

**Inside the Bones: Una exploración postcolonialista de Palo Monte en
Outside the Bones de Lyn Di Iorio**

Sarah Piña

Resumen

Cuando se habla de postcolonialismo hay una tendencia a pensar en la experiencia social e histórica de grupos subalternos sin la agencia necesaria para poder contar su historia ni posicionarse políticamente en la arena pública. Con su obra *Outside the Bones*, Lyn Di Iorio construye un nuevo discurso postcolonialista al destacar en la ficción la práctica sincrética de Palo Monte, generalmente exotizada o marginalizada, y al dar voz a una protagonista subalterna que encarna la posibilidad de recuperar esta agencia, superar la subalternidad y de construir una identidad propia sobre la base de su herencia cultural, en este caso cifrada en su religión.

Cuando se habla de postcolonialismo hay una tendencia a pensar en la experiencia social e histórica de grupos subalternos sin la agencia necesaria para poder contar su historia ni posicionarse políticamente en la arena pública. El colectivo de Estudios Subalternos fundado por Ranajit Guha y la revista *Subaltern Studies* han dado cumplida cuenta de esa visión epistemológica; sin embargo, otros críticos, como Édouard Glissant, han considerado cómo ciertas sociedades colonizadas y grupos subalternos han conseguido llevar a cabo una revolución cultural en términos de la identidad colectiva del Caribe¹. En ese sentido, creemos que religiones como la Santería, el vudú y el Palo Monte pueden ser consideradas postcolonialistas, ya que nacieron bajo la opresión colonizadora², es decir, estas religiones sincréticas emergieron precisamente debido al hecho de que sus practicantes tenían que ocultar sus creencias. La Santería, probablemente el caso más representativo, se desarrolló bajo la opresión religiosa de los españoles en Cuba gracias a que los esclavos reconocieron paralelismos entre su religión africana y el catolicismo. Si las religiones africanas tenían un panteón de *orishas*, la católica tenía un equivalente en sus santos; los esclavos reconocieron las analogías que se podían establecer entre ambas religiones y las fusionaron, disfrazando a sus *orishas* de santos para así ocultar su religión prohibida (Lefever 319). Con idéntica perspectiva a la de Glissant, Miguel Barnet comenta en *Afro-Cuban Religions* que las religiones afro-caribeñas llegaron “con quienes fueron transportados desde el otro lado del océano contra su voluntad (...) encontrando [en América] nuevas raíces y empapándose en una sabia diferente que los transformó, contribuyendo a que nacieran nuevas hojas en el árbol de nuestra cultura”³ (11). En *Outside the Bones*, Lyn Di Iorio⁴

¹ “Un discours éclate”, *Le discours antillais*. Paris: Seuil, 1981. Print.

² Nota Nathan Murrell en *Afro-Caribbean Religions* que “al igual que otras religiones afrocubanas, la persecución hizo que la práctica de Palo Monte se hiciera clandestina, contribuyendo así a su aislamiento y, también, a su preservación cultural” (154). La traducción es mía.

³ Todas las traducciones son mías.

⁴ Lyn Di Iorio es profesora de literatura y escritura creativa en The City College of New York y The Graduate Center of the City University of New York, y autora de varias obras académicas. Creció en Puerto Rico y asistió a la universidad de Harvard donde recibió su doctorado en literatura. En 2011, entró

construye un discurso postcolonialista de dos maneras: destacando en la ficción la práctica sincrética de Palo Monte, generalmente exotizada o marginalizada, y dando voz a una protagonista subalterna que encarna la posibilidad de superar la subalternidad y de construir una identidad propia sobre la base de su herencia cultural, en este caso cifrada en el Palo Monte.

El discurso postcolonialista de esta novela se da inicialmente en el hecho de que Di Iorio presenta al público anglófono una religión poco conocida como si fuera una más de las que dan forma a la especificidad cultural de los hispanos en los Estados Unidos. Según Miguel A. de la Torre, “aunque los hispanos no constituyen un bloque monolítico, sus prácticas religiosas y creencias, o la ausencia de ellas, sí juegan un papel importante a la hora de entender su identidad” (225). La presentación detallada de estas religiones en la literatura hispana de los Estados Unidos educan por una parte al público (Baeza Ventura), informando de cómo dan forma a un contradiscurso postcolonial. Al describir en detalle los aspectos de Palo y explicar su lenguaje y ritualidad, Di Iorio está educando a su público literario, eliminando de alguna forma el exotismo que envolvía esta práctica y con ello las connotaciones negativas⁵ que muchas veces rodean estas religiones debido al salto cultural entre la cultura afro-latinoamericana y el imaginario eurocéntrico que domina Norteamérica⁶. Además, como se discutirá más tarde, el Palo aparece como un elemento positivo que la protagonista desarrolla para aumentar su confianza y poder, consiguiendo hacerse con una identidad más fuerte y segura a medida que recupera su herencia religiosa y cultural. Gracias a muchos autores hispanos de los Estados Unidos que han considerado en sus obras las religiones afrohispanas como parte integral de su identidad⁷ (o la identidad de sus protagonistas), el exotismo que las ha rodeado va desapareciendo⁸. Comenta Cristina Gonzalez que

durante las últimas dos décadas la cultura afrocaribeña ha sido aceptada tanto entre los latinos caribeños como entre los no latinos, produciéndose un número de obras de autoras latinas en las que se tratan de manera importante y positiva las prácticas religiosas y espirituales relacionadas con la Santería, el Palo Monte y el Vudú” (“Latina Authors” s/p).

Esta visibilidad es clave para entender el Palo como una religión no sólo más aceptada sino válida. Comenta Foucault sobre la importancia de la visibilidad de acuerdo con la validez de cualquier asunto:

en la lista de “Top Ten Latino Authors to Watch and Read”; *Outside the Bones* es su primera novela y hasta la fecha ha recibido varias distinciones, entre ella el “Best Debut Novel” de la lista “Latinidad: Best Latino Books of 2011”.

⁵ “Históricamente las religiones afrocaribeñas han sido consideradas prácticas paganas y subdesarrolladas propias de los márgenes de la sociedad caribeña.” (Murrell 3)

⁶ Las religiones afro-caribeñas “son frecuentemente consideradas en bloque” y el vudú “en los Estados Unidos es frecuentemente asociado con prácticas de magia negra, con hechizos y pociones, zombies y muñequitos con alfileres para castigar a los amantes y esposas infieles” (Clark 6).

⁷ “[Las religiones afrocaribeñas] son una parte integral del legado caribeño ... generando interés internacional e inspirando un amplio número de obras dignas de estudio académico” (Murrell 1).

⁸ En el caso de las religiones de los puertorriqueños, Solimar Otero declara en su artículo “Getting There and Back” que: “esas prácticas espirituales y la gente son tanto de Nueva York como de África. Forman parte de la sociedad. nuyorican y africana al tiempo.” (286)

Hacer visible lo que antes no lo era puede tener a veces el efecto de una lupa Pero hacer visible lo que no lo es puede también conllevar un cambio de nivel, atendiendo a un material que hasta entonces no tenía relevancia para la historia y cuyo valor moral, estético o histórico no había sido reconocido.⁹

De acuerdo con esta propuesta de Foucault, la presencia creciente de religiones afrocaribeñas en la literatura hispana de los Estados Unidos, en la obra de autores como Tato Laviera, Sandra María Esteves, Junot Díaz, Isabel Allende, Christina García, Ernesto Quiñonez, Dolores Prida y Lyn Di Iorio contribuyen a conseguir esta visibilidad¹⁰. Además, estas obras presentan las prácticas religiosas sincréticas de manera natural, al mismo nivel que otras religiones, dando a entender cómo éstas cumplen las mismas funciones que la religión católica, motivo por el cual forman gran parte de la identidad de los hispanos en los Estados Unidos. En este sentido comenta la escritora Judith Ortiz Cofer: “En los Estados Unidos, [las religiones afro-Caribeñas] funcionan como psicólogos, y la gente las practica en búsqueda de apoyo y alivio, y también para sentir cierta conexión y control sobre un mundo extremadamente confuso” (737). Stephen Gregory también confirma la importancia de las religiones afrocaribeñas en términos de identidad en *Santería in New York City: A Study in Cultural Resistance*:

La participación en las actividades, religiosas o no, relacionadas con [las religiones afrocaribeñas] ha sido un importante medio de afirmar la identidad étnica, así como de renegociar colectivamente esa identidad y el legado cultural en unas condiciones sociales y políticas en constante cambio... [Estas religiones] reclaman una identidad cultural específica para los afrodescendientes con el objetivo de ejercitar creencias y formas de sociabilidad que contrastan significativamente con los modelos dominantes en la cultura y sociedad norteamericana. (xi)

Algunos de los autores, como Laviera¹¹ y Esteves¹², son practicantes de estas religiones y basan su re-escritura en la experiencia que ellos mismos tienen de cómo estas prácticas son recibidas por un público amplio. Confirma Jason Pitzl-Waters en su artículo “Rediscovering Santería” que la aparición de “narrativa sobre Santería escrita por practicantes es un signo de que esta práctica hasta ahora secreta en América está aflorando y cambiando la narrativa general en torno a creencias y costumbres” (s/p). Esto sucedería también con otras religiones presentadas recientemente en la literatura

⁹ Brochier, J.J. “Entretien sur la prison: le livre et sa méthode.” *Magazine littéraire*, junio 1975: 27-33.

¹⁰ Elementos de Santería están presentes en las siguientes obras de los autores citados: Todas las obras de Laviera, inclusive *American* y *La Carreta Made a U-Turn*; *Yerba buena* de Esteves; *Bodega Dreams* y *Chango's Fire* de Quiñonez; *Dreaming in Cuban* y *The Agüero Sisters* de García; y *Beautiful Señoritas and Other Plays* de Prida. Elementos del vudú y del espiritismo emergen en *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* de Díaz y *La isla bajo el mar* de Allende. *Outside the Bones* de Di Iorio es la primera obra de ficción en inglés que presenta la religión afro-caribeña de Palo Monte como tema central.

¹¹ Laviera explica cómo la Santería ha influido sus obras en “From New York to the World: An Interview with Tato Laviera” (Luis 1027).

¹² Confirma Carmen Rivera en *Kissing the Mango Tree*: “Creyente y practicante de Santería, Esteves utiliza la religión africana para crear sus propios mitos de empoderamiento y liberación, que trascienden los objetivos del nacionalismo insular” (76).

hispana de los Estados Unidos, como sucede con el Palo Monte en la obra de Di Iorio. La creciente presencia de las religiones afro-caribeñas en la novela hispana de los Estados Unidos propone un discurso postcolonialista aún poco explorado. Al mismo tiempo estas obras contribuyen a diseminar ideas positivas sobre dichas religiones.

En este artículo analizaremos cómo la protagonista de *Outside the Bones* de Di Iorio, Fina, contribuye a construir el discurso postcolonialista antes mencionado. Fina es conocida como “la bruja” del barrio (43). Realmente es una *palera*, una practicante de Palo Monte. Fina encarnaría un ser subalterno y, en función de las teorías sobre la subalternidad de la mujer de Gayatri Spivak, Fina vendría a ser subalterna por triplicado, pues “si eres pobre, negra y mujer [la subalternidad] opera en tres sentidos” (“Can the Subaltern Speak?” 90). Fina es una mujer negra puertorriqueña que vive en la metrópoli de la ciudad de Nueva York, con un trabajo (cuando lo tiene) mal remunerado. Está claro que ella tiene muy pocas posibilidades, en forma de dinero o educación formal, por ejemplo, para superar su subalternidad. El Palo Monte es parte de su herencia cultural y la ayuda a construir una identidad propia, con más confianza y autoestima, lo cual la ayuda a obtener lo que desea en la vida. En un principio, la obra presenta a un personaje que no está totalmente entregado al Palo, por lo que su identidad no está completa; de hecho, el lector observa a una Fina con una identidad “en construcción” que va completándose a lo largo de la obra a medida que va desarrollando su práctica religiosa y reconociendo su herencia cultural. En primera instancia, es preciso entender algunos aspectos que distinguen esta religión de otras religiones afro-caribeñas, lo cual explica por qué Di Iorio la escogió. Mary A. Clark considera los orígenes de la religión y las características de su práctica:

Los practicantes, llamados *paleros* (*palera* en femenino) trabajan con espíritus de muertos (*nfumbi*) extremadamente poderosos, usando un caldero sagrado similar al de Ogún que llaman *prenda* en español o *nganga* en la lengua kongonesa de Bakongo. Mientras que el caldero de Ogún contiene sus atributos de hierro, la *prenda* contiene una variedad de elementos naturales, incluyendo palos del monte. De ahí el término *palo* en el nombre de muchas de estas tradiciones. Los seres que habitan estos calderos no son deidades, sino seres humanos con poderes especiales, que son considerados espíritus poderos que pueden ayudar a los devotos. (93-94)

El hecho de que Di Iorio escogiera el Palo como la religión practicada por Fina también tiene que ver con su identidad y es un intento por mantener sus propios orígenes. En una entrevista Di Iorio explica que

El Palo es mucho más africana que otras religiones afrocaribeñas. Es más dura, una magia del monte que los cimarrones solían practicar en Cuba. En ese sentido, tiene una africanía esotérica y, quizá, más auténtica”, lo cual puede ser utilizado como metáfora de los orígenes. (Entrevista personal por correo electrónico)

Ahora bien, con la progresión de la obra, el lector observa a Fina entregándose más y más a la religión, lo cual refleja el proceso identitario que se está desarrollando en términos de adquirir seguridad y poder. Al principio de la obra Fina apenas está

aprendiendo a practicar Palo, y siempre a un nivel algo superficial debido a la reticencia de su esposo, un americano que no está familiarizado con estas religiones y las ve desde el punto de vista del occidental:

The truth was that after I had started learning Palo Monte about a year ago or so, Gus and I had been spending less and less time together. Gus' reaction to Palo was, "That stuff freaks me out, man." And somehow, even though I was real drawn to Palo, I always felt as if Gus' baby blues were watching me when I came back from Tata Victor's apartment. Judging. Holding me back.¹³ (3)

En la práctica de Palo Monte el palero manipula a los espíritus para obtener lo que desea¹⁴. En el caso de Fina, su objeto de deseo es Chico, un músico de su barrio constantemente liado con otras mujeres, incluso con la ex-Miss Universo Isís. Cuando se divorcia de Gus, su marido, se obsesiona con Chico, entregándose más al Palo y, a fin de cuentas, a la búsqueda de su identidad. El divorcio de Fina en sí es una muestra de su deseo de independencia y le otorga más confianza para sobreponerse a su subalternidad. Además, no deja de ser simbólico su separación de quien encarna la mirada occidental, así como que es a partir de ese momento cuando puede empezar a perseguir sus propios deseos, utilizando la práctica del Palo como herramienta. También es importante notar las veces en que Fina expresa su deseo por practicar Palo, pero no como su mentor, su "badass Godfather in the magic arts"¹⁵, Tata Víctor Tumba Fuego (23). En *The Location of Culture*, Homi Bhabha considera la posibilidad que existe en reconsiderar la historia tradicional, podándola y adaptándola para poder narrar la experiencia de la cultura en términos propios (145). Fina adapta el Palo tradicional a la forma que ella quiere para así adaptarse a su ambiente de la ciudad de Nueva York y también a sus creencias. Fina comenta acerca de los sacrificios involucrados en el Palo:

Blood is the most sacred form of energy, and when the spirits drink they become enlivened to help us in this world. But shit, we ain't on the island no more, we don't sacrifice in the mountains of Africa or Cuba; we do it in our apartments. Can't we substitute and modernize a little with the other aspects of the religion? Streamline and make it more up to date? (...) I wasn't going to tell [Tato Victor] this, but fucking wild horses were never going to drag me to kill a ram or a goat, no matter what. Just the idea of it made me want to pass the fuck out¹⁶. (28-9)

¹³ "La verdad es que después de que empecé a practicar Palo Monte, hace un año más o menos, Gus y yo hemos pasado menos tiempo juntos. La reacción de Gus al Palo fue 'hombre, esas cosas me asustan.' Y de alguna forma, aunque me atraía mucho el Palo, siempre sentí que los ojos azules de Gus me estaban vigilando cuando regresaba del apartamento de Tata Victor. Juzgando. Deteniéndome".

¹⁴ "Unlike in Santería, where the orishas cannot be controlled by humans, in Palo spirits are manipulated by *paleros*. Indeed, the manipulation of the spiritual realm is central to Palo Monte" (Edmonds and Gonzalez 106).

¹⁵ "Maldito padrino en prácticas mágicas".

¹⁶ La sangre es la forma de energía más sagrada, y cuando los espíritus la toman ganan fuerzas para ayudarnos en este mundo. Pero carajo, ya no estamos en la isla, no sacrificamos en las montañas de África o Cuba, lo hacemos en nuestros apartamentos. ¿No podemos reemplazar algunas cosas y modernizar un poco la práctica con otros de sus aspectos? ¿Simplificarla y actualizarla? (...) No le iba a decir esto a Tata Victor, pero ni caballos salvajes iban a hacer que yo matara un carnero o una cabra. Sólo con pensarlo me dan ganas de desmayarme.

Es decir, ella quiere practicar el Palo, pero no de la misma forma que su Tata Victor ni sus antepasados. Así, por ejemplo, para ella no es posible sacrificar animales. Fina va a practicar el Palo en sus propios términos, transformándolo.

Otro aspecto que habla de la configuración de su identidad, es la creciente confianza y seguridad que Fina experimenta, especialmente a partir de su iniciación al Palo. Este “ingreso” en la religión es representativo de la importancia de la autoestima y expresa el poder de manejar el destino utilizando la religión adaptada a su ambiente y a sus propias creencias. Explica Christine Ayorinde en *Afro-Cuban Religiosity, Revolution and National Identity* que “una persona se inicia en Palo Monte al ser *rayado*, es decir, al ser practicadas en su cuerpo pequeñas incisiones en las que se introduce medicina” (16). Fina, al principio de la obra, explica así su miedo de entregarse al Palo:

Trouble was there was no coming back from the cutting. To be cut in palo meant that you might see all the *nfuiris*, all the spirits of the dead and all the *nkisis*, the gods of the woods and wind and you might even see a few born lately in the street . . . But more important, once you were cut, all the *nkisis* and *nfuiris* saw you. You were now a part of their world and could never get away from them. It was like TV monitors from the world of the dead watching you 24/7 and that idea scared the shit out of me.¹⁷ (25)

No está lista para ser rayada a Palo porque todavía no ha aceptado por completo la religión; todavía no cree totalmente en sus poderes porque su subalternidad la tiene atrapada. Es justo antes de que empiece la segunda parte de la novela cuando Fina declara que quiere ser rayada (76), lo que supone un momento de transformación. En palabras de Gloria Anzaldúa, “solo a través del cuerpo, de la carne que tira, puede el alma humana ser transformada” (97). Definitivamente, entonces, este es el punto de inflexión en que Fina se entrega completamente a la religión, es el acto simbólico con el que recupera su herencia y empezara construir su propia identidad sobre la base de la religión de sus antepasados.

En este punto cabe mencionar el importante papel de la botánica en la novela y cómo contribuye al desarrollo del discurso postcolonialista. La botánica es un almacén en el que los practicantes de religiones afro-caribeñas consiguen los productos que necesitan para sus rituales y sus *fufús*¹⁸. La botánica representa un espacio alternativo a la identidad hegemónica norteamericana. De hecho, se podrían analizar las botánicas desde una perspectiva postcolonialista, pues su existencia radica en la colonización de quienes practicaban religiones de origen africano. De acuerdo con la teoría de Michel Foucault sobre estética, metodología y epistemología,

¹⁷ “El problema es que no hay vuelta atrás después de rayarse. Ser rayado en Palo quería decir que tal vez vieras a todos los *nfuiris*, todos los espíritus de los muertos, y a todos los *nkisis*, los dioses del bosque y del viento, y a lo mejor también vieras algunos nacidos recientemente en la calle. . . Pero lo más importante es que, una vez rayado, todos los *nkisis* y *nfuiris* te verían a ti. Pasas a formar parte de su mundo y no puedes escapar de ellos. Es como estar frente a monitores de televisión del mundo de los muertos vigilándote todos los días de la semana y esa idea me ponía los pelos de punta.”

¹⁸ Un término utilizado bastante en la novela para hablar los hechizos o sortilegios de los Paleros.

las botánicas son una especie de heterotopia compuesta de una acumulación de objetos;

. . . son lugares diseñados en el centro de la institución social, una especie de utopía materializada en que son representados, cuestionados o revertidos los emplazamientos reales de la cultura; son una especie de lugar fuera de los lugares, pero localizables... cada heterotopia tiene una función precisa y específica en la cultura.¹⁹

De hecho, las botánicas tienen una función específica y materializan una parte del Caribe en el espacio urbano de Nueva York y en la novela. Cuando Di Iorio describe los objetos religiosos de la botánica en *Outside the Bones*, “from blue plastic virgins to wooden statues of slaves in chains, old Haitian farmers, porcelain Kwan Yins and Buddhas” (126)²⁰, provee una representación panorámica de varias partes del mundo y religiones sincréticas que se encuentra la metrópoli²¹. Confirma Solimar Otero:

El camino y el viaje incluyen dioses portátiles. . . de África al Caribe y de ahí a las calles y barrios de Spanish Harlem en New York City. Las botánicas encontradas en esos caminos proporcionan apoyo y material a las múltiples diásporas espirituales, son una fuente flexible de abastecimiento de una población fluctuante. Uno puede reconectar con el hogar y continuar el viaje... La botánica actualiza la parte africana de la isla; lleva *el monte* a la ciudad en un modo que es específicamente afroboricua más que negro. (285- 287)

Estas ideas de Otero enlazan con las teorías de Foucault, quien propone el espacio del jardín proverbial como parte del mundo y como totalidad del mismo. La botánica sería también una parte del Caribe y, al mismo tiempo, todo el Caribe, especialmente para los afro-caribeños que la frecuentan para conseguir aquellos objetos de su cultura material que dan forma a su identidad.

Como se ha dicho anteriormente, Fina lucha contra sí misma a lo largo de la obra hasta que acepta finalmente su identidad afrocaribeña por completo gracias a la práctica del Palo en sus propios términos. Fina aprende a tener control y así, poco a poco, se despoja de sus inseguridades gracias a la práctica religiosa y a su inteligencia: es la mujer que sabe, pero no puede o quiere decir todo lo que sabe (Ludmer 51). Dice Fina, “Because you know, I ain’t stupid. I talk stupid sometimes because you can make a point better when people aren’t expecting much from you” (39)²². Fina es muy exigente en un principio con su apariencia física, lo cual revela cierto complejo de inferioridad, la

¹⁹ De la lectura “**Des espaces autres**”, *presentada en una conferencia del Cercle d'études architecturales* 14 marzo 1967. Se publicó en *Architecture, Mouvement, Continuité* en octubre 1984, 46-49.

²⁰ “Desde vírgenes de plástico azul a figuras de madera de esclavos con cadenas, viejos granjeros haitianos, Kwan Yins de porcelana y Budas”.

²¹ Según Edwin David Aponte en “Metaphysical Blending In Latino/a Botánicas In Dallas”: “Las botánicas son una combinación de centro espiritual, farmacia popular, almacén metafísico y librería que se han convertido en un punto de encuentro de la fusión religiosa de las comunidades hispanas de los Estados Unidos.” (57).

²² “¿Sabes? Yo no soy idiota. A veces hablo como si lo fuera porque puedes defender tu opinión mejor cuando la gente no espera mucho de ti”.

subalternidad que le impide realizarse completamente como persona, como palera o como mujer. En más de una ocasión describe su apariencia física de forma despectiva, un hecho que demuestra que es consciente de su subalternidad: "...I have serious fat sliding around in my batwings"; "my glorious ghetto fat"; belligerent boobs and pumpernickel arms" (42-43)²³. A veces también se compara con la ex-Miss Universo: ". . . "girls like me could never be... White as a soap opera star... [a] dark-skinned girl like me" (43)²⁴. Pero en la segunda parte de la novela, el lector puede observar a una Fina cambiada a partir de su iniciación en Palo. De hecho, Fina pierde mucho peso, reflejo externo de su cambio interno. Esto se demuestra en un comentario que hace ella misma sobre su autoestima y sobre cómo ha evolucionado gracias al Palo Monte:

Belief was like a fancy dress I'd always stopped myself from trying on because I thought it would feel tight and wrong. I was learning that not only was this elegance within reach, but that the sense of freedom I felt was, for the first time, internal²⁵ (127).

Fina siente ahora un poder integral que la hace capaz de entregarse completamente al Palo y, por lo tanto, de reconstruir su propia identidad. Su transformación ahora está por completar. La autora de la novela, Di Iorio, comenta:

Creo que el hecho de que Fina no pudiera aceptar el Palo en un principio, cuando se muestra ambivalente sobre algunas de sus prácticas²⁶, es un reflejo de su miedo a entender su propio pasado, su historia y su relación con Puerto Rico. Una vez se inicia en el Palo y se conecta a los *nfuiri*, se da cuenta de su potencial. Sus habilidades mágicas son una manifestación de un ser más satisfecho con quien es en ese momento. (Entrevista personal por correo electrónico)

En las últimas líneas de la obra, Fina dice que ya no está "tied to the rituals and memories of the bones" (195)²⁷; ella ha adaptado el Palo al espacio urbano en donde vive y ha conformado su identidad sobre esa nueva forma de la religión. Confirma Di Iorio:

Al final de la novela me di cuenta de que Fina ha reconfigurado el Palo para su propio uso. No es el mismo Palo que Víctor practica. Ella ha creado sus propios rituales y prácticas, y también su propio panteón de antepasados que ahora viven en las aguas de Central Park. No está atada ya a los rituales de huesos practicados por otros, sino a su propia

²³ "La grasa me cae por mi brazo de murciélago", "gloriosa grasa de geto", "tetas beligerantes y brazos de pan de pueblo".

²⁴ "Las chicas como yo nunca podríamos ser...blancas como una estrella de telenovela... una chica oscura como yo".

²⁵ "La confianza para mí era como un vestido elegante que nunca me probé porque siempre pensé que me iba a estar demasiado justo y me sentaría mal. Estaba aprendiendo que la elegancia estaba a mi alcance y que la sensación de libertad que sentía era, por primera vez, interna".

²⁶ "Las prácticas de Santería y vudú dominicano de los latinos en Estados Unidos están cargadas de ambivalencia debido a la mediación y a la falta de familiaridad, pues en muchos casos acceden a ellas de manera indirecta" (Di Iorio, *Killing Spanish*, 12).

²⁷ "Atada a los ritos y recuerdos de los huesos".

adaptación a la realidad urbana de Nueva York, a la que ella pertenece.
(Entrevista personal por correo electrónico).

De acuerdo con las declaraciones de Di Iorio, es preciso considerar que al final de la obra *Fina carga* con los huesos de su bisabuelo, también palero, lo cual simboliza que ella ha recuperado, por fin, de forma literal y metafórica, su herencia cultural y religiosa. Es entonces cuando ella puede entregarse al Palo completamente y cuando es capaz de re-hacer la religión en sus propios términos y utilizarla para reafirmarse sobre su subalternidad.

A lo largo de la novela, el lector sigue el camino de Fina en la búsqueda de su propia identidad a través del espacio simbólico de la práctica religiosa. Como protagonista, muestra que el Palo Monte es fundamental para mantener sus raíces caribeñas y construirse una identidad completa, libre de inseguridades. Al recuperar la práctica de Palo Monte como religión personal en la ficción, Di Iorio deconstruye la visión exotocista que sobre ella tiene la cultura occidental. La visibilidad creciente de estas religiones en la literatura hispana de los Estados Unidos es una indicación positiva que invitan al lector a elaborar un discurso postcolonialista progresivo.

Referencias

- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.
- Aponte, Edwin David. "Metaphysical Blending in Latino/a Botánicas in Dallas". De La Torre, Miguel A., y Gastón Espinosa. *Rethinking Latino(a) Religion and Identity*. Cleveland: Pilgrim Press, 2006. 46-68.
- Ayorinde, Christine. *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*. Gainesville: University Press of Florida, 2004.
- Baeza Ventura, Dra. Gabriela. Lectura. Clase sobre *La isla bajo el mar* de Isabel Allende. Universidad de Houston, Houston, Texas. 19 nov. 2011.
- Barnet, Miguel. *Afro-Cuban Religions*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Brochier, J.J. "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode." *Magazine littéraire*. junio 1975: 27-33.
- Clark, Mary A. *Santería: Correcting the Myths and Uncovering the Realities of a Growing Religion*. Westport: Praeger Publishers, 2007.
- De La Torre, Miguel A. *Santería: The Beliefs and Rituals of a Growing Religion in America*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2004.
- Di Iorio, Lyn. *Outside the Bones*. Houston: Arte Público Press, 2011.
- . *Killing Spanish: Literary Essays on Ambivalent U.S. Latino/a Identity*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- . Entrevista personal por correo electrónico. 30 nov. 2011.
- . Entrevista personal por teléfono. 8 dic. 2011.
- Edmonds, Ennis B., y Michelle A. Gonzalez. *Caribbean Religious History: An Introduction*. New York: New York University Press, 2010.
- Foucault, Michel. "Des espaces autres". *Architecture, Mouvement, Continuité*. octubre 1984: 46-49.
- Glissant, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Seuil, 1981.

- Gonzalez, Cristina. "Latina Authors Explore Santería and Other Afro-Caribbean Religions". *NY Daily News*. 12 oct. 2011. n. pag. Web. 15 octobre 2011.
- Gregory, Steven. *Santería in New York City: A Study in Cultural Resistance*. New York: Garland Publishing, 1999.
- Lefever, Harry G. "When the Saints Go Riding In: Santería in Cuba and the United States." *Journal for the Scientific Study of Religion*. 35.3 (1996). *JSTOR*. Web. 10 diciembre 2011.
- Ludmer, Josefina. "Tretas del débil". *La sartén por el mango: Encuentro de escritoras latinoamericanas*. Ed. Patricia Elena González. Puerto Rico: Huracán, 1985.
- Luis, William. "From New York to the World: An Interview with Tato Laviera". *Callaloo*. 15.4 (1992): 1022-1033. *JSTOR*. Web. 20 de noviembre 2011.
- Murrell, Nathaniel. *Afro-Caribbean Religions: An Introduction to Their Historical, Cultural, and Sacred Traditions*. Philadelphia: Temple University Press, 2010.
- Ocasio, Rafael. "The Infinite Variety of the Puerto Rican Reality: An Interview with Judith Ortiz Cofer". *Callaloo*. 17.4 (1994): 730-742. *JSTOR*. Web. 23 noviembre 2011.
- Otero, Solimar. "Getting There and Back: The Road, the Journey, and Home in Nuyorican Diaspora Literature". Torres-Padilla, Jose L., and Carmen H. Rivera. *Writing Off the Hyphen: New Critical Perspectives on the Literature of the Puerto Rican Diaspora*. Seattle: University of Washington Press, 2008. 274-292.
- Pitzl-Waters, Jason. "Rediscovering Santería." *Patheos.com*. The Wild Hunt, 21 March 2009. n. pag. Web. 22 noviembre 2011.
- Rivera, Carmen S. *Kissing the Mango Tree: Puerto Rican Women Rewriting American Literature*. Houston: Arte Público Press, 2002.
- Spivak, Gayatri C. "Can the Subaltern Speak?" Williams and Chrisman 66-111.
- Williams, Patrick, and Laura Chrisman. *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press, 1994.