

LA EXPERIENCIA CORPORAL FEMENINA COMO PARTE DEL PROCESO DE
CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA EN *SOÑAR EN CUBANO*, DE CRISTINA GARCÍA¹

THE FEMALE BODY EXPERIENCE AS PART OF THE IDENTITY CONSTRUCTION
PROCESS IN *DREAMING IN CUBANO*, BY CRISTINA GARCÍA

LUCIA B. QUIROGA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN LUIS

Sumario:

- 1- Introducción
- 2- Marco teórico
- 3- El conflicto isla-cuerpo y la disociación del cuerpo materno
- 4- Desidentificaciones corporales y memoria corporal traumática
- 5- El cuerpo como tercer espacio de enunciación y resistencia
- 6- Conclusiones

Resumen: *Soñar en cubano* es una novela cubano-estadounidense escrita por Cristina García (1993) que narra la historia matriarcal de tres generaciones de mujeres durante el período de la Revolución castrista. Pasiones, enfermedades, síntomas y traumas aparecen y desaparecen periódicamente en los cuerpos de los personajes femeninos, y sugieren un discurso alternativo que opera a través de una variedad de registros y códigos corporales. El objetivo de este trabajo es revelar cómo el trauma colectivo experimentado por los personajes femeninos de la novela refleja el desorden de las circunstancias socio-políticas en que se desarrolla, forjando la experiencia y memoria corporales de los personajes frente a la condición poscolonial. Este trabajo concluye que la experiencia corporal femenina cumple un rol central en el proceso de reconstrucción identitaria en el contexto de la diáspora cubana, evidenciando el cuerpo femenino como sitio potencial de resistencia y contienda frente al discurso eurocéntrico y patriarcal.

1 Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación “Literatura e Identidades: intersecciones, construcciones y representaciones”. Directora: Andrea Puchmüller, Secretaria de Ciencia y Técnica de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de San Luis, Argentina, 2018-2020.

Palabras clave: Cuerpo femenino- Construcción identitaria- Experiencia corporal- Diáspora caribeña.

Abstract: *Soñar en cubano* is a Cuban-American novel by Cristina García (1993) that tells the matriarchal history of three generations of women during the period of the Cuban Revolution. Passions, diseases, symptoms and traumas appear and disappear periodically in the bodies of female characters, and suggest an alternative discourse that operates through a variety of corporeal codes and registers. The objective of this work is to reveal how the collective trauma experienced by the female characters of the novel reflects the disorder of the socio-political circumstances of the context, forging the body memory and experience of the characters in the postcolonial condition. This work concludes that female body experience plays a central role in the process of identity reconstruction in the context of the Cuban diaspora, revealing the female body as a potential site of resistance and contention against the patriarchal, Eurocentric discourse. **Keywords:** Female body- Identity construction- Body experience- Caribbean diaspora.

1- INTRODUCCIÓN

La experiencia corporal femenina en el contexto de la diáspora caribeña se constituye como un tema de complejo tratamiento y de exiguo desarrollo en el campo de las literaturas étnicas estadounidenses. En el escenario transcultural contemporáneo, las identidades se ven afectadas por el cruce de culturas resultante de la migración de personas y la movilización de prácticas culturales. Asumiendo que la identidad es un proceso que se construye a través de la asimilación de múltiples aspectos que el modelo social inmediato provee, cuando un individuo se moviliza de un país a otro, su identidad es modificada y transformada por el viaje en un proceso donde la subjetividad del ser humano se recompone de manera compleja.

En este contexto, el sujeto exiliado se vuelve un extraño, un refugiado, un *otro* que deambula entre el pasado y el presente, entre la cultura de origen y la del país de acogida. De acuerdo a Julia Kristeva, (Sarup 1996) el emigrante se convierte en un extraño para sí mismo, inmerso en un nuevo mundo contradictorio y lleno de ambivalencias, para quien la idea consciente de su propio ser comienza a distanciarse de su apariencia física, percibiéndose a sí mismo de maneras disociadas. De este modo, el cuerpo se transforma en discurso a ser interpretado, partícipe esencial del proceso de reconstrucción de la identidad femenina.

Producto de una historia de colonización territorial por parte de vastos imperios, así como de posteriores formas de imperialismo cultural,² las minorías étnicas del Caribe que han migrado hacia los Estados Unidos hoy forman parte de las diversas diásporas³ que conviven en los Estados Unidos, plasmando en la literatura experiencias poscoloniales diversas. En relación con este tema, (Seyhan 2001) sostiene que la colisión, la confrontación y la conservación de las diferentes influencias culturales originadas por los movimientos coloniales cobran mayor intensidad en las islas-nación debido a que se constituyen en zonas de tiempo y geografías delimitadas que generan una mayor posibilidad de preservación. La necesidad constante de mantener o recuperar los lazos con la tierra de origen se revela en la necesidad contradictoria de recordar y olvidar las memorias de la isla, dicotomía que eventualmente se traslada a la materialidad del cuerpo y se ve plasmada en su memoria. De acuerdo a esta lógica, el cuerpo femenino se constituye en el receptor pasivo de la cultura y la memoria, convirtiéndose en una suerte de “texto” a ser “decodificado” donde las experiencias vividas quedan plasmadas, y eventualmente se hacen visibles a través de las diversas manifestaciones de la carne. El objetivo de este trabajo radica en realizar una lectura de la experiencia corporal femenina como medio de expresión de la cultura y la memoria en la novela cubano-estadounidense *Soñar en cubano* (1993). La obra seleccionada representa a mujeres en situación de opresión, ya sea física y/o emocional, en un contexto pos y neocolonial donde el discurso dominante es eminentemente eurocéntrico y patriarcal.

2- MARCO TEÓRICO

La experiencia corporal femenina es abordada desde dos perspectivas teóricas: la crítica feminista estadounidense, de la cual se desprenden las nociones fundamentales de la crítica del cuerpo, y la crítica poscolonial. La crítica feminista⁴ examina las formas en que las producciones culturales refuerzan o socavan la opresión económica, socio-política y psicológica en la mujer. (Tyson 1999) Bajo la premisa del patriarcado, definido como el sistema cultural que promueve roles de género en privilegio del hom-

2 El imperialismo cultural puede definirse como la dominación económica de una cultura (dominante) sobre otra (vulnerable), expresada mayormente en valores de consumo adquiribles. (Tyson 1999: 372)

3 El término *diáspora* refiere a las comunidades que viven separadas de su tierra de origen. (Tyson 1999)

4 Se seguirá el modelo de la crítica feminista estadounidense, en particular la rama del pensamiento feminista visionario, ya que el primero trabaja para poner fin al patriarcado y al sexismo, y contempla a la mujer en su totalidad, incluyendo las condiciones de clase y raza en su ideología. (Bonnycastle 1996)

bre, el rol de la mujer ha sido proscrito a fórmulas esencialistas de pasividad y receptividad. (Bonnycastle 1996) El concepto patriarcal de la feminidad, siempre ligada a la fragilidad y la modestia, desautoriza a las mujeres en el mundo real, asignándoles roles específicos y esencialistas como el de hija, madre y esposa. La crítica feminista en torno al cuerpo se caracteriza por desestimar las nociones esencialistas del cuerpo como fijo o inmanente, e intentar demostrar cómo el cuerpo y la sexualidad se constituyen en recintos de significado cultural y control social. Este trabajo parte desde una concepción del cuerpo que va más allá de su condición biológica, y que se entrelaza con la experiencia, con sistemas de valores predeterminados, y con representaciones sociales y prácticas regulatorias establecidas, constituyéndose así en recinto de la cultura y la memoria.

La fenomenología corporal parte de la presunción fundamental de que el cuerpo no es un objeto, sino la condición y el contexto a través del cual nos relacionamos con los objetos, y que la mente no está separada de la materia, sino que se materializa sobre la base de las relaciones corporales y sensoriales. (Merleau-Ponty 1945) Según el autor, en la medida en que uno *vive el cuerpo*, esto hace posible las relaciones entre uno (yo) y otros objetos y sujetos: es el cuerpo como es vivido, como es experimentado, lo que va formando la experiencia.

Sujeta a los supuestos de la noción de universalidad que establece la experiencia masculina como la norma, la identidad corporal femenina se diluye y su abordaje resulta insuficiente desde esta perspectiva. De acuerdo a De Ferrari (2007), el yo alcanza su singularidad en el campo de la experiencia, lo cual la lleva a sostener que la identidad puede establecerse a través de un patrón de experiencias y relaciones, y un entrelazamiento con la noción de alteridad. Al mismo tiempo que la identidad se conforma a través de la experiencia y es mejor entendida a partir de un sistema de relacionalidad, la misma también se forja a través de las inscripciones culturales del entorno social que nos rodea: *El cuerpo es entendido como un texto de la cultura, inseparable de la identidad, y una fuente inalienable de experiencia humana.* (De Ferrari 2007: 10) La relación cuerpo-identidad puede entonces ser entendida desde la fenomenología corporal y desde las políticas en torno al cuerpo femenino.

Para trazar las conexiones entre cuerpo e identidad y sus implicancias políticas, se tomará el modelo de corporeización (embodiment) y descorporeización (disembodiment), ya que estos conceptos contemplan la relación elemental existente entre identidad y alteridad desde la perspectiva del cuerpo.⁵ El concepto de corporeización implica

5 La noción de corporeización involucra la materialidad del cuerpo en situación, en estrecha conexión con el entorno cultural que lo rodea, implicando un sentido de identificación - o

un sentido de situacionalidad, es decir, se trata siempre de un aquí y ahora. Desde el punto de vista fenomenológico, esta situacionalidad corresponde a la experiencia en primera persona de percibir el mundo a través del cuerpo (embodiment), a diferencia de la experiencia en tercera persona (disembodiment). La noción de corporeización siempre excede los límites de la piel, involucrando el entorno alrededor y las manifestaciones culturales predominantes. (Merleau-Ponty 1945) Sostiene que tanto nuestro esquema corporal así como nuestra imagen corporal ⁶ cumplen una función crucial en el establecimiento del espacio y el tiempo vividos por el sujeto. Es a través de la imagen corporal que nos es posible establecer relaciones de amor (u odio) hacia el propio cuerpo.

Por otro lado, el sujeto logra tener una imagen de su cuerpo como un todo a partir del reconocimiento del cuerpo del otro (alteridad), en cuyo caso este último proporciona el marco necesario para la representación y significación del propio cuerpo (Grosz 1994). Desde el punto de vista de la corporeidad cultural, el cuerpo puede ser descrito como un punto nodal o nexo de poder basado en el discurso, y por lo tanto un medio de producción. En esta línea de análisis, Michel Foucault (2002) hace referencia a la manera en que ciertos regímenes de prácticas disciplinarias y reguladoras tales como el patriarcado y el imperialismo *moldean* la forma y el comportamiento del cuerpo en lo que el autor denomina el *cuerpo dócil* o el *cuerpo disciplinado*. De acuerdo al autor, el cuerpo es de hecho el objeto privilegiado para las operaciones de poder. Este poder disciplinario sobre los cuerpos es aquello a lo que Foucault hace referencia como biopoder, un poder que regula los detalles de la vida diaria y los comportamientos de individuos y poblaciones. (Grosz 1994) En inevitable entrecruzamiento con la temática de la identidad, la memoria cumple un rol esencial en el tratamiento de la diáspora caribeña, ya que la misma funciona como anclaje hacia el lugar de origen para la reconstrucción de la identidad. Desde el punto de vista fenomenológico, podemos distinguir la memoria corporal habitual, y la memoria corporal traumática. La primera hace referencia a las experiencias corporeizadas de nuestras actividades diarias, así como a nuestro

des-identificación - con el cuerpo y sus partes (De Ferrari 2007). Correlativamente, el concepto de descorporeización hace referencia a prácticas de disociación, desdoblamiento o lesión del cuerpo como una reacción a situaciones traumáticas, abandonando al cuerpo emocional cuando es imposible dejarlo físicamente, o lesionándolo como una forma de expresión y protesta. (Worell 2007)

- 6 El esquema corporal o postural del cuerpo es lo que nos permite desarrollar una relación práctica con los objetos del mundo y un vínculo psíquico hacia nuestro cuerpo y sus partes; es nuestro modo de acceso a los objetos. La imagen corporal en cambio tiene que ver con una representación mental consciente de nuestro cuerpo, estrictamente subjetiva, pero que se entrecruza de manera constante con elementos inconscientes. (Merleau Ponty 1945)

repertorio de movimientos. La memoria corporal traumática implica un repertorio de sensaciones y respuestas corporales originadas a partir de situaciones de trauma y dolor, ya sea físico o emocional. En las memorias corporales traumáticas la integración del cuerpo se ve vulnerada, y la experiencia de la corporeización se vuelve fragmentada. (Grosz 1994) Por tanto, *la memoria es corporal y corporeizada (em-bodied); emana de la experiencia corporal que representa el pasado.* (Becker et al. 2000: 321) Es posible señalar que la memoria que se inscribe en la materia es indeleble, y por ende resiste cualquier tipo de exorcismo: *tratar de negarla solo incrementa la intensidad del problema y lo perpetúa en un continuo estado de tensión irresoluta.* (Seyhan 2001:51) En este contexto, el concepto de memoria corporal (*embodied memory*⁷), hace específica referencia a memorias concretas inscriptas en la carne.

El poscolonialismo se constituye como marco teórico legítimo de la crítica poscolonial, a través del cual se busca entender las operaciones políticas, sociales, culturales y psicológicas de las ideologías colonialistas y anticolonialistas. (Tyson 1999: 365) Para abordar la cuestión identitaria en el contexto pos/colonial global se abordarán cuestiones que atañen tanto a la identidad caribeña como a la diáspora caribeño-estadounidense. En este sentido, el ensayista y poeta antillano Édouard Glissant (De Ferrari 2007) presenta una visión orgánica del Caribe como una región que se caracteriza por su fragmentación y heterogeneidad inherentes. El autor afirma que la alienación actual de la región, su estancamiento y aislamiento, son el resultado de la *imposibilidad de simplemente estar en el mundo para todos aquellos cuya existencia se origina en el despojo.* (De Ferrari 2007: 19)

El énfasis de Glissant en el despojo considera la disrupción de la historia como un elemento estructural de la identidad, donde el silencio y el olvido se constituyen como aspectos más bien creativos en la formación de estas identidades caribeñas. Al mismo tiempo, Glissant señala que el Caribe más bien se sostiene sobre la noción de Relación⁸, la cual hace referencia a una red de significados (relacionales) de los cuales ninguno es original del lugar ni auto-producido. La Relación, como proceso por el cual toda identidad se extiende a través de una relación con el Otro, toma en este caso el lu-

7 El término *embodied memory* refiere a *aquellas experiencias del exilio [...] que se perpetúan en la memoria material como cicatrices en los cuerpos de las mujeres.* (Seyhan 2001: 52-53)

8 La *Poética de la Relación* es un instrumento teórico desarrollado por Glissant para entender mejor las condiciones únicas del Caribe como productor de significados. La noción de Relación, una forma de presencia concreta por la que *cada sujeto es un objeto y cada objeto un sujeto*, ha sido inspirada en el concepto de “rizoma” propuesto por Gilles Deleuze y Félix Guattari. (De Ferrari 2007: 19)

gar de la Raíz. En la misma línea de estudio, Goldman (2008) señala que la importancia de las islas se extiende más allá de las implicancias prácticas de su geografía. El hecho de que sus límites no necesiten ser trazados o impuestos, ya que los mismos ya están inscritos a través de su topografía natural, hace que las islas circunscriban la misma identidad de sus habitantes y produzcan diferencia. Por ende, *la identidad caribeña es un producto de la experiencia insular*, (Goldman 2008: 14) tanto en términos culturales como geográficos. La condición de insularidad, sigue la autora, persiste aún en la ausencia de las circunstancias geográficas que la concibieron, hecho que se evidencia en los movimientos migratorios de los caribeños durante la segunda mitad del siglo XX, y finalmente en la diáspora. Desafiando el sentido convencional de espacialidad, los sujetos migrantes han llevado en sus cuerpos coloniales la experiencia insular (islas-cuerpo), a lo largo del viaje y hacia sus nuevos destinos. Lejos de ser desplazada por el viaje, la memoria insular ha persistido como uno de los principales modos de auto-definición.

3- EL CONFLICTO ISLA-CUERPO Y LA DISOCIACIÓN DEL CUERPO MATERNO

Celia del Pino, matriarca de la familia, establece la iniciación del cuerpo como lenguaje alternativo, encarnando una poética relacional del cuerpo que se extiende hacia las dos generaciones siguientes de mujeres del Pino. Tras haber sido abandonada en su juventud por su amante español, Celia se sumerge en un estado de desconuelo absoluto. Al no poder dejar su cuerpo ni abandonar la isla por su condición de género, Celia sufre de un doble confinamiento que se evidencia en el conflicto isla-cuerpo: es decir, donde la experiencia del confinamiento insular a la que se ve sometida es análoga a la reclusión corporal que la restringe y la determina. (Goldman 2008)

Esto se traduce en un rechazo absoluto por su propio cuerpo, asumiendo diferentes grados de descorporeización a lo largo de su trayectoria, en los que su cuerpo siempre se constituye como un obstáculo. Después de un inicial encogimiento corporal y tras un período de inanición y auto-abandono en el que intenta dejarse morir, todos ellos comportamientos de autolesión en mayor o menor grado, (Worell 2001) Celia descubre que está embarazada de Jorge, su reciente marido, hecho que da comienzo a su segunda fase de descorporeización: *Celia se despertó una mañana y supo que estaba embarazada. Se sentía como si se hubiese tragado una campana.* (García 1993: 66)

El descubrimiento del reciente embarazo no es experimentado con regocijo por parte de Celia, sino que es fuertemente rechazado por ella. En este período Celia continúa una comunicación epistolar unidireccional con Gustavo; es en estas cartas donde Celia documenta más vívidamente la experiencia de su embarazo y el extrañamiento

que siente hacia su nueva condición, albergando con más fuerza la idea de morir: *Me balanceo como una boya en el puerto [...] Lavo mis vestidos y me los pongo mojados para refrescarme. Espero morir de neumonía.* (García 1993: 78) Al rechazar su condición de embarazo, Celia no logra vincularse al cuerpo materno – corporeización – que comúnmente mantiene a la madre-bebé fusionados en esta etapa. (Grosz 1994)

Celia en cambio siente un enajenamiento inusual hacia el bebé, como si este fuese un elemento extraño a su cuerpo, parasitario, que poco a poco la va consumiendo: *Una espesa cera crece dentro de mí. Está saqueando mis venas.* (García 1993: 78) A través de la imagen corporal que tiene de sí, oscilando entre la distorsión y la enajenación, Celia establece una relación de odio con su propio cuerpo, que la desplaza fuera del mismo como marco de referencia hacia el mundo, y la lleva a sentir que el mismo está siendo controlado por fuerzas externas: *el sujeto suele verse a sí mismo como desde afuera.* (Grosz, 1994: 43) En esta misma línea de análisis se podría decir que Celia experimenta lo que Kristeva (1982) denomina *abyección* en relación al cuerpo materno, en cuanto a que el embarazo, y en última instancia el bebé no-nacido, evocan una reacción corporal repulsiva en respuesta a una situación que *amenaza nuestro sentido de los límites, los límites entre nosotros y el mundo, o entre nosotros y los demás.* (Kristeva 1982:4) Celia *se vive* enclaustrada en su propio cuerpo, de la misma manera que se siente reclusa en la isla: *Me siento prisionera en esta isla, Gustavo.* (García 1993:77) De este modo, el cuerpo y la isla se fusionan, se hacen uno, y las limitaciones y dificultades que acontecen a uno a su vez devastan al otro.

Así, prisionera en su nuevo rol materno, y confinada a la isla para siempre, Celia se sumerge en un estado mental de fuga que le impide hacerse cargo de su hija y que impulsa a su marido a internarla en un asilo mental. En la ecuación del cuerpo materno reprimido, y el rol social asignado por la tradición patriarcal –de esposa y madre, guardiana del hogar y la tradición patriarcal– Celia no logra conjugar la situación. Totalmente relegada como ser humano autónomo por las imposiciones patriarcales, Celia no parece tener injerencia en el ámbito de su vida ni en el de su propio cuerpo. Ella *no es*, ni su cuerpo le pertenece. Expuesta a una nueva forma de descorporeización, en la que no se puede asumir como madre o esposa, Celia se sumerge en un estado de enajenación como forma de escape. Celia no logra amar a su hija recién nacida, Lourdes, porque la misma es el obstáculo vivo que le impide cumplir su sueño. Incapaz de enseñarle cómo sobrevivir en una sociedad llena de restricciones de género, Celia opta por no darle su reconocimiento y finalmente la abandona: *Celia decía que su bebé no proyectaba sombra, que la tierra se la había tragado para aplacar su hambre. Aferrando a su hija*

por una pierna, se la entregó a Jorge y dijo: 'Nunca recordaré su nombre'. (García 1993:67)

La sociedad patriarcal no puede permitirle a la mujer que rechace su rol *natural* de madre y de *objeto reproductivo*, por ende, los estados de locura y demencia, históricamente asociados a la condición femenina, son asignados a aquellas mujeres que de algún modo se desvían de la norma, y se rehúsan a cumplir con los roles tradicionales asignados, proscriptos a fórmulas esencialistas de pasividad y receptividad. (Bonnycastle 1996) Tiempo después Celia queda nuevamente embarazada, pero esta vez se siente vigorizada, y a su vez parece haberse resignado a su destino con Jorge en la isla; Celia decide que esta vez todo será diferente: *Le he puesto el nombre de Felicia a mi nueva hija [...] Es guapa y hermosa, con unos ojos verdes que me dejan desarmada. Esta vez seré una Buena madre.* (García 1993:81) Esta vez, Celia se define y se moldea en los términos del cuerpo dócil, (Foucault 2002) tras haber sido sometida y *subyugada* por las prácticas disciplinarias ejercidas por la sociedad y el patriarcado –encierro en el asilo y posterior condicionamiento y supervisión– y los efectos del colonialismo – encarnado en los regímenes dictatoriales avalados por las nuevas formas de imperialismo económico.

A través del tiempo las hijas de Celia “heredan” los conflictos del cuerpo y las desidentificaciones con el rol materno como una especie de condena silenciosa, cada una manifestándolos de manera diferente a través de su cuerpo-texto. **En este sentido podemos asumir que la condición prenatal, o *cora*, tiene memoria**, y se manifiesta como una marca de agua grabada en el cuerpo del niño, heredando los rastros de los impulsos corporales vivenciados en dicha etapa, que fueran extrañeza en este caso. (Grosz 1994)

4- DESIDENTIFICACIONES CORPORALES Y MEMORIA CORPORAL TRAUMÁTICA

Si bien la segunda generación de mujeres del Pino está definida por las dos hijas de Celia, este trabajo se focalizará en la primogénita, Lourdes, ya que el tenor de las experiencias corporales que la misma transita son análogas a las de Felicia. Lourdes es el personaje femenino que elige el auto-exilio en respuesta a la revolución castrista. Huyendo de heridas personales, Lourdes decide emigrar hacia los Estados Unidos con la esperanza de encontrar allí asilo físico y emocional. Pero eventualmente las viejas heridas comienzan a abrirse, y Lourdes se encuentra atrapada entre los dos mundos. Este conflicto de identidad, propio del sujeto migrante, se evidencia claramente en Lourdes a través de ciertos comportamientos obsesivo-compulsivos que se manifiestan a través

de su cuerpo, fluctuando entre diferentes grados de desidentificación con el mismo. Por un lado, Lourdes se entrega a sí misma a la ingesta voraz de comida, lo cual refleja una gran ansiedad de llenar su vacío interior, así como la tensión que se suscita al querer dejar el pasado atrás. Por otro lado, Lourdes se vuelca a la actividad sexual de manera compulsiva y con perturbadora frecuencia. Este comportamiento de lesión corporal sucede como una reacción a experiencias de intenso dolor –el desarraigo; la pérdida de los seres queridos– a su vez que refleja su incapacidad para enfrentar la realidad. Consecuentemente, Lourdes se auto-exilia en su cuerpo, atiborrándolo con sustancias y hábitos auto-destructivos, y rebasando sus límites corporales a través de una drástica suba de peso: *La carne se amontonó rápidamente en sus caderas y en sus nalgas, silenciando los ángulos de sus huesos. Se le acumuló en los muslos, que parecían derretirse sobre sus rodillas. Colgaba como hamacas de sus brazos.* (García 1993: 37-38)

En su tenaz lucha por dejar el pasado de la isla atrás, Lourdes logra montar dos grandes panaderías que se perfilan como la representación misma del capitalismo estadounidense. En lugar de establecer lazos con los miembros de su propia comunidad, Lourdes revierte su rol y se asume como una ciudadana pro-capitalista norteamericana. Sumergida en este espacio de hibridación intersticial esbozado por ella misma en el que Lourdes niega su *cubanidad*, Lourdes rebasa los límites de su propia identidad a través de la desidentificación con el propio cuerpo, buscando neutralizar a través de excesos corporales –ingesta y sexo compulsivos– la esterilidad esencial que la habita.

En este sentido, las experiencias del pasado-presente de Lourdes se manifiestan enfáticamente a través del lenguaje del cuerpo, en especial cuando no se encuentra otra voz o medio de expresión disponible ante las heridas de un pasado irreconciliable: *el lenguaje del cuerpo no es fácil de entender; y ningún otro personaje parece haber encontrado mejor que Lourdes una 'forma de literalizar' a través del cuerpo su condición psíquica presente.* (Conboy, Medina y Stanbury 1997: 233) Al mismo tiempo, la superficie del cuerpo de Lourdes es inscripta a través del nuevo orden social al que se ha sometido, impulsado por el capitalismo económico y el consumo de masas, moldeando a través de sus prácticas diarias (biopoder) un sujeto de producción y manipulación (cuerpo dócil) que a su vez puede ser descifrado e interpretado desde el exterior. (Grosz 1994) Lourdes alberga sentimientos contradictorios, y un doble discurso que se hace visible a través del cuerpo: *A medida que experimenta las oscilaciones entre el exceso y la privación extrema, Lourdes, lucha por demarcar y preservar un equilibrio engañoso entre las dos etapas.* (Goldman 2008: 168-169) De repente ella comienza a bajar de peso, coincidentemente después de la muerte de su padre y se sumerge en un período de

inanición autoinfligida, a través del cual pretende limpiar su alma: Lourdes no se había propuesto dejar de comer. Simplemente ocurrió, de la misma manera que había aumentado aquellos 54 kilos [...]. Ahora, sin embargo, Lourdes anhela un vacío profundo, quedarse limpia y hueca como una flauta. (García 1993: 228) Desarraigada y psíquicamente vulnerada, Lourdes pierde el sentido de la espacialidad, y se des-identifica con su cuerpo vulnerando su armonía material. De este modo se produce un descentramiento que la hace perder su cuerpo como marco de referencia y como sitio privilegiado para la formación de una identidad corporal coherente: *El cuerpo de Lourdes se convierte en un espacio confinado con límites inestables*. (Goldman 2008: 168-169) Los límites del cuerpo a los que Goldman hace referencia son análogos a los límites de la isla, cuyos bordes fluctúan indefectiblemente por los efectos del mar circundante. El cuerpo-texto de Lourdes asume un carácter de archipiélago, que como tal, carece de límites y de centro, y es accionado por una dinámica de *caos*; un *caos* que retorna incesantemente, que implica un cambio sin propósitos claros, que se modifica a sí mismo a cada instante y de manera impredecible. (Benítez Rojo, en De Ferrari 2007) Mientras más lucha por dejar el pasado atrás, la memoria corporal se hace más presente en la materialidad de su cuerpo. Lourdes encarna una doble forma de exilio: el exilio externo manifiesto en la migración y reubicación geográfica, y el exilio interno del cuerpo femenino, que se origina en las heridas emocionales suscitadas por el patriarcado. (Katrak en Grosz 1994) Estas fluctuaciones tanto a nivel sexual como de ingesta también simbolizan la disociación de su identidad híbrida, que oscila entre su identidad de origen, a la que rechaza, y su nueva identidad en Estados Unidos, a la que se vuelve con devoción, pero de una manera estéril y artificial. Presa de un doble esquema impuesto por la influencia de dos culturas antagónicas, Lourdes atraviesa una crisis de identidad que produce un sentido de uno mismo fragmentado, inestable y dislocado. (Tyson 1999)

Tiempo después Lourdes se siente sobrepasada y comienza a comer de nuevo, *Lourdes como, come y come, como una diosa hindú de ocho brazos, como, come y come, como si el hambre fuese algo inminente*. (García 1993: 234) Los recuerdos maternos de la isla comienzan a agobiarla despiadadamente: dos meses antes de llegar a Nueva York, Lourdes habría estado embarazada de su segundo hijo. Tras un enfrentamiento con soldados castristas quienes reclamaran su villa como propiedad de la Revolución, se desencadenan la pérdida inmediata del bebé: *Lourdes sintió que se le había desprendido un coágulo, lo sintió licuarse debajo de sus pechos, flotar dentro de su vientre y bajar por sus muslos. A sus pies se había formado un charco de sangre oscura*. (García 1993: 102)

El desafío de Lourdes hacia los soldados no pasaría inadvertido: al cabo de unos días los soldados vuelven a la villa, la toman por la fuerza y la someten sexualmente. La marca indeleble de la violación quedaría presente para Lourdes no solo en su memoria, sino también como una marca literalmente visible sobre la piel: *Cuando terminó, el soldado cogió un cuchillo y, concentrándose profundamente, comenzó a rayar el vientre de Lourdes. Un arañazo primitivo. Jeroglíficos de color rojo [...] entonces intentó Lourdes descifrar lo que él había grabado. Pero era ilegible.* (García 1993: 104) A través del abuso, el cuerpo de Lourdes ha sido reclamado y subyugado por la supremacía masculinista patriarcal, y colonizado como territorio perteneciente a la supremacía política y de género. A través de las marcas literales talladas en su cuerpo *la confrontación entre la visión revolucionaria de la tierra de Cuba y la de los terratenientes ricos se inscribe en el cuerpo de Lourdes, dejándola incapaz de descifrarlo y sin voz.* (Shemak 2006: 14)

El hecho de no poder descifrar lo que ha sido escrito en su cuerpo está relacionado con el sentido de arbitrariedad, capricho y barbarismo con que el sistema patriarcal revolucionario es ejercido, y a su vez representa el silenciamiento físico, y la denigración física y emocional como recordatorio imborrable de la dominación de género. El abuso se traduce para Lourdes en la ruptura total de los lazos con Cuba para emigrar hacia los Estados Unidos, su país opositor. Pero irónicamente se lleva las memorias de la isla plasmadas en su cuerpo, materializando a través del mismo una memoria corporal traumática: esos jeroglíficos primigenios se convierten en la encarnación misma de la memoria de la violación que la acompañaría toda su vida. De este modo, Lourdes incorpora un repertorio de comportamientos desidentificatorios hacia su cuerpo, originados por las situaciones de trauma y dolor vividas en Cuba, donde el recuerdo de la experiencia traumática se convierte en un pavor, un temor ahogante y hasta una nueva forma de ser. (Merleau-Ponty, en Grosz 1994) Cuando el individuo es incapaz de tolerar el trauma, como ocurre en un principio, la memoria corporal alberga esas experiencias a un nivel corporeizado, y las forja en la materialidad del cuerpo en base a circunstancias contextuales.

5- EL CUERPO COMO TERCER ESPACIO DE ENUNCIACIÓN Y RESISTENCIA

Pilar del Pino, hija de Lourdes, pertenece a la generación de cubano-americanos que emigraron de Cuba siendo niños y alcanzaron la adultez en los Estados Unidos. De acuerdo con Pérez Firmat (en Payant 2001), los miembros de esta generación generalmente no se sienten a gusto en ninguna de las dos culturas, pero son capaces de circu-

lar de manera efectiva entre ambas. Al tiempo que Lourdes emigra hacia los Estados Unidos y se sumerge en un doble exilio geográfico y corporal, Pilar se siente atrapada entre la nostalgia de sus orígenes y su vida presente en Nueva York. A pesar de haber emigrado siendo muy pequeña, Pilar sufre una crisis de identidad como resultado del exilio impuesto por su madre, el cual se materializa a través de la nostalgia que Pilar siente por Cuba y la conexión inexplicable que la une a su abuela Celia. Constantemente enfrentada a Lourdes, quien se niega a volver a Cuba y al mismo tiempo cercena cualquier posibilidad de acercamiento a la isla, Pilar decide recurrir a medios alternativos. Eventualmente, Pilar logra conectarse a la isla y a su abuela a través de los sueños y la imaginación, manteniendo largas conversaciones con Celia a pesar de la distancia. Esta conexión tranquiliza a Celia, para quien su nieta encarna una verdadera posibilidad de redención, convirtiéndose en la única persona capaz de recomponer la historia fragmentada de las mujeres del Pino: *Las mujeres que duran más que sus hijas son huérfanas [...] Solo sus nietas pueden salvarlas, solo ellas pueden preservar su conocimiento como si fuera un fuego primigenio.* (García 1993: 294)

No pasaría mucho tiempo hasta que Pilar encontrara la forma de materializar su viaje a Cuba. El regreso de Pilar a la isla lleva consigo el bagaje de su nostalgia y la inconfundible misión de recordar la historia matriarcal de la familia. Pilar llega a Cuba dispuesta a tomar la responsabilidad de convertirse en la portadora de su historia familiar: *Mientras la escucho, siento su vida pasándome a través de las manos. Es una electricidad continua, fuerte, verdadera.* (García 1993: 293) El cuerpo físico de Pilar, atrapado entre dos culturas, entre pasado y presente, y por último entre Celia y Lourdes, se constituye como un “medio”, como el vehículo restaurador que dará un giro recuperativo a la historia matriarcal de las mujeres del Pino. Lo que permite a Pilar constituirse como un medio en sí misma es el hecho de gozar de una libertad que su madre y su abuela no tuvieron. Al llevar la marca de la cultura de origen, el sello del exilio y la inscripción social del capitalismo norteamericano, el cuerpo de Pilar se constituye como un vehículo híbrido “circulante”, que goza de una soltura de movimiento entre las dos culturas que le permitirá la propia definición a través del entrecruzamiento de ambas. En este sentido, Pilar, se constituye a sí misma como un tercer espacio enunciativo donde los híbridos culturales de ambas culturas son negociados, (Bhabha 2002) y al mismo tiempo la comunicación a través de complejas líneas generacionales y geográficas es facilitada.

El viaje de Pilar a Cuba le abre las puertas a la cultura cubana y a una historia familiar que desconoce: *ahora [Pilar] puede preservar esa historia familiar, y en el pro-*

ceso, recuperar su propio espacio identitario. (Payant, en Machado Sáez 2005: 130) En este sentido, el cuerpo femenino de Pilar se materializa como el medio a través del cual la recuperación de la historia de las mujeres del Pino será registrada, constituyéndose como el sitio literal de resistencia.

Al revertir la historia corporal traumática de las mujeres del Pino que se transmitiera a través de movimientos generacionales, Pilar logra la identificación con sus propias experiencias corporales, logrando un estado de corporeización que armoniza la materialidad del cuerpo en situación con la imagen interiorizada de sí misma. (Grosz 1994) Pilar es la única mujer del Pino que logra relocalizarse en el mundo y en su propia historia, y a su vez reapropiarse de su cuerpo-texto.

6- CONCLUSIONES

Si bien las tres generaciones de mujeres del Pino transitan experiencias corporales disímiles, las mismas resultan a un tiempo análogas en cuanto a que reflejan un interior traumatizado. Las tres generaciones experimentan los efectos del exilio de distinto modo, independientemente de su cercanía o lejanía física de la isla, ya que el exilio, más que un movimiento geográfico, es una sensación de estar “fuera de lugar” (Said 1993). En consecuencia, las tres mujeres llevan el insularismo inscripto en sus cuerpos, al tiempo que experimentan una constante sensación de extrañeza (*unhomeliness*) de manera alternativa. Celia manifiesta este dilema a través del conflicto isla-cuerpo, mientras que Lourdes lo hace a través del rechazo a la isla y la mercantilización de su cuerpo, y Pilar a través de la dialéctica lugar de pertenencia-dislocación. Sin embargo, las tres mujeres del Pino se sienten conectadas a Cuba en una relación de rechazo-atracción de la que no pueden evadirse: *La isla las nutre tanto como las sofoca [...] De esta manera, Cuba proporciona simultáneamente conexiones necesarias al tiempo que mutila otras.* (Goldman 2008: 168)

Las tres mujeres del Pino utilizan el lenguaje corporal como medio de resistencia hacia las representaciones patriarcales asignadas a la mujer. En rechazo a la condición de sumisión y domesticidad asignada a las mujeres a quienes solo se les permitía ser madres y esposas, las mujeres del Pino encarnan roles femeninos alternativos que rondan alrededor del activismo político (Celia), la inserción empresarial al mercado capitalista (Lourdes) y el interés por el arte y el sincretismo cultural de Cuba (Pilar). En todos los casos, el cuerpo femenino se manifiesta como el reflejo de las experiencias transitadas en el contexto de un mundo globalizado que aún muestra las viejas fisuras del poscolonialismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BHABHA, HOMI (2002), *El lugar de la cultura* (C. Aira Trad.), Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- BONNYCASTLE, STEPHEN (1996), *In search of authority: An introductory guide to literary theory*, Ontario, Broadview Press.
- CONBOY, KATIE, MEDINA, NADIA & STANBURY, SARAH (Eds.), (1997), *Writing on the body: Female embodiment and feminist theory*, Nueva York, Columbia University Press.
- DE FERRARI, GUILLERMINA (2007), *Vulnerable states: bodies of memory in contemporary Caribbean fiction*, Virginia, University of Virginia Press.
- FOUCAULT, MICHEL (2002), *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino Trad.), Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.
- GARCÍA, CRISTINA (1993), *Soñar en cubano* (M. Castro Trad.), Madrid, Espasa Calpe.
- GOLDMAN, DARA (2008), *Out of bounds: Islands and the demarcation of identity in the Hispanic Caribbean*, Lewisburg, Bucknell University Press.
- GROSZ, ELIZABETH (1994), *Volatile bodies: Toward a corporeal feminism*, New South Wales, Allen & Unwin.
- KATRAK, KETU (2006), *Politics of the female body: Postcolonial women writers of the third world*, Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- KRISTEVA, JULIA (1982), *Powers of horror: an essay on abjection*, New York, Columbia University Press.
- MACHADO SÁEZ, ELENA (2005), "The global baggage of nostalgia in Cristina García's *Dreaming in Cuban*", *MELUS*, 30(4), 129-147.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1945), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta Agostini.
- PAYANT, KATHERINE (2001), "From alienation to reconciliation in the novels of Cristina García", *MELUS*, 26(3). 163-182. <http://www.jstor.org/stable>
- SAID, EDWARD (1993), *Cultura e imperialismo* (N.Catelli Trad.), Barcelona, Editorial Anagrama.
- SARUP, MADAN (1996), *Identity, culture and the post-modern world*, Georgia, University Georgia Press.
- SEYHAN, AZADE (2001), *Writing outside the nation*, New Jersey, Princeton University Press.
- SHEMAK, APRIL (2006), "A wounded discourse: the poetics of disease in Cristina Gar-

cia's *Dreaming in Cuban*", *Postcolonial Text*, 2.3. <http://postcolonial.org/index.php/pct/article/view/531/279>

TYSON, LOIS (1999), *Critical theory today: a user-friendly guide*, Londres, Garland Publishing.

WORELL, JUDITH (Ed.) (2007), *Encyclopedia of women and gender: Sex similarities and differences and the impact of society on gender; 1*, Florida, Academic Press.