere que la obra es de corte surrealista y que se fundamenta en un sueño del protagonista. En oposición a esto, Alessandra Luiselli afirma que el tema de “la pederastia es un tema recurrente en la obra de García Márquez,

(“Los demonios en torno a la cama del rey: pederastia e incesto en *Memorias de mis putas tristes* de Gabriel García Márquez”). De forma muy diferente, para Robert L. Sims, *Memoria de mis putas tristes* es una parodia no sólo de textos anteriores del mismo García Márquez como *Crónica de una muerte anunciada* (1981), *Vivir para contarla* (2003), “El avión de la bella durmiente” (1992), entre otros, sino que es una parodia de otros textos con los que dialoga como *La casa de las bellas durmientes* (1961) ¹ del Premio Nobel japonés Yasunari Kawabata. Robert L. Sims afirma que “Todas las relaciones intertextuales resultan paródicas a medida que García Márquez va ficcionalizándose en *Memoria*, su otra obra autobiográfica” (9). Según Sims, *Vivir para contarla* (2002) y *Memoria* son una sola obra con dos títulos, “lo que su autobiografía recuerda y escribe, la novela parodia y luego metaparodia” (9). Después afirma: “Al contrario de su autobiografía, *Memoria* presenta un texto lúdico y (meta)paródico en que García Márquez pone en marcha su famoso mamagallismo costeño y se burla de sus propias obras y de la novela del Nobel japonés” (10).

Sin embargo, la crítica ha ignorado que la novela gira en torno a la importancia de la prostitución en la configuración de la identidad del sujeto burgués como hombre de letras. Dentro de esta obra, la prostitución funciona como una institución que protege la moral de ciertos sujetos, esto incluye a las mujeres de clase alta y raza blanca reafirmando la masculinidad hegemónica. El protagonista, como los clientes heterosexuales de la prostitución, tiene el privilegio de transitar por peligrosas zonas sin perder su prestigio social, ni afectar su vida laboral. Además, en estas zonas periféricas, el personaje se beneficia de la inspiración que le permite escribir la obra que el lector tiene en sus manos y que contiene una tradición literaria que valida el privilegio del deseo masculino de adultos mayores sobre cuerpos jóvenes de mujeres económicamente menos favorecidas dentro de sociedades heteropatriarcales. ² Entonces, esta

novela incluye en sí misma un archivo de diferentes discursos legales y estéticos, producidos en su mayoría por hombres de élite, que validan y naturalizan la explotación femenina, dentro de premisas de segregación espacial y dominación racial y económica.

Para entender mejor la importancia de la prostitución en la configuración de la identidad del narrador debemos reflexionar sobre los espacios por los que transita este personaje: el “Barrio Chino” y el barrio residencial, donde se ubica la casa paterna con su biblioteca. En su ensayo “Race, Space, and Prostitution: The Making of the Bourgeois Subject”, Sherene Razack enfatiza la importancia de la separación espacial entre la zona de tolerancia y las zonas residenciales. Esta separación es fundamental para asegurar y definir a la clase media y, aunque parece una distribución natural, implica la separación de las mujeres dentro de diferentes zonas delimitadas que aseguran la desprotección de unas para el ejercicio de la prostitución, mientras asegura la protección de otras (357). Asimismo, el Estado Colombiano a través de la sentencia de la Corte Constitucional legaliza esta separación espacial garantizando así el ejercicio de la prostitución dentro de áreas restringidas llamadas “zonas de tolerancia”.

La realidad histórica y sociológica demuestra que la prostitución no puede ser erradicada de manera plena y total, y que se trata de un fenómeno social común a todas las civilizaciones y a todos los tiempos. Obedece a factores diversos, de orden social, cultural, económico, síquico, etc. Lo cierto es que el Estado no podría comprometerse a erradicar por completo una práctica que siempre se ha dado y se dará; lo que sí puede es controlar su radio de acción. Para ello existen las llamadas “zonas de tolerancia”, cuya finalidad es la de evitar que, de manera indiscriminada, se propaguen por todo el entorno urbano, invadiendo incluso las zonas residenciales, las casas de lenocinio y, en general, los establecimientos destinados a la práctica de la prostitución. (Sentencia No. T-620/95)

La prostitución es, entonces, naturalizada por el gobierno colombiano como una realidad común a todos los pueblos y todos los tiempos. Irónicamente, es función del Estado Colombiano permitir, limitar y controlar estos espacios para impedir que la prostitución se propague y que se “contaminen” las zonas residenciales.

El protagonista burgués entonces, habitará de día en un barrio residencial dentro de una vivienda opulenta que, aunque en decadencia, es símbolo de su posición social:

Vivo en una casa colonial en la acera de sol del parque de San Nicolás... Mi padre la compró en un remate público a fines del siglo XIX, alquiló la planta baja para tiendas de lujo a un consorcio de italianos y se reservó este segundo piso para ser feliz con la hija de uno de ellos, Florina de Dios Cargamantos, intérprete notable de Mozart, políglota y garibaldina. (10-11)

Como arquetipo del letrado criollo, el protagonista pasa los días en esta vivienda burguesa, mientras en las noches transitará las zonas de tolerancia donde puede transgredir las normas sociales y sexuales que no se atreve a transgredir en el opulento barrio de sus padres: “Dormía en el Barrio Chino dos o tres veces por semana, y con tan variadas compañías, que dos veces fui coronado como cliente del año. Después de la cena en el cercano café Roma escogía cualquier burdel al azar y entraba a escondidas por la puerta del traspatio” (19).

Razack afirma que en los espacios designados para el ejercicio de la prostitución se suspenden las convenciones sociales y legales generando un espacio similar al espacio del carnaval. Dentro de este espacio “carnavalesco,” el sujeto burgués masculino puede transgredir el orden socialmente establecido sin que esto afecte su respetabilidad. Por el contrario, los cuerpos femeninos que habitan estos espacios son estigmatizados como degenerados. “That is, once men leave the space of degeneracy, having survived it unscathed, they return to

respectability. In this way, prostitution reaffirms not only the hierarchies of gender but also of class, race, and sexual orientation” (357). Las escenas carnavalescas de *Memoria* ejemplifican la reafirmación de las jerarquías clasistas y sexistas que se pueden establecer en espacios “carnavalescos” como el “Barrio Chino” de la novela donde el personaje puede subvertir las convenciones morales burguesas, sin alterar su vida social.

El baile de la víspera en *El Poder de Dios* incluyó una ceremonia final que sólo podía ocurrírsele a un cura gallego encallado en la concupiscencia, que vistió a todo el personal femenino con velos y azahares, para que todas se casaran conmigo en un sacramento universal. Fue una noche de grandes sacrilegios en que veintidós de ellas prometieron amor y obediencia y les correspondí con fidelidad y sustento hasta el más allá de la tumba. (40)

En oposición a la permisividad que el sujeto masculino experimenta dentro del “Barrio Chino”; la transgresión de las convenciones sociales en las zonas residenciales conlleva castigos. Por ejemplo, cuando, el protagonista planta a su prometida en el altar, una mujer blanca de clase alta, reconoce la posibilidad del castigo social. “Trabajo me costó mantener mi puesto y mi columna en el Diario de La Paz, después de aquella afrenta social” (41). Este castigo social contrasta con la impunidad dentro del barrio marginal y ejemplifica como los espacios reflejan relaciones de dominación, como lo afirma Razack, “relations mapped as degrees of belonging to the nation state - is the idea that there is a spatial ordering of how much we can care. We care less about the bodies in degenerate spaces and often define out of existence the violence enacted on those bodies” (358). Desde la perspectiva de Razack, los espacios y los cuerpos están ligados a una respetabilidad y estos están configurados para asegurar la integridad de las elites tanto

masculinas como femeninas validando tránsitos como transgresiones y no como desviaciones (363).

Como ya se señaló anteriormente, dentro de estos espacios se rompen las reglas sociales y legales y esto permite que, dentro de estos espacios, los sujetos actúen impunemente como lo hacen los representantes de las instituciones nacionales en la novela. “Nunca había pagado una multa, porque su patio era la arcadía de la autoridad local, desde el gobernador hasta el último camaján de la alcaldía, y no era imaginable que a la dueña le faltaran poderes para delinquir a su antojo” (*Memoria* 22). Con esa permisividad para delinquir no es de extrañar que incluso el viejo nonagenario use su privilegio de ejercer violencia dentro del burdel: “Ciego de furia insensata, fui reventando contra las paredes cada cosa del cuarto...La niña dio un salto al primer estallido, pero no me miró sino que se enroscó de espaldas a mí, y así permaneció con espasmos entrecortados hasta que cesó el estropicio” (García Márquez 90).

Razack explica “There are simply designated bodies and spaces where so called contractual violence can happen with impunity” (359). Esta violencia, además, es un constituyente de la masculinidad en decadencia como lo revela el anciano de *La casa de las bellas durmientes*, principal intertexto de *Memoria*, “No era una muñeca viviente pues no había muñecas vivientes; pero para que un viejo que ya no era hombre no se avergonzara, había sido convertida en juguete viviente” (Kawabata 16). Y más adelante afirma: “Pero ¿pagarían sin ningún sentimiento de culpabilidad por la muchacha sacrificada, o tal vez la culpa secreta contribuía a aumentar el placer? Como si, olvidándose de sí mismo, hubiera olvidado que la muchacha era un sacrificio” (52). También en *Memoria*, aparece la conexión con el sacrificio necesario de las jóvenes para devolver la masculinidad a los clientes mayores como lo afirma Rosa Cabarcas refiriéndose a la niña, quien: “ya estaba instruida para el sacrificio” (García

Márquez 49). Estos espacios son idealizados y descritos como verdaderos paraísos, por el narrador, porque dentro de ellos se puedan realizar no sólo los deseos sexuales prohibidos en otros contextos, sino que es posible la renovación de la masculinidad. “La casa, como todo burdel al amanecer, era lo más cercano al paraíso” (32).

Sin embargo, la representación de la prostitución, en la novela, no sólo sirve para recrear espacios donde se suspenden las convenciones sociales y legales revelando relaciones jerárquicas sexistas, sino que también revela relaciones de poder racistas que subyacen al ejercicio del comercio sexual en el Caribe colombiano. Aunque la novela es una memoria de las múltiples relaciones del protagonista con prostitutas, las dos relaciones más importantes del personaje se establecen bajo parámetros de dominación económica y racial. Estas relaciones se basan en dinámicas recreadas minuciosamente a través de los personajes de Delgadina, la mulata prostituida y Damiana la sirvienta indígena abusada. Este aspecto es sumamente importante porque como lo señala Razack, la prostitución configura la masculinidad del sujeto burgués, incluso en situaciones de herencia colonial: “men who are themselves racialized can nonetheless secure a little bourgeois prestige when they pay prostitutes for sex. They can, through this act, 'white' themselves” (359).

La relación con Damiana ejemplifica relaciones dicotómicas de poder entre el amo y la esclava, el hombre la mujer, el adulto y la niña, el señor y la sirvienta.

La única relación extraña fue la que mantuve con la fiel Damiana. Era casi una niña, aindiada, fuerte y montaraz, de palabras breves y terminantes, que se movía descalza para no disturbarme mientras escribía. Recuerdo que yo estaba leyendo *La Lozana andaluza* en la hamaca del corredor, y la vi por casualidad inclinada en el lavadero con una pollera tan corta que dejaba al descubierto sus corvas suculentas. Presa de una fiebre irresistible

se la levanté por detrás, le bajé las mutandas hasta las rodillas y la embestí en reversa.

(17)

Las violaciones a la niña india son justificadas a través del contrato de la prostitución impuesto por el protagonista. El narrador dice, “quise pagarle el doble de lo que costaban las más caras de entonces, pero no aceptó ni un ochavo, y tuve que aumentarle el sueldo con el cálculo de una monta al mes, siempre mientras lavaba la ropa y siempre en sentido contrario” (García Márquez 17). Dentro de este contrato “legal” de prostitución, el personaje se autoriza para continuar con la violencia de manera indefinida. Rackza explica “Violence is necessary to the process of objectification, but, more than this, it is necessary to convince bourgeois males of their own identities” (359). Entonces, Damiana sirve como reemplazo de una fantasía ligada con el fetiche de servidumbre y el trabajo doméstico de la mujer. El contrato de la prostitución, autoriza al protagonista para ejercer su poder de dominación y satisfacer simultáneamente sus fantasías de domesticidad dentro del hogar en un marco heteronormativo, y manteniendo su soltería intacta.

Desde otra perspectiva, la violación de Damiana conlleva detalles que translucen la articulación de una fantasía de corte imperialista. Como ya se dijo, la escena ocurre en términos dicotómicos jerárquicos entre el amo y la esclava, el dueño de casa y la empleada doméstica. En términos raciales y culturales, un hombre letrado descendiente de inmigrantes europeos establece su relación más duradera de explotación sexual y doméstica con la descendiente indígena a quien sodomiza dentro de un contrato no explícito de prostitución que le permite ejercer su fetiche de dominación masculina permanentemente y sin arriesgarse a procrear. Dentro de estos parámetros, el personaje se mantiene bajo un código de conducta burguesa heterosexual admitida socialmente que restringe el mestizaje racial, condición impuesta por su madre para mantener la

misma línea racial. “Mi madre en su lecho de muerte me suplicó que me casara joven con mujer blanca” (37). Es de notar que al imponer el contrato de prostitución a Damiana, el narrador logra mantenerse dentro de la legalidad proclamada por el Estado Colombiano cuando define la prostitución en los siguientes términos: “Para el Estado social de derecho la prostitución no es deseable, por ser contrario a la dignidad de la persona humana el comerciar con el propio ser. Pero no puede comprometerse en el esfuerzo estéril de prohibir lo que inexorablemente se va a llevar a cabo y por ello lo tolera como mal menor” (Sentencia No. T-620/95)

Sin embargo, la relación con Damiana no es la única relación que revela la intersección de opresiones de raza, clase y género que privilegian la posición del narrador y que posibilitan la escritura de su *Memoria*. De hecho, la novela se escribe a partir de la relación del narrador anciano con una niña mulata cuyo personaje encarna la fantasía de dominación masculina heterosexual sobre cuerpos femeninos, juveniles, disponibles, sin voz, ni consciencia y sobre todo racialmente diferentes. Esta joven trabaja en una fábrica pegando botones para mantener a su madre enferma y a sus hermanos, es analfabeta y sufre malnutrición. “El médico le había prescrito un tratamiento casero para una gripa común que cedería en una semana, pero se alarmó por su estado general de desnutrición” (García Márquez 70). Con la historia de este personaje, el autor llama la atención del lector sobre los principales factores socioeconómicos que estimulan el aumento del número de jóvenes afrodescendientes que entran en la prostitución en el Caribe Colombiano.

En su estudio sobre la prostitución de adolescentes en la costa atlántica colombiana, Laura Mayorga y Pilar Velásquez explican que seis departamentos de esta región son considerados como los más pobres del país, donde el 70 por ciento de los residentes no pueden satisfacer las necesidades más básicas. Con el índice de desnutrición infantil más elevado del

país, 10,4 por ciento y un índice de analfabetismo que alcanza el 24 por ciento, el doble del promedio nacional, la región Caribe sería una de las más pobres de Colombia (Mayoraga y Velásquez 163). Además, hacia finales de los noventa, época en que se debió escribir la novela, el país se vio afectado por reformas políticas y económicas que empobrecieron considerablemente a la población en general. La violencia sería otro factor determinante que dejaría más de un millón y medio de desplazados, para la misma época. Mayoraga y Velásquez escriben, “Given the massive migration due to the violence and the high levels of unemployment associated with neoliberalism (at least, during its initial stages), some of these women and children may enter prostitution (158). En su estudio, Mayoraga y Velásquez confirman que factores como la escasez de comida y la desnutrición precipitan la entrada en el mundo de la prostitución, así como la violencia intrafamiliar (164). Hacia finales de los noventa, Colombia tenía una tasa de desempleo nacional del 15 por ciento y sólo un cuarenta por ciento de los residentes del Caribe recibían educación secundaria. Además, la situación de las jóvenes afrocolombianas estaba agravada por la enorme disparidad económica entre afrodescendientes y mestizos. “Girls have only the choices to get married, work as servants –usually as household workers or janitors- or work in prostitution. Indeed, 16.7 percent of the employed female population in Cartagena is engaged in domestic service and nearly all are black” (171).

Así como la relación con la niña indígena, la supuesta historia de amor entre el protagonista y la niña mulata es en realidad una relación de poder jerárquica basada no sólo en términos de edad, sino en términos sociales y raciales. Se trata de una relación entre un hombre de 90 años, descendiente de italianos, periodista y profesor de latín y una adolescente de catorce años, afrodescendiente, analfabeta y habitante de las periferias de la ciudad. Considerar estas variables resulta fundamental porque, como afirma Razack, examinar los factores sociales que

facilitan el contrato de la prostitución conlleva una necesaria desnaturalización (350). Pues, la prostitución es un resultado conjunto del racismo, de la explotación económica y del sexismo; por lo tanto, es indispensable dilucidar y desentrañar las relaciones jerárquicas que sostienen la prostitución, así como la hegemonía que esta institución asegura (354).

Hacia finales de la década de los noventa, la repetición de este drama socioeconómico fue tan recurrente en la sociedad colombiana que la novela presenta una alegoría de esta situación en la escena de las niñas trabajadoras de la fábrica de botones que el narrador de la novela describe, “Trecientas jóvenes de blusas blancas con la ceniza del miércoles en la frente cosían botones en la vasta nave iluminada” (García Márquez 86). Más adelante dice, “Escapé de la fábrica sin despedirme ni pensar siquiera si alguna de aquellas vírgenes de purgatorio era por fin la que buscaba” (87). El personaje se niega a reconocer las contradicciones inherentes a la realidad social de los espacios marginales por los que transitó en busca del comercio sexual “Me adentré en un barrio de pobres que no tenía nada que ver con el que conocí en mis tiempos” (24). Su ceguera a la inequidad social es una constante, como lo confirma su diálogo con la regenta del burdel donde trabaja la niña: “Pobrecita, además, de todo tiene que trabajar el día entero pegando botones en una fábrica. No me pareció que fuera un oficio tan duro. Eso creen los hombres, replicó ella, pero es peor que picar piedras” (27). La torpeza constante del personaje que carece de talento para la escritura y además es ciego para reconocer la disparidad social hace del personaje una caricatura que contrasta con ancianos respetables que se representan como “sabios”.

Gracias a la legalización del desplazamiento, por las diferentes zonas de la ciudad, este cliente de la prostitución se convierte en un *voyeur* que encarna las afirmaciones de Razack sobre la mirada masculina de los espectadores de principio de siglo. Para ellos, las prostitutas no sólo

constituían un objeto de estudio, sino que significaba la afirmación de su identidad a través de su participación del comercio sexual (364). Dice Razack, “the *flaneur's* license to wander, to look, to write down from his standpoint and to make that standpoint the template for cultural, architectural and institutional forms” (365). Entonces, *Memoria* estaría narrada desde el punto de vista del espectador urbano que es un cliente asiduo de la prostitución; pero que, además, convierte estas experiencias en producto culturales.

En su libro *Macho Ethics: Masculinity and Self-representation in Latino-Caribbean in Narrative*, Jasón Cortés afirma, refiriéndose a diferentes autores caribeños como Severo Sarduy, Junot Díaz, Luis Rafael Sánchez y Edgardo Rodríguez Juliá, que estos escritores caribeños se enfrentan a un conflicto ético sobre autoridad y autoría que exige de ellos ya sea el reconocimiento de su autoridad tradicional, basada en jerarquías heteronormativas, o el reconocimiento de su propia complicidad con estas jerarquías hegemónicas de poder y violencia (1). A través de la parodia del personaje burgués, García Márquez, parece estar consciente de la complicidad del escritor con las jerarquías heteronormativas. Entonces, el letrado criollo es constantemente parodiado como un hombre mediocre cuya autoridad se deriva exclusivamente de sus privilegios raciales y económicos. Dice el narrador, “Nunca hice nada distinto de escribir, pero no tengo vocación ni virtud de narrador, ignoro por completo las leyes de la composición” (12).

El autor insiste en la falta de mérito propio del hombre burgués que detenta la palabra: “Periodista mediocre cuatro veces finalista en los Juegos Florares de Cartagena de Indias y favorito de los caricaturistas por mi fealdad ejemplar, Es decir: una vida perdida que había empezado mal desde la tarde que mi madre me llevó de la mano a los diecinueve años para ver si lograba publicar en el Diario La Paz” (18). Irónicamente, las únicas hazañas del protagonista

serán las innumerables relaciones que tendrá con las prostitutas: “Alguna vez pensé que aquellas cuentas de cama serían buen sustento para una relación de las miserias de mi vida extraviada y el título me cayó del cielo: *Memoria de mis putas tristes*” (18). Precisamente, estas hazañas sexuales serán el núcleo de la hipermasculinidad del personaje y la base de su novela.

Memoria presenta continuidades recurrentes, como las que Cortés identifica en las narrativas de los autores caribeños mencionados anteriormente. Por ejemplo, la complicidad que hay entre la figura del autor y los sistemas de poder autoritario; la recurrencia de la figura del macho que guarda estrecha relación con la del dictador y estas dos con la figura del autor, cuyas obras literarias encarnan una preocupación constante por las consecuencias sociales de la literatura y la herencia de la violencia colonial (5). Cortés también propone que las narrativas de estos autores caribeños tienen como constante una lógica del archivo, donde se destaca la presencia de documentos a través de los cuales se narra la historia; la presencia de un archivista que lee interpreta, organiza y escribe el texto; y la presencia de un manuscrito inacabado.

The Archive is authoritative and, like these authors seem to make explicit, it is entwined with the oppressive mechanisms and representations of hegemonic masculinity in its multiple variants: be it in the figure of the dictator/macho, or in the legacy of the Latin American literary tradition. Aside from a storehouse, the Archive is also the house of the Father. The spectral father, cast as “archon,” allows for the legitimation of the authorial function, for his entry into the “house of letters” or for his exclusion.” (5)

En *Memoria*, el archivo funciona como una forma de legitimación ligada a reglas de exclusión que regulan las relaciones masculinas. La casa paterna, provee física y alegóricamente el espacio privilegiado que el escritor necesita para producir su historia y la historia de la ciudad “Hoy, jubilado, pero no vencido, gozo del privilegio sacro de escribir en casa” (*Memoria* 37).

Desde esta perspectiva, *Memoria* refleja la complicidad con el sistema hegemónico al que subyace la autoría y la autoridad del escritor caribeño; además también crea un archivo que dialoga con una literatura que utiliza el lenguaje para validar la institución patriarcal de la prostitución heterosexual.

Como las narrativas de archivo, *Memoria* vuelve a orígenes jurídicos ofreciendo un panorama de la relación entre el poder y el conocimiento que subyace al lenguaje y al acto de la escritura. El protagonista de *Memoria* está emparentado con una tradición de notarios y contadores de origen europeo, como lo explica el narrador a propósito de su padre “fue notario público y contador juramentado hasta su último aliento” (*Memoria* 36). Asimismo, el personaje escribe su historia, dentro del espacio de la biblioteca de la casa paterna donde la familia burguesa conserva obras principales de reconocidos pensadores europeos las cuales sustentan la actividad periodística e intelectual del narrador. Esta biblioteca podría ser descrita también como un archivo donde se guarda no sólo el conocimiento, sino el poder que autoriza al narrador. En palabras de Roberto González Echeverría: “el Archivo contiene todo el conocimiento; por lo tanto, es el depósito de todo el poder” (*Mito y Archivo* 252).

Escribo esta historia en lo poco que queda de la biblioteca que fue de mis padres, y cuyos anaqueles están a punto de desplomarse por la paciencia de las polillas. A fin de cuentas, para lo que me falta por hacer en este mundo me bastaría con mis diccionarios de todo género, con las dos primeras series de los *Episodios nacionales* de don Benito Pérez Galdós, y con la *Montaña Mágica*. (*Memoria* 35)

Además, en la biblioteca paterna, también se registra la historia de la ciudad que, durante más de medio siglo, el narrador escribe en la columna semanal para el diario *La Paz*. En el último año, la columna se convierte en una idealización de su relación con la niña prostituta. Para

lograr toda su empresa narrativa el personaje exalta la importancia de textos prescriptivos del lenguaje a los que considera indispensables.

Al alcance de mi mano tengo mis libros cómplices: los dos tomos del *Primer Diccionario Ilustrado* de la Real Academia, de 1903; el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* de don Sebastián de Covarrubias; la gramática de Andrés Bello, por si hubiera alguna duda semántica, como es de rigor; el novedoso *Diccionario ideológico* de don Julio Casares, en especial por sus antónimos y sinónimos; el *Vocabulario della Lingua Italiana* de Nicola Zingarelli, para favorecerme con el idioma de mi madre, que aprendí desde la cuna, y el diccionario de latín, que por ser éste la madre de las otras dos lo considero mi lengua natal. (36)

El catálogo de la biblioteca paterna, manifiesta la obsesión del escritor criollo por dominar las lenguas romances y su ansiedad por ubicar su obra dentro de la tradición occidental de la cual parece extraer no sólo su autoridad, sino su identidad. Además, el narrador-escritor expresa una preocupación de continuar con el conocimiento establecido y de autorizarse dentro de ese sistema de pensamiento. Este es un aspecto fundamental a la naturaleza de esta narrativa porque, como explica González Echeverría, las ficciones de archivo contienen y organizan un conocimiento establecido y autorizado:

Las ficciones de Archivo también tratan sobre la acumulación de conocimiento y sobre la forma como el conocimiento se organiza como cultura. En cuanto depósitos de conocimiento, las ficciones de Archivo son acumulaciones atávicas de lo establecido. A esto se debe que las ficciones de Archivo a menudo sean históricas y consistan en una compleja red intertextual. (*Mito y archivo* 247)

La compleja red intertextual de *Memoria* además genera un diálogo con otros textos, cohesionados por el tema común del dominio masculino ejercido por ancianos sobre cuerpos de jóvenes. El narrador se encarga de ir trenzando cada uno de los episodios de su vida sexual con obras literarias cuyo tema principal es la naturalización del privilegio masculino de disfrutar los cuerpos de mujeres más jóvenes. En este sentido, los principales intertextos de *Memoria* son el mito bíblico de David y Abisag, el romancero anónimo español del Rey y Delgadina³ y la ya citada *Casa de las bellas durmientes*. La importancia de estas obras dentro de la historia es fundamental porque revela la naturaleza epilodal y a la vez paródica de *Memoria*.

Primero que todo podemos considerar que *Memoria* es una reescritura del mito bíblico del Rey David y Abisag que explora la ansiedad masculina ante la decadencia y la vejez que busca revitalizarse a partir del control sobre cuerpos femeninos jóvenes e indefensos. Sin embargo, el personaje de la niña dormida está inspirado en las cinco prostitutas dormidas de la novela japonesa *La casa de las bellas durmientes*, obra que agrava la vulnerabilidad del cuerpo femenino a través de la inconsciencia del sueño dentro del espacio del burdel. A propósito de esta novela japonesa, Mario Vargas Llosa afirma que el tema del hombre anciano en busca de la compañía de vírgenes jóvenes es un tema de origen bíblico, ilustrado por la búsqueda de Abisag, la virgen que dormiría con el rey David en su lecho de muerte.⁴ Con un asombroso paralelo entre el rey David y el narrador de *Memoria* a quien la comunidad llama “el sabio”, esta narrativa parece una verdadera reescritura del mito bíblico.

Al igual que en el mito bíblico, la protagonista de *Memoria* como Abisag, es la última acompañante del anciano. La joven es escogida entre muchas mujeres principalmente por su belleza y su virginidad. Esta última cualidad es la principal condición que el narrador de *Memoria* impone como requisito para pasar la noche de su cumpleaños número noventa. “Le

insistí que debía ser doncella y para esa misma noche” (García Márquez 10). De forma similar se habla de la búsqueda de Abisag: “Debe buscarse para Su Majestad una muchacha soltera que le sirva y lo cuide, y que duerma con Su Majestad para que le dé calor” (1Reyes1:1-2). Tanto Delgadina como Abisag son escogidas por su virginidad y por su belleza. Mishael Maswari Caspi y Sascha Benjamin Cohen, además, afirman que el viejo rey David no participa ni objeta la elección de Abisag y, lo que es más curioso, tampoco sostiene diálogo alguno con ella como ocurre con el protagonista de *Memoria*. “This story, even more than other biblical stories, lacks on dialogue. The king does not respond to his servants’ suggestion: Abisag exchanges not a single word with the king” (64). En la reescritura japonesa como caribeña, el silencio de Abisag está determinado por el sueño, un estado que impide a las jóvenes tener voz, pero sobre todo tener conciencia de su lugar como testigos de la fragilidad masculina. Paradójicamente, las vírgenes dormidas en la cama de los ancianos validan esa masculinidad. Hay que notar que, en el caso de García Márquez, el narrador se esfuerza por hacer que el lector siga un hilo conductor de la intertextualidad temática que lo precede explorando el tema de la vejez desde la relación entre masculinidad y heterosexualidad. Como lo menciona Linn Sandberg, la vejez es un concepto construido tanto por la cultura y la sociedad como por los cambios biológicos, sobre los que se imprimen diferentes significados culturales y sociales (44). En palabras de Sandberg: “old age is shaped in intersections of masculinity and heterosexuality” (45).

Estamos en frente de una figura literaria ya conocida en las letras occidentales la del *senex amans* que, como lo mencionan Maswari Caspi y Benjamin Cohen; por un lado, inspira admiración por la sabiduría y deferencia hacia su avanzada edad, y por el otro, inspira repugnancia y desprecio (57-58). Este sujeto masculino, concebido con agencia dentro de las comunidades donde se escriben los textos, está encarnado en personajes anteriores al

protagonista de *Memoria*, como el del rey David, el rey del romance de Delgadina y Eguchi el protagonista de la *Casa de las bellas durmientes*. Entonces, el narrador de *Memoria* representa un arquetipo de los respetables ancianos simultáneamente repulsivos. Sin embargo, a diferencia de las otras narrativas, donde aparece el *senex amans*, en *Memoria* hay una idealización que busca el efecto de hacer menos repulsivo al viejo enamorado. A partir del uso de la estética del realismo mágico se logra sublimar la explotación física de la niña. La justificación de esta explotación es el amor platónico que trasciende el deseo físico del personaje “El sexo es el consuelo que uno tiene cuando no le alcanza el amor” (García Márquez 70) y “La casa renacía de sus cenizas y yo navegaba en el amor de Delgadina con una intensidad y una dicha que nunca conocí en mi vida anterior” (65).

Entonces, el narrador crea una nueva versión del *senex amans* quien evita el contacto real con la joven. Incluso ante la muerte, el protagonista se niega pasar del plano platónico al plano real: “Temblé por Delgadina. Lo mejor será que te la lleves tú, me dijo Rosa Cabarcas. Primero muerto le dije con la saliva helada” (García Márquez 79). El protagonista de *Memoria* rechaza toda posibilidad de realizar su amor al punto de preferir ignorar el nombre de la amada: “No me lo digas, la interrumpí, para mí es Delgadina” (79). Con este distanciamiento, el narrador logra una sublimación romántica que lo lleva a equiparar a la niña con Delgadina, la infanta del romancero español que es requerida en amores por su padre el rey. Este romance anónimo de Delgadina no es extraño en la cultura colombiana, de hecho, Gisela Beutler nos presenta tres versiones de Delgadina en romances provenientes de los departamentos de Antioquia, Caldas y Bolívar y dos versiones en prosa: una de Nariño y otra del Palenque en Bolívar.

Gracias al tropo del incesto, que fue usado por los románticos como símbolo del amor platónico, el autor trata de inscribir su historia dentro de la tradición del romanticismo. Además,

el narrador hace múltiples referencias a este tipo de literatura “Me sumergí en las letras románticas que repudié cuando mi madre quiso imponérmelas con mano dura, y por ellas tomé conciencia de que la fuerza invencible que ha impulsado al mundo no son los amores felices sino los contrariados” (García Márquez 66). Sin embargo, el tópico del incesto como un motivo representativo de la transgresión social, es un motivo que, dentro de esta narrativa de explotación, reafirma la identidad masculina burguesa de la élite criolla, pues al evitar el matrimonio con la niña mulata, el protagonista reafirma la última voluntad materna de casarse con una mujer blanca para procrear.

Además del romancero anónimo de Delgadina y del mito bíblico del Rey David y Abisag, *Memoria* tiene, en *La casa de las bellas durmientes*, su principal intertexto, del cual se separa por la mirada mágico-realista con la que García Márquez construye toda su narrativa. Para lograr esta versión mágico-realista, el autor utiliza las características básicas de esta estética como el tiempo cíclico, la visión desenfadada y colectiva de la realidad, el enfoque ultra preciso, e incluso aspectos menos obvios como el simbolismo del gato emblemático (Menton 30). Contraria a la visión existencial del japonés, García Márquez propone una concepción circular de la vida como lo expresan las palabras del protagonista “se me atravesó la idea complaciente de que la vida no fuera algo que transcurre como el río revuelto de Heráclito, sino una ocasión única de voltearse en la parrilla y seguir asándose del otro costado por noventa años” (García Márquez 103). Seymour Menton explica esta visión mágico-realista contrasta con los movimientos expresionista y existencialista que marcaron la literatura anterior al realismo mágico:

Esta visión del mundo se distingue marcadamente de la cosmovisión altamente subjetiva y angustiada y de la experimentación desbordada de los años anteriores a la primera Guerra Mundial, lo mismo que de la angustia existencialista sartreana en los años

posteriores a la segunda Guerra Mundial (una literatura puesta en ridículo por García Márquez en una columna de 1952). (20)

Entonces, a través del tiempo cíclico, que es una de las principales características del realismo mágico, el autor subvierte la visión angustiada, existencialista e introspectiva que caracteriza el panorama de la vejez en *La casa de las bellas durmientes*. Por tanto, *Memoria* enfatiza un tiempo circular que desafía la concepción cartesiana lineal de la realidad y del ser humano. El narrador lo resume en la siguiente frase: “El mundo avanza. Sí, le dije, avanza, pero dando vueltas alrededor del sol” (García Márquez 41). Esta forma circular enfatiza el ciclo del hombre que la escritura describe, no como un camino necesariamente desembocado a la decadencia y a la muerte, sino como una vuelta a los sentimientos de la adolescencia gracias a la vida sentimental la cual se parodia a sí misma y a las escrituras anteriores. Esta visión cíclica se manifiesta desde comienzo de la narración con la repetición al comienzo y el final de la narración de las mismas palabras: “Con esas y otras reflexiones, y otras varias, había terminado un primer borrador de la nota cuando el sol de agosto estalló entre los almendros del parque y el buque fluvial del correo, retrasado una semana por la sequía, entró bramando en el canal del puerto. Pensé: Ahí llegan mis noventa años” (15). Con estas palabras se desencadena toda la acción de la novela, es decir que originan la llamada a Rosa Cabarcas para que consiga una virgen al nonagenario en la noche de su cumpleaños.

El último párrafo de la novela se cierra con palabras similares como si se tratase de un ciclo que vuelve a comenzar al final de la narrativa: “Estaba ordenando mis papeles marchitos, el tintero, la pluma de ganso, cuando el sol estalló, entre los almendros del parque y el buque fluvial del correo retrasado una semana por la sequía entró bramando en el canal del puerto. Era por fin la vida real” (García Márquez 109). El autor logra crear una versión circular de la vejez

que consigue revitalizar tanto la memoria, como los sentimientos y las ganas de vivir. Sin embargo, esta revitalización es lograda con éxito gracias al uso y al abuso del cuerpo indefenso de la niña mulata sobre el cual el autor imprime los significados que se le antojan.

A diferencia de *La casa de las bellas durmientes*, del mito de David o del romance de Delgadina, que desembocan en una muerte; en *Memoria*, el personaje sobrevive revitalizándose psíquicamente y liberándose de una masculinidad opresiva. Esta liberación se logra gracias al control de un cuerpo femenino sin voz ni razón. El narrador describe ese cuerpo como un significante vacío, a quien él otorga diferentes significados: “Desde entonces la tuve en la memoria con tal nitidez que hacía de ella lo que quería. Le cambiaba el color de los ojos según mi estado de ánimo” (*Memoria* 61). En este punto, el narrador caribeño revela el mismo objetivo que se encuentra en *La casa* donde las mujeres “Dormidas y mudas, decían lo que los ancianos deseaban” (*La casa* 41).

Es evidente que tanto el narrador japonés como el caribeño ven en la prostitución una institución necesaria para mantener, revitalizar y reafirmar la identidad masculina. En el caso del anciano caribeño, su identidad está basada en una sexualidad exacerbada que se inicia por la fuerza a una temprana edad. Su primera relación se describe como la fuente de una masculinidad vergonzante que busca constante validación en la promiscuidad: “el terror helado que me empapaba me impidió recibirla como un hombre” y más adelante afirma: “subí temblando hasta su cubículo, y la desperté llorando a gritos, con un amor enloquecido que duró hasta que se lo llevó sin misericordia el ventarrón de la vida real” (García Márquez 105).

Kempadoo explica que las sociedades caribeñas privilegian la masculinidad heterosexual promiscua que subordina la sexualidad femenina normalizando relaciones de poder opresivas (9), cómo lo ejemplifica el personaje con sus cuentas de cama “Por mis veinte años empecé a llevar

un registro con el nombre, la edad, el lugar, y un breve recordatorio de las circunstancias y el estilo. Hasta los cincuenta eran quinientas catorce mujeres con las cuales había estado por lo menos una vez” (García Márquez 16). La novela demuestra este régimen heteropatriarcal y la angustia que implica el cumplir con un estándar imposible de hipersexualidad que se inicia desde la niñez: “Me sorprendió no encontrar nada más que los escombros del viejo hotel donde fui iniciado por la fuerza en las artes del amor poco antes de mis doce años” (104).

Esta obsesión por la promiscuidad sólo puede ser satisfecha mediante el comercio sexual que al final de la narración le impide al personaje establecer relación alguna afuera del contrato de la prostitución: Como afirma el narrador, “Nunca me he acostado con ninguna mujer sin pagarle” (16).

A diferencia de la versión original de Kawabata, de donde no podemos sacar bosquejo alguno sobre la prostitución en el Japón, *Memoria* ofrece un panorama amplio de la importancia de la prostitución en la ciudad. En contraposición a la novela japonesa, donde las bellezas anónimas carecen de nombre, de historia, razones o contexto; en *Memoria*, el autor invierte en todo tipo de explicaciones sobre el contexto de la prostitución. Como narrativa de archivo, *Memoria* está lejos de recrear narrativas fundacionales o discursos antropológicos. En realidad, la narración se centra en la historia marginal de la prostitución. Desde su perspectiva de cliente de la prostitución, el personaje parodia la masculinidad de los prominentes protagonistas de las narrativas de archivo como dictadores y como escritores (recordemos al coronel Aureliano Buendía y a Melquiades en *Cien años de soledad*), dada su avanzada edad y su mediocre producción intelectual, este es el único narrador masculino que reconoce que su autoridad como letrado criollo proviene de su posición hegemónica dentro de la institución de la prostitución sin la cual no tendría historia alguna que contar.

Conclusión

Entonces, la institución de la prostitución emerge, de esta narración, como la institución patriarcal que permite, con mayor nitidez e inmediatez, la constitución del narrador como sujeto masculino heterosexual quien utiliza la escritura mágico-realista para naturalizar su posición hegemónica dentro sociedad heteropatriarcal del Caribe. Por tanto, a partir de esta *Memoria*, podemos analizar como las élites masculinas han producido espacios designados para romper las reglas sociales burguesas como los burdeles en las zonas de tolerancia. Estos espacios, a su vez, permiten mantener una respetabilidad moral, intelectual y estética dentro de otros espacios como la casa familiar y las bibliotecas en barrios residenciales desde donde producen sus discursos gracias al privilegio de transitar por estos dos mundos. Este tránsito sólo es permitido al sujeto masculino quien puede entrar y salir de las zonas de tolerancia sin consecuencias. De hecho, la visita a las zonas de la prostitución resulta ser, para el narrador, una experiencia vigorizante que le permite la escritura del texto que es su memoria.

Si el mito de Eréndira ofrece una alternativa al modelo represivo de Occidente y la posibilidad de sacudir el yugo de Hermes, su “discurso” e “interpretación” (Benítez Rojo 1075), *Memoria* revela la necesidad del letrado criollo de volver a la “biblioteca paterna”, no sin antes haberse contaminado en las zonas marginales del tercer mundo, zonas de tolerancia, donde descubre la fragilidad de su autoridad como sujeto masculino y como escritor; pero también, donde descubre la razón de ser de su escritura.

NOTAS

¹ *La casa de las bellas durmientes* es la historia de un hombre maduro que visita un burdel donde los hombres ancianos pagan por acostarse con jóvenes dormidas. Acostado con cada bella durmiente, el protagonista Eguchi rememora cada noche sus más profundos miedos y recuerdos.

² Según Kempadoo el heteropatriarcado se refiere específicamente a un eje estructurador de las relaciones en el Caribe compuesto por el heterosexismo y el patriarcado. El heteropatriarcado es un principio estructurador que privilegia la heterosexualidad señalando diferencias y correlaciones que organizan social, legal y políticamente la sexualidad y las relaciones. Esta combinación marginaliza y criminaliza sujetos que transgreden los límites sexuales establecidos, privilegiando las experiencias, definiciones y percepciones masculinas de la sexualidad, mientras que oscurece la apreciación y percepción de la sexualidad femenina y homoerótica (*Sexing the Caribbean* 9).

³ Hago referencia aquí a la versión del romance que aparece en compilada en *El romancero viejo y tradicional* de Manuel Alvar, Granada (298).

⁴ En el capítulo “Velando su sueño trémulo” del libro *La verdad de las mentiras*, Vargas Llosa afirma lo siguiente: “La anécdota de *La casa de las bellas durmientes*, parece inspirada en la historia bíblica del anciano rey desfalleciente a quien, para devolverlo a la vida, hacían dormir con una muchacha núbil” (330).

CONCLUSIÓN

La mayoría de los críticos concuerdan que el realismo mágico naturaliza lo extraordinario y desnaturaliza lo cotidiano. Por un lado, novelas como *La casa verde* (1965), *Tereza Batista* (1972), *El hombre, la hembra y el hambre* (1998), *La novia oscura* (1999), *Memoria de mis putas tristes* (2004) y *Nuestra Señora de la noche* (2006), así como también los cuentos “La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada” (1972) y “Cuando las mujeres quieren a los hombres” (1976) desnaturalizan el personaje literario de la prostituta y su entorno, y revelan las variables sexistas y racistas que subyacen a la institución de la prostitución en Latinoamérica. Por otro lado, y a la misma vez, estas narrativas mágico-realistas tratan de naturalizar la sexualidad femenina. A partir de la doble posibilidad que incluye tanto la realidad como la magia, el realismo mágico permite a los autores de estos textos ampliar el limitado espacio de acción que históricamente han tenido los personajes de las prostitutas en el realismo literario. A partir de escenas mágicas, y a través de la reescritura de mitos e intertextos, la figura de la prostituta alcanza, en estas obras, nuevos significados que cuestionan tanto las desigualdades históricas como la recepción pasiva del lector. Ahora, éste se vuelve un cómplice de las narrativas y de su reinterpretación del orden social.

Gracias a lo que yo llamaría su carácter combinatorio, el realismo mágico armoniza lo real con lo fantástico, y permite que diferentes autores latinoamericanos resquebrajen modelos binarios de representación que delimitan y separan a las mujeres en categorías como la de la virgen y la prostituta. A principios del siglo XX, las representaciones realistas de la prostituta coincidían en retratar a esta figura como un ser amoral al que el narrador (por lo general,

masculino) juzgaba y castigaba, mientras naturalizaban estructuras de poder patriarcal sobre las que aún hoy se sostiene el comercio del cuerpo femenino.

Asimismo, las narrativas de la segunda mitad del siglo veinte como *Juntacadáveres* (1964) o *El lugar sin límites* (1966) repiten la visión masculina que naturaliza la institución de la prostitución a la vez que recluyen el personaje de la prostituta dentro del espacio del burdel. En el burdel, las prostitutas están condenadas a sufrir los males de una modernidad fallida, y se convierten en alegorías del fracaso de las repúblicas. Rodrigo Cánovas define el burdel en las escrituras del Boom literario de la siguiente manera: “todos ellos feístas y deformes, que cobran, vida, primero, desde un grotesco naturalista que torna visibles las lacras de toda la sociedad, para luego volverse artefactos creados por el escritor para actuar nuevamente el génesis y el apocalipsis de la modernidad americana” (Cánovas 15).

La óptica masculina que creó el personaje de la prostituta moderna y que predominó en la literatura latinoamericana hasta los años sesenta, en su mayoría desconoce la inequidad institucionalizada de género que perpetúa la institución patriarcal de la prostitución. Dentro del contexto latinoamericano, mujeres que venden servicios sexuales a sujetos masculinos dentro de un marco de relaciones de poder desiguales ejercen (mayormente) la prostitución. Maddy Coy afirma, citando a Joyce Outshoorn, “most prostitution is markedly gendered, and [...] it occurs within a context of material inequalities between women and men” (13). Esta desigualdad origina la desproporcionada clientela masculina que paga por favores sexuales femeninos (Coy 12). Coy también señala que, dentro de esta desigualdad de género, es preciso imaginar un mundo alternativo donde exista la posibilidad de alterar y transformar el orden social que fomenta y mantiene el privilegio masculino y que subyace a la prostitución (13). Justamente, la escritura mágico-realista y su representación de la prostitución ofrece la posibilidad de imaginar

la alteración del orden social establecido por el sistema patriarcal. Se puede decir entonces que este es el núcleo de las narrativas mágico-realistas sobre la prostitución.

Las escrituras mágico-realistas alteran el orden establecido mediante la innovación en el trato que recibe el personaje moderno de la prostituta y la institución de la prostitución. Este cambio es posible, también en parte, gracias a una mudanza en la óptica masculina que daba cuenta de la experiencia de la prostitución. Una mirada femenina desplaza la óptica masculina difuminando su visión moralista. Esta nueva óptica incluye la mirada de la mujer prostituida a la vez que provee múltiples visiones hegemónicas. Aunque, en un primer momento, el realismo mágico fue escrito por hombres, Wendy Faris afirma que este tipo de escritura también está conectada con una forma de narrar menos individualista, cartesiana y unívoca. Esta forma de narrar está relacionada a una escritura femenina.

Although the narrative mode of magical realism belongs, in a sense, to both genders, it may be possible to locate a female spirit characterized by structures of diffusion, polyvocality, and attention to issues of embodiment, to an earth-centered spirit world, and to collectivity, among other things, that is active in magical realism generally, regardless of authorship. (Faris 170)

Aunque hayan sido escritas por hombres, narrativas como *La casa verde*, *Tereza Batista* “La cándida Eréndira” y *Memoria*, son narrativas polifónicas que se conectan con mitos y mitologías que expanden el enfoque, y desde donde se da cuenta del fenómeno de la prostitución. Estas narrativas contextualizan la institución de la prostitución, incluyéndola dentro de la colectividad y representándola a partir de múltiples versiones que cuando más se contradicen, más desafían las representaciones oficiales de la mujer prostituida.

Faris explica que, desde la década de los setenta, una mayor cantidad de escritoras empezó a valerse del realismo mágico para narrar la experiencia femenina. Entonces, narrativas como el cuento de Rosario Ferré “Cuando las mujeres quieren a los hombres” ejemplifican el potencial perturbador que desde entonces tiene el realismo mágico para la escritura femenina. “The increase in female magical realist texts reflects the decolonizing potential of the mode. If women writers have felt like a colony, telling their own stories provides an exit from that position, and the magical elements that disrupt realism’s domination of representation lend them the strength to travel” (Faris 176). Esta tendencia se afianzaría en la década de los ochenta cuando se publican importantes obras mágico-realistas escritas por mujeres como *La casa de los espíritus* (1982) y *Como agua para chocolate* (1989).

Nuevas representaciones de la prostitución en clave mágico-realista seguirán abriendo posibilidades de movilidad y dislocación en narrativas de finales del siglo XX y de comienzos del siglo XXI. En estas narrativas, el personaje de la prostituta, disolverá los binarios, y permitirá viajes geográficos, espaciales e incluso en el tiempo, como en el caso de Claudia/La Mora quien viaja a través de diferentes épocas en *El hombre, la hembra y el hambre*. Asimismo, autoras como Laura Restrepo y Mayra Santos-Febres privilegian la conexión mágico-realista con los espíritus y la tierra ejemplificando las teorizaciones de Faris sobre la escritura femenina en el realismo mágico: “worshippers of the goddess rather than celebrants of the cyborg” (180). Novelas como *Nuestra señora de la noche* y *La novia oscura* disuelven la autoridad mimética, transmitiendo voces comunales y míticas, uniendo los ámbitos espiritual, corporal e histórico “emphasizing relationship more strongly than individuation, a mode often associated with a female sensibility” (Faris 178). Estas autoras, como ya lo hacía Ferré en los años setentas, privilegian el potencial de la duplicidad que subyace a la voz femenina. Esta voz doble, tal y

como afirma Faris, reúne el discurso dominante y el discurso silenciado, y se alinea con la naturaleza polifónica del realismo mágico (173).

La principal innovación de las narrativas mágico-realistas será una representación interseccional de la prostituta y de la prostitución que desnaturaliza (y revela) la manera en que múltiples opresiones y desigualdades se interceptan en la identidad de la prostituta. En esta desnaturalización de las narrativas mágico-realistas emerge el elemento asombroso que permite la resistencia, situación que usualmente asombrará al lector por sus inesperados resultados.

Otra innovación recurrente en las narrativas mágico-realistas sobre la prostitución será su representación de cierto tránsito o viaje. Las protagonistas viajan a través de diferentes espacios geográficos, sociales e incluso históricos. En novelas como *Tereza Batista, La casa verde*, “La cándida Erendira” y *La novia oscura*, las protagonistas se desplazan geográficamente por extensas regiones de Brasil, de Perú y Colombia. Personajes como Tereza Batista, Sayonara e Isabel la Negra, transitan simbólicamente espacios normalmente reservados para personajes masculinos como el espacio de la revolución, el hospital o el santuario. Otros personajes como Isabel Luberza y Delgadina transitan por identidades vedadas a las prostitutas, como en el caso de Isabel la Negra que ocupa la casa paterna. Lo mismo pasa con Delgadina que siendo prostituta se mantienen virgen. Convirtiéndose en viajeras femeninas, estas prostitutas ofrecen nuevas miradas y revisiones históricas, que complementan y contradicen las miradas y los registros literarios de viajeros masculinos que, hasta entonces habían sido los únicos sujetos que tenían el privilegio de entrar y salir de las zonas de la prostitución, para poder escribir sobre ellas.

Aunque, las ocho narrativas analizadas en esta disertación exhiben características consistentes con el realismo mágico, a través de ellas también podemos evidenciar dos formas de escritura mágico-realista diferentes. Obras como *La casa verde*, *Tereza Batista*, *El hombre, la*

hembra y el hambre y *La novia oscura* son ejemplos de la primera vertiente mágico-realista. Estas obras se caracterizan por lo que Erik Camayd-Freixas llama “narrative primitivism”. Según este crítico, las narrativas mágico-realistas reflejan un discurso antropológico que creaba e imponía artificialmente la imagen de una “sociedad primitiva” a todas las culturas no occidentales (Theories of Magical Realism 12). “According to this theory, Latin American magical realism is not a ‘mode,’ but a historically specific style shared by particular works of contemporary authors who exhibit a definite relation of literary influence” (12).

Para Camayd-Freixas, las convenciones primitivistas fueron popularizadas por la etnología, la literatura y el cine, y ayudaron a crear una realidad cotidiana percibida como pensamiento mágico por el lector moderno. Este pensamiento mágico reemplazó al realismo tradicional y se convirtió en una norma del texto mágico-realista (12). Por tanto, estas cuatro novelas se pueden leer como un ejemplo de una etnografía imaginaria que desafía los discursos oficiales sobre ciertos eventos históricos como las cacerías de indios nómadas en los bosques tropicales del Perú y Colombia, o la estigmatización y exclusión de las mujeres pobres de centros potencialmente turísticos como los centros coloniales de las ciudades de Salvador y La Habana. En tanto etnografías imaginarias, estas novelas ofrecen nuevas versiones históricas. Ellas logran contextualizar y desnaturalizar el fenómeno de la prostitución, y lo describen como el resultado directo del fracaso de políticas de modernización e industrialización dentro de las repúblicas de Brasil, Cuba, Colombia y Perú.

La segunda forma de escritura mágico-realista se encuentra en narrativas como “La cándida Eréndira”, “Cuando las mujeres”, y *Nuestra señora y Memoria*. Hacia finales del siglo XX y comienzos del XXI, aparecen teorizaciones sobre el realismo mágico que buscan incluir sus manifestaciones en otras latitudes. Basando sus conclusiones en las cualidades del estilo,

Wendy Faris ve en el realismo mágico un realismo detallado que separa este modo literario de la mera alegoría o de la fantasía (14). Este realismo detallado es la base de narrativas en las que las realidades sociales crean el elemento mágico, un elemento que Faris llama “irreductible”, el cual no puede ser verificado por los sentidos. Este elemento no puede ser encajado dentro de los discursos empíricos occidentales (7). Según Faris, “it extended in a more general and cosmic sense to encompass divisions between people, and existential questions of connections” (10). Por tanto, estas cuatro narrativas abordan el fenómeno de la prostitución no sólo en su importancia local, como resultado de la historia política y económica de las repúblicas, sino también en un sentido trascendente espiritual, religioso, y mitológico.

A partir de la inclusión de creencias y prácticas espirituales, literarias y culturales que desafían el pensamiento occidental, estas cuatro narrativas mágico-realistas cuestionan construcciones socialmente aceptadas como el marianismo, la hipermasculinidad y el machismo. Por tanto, estas narrativas permiten reelaborar la figura de la prostituta y llamar la atención sobre el orden social que impone esta clasificación sobre determinados grupos de mujeres. Según Faris, “In the course of highlighting such issues, irreducible magic frequently disrupts the ordinary logic of cause and effect” (10). Entonces, la magia genera una perturbación que permite la creación de identidades femeninas híbridas que alteran el orden socialmente aceptado. Estas nuevas identidades incluyen a las vírgenes prostitutas de *Nuestra Señora* y a la prostituta virgen de *Memoria*. Estas inesperadas identidades femeninas también incluyen amalgamas contradictorias y subversivas como la prostituta negra que habita en el cuerpo de la madre inmaculada en “Cuando las mujeres”; o la princesa villana que se salva a sí misma y abandona al príncipe en “la cándida Eréndira”.

El uso del realismo mágico para representar la prostitución coincide con el desarrollo de la Revolución Sexual¹ que permite que se cuestione el significado de la prostituta como un ser amoroso y pecador. Nuevos significados se añaden al personaje de la prostituta en la literatura latinoamericana, y estos significados la convierten en un símbolo por excelencia de la sexualidad no reproductiva, del erotismo y de las posibilidades revolucionarias. Los primeros personajes de prostitutas modernas escritos en narrativas mágico-realistas masculinas reflejan varios de los ideales de la Revolución Sexual que se fundamentan en una feminidad heterosexual. “A sexualization of Western societies took place that influenced politics, the arts, various institutions and even everyday life. The new visual eroticism remained, however, largely female and heterosexual” (Hekma y Giami 11).

Las actitudes libertarias de la cándida Eréndira, las relaciones poliamorosas de la Selvática y el compromiso revolucionario de Tereza Batista reflejan estos ideales revolucionarios de los sesentas que, en todo, caso se basan en la heterosexualidad y el erotismo femenino. Sin embargo, aunque, en estas primeras narrativas la voz de las prostitutas interviene tímidamente, los autores permiten que sus personajes desmantelen clichés sobre la supuesta falta de intelecto y el estatus amoroso de sus personajes a través de la rescritura mitos occidentales. Estos autores posicionan a la prostituta en el centro de estas mitologías reinventando el origen y el final de sus personajes.

Asimismo, estas primeras narrativas mágico-realistas sobre la prostitución reflejan la paradoja de la libertad y la dominación que, como lo afirma Sheila Jeffreys, subyace a la Revolución Sexual. “Behind the baloney of liberation, the naked power politics of male supremacy were being acted out” (Jeffreys 2). Esto es evidente en la representación del burdel dentro de narrativas como *La casa verde*. Asimismo, en *Memoria de mis putas tristes* y *Nuestra*

Señora de la noche, el burdel sigue siendo idealizado como un lugar mágico, como un paraíso que infelizmente preserva el privilegio del sujeto masculino.

Sin embargo, la propuesta de la óptica libertaria que naturaliza privilegios sexuales masculinos dentro del espacio del burdel es invertida por escritoras como Rosario Ferré primero, y después por Laura Restrepo y Daína Chaviano quienes desmantelan mitologías y mitos a través de la ironía que subyace a la voz de las prostitutas que, en sus narrativas, se encargan de contar sus propias versiones de las historias personales y locales. Estas voces compiten diligentemente con versiones hegemónicas incorporadas en los textos a manera secundaria. Mediante este contrapunto de voces, las autoras desnaturalizan el privilegio masculino que subyace a la idealización estética del burdel, su representación como espacio mágico que garantiza legal, económica y socialmente la prostitución, en otras palabras, como un espacio dentro del cual la voz de la prostituta es ventriloquizada para justificar la prostitución.

A partir del desafío a la veracidad historiográfica hegemónica, todas estas narrativas ofrecen nuevas versiones de la vida e historia de este sujeto marginalizado por causa de su raza, su género, su clase y su sexualidad. Pero entre las narrativas mágico-realistas sobre la prostitución hay una diferencia fundamental que he tratado de describir aquí y que está relacionada con el objetivo de la libertad sexual otorgada a los personajes de las prostitutas. En todos estos casos mágico-realistas, las prostitutas se convierten en protagonistas de nuevas mitologías eróticas, después de la revolución sexual. Pero algunas de estas narrativas naturalizan el privilegio masculino de la prostitución idealizando el espacio del burdel a través del elemento mágico. Mientras que otras usan la libertad para restaurar la dignidad de la mujer prostituida a partir de la dislocación y la desmitificación del espacio del burdel como un lugar para la validación del poder patriarcal. Esta dislocación supone una alteración al orden de la autoridad y

de la autoría masculina que normaliza las zonas de la tolerancia legal y estética a partir de discursos teológicos, legales, políticos y literarios.

¿Puede hablar la prostituta racializada en las narrativas del tercer mundo? Ciertamente, las narrativas mágico-realistas sobre la prostitución crean un espacio que permite oír la voz de los sujetos más marginalizados de la sociedad latinoamericana: las prostitutas afrodescendientes o indígenas. Esta voz es posible gracias a la creación de cierto espacio literario. Un conocimiento marginalizado busca recrear la intersección de múltiples desigualdades en estos espacios. Futuros estudios sobre el realismo mágico en otras latitudes podrían explorar el fundamento interseccional de las narrativas mágico-realistas y su acercamiento excepcional a la forma en que operan diferentes esferas del poder en diferentes contextos sociales.

NOTA

¹ “The sexual revolution was about movements that politicized private and everyday life, subjectivity, the arts and culture as well as other terrains such as prisons, conceptions of justice, army and conscription, asylums, medicine, education, religion. In the 1960s, social movements were created alongside the sexual revolution that sparked a cultural revolution in the sense that many domains of existence were transformed.” (Gert Hekma and Alain Giami 2).

OBRAS CITADAS

- Abad González, Luisa. *Resistencia india organizada: El caso del Perú*. Abya-Yala, 2006.
- Alvar, Manuel. *El romancero viejo y tradicional*. Porrúa, 2005.
- Amado Jorge. *Jubiabá: Romance*. Livraria Martins, 1944.
- . *Tereza Batista, cansada de guerra*. Editora Record, 1996.
- Avellaneda, Alfonso. "Descubrimiento y fases de ocupación territorial". *Petróleo colonización y medio ambiente en Colombia: De la Tora a Cusiana*. Ecoe Ediciones, 1998, pp.11-54.
- Bell, Shannon. "The Making of the Modern Prostitute Body." *Reading, Writing, and Rewriting the Prostitute Body*. Indiana University Press, 1994, pp. 40-72.
- Benítez Rojo, Antonio, and Hilda O. Benítez. "Eréndira liberada: la subversión del mito del macho occidental." *Revista Iberoamericana*, vol. 50, no.128, 1984, pp. 1057-1075.
- Beutler, Gisela. *Estudios sobre El Romancero español en Colombia en su tradición escrita y oral desde la época de La Conquista hasta la Actualidad*. Instituto Caro Y Cuervo, 1977.
- Brookshaw, David. "Jorge Amado: Populismo e preconceito" *Raça e cor na literatura brasileira*. Mercado Aberto Editora, 1983, pp.131-146.
- Cabezas, Amalia Lucia. "Discourses of Prostitution: The Case of Cuba." *Global Sex Workers: Rights, Resistance, and Redefinition*, edited by Kempadoo, Kamala, and Jo Doezema. Routledge, 1998, pp. 79-86.
- Camayd-Freixas, Erik. "Theories of Magical Realism." *Critical Insights: Magical Realism*. edited by Ignacio López-Calvo. Salem Press, 2014, pp. 3-17.
- . "La literatura como reinterpretación y rescritura de la historia." *Etnografía imaginaria:*

- Historia y parodia en la literatura hispanoamericana*. F&G Editores, 2012, pp. 1-16.
- Cánovas, Rodrigo. *Sexualidad y cultura en la novela hispanoamericana: la alegoría del prostíbulo*. LOM Ediciones, 2003.
- Caspi, Mishael, and Cohen, Sascha Benjamin. *Still Waters Run Deep: Five Women of the Bible Speak*. Lanham: U of America, 1999.
- Castellanos, María Soledad De Andrés. *La Vida De Santa María Egipciaca: Traducida por un Juglar anónimo hacia 1215*. Imprenta Silverio Aguirre Torre, 1964.
- Castillo, Debra A. *Easy women: sex and gender in modern Mexican fiction*. University of Minnesota Press, 1998.
- Castro, Fidel. "Address to National Assembly. Havana 11 July 1992". *Castro Speech Data Base* <lanic.utexas.edu/project/castro/db/1992/19920712.html>. Accessed 30 May 2016.
- Cerqueira, Nelson. *Uma visita a Jorge Amado*, Imago, 2013.
- Chaves Medoza, Jorge Morales Gómez y Horacio Calle Restrepo. "Los Sikuanis" *Los indios de Colombia*. ABYA-YALA, 1995, pp. 283-293.
- Chaviano, Daína. *El hombre, la hembra y el hambre*. Planeta, 1998.
- Corte Constitucional de Colombia. Sentencia No. T-620. Bogotá, 1995. corteconstitucional.gov.co/relatoria/1995/T-620-95.htm. Accessed 10 May 2017.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe, *La economía cubana: reformas estructurales y desempeño en los noventa*. Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo y Fondo De Cultura Económica and Fondo De Cultura Económica, 2000.
- Cortés, Jason. "Macho Ethics: Authority Matters" Introduction. *Macho Ethics: Masculinity and Self-representation in Latino-Caribbean Narrative*. Bucknell University Press, 2014, pp.

11-24.

Crenshaw, Kimberle William. "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color." *Stanford Law Review*, vol. no. 6, 1991, pp.1241-1299. *JSTOR*. www.jstor.org/stable/1229039. Accessed 20 May 2016.

Da Silva do Amparo, Fácia Viera. "O êxtase de Teresas: O sacro e o profano na Literatura e nas Artes." *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*. vol, 11. no.31, 2013, pp. 843-866.

Darío, Rubén. *Cuentos completos*. Edited by Ernesto Mejía Sánchez. Fondo de Cultura Económica, 2001.

Degler, Carl N. "The Inner Burdens of Color" *Neither black nor white: Slavery and race relations in Brazil and the United States*. UP of Wisconsin Press, 1971, pp. 153-204

Delgado, José Manuel Camacho. "Los amores otoñales de un seductor nonagenario: De los síntomas de la vejez a los signa amoris en *Memoria de mis putas tristes de García Márquez*." *Estudios de Literatura Colombiana*, vol. 29, 2012, pp. 147-163.

Dill, Bonnie Thornton, and Ruth Enid Zambrana. "Critical thinking about inequality: An emerging lens." *Feminist Theory Reader*, edited by Carole R. McCann and Seung-kyung kim, Routledge, 2009, pp. 176-186.

Donoso, José. *El lugar sin límites*. J. Moritz, 1966.

Douglass, Ellen H. "Dressing Down" the Warrior Maiden: Plot, Perspective, and Gender Ideology in *Tereza Batista Cansada de Guerra*." *Jorge Amado: New Critical Essays*, edited by Keith H. Brower, Earl E. Fitz and Enrique Martínez-Vidal. Routledge, 2001, pp. 83-110.

Facio, Elisa, Maura Toro-Morn and Anne R. Roschelle. "Tourism, Gender and Globalization:

- Tourism in Cuba During the.” *Transnational Law & Contemporary Problems*, vol.14, no. 1, 2004, pp. 119-42. heinonline.org.proxy.library.vanderbilt.edu/HOL/Page?handle=hein.journals/tlcp14&div=12&g_sent=1&collection=journals#. Accessed 7 May 2015.
- Faris, Wendy B. “Women and Women and Women: A feminine Element in Magical Realism” *Ordinary Enchantments: Magical Realism and The Remystification Of Narrative*. Vanderbilt University Press, 2004, pp. 170-219.
- Fausto, Boris, and Sergio Fausto. “The Military Government and the Transition to Democracy” *A concise history of Brazil*. Cambridge UP, 2014, pp. 273-312.
- Ferré, Rosario. “Cuando las mujeres quieren a los hombres.” *Papeles de Pandora*. Ediciones Huracán, 1976, pp. 23-38.
- . “How I Wrote When Women Love Men” *The Youngest Doll*. U. Of Nebraska Press, 1991, pp. 147-151.
- Figuroa de, Fransisco, Cristobal de Acuña. *Informe de Jesuitas en el Amazonas: 1660-1684*. Monumenta Amazónica IIAP-CETA, 1986.
- Fitz, Earl. “Machado, Borges e Clarice: A Evolução da nova narrativa latino-americana.” *Revista Iberoamericana*, vol.64, 1998, pp. 129-44.
- . “Metafiction in Latin American Narrative: The Case of Brazil or: If Brá Cubas were Here Today, What Would He Say About Spanish American fiction?” *Mester*, XXVI, 1997, pp. 43-67.
- Franco, Jean. “Beyond ethnocentrism: Gender, power and the third-world intelligentsia.” *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg. University of Illinois Press, 1988, pp. 503-515.
- Friedman, Edward H. “The Mythic Narrator: Tereza Batista and the Utopian Alternative.” *The*

- antiheroine's voice: narrative discourse and transformations of the picaresque.*
University of Missouri P, 1987, pp. 188-202.
- Gamboa, Federico. *Santa*. Edited by Francisco Javier Ordiz. Cátedra, 2002.
- García Márquez, Gabriel. *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada*. Ediciones Alfaguara. 1979.
- . *Memoria de mis putas tristes*. Alfred A. Knopf, 2004.
- . *Vivir Para Contarla*. Alfred A. Knopf, 2002.
- . *Crónica de una muerte anunciada*. Random House. 2014
- García Pónare, Raúl. *Estilo cognoscitivo guahibo: Factores cognoscitivos y socioculturales que afectan el aprendizaje de los niños guahibos*. Editorial Alberto Lleras Camargo, 1992.
- Gómez López, Augusto J. "La guerra de exterminio contra los grupos indígenas cazadores-recolectores de los llanos orientales (siglo XIX y XX)." *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 25, 1998, pp. 351-376.
- , Nathaly Molina Gómez, and Carolina Suárez Pérez. "Vichada: éxodo y etnocidio indígena; el avance de la ganadería extensiva y de la colonización." *Maguaré*, vol. 26, no.1, 2012, pp. 75-121.
- González Echevarría, Roberto. "Isla a su vuelo fugitiva: Carpentier y el realismo mágico." *Revista iberoamericana*, vol. 86, 1974, pp. 9-63.
- . "La novela como mito y archivo: ruinas y reliquias de Tlön."
Mito y archivo: Una teoría de la narrativa latinoamericana. Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 203-260.
- Granados, Esperanza. "Memorias de mis putas tristes y el poder liberador de un sueño."

- Revista Iberoamericana*. vol. 74, no. 224, 2008, pp. 703-709.
- Greene, Shane. *Caminos y carreteras: Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Instituto de Estudios Peruanos, 2009.
- Gutiérrez, Mariela. "Rosario Ferré y el itinerario del deseo: Un estudio lacaniano del deseo de 'Cuando las mujeres quieren a los hombres.'" *Rosario Ferré en su edad de oro: Heroínas subversivas de Papeles de Pandora y Maldito amor*. Editorial Verbum, 2004, pp.79-94.
- Halmar, Augusto D'. *Juana Lucero: Novela*. Nascimento, 1952.
- Hekma, Gert and Alain Giami. "Sexual Revolutions: An introduction." *Sexual Revolutions*, Palgrave Macmillan UK, 2014, pp. 1-24. *ProQuest Ebook Central*, ebookcentral.proquest.com.proxy.library.vanderbilt.edu/lib/Vand/detail.action?docID=1685969. Accessed 10 May. 2017.
- Henderson, Donald Ainslie. "Where to begin? A Tale of Two Countries Brazil and Indonesia." *Smallpox: the death of a disease*, Prometheus Books, 2009, pp. 107-128.
- Hill Collins, Patricia. "Toward a Politics of Empowerment." *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, 2000, pp. 273-290
- Jackson, David. "The Brazilian Short Story." *The Cambridge History of Latin American Literature*, edited by Roberto González Echeverría and Enrique Pupo-Walker, vol. 3, Cambridge UP, 1996, pp. 207-232.
- Kawabata, Yasunari. *La casa de las bellas durmientes*. Translated by María Martoccia. Emecé, 2011.
- Kempadoo, Kamala. "Caribbean Sexuality: Mapping the Field." *Caribbean Review of Gender Studies*. Vol. 3. 2009, pp. 1-24. uwispace.sta.uwi.edu/dspace/bitstream/

- handle/2139/15991/K.%20Kempadoo%20Caribbean%20Sexuality.pdf?sequence=1&isAl
lowed=y. Accessed 12 May 2014.
- "Prostitution and Sex Work Studies." *A Companion to Gender Studies*,
edited by Philomena, David Theo Goldberg and Audrey Kobayashi, Blackwell
Publishing, 2004. Blackwell Reference Online. www.blackwellreference.com.proxy.
library.vanderbilt.edu/subscriber/tocnode.html?id=g9780631221098_chunk_g978063122
109818. Accessed 10 May 2014.
- . "Thinking About the Caribbean." Introduction. *Sexing the Caribbean:
Gender, Race, and Sexual Labor*. Routledge, 2004, pp. 1-14.
- Kummels, Ingrid. "Love in the Time of Diaspora. Global Markets and Local Meanings in
Prostitution, Marriage and Womanhood in Cuba." *Iberoamericana (2001-)*, vol. 5, no. 20,
2005, pp. 7–26. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/41675880. Accessed 10 May 2013.
- Kutzinski, Vera M. Sugar's. *Secrets: Race and the Erotics of Cuban Nationalism*. UP of
Virginia, 1993.
- Kuo, Lenore. "Sexualoty and Prostitution as Conceptual Constructions" *Prostitution policy:
Revolutionizing practice through a gendered perspective*. NYU Press, 2005, pp. 51-63.
- Landaburu, Jon. "Documentos sobre la lengua del Opón-Carare" *Documentos sobre lenguas
aborígenes de Colombia del archivo de Paul Rivet*. Vol. 2. Ediciones Uniandes, 1998,
pp. 521-53.
- Lizardi Fernández, José Joaquín. *El Periquillo Sarniento*. Cátedra, 1997.
- La Quijotita y su prima*. Porrúa, 2000.
- Lopes, Nei. *Enciclopédia Brasileira Da Diáspora Africana*. Selo Negro, 2004. pp.266-67.
- Luiselli, Alessandra. "Los demonios en torno a la cama del rey: pederastia e incesto en *Memoria*

- de mis putas tristes* de Gabriel García Márquez." *Espéculo* 32, 2006, Not-available. biblioteca.org.ar/libros/151947.pdf. Accessed 10 Nov. 2015.
- Machado de Assis, Joaquim Maria. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Civilização Brasileira, 1977.
- March, Jennifer R. *Dictionary Of Classical Mythology*. Oxbow Books, 2014. EBSCOhost, proxy.library.vanderbilt.edu/login?url=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=810079&site=ehost-live&scope=site. Accessed 10 Nov. 2015.
- Maroni, Pablo. *Noticias auténticas del famoso río Marañón: 1738*. Iquitos: Monumenta Amazónica IIAP-CETA, 1988.
- Marting, Diane E. "The End of Eréndira's Prostitution." *Hispanic Review*, vol. 69, no. 2, 2001, pp. 175–190. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/3247037. Accessed 10 May 2015.
- Mayorga, Laura and Pilar Velásquez. "Bleak Pasts, Bleak Futures: Life Paths of Thirteen Young Prostitutes in Cartagena, Colombia." *Sun, Sex, and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*, Edited by Kamala Kempadoo. Rowman and Littlefield, 1999, pp.157-182.
- Menton, Seymour. *Historia verdadera del realismo mágico*. Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Mora, Gabriela. *Clemente Palma: El modernismo en su versión decadente y gótica*. Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
- Motolinia, Toribio. *Memoriales: libro de oro (MS JGI 31)*. Vol. 3. El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 1996, pp. 441-45.
- Moutinho, Laura. "Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes." *Cadernos Pagu*, vol. 42, 2014, pp. 307-27.
- Neves Ramos, Ana Rosa. "Desigualdade e exclusão em Jubiabá." *Colóquio Jorge Amado*

70 anos de Jubiabá. Casa de Palavras, 2006, pp. 57-73

Oleszkiewicz-Peralba, Małgorzata. "Brazil and the Caribbean: Afro-Indo-European Syncretism"

The Black Madonna in Latin America and Europe: Tradition and Transformation.

U of New Mexico, 2007, pp. 81-124. EBSCOhost,

search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=191768&site=ehost-live&scope=site. Accessed 10 Jan. 2017.

Onetti, Juan Carlos. *Juntacadáveres*. RBA Editores. 1995.

Ordoñez, Monserrat. "Ángeles y prostitutas: Dos novelas de Claudia Restrepo". *El universo*

literario de Laura Restrepo, edited by Elvira Sánchez-Blake y Julie Lirot, Alfaguara, 2007, pp.185-195.

Ortiz Rodríguez, María de las Mercedes. "The Irreparable Fissure: Indians Regions and Nation in

Three Novels of Mario Vargas Llosa." *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, vol.15, 2012, pp. 111-136. www.scielo.org.co.proxy.library.vanderbilt.edu

[/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072012000200007](http://www.scielo.org.co/proxy.library.vanderbilt.edu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072012000200007). Accessed 20 Jan. 2016.

Otero Prada, Diego Fernando. *Historia de la fundación de Barrancabermeja y el papel del petróleo*. Corporación Universitaria de Ciencia y Desarrollo, UNICIENCIA, 2015.

Palma, Clemente. *Cuentos Malévolos*. Salvat, 1904.

Parkinson Zamora, Louis and Wendy B. Faris. "Daiquiri Birds and Flaubertian Parroties."

Magical Realism: Theory, History, Community. Durham: Duke University Press, 1995, pp. 1-11.

Plasencia, Arianne. "Sex Tourism in Modern Cuba: An Outgrowth of the Tourism Industry's

Focus on Free Market Capitalism." *Georgetown Journal of Gender and the Law*, vol.10. no. 3, 2009, pp. 999-1016. heinonline.org.proxy.library.vanderbilt.edu/

- HOL/Page?handle=hein.journals/grggen110&div=41&g_sent=1&collection=journals.
Accessed 10 Nov. 2014.
- Pope, Randolph D. "The Spanish American novel from 1950 to 1975." *The Cambridge History of Latin American Literature*, vol.2, 1996, pp. 226-78.
- Rangelova, Radost. *Gendered Geographies in Puerto Rican Culture: Spaces, Sexualities, Solidarities*. North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, 2015.
- Restrepo, Laura. *La novia oscura*. Norma, 1999.
- Razack, Sherene. "Race, space, and prostitution: The making of the bourgeois subject"
Canadian Journal of Women and the Law 10.2, 1998, pp. 338-376.
heinonline.org/HOL/Page?handle=hein.journals/cajwol110&div=24&g_sent=1&collection=journals. Accessed 10 June 2017.
- Roncari, Luiz. *Literatura Brasileira: Dos primeiros aos últimos românticos*. Fundação para o Desenvolvimento da Educação, 1995, pp. 102-140.
- Rodríguez, Noris. *Política, periodismo y creación en la obra de Laura Restrepo*. Diss. University of Cincinnati, 2005. etd-ohiolink-edu.proxy.library.vanderbilt.edu/rws_etd/document/get/ucin1123859951/inline. Accessed 7 May 2016.
- Sandberg, Linn. "Theories and Theoretical Perspectives." *Getting intimate: A feminist Analysis of Old Edge, Masculinity and Sexuality*. vol. 527. Linköping University Electronic Press, 2011, pp. 39-63.
- Santos-Febres, Mayra. *Nuestra señora de la noche*. Espasa Calpe, 2006.
- Serrano Calderón, Emilio. *500 Años de incompreensión entre indios y criollos: Los olvidados*. Tercer Mundo Editores, 1992.
- Shaw, Donald L. "Rodario Ferré" *The Post-Boom in Spanish American Fiction*. SUNY Press,

- 1998, pp. 119-137.
- Sims, Robert L. "Parodia y metaparodia en *Memoria de mis putas tristes* de García Márquez." *Huellas: revista de la Universidad del Norte*. vol. 76, 2006, pp. 8-16.
- Smith, Micaela Alicia. *Conditions of belonging: Life, historical preservation and tourism development in the making of Pelourinho-Maciel, Salvador da Bahia, Brazil 1965-1985*. Diss. University of Southern California, UMI, 2012.
- Spiller, Hortense. "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. *Diacritics*, vol. 17, no.2 .1987, pp.65-81.
- Stevens, Evelyn P. "Marianismo: The Other Face of Machismo." *Confronting Change, Challenging Tradition: Women in Latin American History*. Ed. Gertrude M. Yeager. Scholarly Resources, 1994, pp. 3-17.
- Valdés, Vanessa Kimberly. Introduction. *Oshun's Daughters : The Search for Womanhood in the Americas*. State University of New York, 2014. EBSCOhost, proxi.library.vanderbilt.edu/login?url=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=692432&site=ehost-live&scope=site. Accessed 7 May 2016.
- Vargas Llosa, Mario. *La casa verde*. Seix Barral, 1971.
- . "La casa de las bellas durmientes: Velando su sueño, trémulo." *La verdad de las mentiras*. Santillana Ediciones, 2002, pp. 347-356.
- . *Pantaleón y las visitadoras*. Seix Barral, 1973.
- Velásquez Rodríguez, Rafeal Antonio. "Los Yariguíes: resistencia en el Magdalena Medio". *Revista Credencial Historia* no. 284, 2013. Banco de la República. www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/agosto-2013/yareguies. Accessed 5 June 2016.

Vergara, Isabel R. "" La novia oscura" o la historia en combustión." *Inti*, no.63/64, 2006, pp. 21-38.

Williams, Gareth. *Angel of Death: The Story of Smallpox*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

Whitfield, Esther Katheryn. Introduction. *Fiction (s) of Cuba in Literary Economies of the 1990s: Buying in or Selling out?*. Diss. Harvard University, UMI, 2001, pp. 1-33.