



Mujer y enfermedad

De remedios y venenos o la subversión de la mujer esclavizada en *Jonatás y Manuela* de Argentina Chiriboga

Mónica Murga

monica.murga@educacion.gob.ec

Universidad Católica de Guayaquil (Ecuador)

Recibido: 14 de octubre

Aprobado: 28 de octubre

RESUMEN

La tradición literaria da cuenta de los múltiples usos metafóricos que se han articulado en relación a los remedios y los venenos. Usualmente, dichos elementos se han mantenido asociados a dos ejes antitéticos: la vida y la muerte, con sus contiguos encadenamientos semánticos que son la salud y la enfermedad. Sin alejarnos de esta red de significaciones, el presente trabajo examina la novela *Jonatás y Manuela* (1994) de la escritora afroesmeraldeña Luz Argentina Chiriboga, pues en ella se recrea la diáspora africana a América a través de tres generaciones de mujeres esclavizadas: Ba-Lunda, Nasakó y Nasakó Zansi. Así, sus historias revelan la subyugación del sujeto femenino esclavizado desde dos representaciones: “la sanadora” y la “negra hechicera”. A partir de dicha dualidad (sanadora/hechicera) se sostiene que los usos de pócimas, rituales, prácticas religiosas e instrumentos musicales van más allá del mero recurso metafórico, se constituyen en dispositivos narrativos que desencadenan situaciones de transgresión, subversión y liberación con los que se exponen las tensiones raciales y sociohistóricas, producto de la diáspora y de la diversidad cultural.

Palabras clave: diáspora, subyugación, sanadora, hechicera, desterritorialización.

From remedies and poisons or subversion of women enslaved in *Jonathan and Manuela*



ABSTRACT:

Tradition records multiple metaphorical uses that have been articulated in relation to the remedies and poisons. Usually, such elements have remained associated with two antithetical themes: life and death, with their contiguous semantic chains that are health and disease. Without leaving this network of meanings, this paper examines the novel *Jonathan and Manuela* (1994) by writer afroecuatoriana Luz Argentina Chiriboga, for in it the African diaspora is recreated to America through three generations of enslaved women: Ba-Lunda, Nasakó and Nasakó Zansi. Thus, their stories reveal the subjugation of the female subject enslaved from two performances: "healing" and "black hechichera". From this duality (healer / witch) argues that the use of potions, rituals, religious practices and musical instruments go beyond merely metaphorical resource, constitute narrative devices that trigger situations of transgression, subversion and liberation with which racial tensions and socio-historical product of the diaspora and cultural diversity are presented.

Keywords: Subjugation, diaspora, healing, sorceress, deterritorialization

“La dosis diferencia a un veneno de una medicina”

Paracelso

(Alquimista, médico y astrólogo suizo, figura interesante de la medicina por su búsqueda de lo nuevo en oposición a las tradiciones)

La frase de Paracelso nos sitúa en los límites riesgosos de la práctica medicinal. Entre la vida y la muerte, la precisión que exige la dosis no solo nos induce a preguntarnos sobre las medidas exactas para combinar los componentes con los que se produce la pócima; además nos lanza al centro de la pregunta por el propósito que guía la mano del que suministra la droga. En esta dirección, el enunciado “paracelsiano” nos sirve de preámbulo para aproximarnos a la zona alucinante de la literatura, de modo más preciso, a la narrativa contemporánea de escritoras afrodescendientes que desde una poética de la esclavitud retoman los saberes y la farmacopea ancestral a través de dos motivos de la tradición literaria: los remedios y los venenos.

Usualmente, metaforizados y asociados a dos ejes antitéticos como son la vida/muerte y la salud/enfermedad, los remedios y venenos adquieren un sentido que va más allá de las relaciones binario-paradójicas en la novela *Jonatás y*



Manuela (1994) de Luz Argentina Chiriboga. Estos elementos se constituyen en detonantes narrativos que dan cuenta del carácter subversivo de la africana esclavizada y en un nivel más profundo, simbólico, articula la lucha entre la memoria oficial y la memoria subyugada. Así, la obra vertebra su anatomía textual a partir de tres momentos clave de la participación femenina de la mujer africana y afrodescendiente en la construcción socio cultural e histórica de Ecuador: la diáspora africana, la esclavitud colonial y las luchas independentistas. Tres mujeres negras esclavizadas dan vida a la novela: Ba-Lunda (Rosa, la abuela), Nasakó (María, la madre) y Nasakó Zansi (Jonatás, la hija). Con el propósito de delimitar el estudio del tema, el análisis se centra en la historia de Ba-Lunda quien inicia la generación. Secuestrada en las costas africanas, Ba-lunda es separada de su esposo y de su lugar nativo para ser esclavizada en una plantación caribeña.

En este sentido, el cuerpo desterritorializado y enfermo de Ba-Lunda, da lugar en un primer momento a la presencia de pócimas, rituales, cantos e instrumentos de curación y, en un momento posterior, da cuenta del envenenamiento físico-psíquico de los personajes, con lo cual los remedios y venenos cumplen una función transgresora al traducir el mal-estar por la desterritorialización y al socavar el poder del sujeto colonizador.

Escenario del mal-estar: el cuerpo enfermo y su descomposición

“El tan tan de los chekerés¹ se introdujo por la única puerta del barracón”², (Chiriboga, 1994, p. 7). De entrada, la escena nos ubica en la tensión que moviliza, según Beatriz Sarlo, la construcción de toda utopía: la crisis entre un orden antiguo y otro nuevo. De esta manera, el deslizamiento furtivo del sonido ancestral en el barracón puede interpretarse como el proceso diaspórico, el viaje

¹ Corresponde a los instrumentos de percusión menor. Proviene de África y recibe los nombres de agbé o aggúe en yoruba, güira amarga en Cuba, y piano de cuia en Brasil. Acompaña los cantos litúrgicos cubanos aunque también es usado en ensambles de música festiva. Está compuesto por calabazas de mate y una malla de semillas que percuten su parte exterior produciendo sonidos singulares. La malla también puede hacerse con caracoles, huesillos de serpiente, cuentas de madera y otros materiales y colores.

² Argentina Chiriboga, Jonatás y Manuela, Quito, Abrapalabra, 1994, p. 7



al lugar de encierro que produce el mal-estar; y también puede leerse como la irrupción del elemento mítico africano que desafía el sistema de opresión a través de la evocación del lugar nativo.

Por estos rumbos, si las crónicas de viaje articulan el mito del “Paraíso prometido”, motivando el desplazamiento de los exploradores hacia el nuevo continente; paralelamente el exterminio de nativos americanos crea un panorama de desolación –opuesto radicalmente a la idea de una América paradisíaca. Ambas condiciones (colonización europea y exterminio de nativos) contribuyen al fortalecimiento de un comercio de esclavos³ que degrada el cuerpo africano a “artículo viviente”, visión que reposa sobre los discursos políticos-filosóficos de Aristóteles (Ariza, 2005, p.146-148) y la percepción del color de piel asociada a la ubicación geográfica, al clima y a la alimentación, enfoques que refuerzan la creencia de la superioridad física del africano con la que se justifica su esclavización y diáspora. Se desencadena así el mal-estar por la inserción a un territorio extraño en el que América se distancia del topos paradisíaco para transformarse en distopía,⁴ el conjunto de temores ante el panorama apocalíptico por venir, (Gamboa, 2008).

En la novela de Chiriboga, la distopía se materializa cuando Ba-Lunda es sometida a situaciones de violencia que la degradan progresivamente dentro de un proceso de cosificación. Tal degradación resulta visible a través de diferentes situaciones. De este modo, la ceremonia bautismal que actúa como rito de nacimiento a la vida cristiana es paradójicamente percibida por Ba-Lunda como una experiencia de muerte, es el despojo de su identidad: “Llamarse Rosa Jumandí sería dejar de ser ella, no se acostumbraría, sería como si la cambiaran

³ Cabe destacar que la experiencia esclavista, ejercida en España mucho antes de la colonización en América, aparece en Santo Domingo durante la primera colonia con la llegada de hidalgos españoles y sus sirvientes africanos que acompañaron a Colón en la segunda expedición (1493). Según Jorge Castellanos, entre 1510 y 1511 el sistema esclavista se extiende en Centroamérica a través de leyes coloniales que defienden el derecho del blanco colonizador para adquirir esclavos africanos. Tales leyes generan un comercio por parte de portugueses, ingleses y españoles que transforma a los africanos en mercancía.

⁴ Término compuesto por el prefijo *dis* que indica la falta de salud y *topos* que significa lugar. Por tanto, la palabra refiere al lugar de las anomalías, a una sociedad política y socialmente indeseable y aberrante.



por dentro y por fuera. ¡Qué tontería esa de llamarla Rosa! Cuando viniera su marido, su querido Jabí, nadie le daría razón de Ba-Lunda-”, (Chiriboga, 1994, p. 33-34). La imposición del nombre cristiano desemboca en la crisis de la mujer esclavizada, pues se oblitera su pasado nativo, su nombre original y el auto reconocimiento; al igual que se anula la posibilidad de un futuro sustentado sobre la frágil esperanza del reencuentro familiar. El bautismo actúa entonces como un mecanismo de sometimiento y detonante del mal-estar (fractura psíquica en la memoria del personaje femenino).

Mas, las fórmulas que intoxican la psiquis de la africana esclavizada no se limitan exclusivamente a un asunto nominal; entrañan además la dosis de perversión que conlleva el sometimiento físico-psicológico del ser africano. Con una jornada laboral de dieciséis horas diarias, la falta de alimentación y el hacinamiento en las barracas, Ba-Lunda sufre el deterioro corporal que se vuelve en mal-estar y enfermedad: “Tendida sobre hojas de plátano la africana Ba-Lunda trata de ganarle la batalla a una fiebre que se ha convertido, paso a paso, en quejidos permanentes de aquella vida en el desierto”. (Chiriboga, 1994, p. 7). Debilitado por los efectos de la viruela, su cuerpo esclavizado padece la doble herida de su nueva condición: las marcas de su degradación física, visibles en las cicatrices de la viruela, y la huella psíquica del desarraigo que se transparenta en el dolor por el destierro.

A pesar de la Cédula de Aranjuez (mayo 31 de 1789),⁵ que pretendía concienciar a los propietarios de esclavos respecto al buen trato al “negro”, no se logra alterar la percepción de estos como mercancías. Las marcas de la viruela funcionan así como signos que deprecian el valor de la mujer esclavizada en el mercado negrero y provocan su degradación social al convertirlo en “artículo

⁵ En ella se estipulaba el buen trato y la atención médica para los esclavos como medio para atenuar el estado miserable de salud, cuidados y alimentación de los esclavos, ya que de ello dependía la capitalización de los bienes de la Corona y la reducción de la violencia, las huidas y el cimarronaje.



averiado” o “mal” que contamina:⁶ “Varios prisioneros tomaron a la enferma entre sus brazos, (...) blandieron sus látigos, sonaron disparos y, finalmente, la orden se cumplió” (Chiriboga, 1994, p. 25). Reducidos a materia desechable, los cuerpos enfermos se convierte en objetos descartables dentro de un control disciplinario que pone al descubierto una economía de “desgastes” y “descartes”.

La novela de Chiriboga suministra paulatinamente una serie de elementos que develan una intención deconstructiva. No solo transparenta la deshumanización de un sistema que esclaviza para generar mayores ganancias para una monarquía española y portuguesa que sustenta su poder en una economía colonial basada en el expansionismo, la explotación de metales preciosos y el monopolio comercial; además pone en evidencia el pseudo científicismo del pensamiento ilustrado al desmotar aquel mito de la superioridad física del africano. Así, las escenas que se describen en *Jonatás y Manuela* dan cuenta de la opresión ejercida sobre los esclavos condenados al encierro y a la insalubridad, que desemboca en el contagio de una viruela que rápidamente se transfigura en epidemia. Así, las escenas de la viruela y su contagio en *Jonatás y Manuela* hacen referencia a las epidemias que asolaron el Caribe y la región andina durante la Colonia⁷. Ante la enfermedad infecciosa, que invade el cuerpo contagiado, la creencia en la inmunidad del africano se disuelve. El grosor de la piel africana y la resistencia física no son garantías de invulnerabilidad. La viruela se propaga contaminando y descomponiendo el cuerpo Ba-Lunda con lo cual, la enfermedad deja de ser únicamente biológica y se convierte en patología social que detona el miedo en el imaginario colectivo (cuarentenas).

⁶ Los problemas de salud y enfermedades del cuerpo esclavo fueron asumidos como “tachas” y “vicios” que generaron no solo su depreciación en el mercado sino el despojo de su derecho a expresar sus enfermedades. Confinados al abandono, al silencio y al ocultamiento de las marcas que se registran en sus cuerpos dolientes, los esclavos sucumbían o arrastraban sus dolencias hasta la muerte.

⁷ Según las investigaciones de Miguel Cordero del Campillo y Vicenta García Chocano, los primeros registros sobre la gripe aparecen en las crónicas de viaje de Colón y de fray Bartolomé de las Casas. Tanto Cordero como García coinciden en que la viruela llegó a Santo Domingo en 1518, matando a un tercio de la población indígena, y luego desembarcó en Puerto Rico en el mismo año.





Ante la posibilidad de desplazamiento de la enfermedad, “mal que migra”, la viruela adquiere un sentido metafórico. Asociada al viaje, su presencia se remonta a los archivos de las crónicas del siglo XVI. Bernal Díaz del Castillo halla su génesis en “un negro que traía lleno de viruela, (...) que fue la causa que se pegase e hinchiese toda la tierra dellas, de lo cual hobo gran mortandad”. Desde la mirada europea, la viruela tiene su origen en el negro que viaja; mas, la novela de Chiriboga reconfigura tal percepción. Si la enfermedad viaja con el africano esclavizado produciendo el mal contaminante que aqueja al nuevo continente, también hace visible el destierro que sufre el africano con la enfermedad errática y las condiciones colectivas de insalubridad, hambre y trabajo infrahumano. De tal suerte que la viruela nace de las condiciones a las que se somete el cuerpo esclavizado en un afán por subyugarlo. En un mundo distante del ideal paradisíaco, ¿cómo enfrentar el mal que azota a un continente que sufre la descomposición?

El escenario de la cura: de sanadoras y sanaciones

Lejos de la mirada de censura, (Alonso de Sandoval, siglo XVIII), los ritos africanos se toman la escena en la novela de Chiriboga. Se desmonta la percepción del “negro” esclavizado como hereje y bárbaro registrando las prácticas de medicina ancestral que recuperan el saber afrodescendiente. Y es que ante el descuido de los amos por la salud de los esclavos o frente a la resistencia de los negros a recibir atención médica del “blanco”, es la sanadora quien asume la responsabilidad de curar el cuerpo llagado y descompuesto por efectos de la viruela y el dolor del destierro. Entonces, la presencia del cuerpo enfermo no sólo da lugar a la escenificación del mal-estar y la descomposición físico-psíquica; en su revés, la enfermedad muestra otra operatoria: la sanación, que actúa como mecanismo para tratar la fractura psíquica ocasionada por el destierro.



Por esta vía, la evocación del territorio nativo, que se articula con el sonido de los chekerés y de los tambores en las primeras páginas de la novela, devela la irrupción del pasado ante un presente doloroso que la memoria sensorial-afectiva⁸ reconstruye para enfrentar el mal-estar del desarraigo. Tanto la fiebre como las alucinaciones durante la enfermedad se constituyen en síntomas de una lesión psíquica cuyo remedio se halla en la evocación delirante que produce el desplazamiento espacio-temporal con el que se reterritorializa el lugar nativo. De este modo, la sanación como expresión ritual logra movilizar aquello que Bronislaw Malinowsky (*Los jardines del coral*) llamó la comunicación con lo invisible a partir de tres componentes: el conjuro, la persona autorizada y el contexto ritual.

El acto de sanación de Ba-Lunda implica entonces el uso de un lenguaje singular que se traduce en oraciones y música donde la voz humana se transfigura para adquirir el acento del reino animal.: “De su boca aflora un cántico por las almas que no deben morir. (...) Su voz tiene nuevos acentos, a veces imita a los pájaros en vuelo, otras ruge como león.” (Chiriboga, 1994, p. 7). Mezcla de la palabra, la música y los sonidos naturales, el conjuro evidencia una dinámica verbal auditiva con la que se vinculan dimensiones diferentes: el cuerpo y los espíritus, la naturaleza y lo humano; el mundo mítico del pasado y el mundo real del presente en una afán por reterritorializar el paraíso armónico de la África perdida.

Por otro lado, la imagen de la médica curandera emerge cual si fuese una figura sobrenatural y rodeada de los signos rituales, la voz de la curandera se autoriza como interlocutora con los espíritus en el acto de curación. Desde ahí, las prácticas mágico-simbólicas parecen influir en la recuperación de Ba-Lunda,

⁸ Memoria sensorial y afectiva: términos acuñados por Konstantín Stanislavski para referirse a los recuerdos que se originan en las emociones: tristeza, nostalgia, alegrías, miedos o placer. Esta memoria está profundamente vinculada con la sensorial, aquella que registra las experiencias a partir de los sentidos: aromas, sabores, texturas, colores, etc. De esta manera, la memoria sensorial evoca la emotiva.



incluso inciden en su psiquis “en tanto parece que la conciencia de la enferma se despeja con los ardores de la fiebre.” (Chiriboga, 1994, p. 8). La “médica” articula una comunicación que sobrepasa las fronteras de lo humano, interpela a los seres sobrenaturales para curar el cuerpo enfermo en un extraño viaje al lugar de la memoria ancestral. En este contexto ritual, Ba-Lunda percibe una mezcla de sonidos y colores que estructuran una atmosfera confusa por el delirio.

Incluso, el ámbito en el que se desarrolla el ritual adquiere un carácter sombrío con la presencia del huiracchuro, cuyo silbido se constituye en el lenguaje que conecta el mundo de los vivos con el de los muertos. Como signo de mal augurio, la sanadora pretende espantar el silbo y el mal que entraña el cuerpo enfermo usando los chekerés. Compuestos de elementos vegetales: calabaza, caracoles y semillas, estos participan del acto ritual como símbolos de la vida. Ellos sintetizan la relación armónica entre la Naturaleza y el arte humano de traducir los sonidos de la tierra. Su singular sonido más el eco de los tambores africanos⁹ se combinan con la voz humana a través del canto colectivo en una simbiosis que solo es posible en el rito mágico de sanación.

En este escenario, el canto de la comunidad no sólo funciona como energía sanadora, la alianza de voces refuerza además el carácter oral del mundo mítico. La plegaria, definida por expresiones reiterativas de carácter imperativo, apela a lo audiovisual: “-Óyenos, Changó, escúchanos, Ogún, atiéndenos, Yemayá, míranos, Obatalá, intercede por Ba-Lunda-” (Chiriboga, 1994, p. 10). Los verbos imperativos generan un efecto de nostalgia que activa la memoria colectiva del pueblo negro. Es un coro unido en el dolor y en la enfermedad que descompone; es un acto colectivo que entraña la subversión ante el destierro exponiendo la nostalgia por el hogar perdido: “Otras ocasiones, sus recuerdos se engarzaban hasta volverse gemidos colectivos”(Chiriboga, 1994, p. 40). Toda la barraca de esclavos migra al territorio nativo, distante y perdido, para instalarlo en el nuevo

⁹ Durante la esclavitud, los amos prohibieron el uso de los tambores a los esclavos con el propósito de que rindieran más en el trabajo. Entonces ellos sustituyeron el tambor por el chekeré .



territorio por medio de la canción que condensa la diáspora, la memoria ancestral y el dolor por la pérdida del hogar. En el canto, los africanos esclavizados hallan la cura ante la desterritorialización.

Escenario de la muerte: silencios, venganzas y venenos

El tema de la resistencia, como destaca Lancelot Cowie (Esclavitud y resistencia en la novela *Jonatás y Manuela*), es recurrente en la literatura esclavista. En esta dirección, Luz Argentina Chiriboga traza un espacio para subvertir el control ejercido sobre el ser africano, quien experimenta la lesión de su cuerpo, su palabra y su memoria. Desde esta mirada, el silencio se constituye en la fórmula con la que se expresa la resistencia. Si la piel registra las heridas y la memoria acumula los resentimientos; ¿cuál es el lugar que ocupa el deseo de venganza? En oposición a la palabra, topos privilegiado de la cultura occidental, la esclava negra obstruye el valor sagrado que se le otorga al “verbo” para alojarse en el centro de la comunicación subversiva, el silencio.

El cuerpo violado de Ba-Lunda almacena la herida psíquica que produce la agresión sexual. Usada como objeto de placer del dominador, la esclava se instala en el mutismo y se aísla creando “un mundo antes desconocido(...) Prisionera de estas ideas, algunas veces no determinaba si era realidad o imaginación lo que sucedía”, (Chiriboga, 1994, p. 35). Como mecanismo de defensa, ella niega la agresión sufrida por el capataz configurando un universo paralelo en el que se distancia de la realidad. Ba-Lunda pierde la capacidad de interrelacionarse con sus compañeras como efecto post traumático de la violación y en su aislamiento maquina la venganza que oculta detrás de un silencio subversivo.

Efectivamente, el aislamiento, el mutismo y la abstinencia van configurando la imagen de una especie de sibila. Ba-Lunda se interna en la naturaleza buscando la hierba que dará muerte a sus opresores. Los recorridos por el entorno, tan próximo por la flora al hogar perdido, se constituyen en un modo de indagar las propiedades de la naturaleza del nuevo continente. Por otro lado, el



conocimiento del valor curativo de las plantas (la farmacopea), le permiten a Ba-Lunda explorar el territorio desconocido para extraer el veneno con el que se producirá la liberación de los esclavos. La indagación actúa entonces como un mecanismo de apropiación del nuevo suelo que suministra el veneno con el que se ejecuta la venganza contra el opresor.

Ba-Lunda organiza silenciosamente su plan. Este llega a concretarse el día de la zafra: “Buscó entre los hombres, al dueño de la plantación; Rosa le movió los labios y, en forma amorosa, le brindó la fruta envenenada”, (Chiriboga, 1994, p. 46). El movimiento de labios, que no llega a ser palabra articulada ni comunicación transparente, acompaña a la esclava en la ejecución de una venganza que se materializa y condensa en la dualidad antitética de la “fruta envenenada”: fruto-veneno / vida-muerte. Con un gesto seductor, la “hechicera envenenadora” invita al amo a probar las delicias de la fruta emponzoñada que dará muerte a la opresión. Si el objetivo de Ba-Lunda era eliminar a las autoridades que regían la plantación, pronto descubre que la presencia del dominador continúa pues los esclavos capturados como sospechosos del asesinato son llevados ante el nuevo jefe.

Pese al exitoso plan de Ba-Lunda, la subyugación persiste, pues los mecanismos del poder se han instalado como sistema: es un engranaje cuyas piezas son reemplazadas y a falta de una de ellas aparece una nueva que sigue el proceso de dominación. El nuevo orden social se impone desde una lógica de uso, sustitución y desecho que para Ba-Lunda representa un proceso de aprendizaje hacia la muerte del pasado ancestral. El nuevo mundo obedece a normas diferentes al Edén africano, es la Plantación infernal que se vive como castigo, pérdida y suplicio. En medio de tal escenario ¿cómo dragar las inmundicias que circulan dentro de la plantación?

En su envés, el envenenamiento socava el poder y simultáneamente gesta un nuevo sentimiento: la solidaridad en el silencio. La acción de la “envenenadora”



unifica a los integrantes de la comunidad a través de un silencio que se torna subversivo, pues obstruye los mecanismos de criminalización impuestos por el poder. De este modo, durante la escena de los interrogatorios, el silencio pone en juego las relaciones entre poder y saber. Los esclavos guardan silencio en torno a un saber que es objeto de deseo de los interrogadores; sin embargo dicho conocimiento, que aparentemente se oculta, es un espejismo. Ellos desconocen la información del responsable de los asesinatos, su silencio es interpretado por los verdugos como engaño pero no es más que una fórmula de protección sobre la identidad del vengador. La identidad oculta se transforma en colectiva por efecto del silencio y se constituye en una fuerza (poder) que unifica a la comunidad africana, quienes comparten el sentimiento de satisfacción por la venganza.

Ante los ojos de las autoridades, el silencio generado alrededor del envenenamiento se convierte en un acto subversivo que debe ser minado con el uso de la fuerza. Desde la lógica eurocéntrica, el castigo surge entonces como el mecanismo de disciplinamiento desde el cual se aplicará el remedio contra un delito que va más allá del asesinato, pues se trata de un atentado contra el “orden” y el “poder”. La sanción –en este sentido- no busca la verdad, su pretensión resulta más bien perversa: tanto el encierro como la carencia de alimentos actúan como fórmulas para someter la voluntad del cuerpo, socavar el espíritu rebelde del esclavo y quebrantar la condición humana del sujeto, que derive incluso en la traición a la comunidad y la identidad colectiva. El silencio se vuelve en la antinomia de tal disciplinamiento, es el lugar de la resistencia, de la solidaridad, de la complicidad y es –además- el emblema desde el cual se gestionan los deseos colectivos: ser libres y volver al territorio nativo. Sueño que la ley del colonizador pretende derribar al criminalizar la venganza y disciplinar el cuerpo mediante el castigo y la tortura.

Ante el plan inspirador de Ba-Lunda, surge posteriormente un proyecto de liberación: la organización de un levantamiento simultáneo en todas las plantaciones. La fuga masiva se fragua al son de la música y de la esperanza. De



este modo, el “kan” –canto de libertad y de lucha- se transforma en mensaje subversivo que circula para alentar el espíritu rebelde de los esclavos, pues “parecía una sutil oración de independencia”. (Chiriboga, 1994:49) El canto, que condensa la oralidad y el sentido mítico de la cultura africana, se desliza como susurro, música y plegaria entre la comunidad de esclavos africanos que pueblan las plantaciones del Litoral para reafirmar la identidad diaspórica de los negros en América. Canto que viaja, que migra, que se desplaza para dar una identidad y un sentido de comunidad a quienes guardan la esperanza de ser libres.

Pero, paralela y simultáneamente al movimiento de liberación de los esclavos, los vigilantes, los jefes de cuadrilla y los mayordomos se multiplican. Ante la muerte del padre y del mayordomo se refuerzan las formas de control. El temor de los colonos blanco mestizos se instala ante la posibilidad de un nuevo complot que deleve la vulnerabilidad del grupo de poder (cultura occidental). A lo largo de la plantación, los grupos rebeldes se han organizado para recuperar su libertad a través de la fuga. Fuga que desde la perspectiva de los esclavos se concibe como espacio de lucha por la libertad, pero además se estructura como lugar utópico para el retorno a la tierra natal. En este escenario, es simbólica la fecha que se ha destinado para el escape. Se trata de la celebración de la Noche Buena, fecha en la que ritualmente se recrea el nacimiento de Jesús, y que en la novela adquiere un nuevo sentido desde la óptica africana al convertirse en el tiempo sagrado de la lucha por retornar a su condición natural: la libertad. La celebración de la Navidad, desprovista de todo sentido religioso, aparece como mera suma de objetos para un decorado artificial: figuras de ovejas, vacas y bueyes, y se convierte en el escenario propicio para la movilización silenciosa y furtiva de los cautivos:

Pero aquella noche, estaban dispuestos a ejecutar una fuga total y definitiva, en la que el amo ni sus secuaces, los perros ni los arcabuces podrían detenerlos. Un tercer narrador, después de contar la huída de los indios a la costa, habló de la muerte como un hogar tibio (...)



Los jefes, los perros con traíllas y los tiradores apostados en los límites de la plantación, constituían un severo control para impedir tentativas de fuga. Los africanos danzaron hasta cuando sus músicos alternaron los ritmos alegres por otros sobrecargados de nostalgia y esperanzas. Cayeron de rodillas ante el fuego y dieron paso a la voz de una anciana que, pasada a otra voz, se convirtió en una cadena de murmullos. Tomados de las manos, casi cuarenta, se colocaron frente al sacerdote y sus ayudantes. Rosa danzaba al compás de los tambores, presa de una dulce embriaguez (...) Se preguntó para qué vivir; físicamente, estaba acabada, ya no tenía la gracia de otros años; además, experimentaba los comienzos de la vejez; su familia estaba disgregada y tanto había esperado a Jabí, que su vida se consumía en un posible encuentro. (Chiriboga, 1994:66)

En medio de la celebración religiosa se gesta otra celebración oculta, aquella que los esclavos han programado sigilosamente. De esta manera, en medio del escenario sacro del rito de celebración se produce la simbiosis: los esclavos incorporan su danza y sus cantos en la alternancia de ritmos alegres, nostálgicos y plenos de esperanza en los que se cifra secretamente el mensaje subversivo: la fuga masiva. Los murmullos y la voces de las ancianas migran entre la multitud para fortalecer la unidad colectiva y en un gesto ¿acaso de provocación? se ubican frente al sacerdote y sus ayudantes. Sin embargo, Ba-Lunda parece abstraída, sumida en la danza, se retrae para configurar un espacio de reflexión ante el momento decisivo, sus pensamientos vuelven sobre el dolor generado por la disgregación familiar, la espera, la vejez y la falta de fuerzas para enfrentar nuevos retos.

Así, observamos finalmente cómo a partir de la dualidad (sanadora/hechicera) la novela de Chiriboga traza un recorrido distinto. Su propuesta escritural rompe con la visión binarista antitética de la mujer esclavizada y muestra cómo los usos de pócimas, rituales, prácticas religiosas e instrumentos musicales van más allá del mero recurso metafórico. Se constituyen en dispositivos narrativos que desencadenan situaciones de transgresión, subversión y liberación con los que se exponen las tensiones raciales y sociohistóricas, producto de la diáspora y de la diversidad cultural. Así, la exposición del mal-estar



y la enfermedad del cuerpo subyugado y disciplinado mediante la tortura física (carimbos y castigos) y la opresión psicológica (desarraigo), ponen al descubierto los mecanismos de resistencia y de interacción usados por las africanas esclavizadas para sobrevivir en un contexto aparentemente estamentado, pero que entraña el “virus” de la diversidad “contaminante y contagiosa” que genera el mal-estar social del sujeto subversivo.

La narración de Chiriboga expone su resistencia ante los binarismos eurocéntricos y se abre un espacio de relecturas sobre el continente americano como lugar de tensiones, contrapunteos y paradojas a causa de la mezcla étnica y cultural. Los constantes levantamientos, fugas y acciones rebeldes en contra del sistema esclavista colonial expone el mal-estar del sujeto africano desterritorializado por la diáspora, con su consecuente experiencias de territorialización y reterritorialización a través de las esclavas en sus roles de sanadora y hechicera, lugares desde los cuales se articula un saber ancestral que se moviliza a través del silencio subversivo, el canto colectivo, los murmullos y la música.

BIBLIOGRAFÍA

Ariza Montañez, Catalina. (2005) *Los objetos con alma: legitimidad de la esclavitud en el discurso de Aristóteles y Alonso de Sandoval. Una aproximación desde la construcción del cuerpo*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Chalá Cruz, José F. (2013) *Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano*. Abya Yala Quito.

Chaves Maldonado, María Eugenia. (2009) *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*, Quito, Abya Yala.

Chiriboga, Luz Argentina (1994) *Jonatás y Manuela*, Quito, Abrapalabra.

Cowie, Lancelot. (2012) *Esclavitud y resistencia de la mujer negra en Jonatás y Manuela*. Recuperado el 14 de abril del 2013 en



<http://bibliotecadigital.academia.cl/bitstream/handle/123456789/241/111-123.pdf?sequence=1>

Cordero del Campillo, Manuel. (2001) *Las grandes epidemias en la América Colonial*. Recuperado el 20 de mayo del 2014 en http://www.uco.es/organiza/servicios/publica/az/php/img/web/01_22_54_09c_ordero.pdf

Cunin, Elisabeth. (2008) *Identidades a flor de piel. Lo negro entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*, Bogotá, IFEA (N)

Handelsman, Michael. (2001) *Lo afro y la plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura*. Quito, Abya.Yala.

Hering, Max. (2010) "Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración" en *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Bogotá, Programa Editorial.

Montelongo de Swanson, Rosario. (2008) *Más allá del Caribe, la diferencia africana en la literatura hispanoamericana continental: memoria, viaje trasatlántico, esclavitud y rebelión en tres novelas contemporáneas*. Universidad de Massachusetts.

Olavarría, María Eugenia (1999) *Cuerpos (s): Sexos, sentidos, semiosis*. Nueva colección de Signis 16. Ed. La Crujía, 1999, Tucumán, La Crujía.

Pérez Tapias, José Antonio. *Mito, ideología y utopía: Posibilidad y necesidad de una utopía no mitificada*. Revisado el 20 de julio del 2013 en: http://www.ugr.es/~pwlac/G06_04JoseAntonio_Perez_Tapias.html

Prada, Raúl. (2003) "Las territorialidades ocultas del cuerpo" en *El cuerpo en los imaginarios*, La Paz, Fundación Simón Patiño.

Sánchez Arteaga, Juan Manuel (2008) *La biología humana como ideología: el racismo biológico y las estructuras simbólicas de dominación racial a fines del siglo XIX*, Theoria.

Sarlo, Beatriz (1999) *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva visión.

