

**DISCURSOS ESPIRITUALES CONTRAHEGEMÓNICOS Y
RESISTENCIA FEMENINA EN GEOGRAPHIES OF HOME DE
LOIDA MARITZA PEREZ**

*Cynthia L. Palmer**

En el prólogo de la novela *Geographies of Home* (1999), Loida Maritza Pérez traslada al lector a la provincia rural de Azua, en la República Dominicana, para presenciar el fin de una vida y el comienzo de otra. En el momento cuando la anciana Bienvenida muere, su hija menor Aurelia —la única que no vigila la agonía de la madre— se despierta sobresaltada. De repente, Aurelia recuerda que la última vez que la había visto, su madre le había dicho que si estaba ausente cuando ella muriera, igual sabría cómo avisarle. Al recordar esta conversación, Aurelia experimenta los primeros dolores del parto. “Madre mía, ayúdame”, reza (x). A continuación, conocemos a Iliana, la hija menor de Aurelia, nacida la misma noche que falleció su abuela Bienvenida. Hace tiempo que Iliana siente la presencia de su madre, a pesar de la distancia que las separa. Se siente perseguida por una voz misteriosa llamándola a abandonar la universidad en una ciudad lejana y volver al hogar familiar ubicado en un barrio humilde de la ciudad de Nueva York. Así, en las primeras páginas de la novela, Loida Maritza Pérez, de ascendencia afrodominicana, plantea hábilmente los temas principales de la obra: la importancia de las relaciones femeninas y de las prácticas espirituales feminocéntricas ante el desplazamiento físico y/o metafórico del pueblo dominicano en el exilio.

Para una comunidad diaspórica, la pérdida de la memoria y la identidad comunitaria representan la muerte espiritual. En *Geographies of Home*, el cuidado de la memoria es oficio femenino y la transmisión de la historia familiar y nacional se ve estrechamente ligada a una tradición espiritual matriarcal. En este estudio, se explorará la representación de la figura de la mujer sabia —la “sacerdotisa” o “chamán”— como vínculo entre el pasado y el presente, como una presencia caribeña en el contexto contemporáneo y urbano de la comunidad inmigrante dominicana en Nueva York. Específicamente, veremos cómo L. Pérez rompe con las representaciones estereotipadas de las prácticas afrohispanas (y de sus practicantes) que se suelen enfocar en los elementos “exóticos” y/o “primitivos” de estas. En cambio, L. Pérez enfatiza la función social de estas prácticas religiosas prehispanas y el patente valor simbólico de un sistema religioso basado en la

sabiduría y en el poder femenino. La tradición espiritual feminocéntrica se representa en la obra como un discurso cultural contrahegemónico que sirve como base de la resistencia femenina a múltiples niveles de opresión de la mujer en una sociedad netamente patriarcal.

Primero, el texto establece un contraste entre la ideología patriarcal del cristianismo y las prácticas de índole feminocéntrica. El crecimiento de los movimientos evangélicos en las comunidades latinas en Estados Unidos es un tema frecuente en la literatura escrita por autores latinounidenses. En la mayoría de los casos, se establece una relación de oposición entre la Iglesia Católica y las sectas protestantes. En *Geographies of Home*, L. Pérez añade matices políticos al patrón binario, relacionando la temática religiosa con la historia política de la República Dominicana. El texto insinúa una correspondencia entre la Iglesia Católica y el régimen de Rafael Leónidas Trujillo, figura nefasta que sigue atormentando a Aurelia y a “Papí”, su marido, desde el pasado. De joven, Papí se había convertido del catolicismo al adventismo y dicha conversión se explica en términos políticos, como reacción a las vicisitudes de la vida bajo el régimen represivo de Trujillo, descrito como “reino de terror”:

(Papí) reflexionó sobre su conversión del catolicismo de su juventud. Lo que le había atraído de la doctrina adventista era su especificidad en distinguir lo bueno de lo malo. En un país donde la definición de ambos términos había mudado de acuerdo con los caprichos de un tirano y había poco alivio o esperanza, la religión le había concedido la salvación, acceso a lo divino, y reglas a seguir las cuales él ofreció a sus hijos como defensa contra la pobreza y el dolor¹ (149).

Entonces, la conversión de Papí a la doctrina protestante se presenta como un acto de resistencia motivado por el anhelo de vivir en un mundo racional y estable, gobernado por leyes universales e inmutables (muy distintos a los “caprichos de un tirano”) y con la promesa de vida eterna para quienes las obedecen. Para Papí, la fe en la doctrina adventista le da fuerzas para ejercer la resistencia política. Sin embargo, más tarde, cuando se convierte en padre de familia, Papí se porta como un tirano caprichoso, sobre todo, con sus hijas. Basándose en la doctrina netamente patriarcal de la iglesia adventista, el padre pretende controlar sus vidas, con resultados dañinos: una hija padece de trastornos mentales, otra es golpeada por su marido, y la menor, Iliana, sufre una profunda crisis de identidad. A través de este

¹ Las sucesivas citas de esta novela —y de los artículos a que se hace referencia— son traducciones del inglés efectuadas por la autora.

personaje masculino autoritario, L. Pérez establece una aguda crítica de las instituciones sociales patriarcales: la familia y la religión cristiana.

El texto expone la ideología sexista que subyace en el pensamiento cristiano —tanto en la vertiente católica como en la protestante— al oponerlas a la tradición espiritual afrohispana y feminocéntrica. La representación de la mujer “chamán”, o “adepta”, es clave en cuanto al proyecto ideológico feminista de la obra. En los personajes femeninos Bienvenida y Aurelia, L. Pérez nos ofrece un retrato complejo de la “sacerdotisa”, o líder espiritual femenina, haciendo hincapié en la potencia positiva de quien es dotada con sabiduría espiritual.

Muchos eruditos afirman que en las sociedades tradicionales caribeñas se le otorga a la sacerdotisa o mujer chamán tanto o más respeto, prestigio y autoridad que a cualquier líder espiritual masculino. Brinda Mehta, en su estudio “The Shaman Woman, Resistance, and the Powers of Transformation”, sobre la isla de Guadeloupe, (1997) afirma que la mujer “chamán” desempeña un papel fundamental en las sociedades caribeñas. Aunque el estudio de Mehta se limita a la isla de Guadeloupe, investigadores de la figura de la chamán en otros contextos caribeños han llegado a conclusiones similares. Por ejemplo, Margarite Fernández-Olmos, en su artículo “La Botánica Cultural: Ars Medica, Ars Poetica” (1997), señala que las prácticas espirituales alternativas, como el curandismo, representan un espacio donde las mujeres “pueden clamar una autoridad que les es negada en las instituciones dominantes y tienen más libertad para utilizar las tradiciones femeninas de cuidado para aliviar a sus comunidades sufrientes” (11). Además, Fernández-Olmos afirma que la participación femenina en estas prácticas es cada vez más importante, y que hay varios estudios recientes en que “se observa la importancia creciente de la mujer en el mantenimiento de prácticas curativas/espirituales caribeñas dentro de la región y en su dispora” (11).

Además de servir como curandera y partera, la chamán actúa como defensora de los intereses de la mujer dentro de la sociedad patriarcal. Mehta señala dos funciones de la chamán que resultan ser de suma importancia para nuestro análisis: primero, esta mujer sirve como un modelo de resistencia femenina y, segundo, como mentora espiritual, asegurando la continuación de la tradición matrilineal o feminocéntrica. Según Mehta, estas mujeres representan “paradigmas de resistencia a otras mujeres para contrarrestar las fuerzas del sexismo dentro de la comunidad” y siendo entendidas como “mentoras espirituales que aseguran la preservación de sistemas de creencia feminocéntricos”. (233). Mehta afirma:

Aunque las chamanas trabajan para el bienestar general de toda la comunidad, quisiera enfatizar que la fuerte presencia de modelos espirituales femeninos, sensibles a las preocupaciones particulares de las mujeres en sociedades tradicionales androcéntricas, es clave en el proceso de la actualización femenina (233).

Mehta afirma que el discurso colonizador suele restarle prestigio a la figura de la mujer chamán y representarla como figura “exótica”, sensual, y marginal: entre estos estereotipos se encuentran la “bruja”, la “loca” o “histérica”, o bien, “la mulata exótica” tratándose usualmente de una mujer de color, mientras que muchas escritoras caribeñas pretenden reapropiar la figura de la chamán, afirmando así las raíces africanas (prehispanas) y la potencia femenina (233-34). La novela de L. Pérez refleja esta tendencia recuperativa.

En este texto, Bienvenida y Aurelia —en tanto personajes femeninos— ejemplifican el papel fundamental de la chamán en la sociedad transcaribeña. Bienvenida es descrita como mujer sabia de gran renombre e influencia en la provincia de Azúa. De hecho, ella es más respetada que el cura católico que hace visitas mensuales al pueblo:

En (su pueblo) su madre era más respetada que el sacerdote viajante que visitaba una vez por mes. Era ella la que, como partera, presidía sobre nacimientos y muertes. Era ella la que iniciaba los ritos para apaciguar a los muertos prematuros y dar esperanza a los sobrevivientes. Durante días su casa resonaba con el movimiento constante de aquéllos que buscaban sus consejos. Por las noches, la casa vibraba con los suspiros consternados de los espíritus (132).

Queda claro que la figura de la mujer chamán tal como se representa en esta obra se asocia con la inversión de las relaciones de poder basadas en sexo-género, especialmente, en contraste con el papel subordinado de la mujer en la tradición cristiana, ya sea en la Iglesia Católica o en las sectas protestantes o fundamentalistas (como la adventista). Además, como Bienvenida —en su condición de líder espiritual— es la que realmente manda en el pueblo, su presencia hace patente la falta de control sobre las zonas rurales (periféricas) ejercida por las instituciones sociales céntricas (la Iglesia Católica, el régimen de Trujillo). Bienvenida, la mujer chamán, encarna, así, la ambigüedad del espacio marginal/marginado (como el cuerpo femenino), ese denominado por Homi Bhabha como un espacio “tercer espacio” (“third space”); un espacio “en el cual la negociación de diferencias incommensurables crea una tensión peculiar de la existencia fronteriza” (218).

Aurelia, como hija menor, debía heredar los dones espirituales de su madre, pero ella rechaza el legado materno por temor al poder. Su hermano,

Virgilio —que compartía con Aurelia la clarividencia— enloqueció y se suicidó para escapar de los espíritus. Por eso, Aurelia teme compartir no sólo las dotes, sino el destino de su hermano. Ella asocia su poder con la locura y con la muerte; es más, parece ver el sino de Virgilio como un castigo de Dios por el pecado de la rebeldía. Su “conversión” a la doctrina adventista, entonces, representa un deseo de escapar de su propio poder:

Ella no quería más de tal legado. Habiendo presenciado el final de Virgilio, juró no seguir su camino, ni el de su madre. Por esta razón se convirtió a la religión de su marido y había compartido con él muy poco de su pasado. Simplemente quería vivir su vida y, al momento de morir, presentarse ante Dios como una de los humildes y no como una rebelde dominada por habilidades en las cuales no se atrevía a confiar (134).

Una vez casada con Papí, Aurelia reprime sus dones espirituales y se conforma con las expectativas de la comunidad adventista para la mujer: es esposa sumisa y madre abnegada. No obstante, su hija Iliana —por ser la hija menor— comparte la herencia espiritual de su madre y abuela, y sospecha intuitivamente que bajo la fachada de señora de Aurelia yace un poder oculto. Desde niña, Iliana es capaz de superar su formación adventista, descifrando el discurso corporal que comunica indicios de su verdadera identidad. Está fascinada con las huellas de rebeldía lejana —o acaso mal contenida— visibles en el cuerpo femenino de Aurelia:

Iliana recordó las orejas de su madre. Esas orejas, perforadas en un pasado del cual Aurelia pocas veces hablaba, la asustaban e intrigaban. Criada en una religión que condenaba como pagano perforar las partes del cuerpo, ella había imaginado que si los agujeros tapados de su madre hubieran sido desembarazados, esta se habría transformado en una maga bailadora, no en secreto en un día sabático cuando se quedaba en casa fingiendo estar enferma, sino libremente, desencadenando impulsos oprimidos por la religión de Papí (3).

Además de esta lectura del cuerpo-como-texto, Iliana también interpreta la “actividad incesante” de Aurelia como otra señal de una potencia trasgresora apenas detenida: “Esta actividad incesante, aun en momentos cuando podría haber optado por descansar, ahora le sugería un intento de contener fuerzas luchando por escaparse” (4).

Cuando finalmente toma la decisión de recuperar el legado materno para defender a sus nietos de su padre violento, Aurelia cumple con la función netamente feminista de la mujer chamán, actuando como madre espiritual y

defensora de los intereses de la mujer (o sea, la mujer-como-madre, quien protege a los niños indefensos) dentro de la sociedad patriarcal. El asesinato de Pasión, su yerno —efectuado por medio de ritos arcanos— no sólo marca el clímax dramático de la obra, sino que, también, señala la ruptura radical con el *statu quo* en el texto. Sin embargo, la descripción del rito es simple, concisa y evita todo detalle sensacionalista. Minimaliza los elementos “primitivos”. Notemos, por ejemplo, que Aurelia no participa de la violencia en el plano físico, pues no mata ni sacrifica los pollos; eso lo hace el carnicero siguiendo sus instrucciones explícitas: “Ella le había pedido al carnicero del mercado que los degollara y desangrara. Le había explicado que no quería que los desplumara” (253). El hombre había bromeado con Aurelia, preguntando: “¿Usted piensa hacer “hoodoo” con estas aves?” Ella lo había negado rotundamente (253-54). Además, el rito coincide con la preparación de una cena familiar navideña y Aurelia se encuentra en la cocina, espacio doméstico femenino que se asocia nada más que con la alimentación. Así, Loida Pérez crea una alternativa a la representación estereotipada de la mujer chamán afrocaribeña como “bruja” o “mulata exótica”, lo cual es un lugar común en el discurso colonizador.

En cambio, L. Pérez enfatiza el control y la concentración mental de Aurelia como fuente de su poder. Aurelia se responsabiliza por sus acciones: se hace visible a su víctima y se queda a presenciar su muerte: “Ella decidió que él la viera también. Quería que él supiera que lo que iba a ocurrir no era mera casualidad, sino que lo había planeado... Tal como había pensado, él la vio sentada en el marco de la ventana al otro lado del mismo cuarto donde él estaba parado” (255). Así, este acto violento adquiere valor ético, pues Pasión se vuelve cómplice en su propia muerte: “Aurelia permaneció el tiempo suficiente para que su conciencia atemorizara su alma (...) Habiendo conjurado la muerte, Aurelia se mantuvo respetuosamente en su presencia” (255-6).

L. Pérez también problematiza el uso del poder femenino y la responsabilidad personal y social. Aurelia siempre le recuerda a su hija Rebecca, la esposa de Pasión, que ella misma perpetúa su propia victimización al volver una y otra vez a su marido. Esta intervención de Aurelia es motivada por amor a sus nietos indefensos, no para rescatar a Rebecca de la situación. A la vez, Aurelia reconoce que su propia complicidad con la doctrina machista adventista ha contribuido a los problemas de sus hijas. En este momento, Aurelia reconoce la falta que le hace su madre Bienvenida. Echa de menos sus consejos: “Tantas lecciones se había negado a aprender, porque estas habían sido enseñadas por su madre” (135). Al concluir la novela, Aurelia asume el papel de madre espiritual como un compromiso social al decidir compartir sus dones con sus hijas y

enseñarles a usar su sabiduría para mejorar la condición de la mujer en su comunidad.

Finalmente, Aurelia recobra los consejos de Bienvenida, la madre-chamán, que siempre le había recordado su herencia: “Porque quiero que nunca te olvides... porque el futuro te hará más daño si niegas el pasado” (295). Esta cita subraya el poder de la memoria y la importancia de la historia femenina en la conservación de la familia y la cultura. La tradición oral es el vínculo que une las sucesivas generaciones de la familia y de las comunidades de las diásporas africanas y caribeñas. Bienvenida, Aurelia, Iliana y Soledad, la hija menor de Rebecca, son las herederas y serán las guardianas de la historia familiar, ellas son la sabiduría de la tradición espiritual femenina. Brinda Mehta afirma que: “El acceso de la mujer a la historia oral sirve como (esc)rito de iniciación (“rite/write of passage”) a la individuación y autoafirmación femenina, reivindicando la reinserción de lo femenino a la expresión literaria para rectificar la exclusión tradicional de la mujer negra de la producción literaria” (1997:235), siendo evidente que Loida Maritza Pérez participa en este proyecto recuperativo. En *Geographies of Home*, L. Pérez le ofrece al público lector un retrato inolvidable de la resistencia espiritual femenina de la comunidad dominicana en Estados Unidos. Al reapropiar la figura de la mujer chamán afrocaribeña, Pérez socava las representaciones racistas y sexistas de las prácticas religiosas femeninas perpetuadas en el discurso colonizador. La novela afirma las raíces culturales afrohispanas de la comunidad dominicana, haciendo hincapié en el papel de las mujeres —las madres espirituales— en la conservación y transmisión de la sabiduría cultural. La suya es una voz más que susurra a nuestro oído: “Porque quiero que nunca te olvides”.

*The College of Wooster**
Department of Spanish
Wooster, OH 44691
cpalmer@wooster.edu

Cynthia Palmer

BIBLIOGRAFIA

- BHABHA Homi K. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- FERNÁNDEZ Olmos, Margarite. “La Botánica Cultural: Ars Medica, Ars Poetica”, en *Sacred Possessions: Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*. Ed. Margarite Fernández-Olmos and Lizabeth Paravisini-Gebert. New Brunswick: Rutgers U P, 1997. 2-15.
- MEHTA, Brinda. “The Shaman Woman, Resistance, and the Powers of Transformation: A Tribute to Ma Cia in Simone Schwartz-Bart’s The Bridge of Beyond”, en *Sacred Possessions: Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*. Ed. Margarite Fernández Olmos and Lizabeth Paravisini-Gebert. New Brunswick: Rutgers U P, 1997. 231-247.
- PÉREZ Loida, Maritza. *Geographies of Home*. New York: Penguin Books, 1999 (2000).