Las matronas y los usos políticos del *sheshand* en dos historias (fccionales) sobre la isla de San Andrés

The matrons and the political uses of sheshand in two (fictional) stories about San Andrés island

Eduardo Silva-Peña
esilva@unisalle.edu.co
Universidad de La Salle, Colombia

Silva-Peña, E. (2018). Las matronas y los usos políticos del *sheshand* en dos historias (fccionales) sobre la isla de San Andrés. *Oralidad-es*, 4, 1-15. <https://revistaoralidad-es.com/index.php/ro-es/article/view/106/77>

Fecha de recepción: 30 de noviembre de 2018 / Fecha de aprobación: 24 de junio de 2019

Resumen

Este texto analiza la manera en que el chisme, conocido en algunos lugares de la isla de San Andrés como *sheshand* y entendido como un acto de habla con potencialidad política que escenifica las tensiones narrativas que marcan la política y la cultura en el Caribe, se manifiesta por medio de la acción de dos personajes de matronas caribeñas: *la big mamma* en la obra de teatro *Henrietta* de la Fundación Teatral Trasatlántico y Lorenza Vallejo en *Los Pañamanes* de Fanny Buitrago. Las dos obras establecen y dan cuenta de un alto contenido histórico en sus narrativas en clave femenina y caribeña, ubicándose a su vez en el contexto de dos momentos icónicos en la historia de la isla de San Andrés: la declaración de emancipación en 1849 y la declaratoria de Puerto Libre en 1953.

Palabras Clave

Fanny Buitrago; chisme; matrona; oralidad; San Andrés isla; teatro

Abstract

This paper deals with the way in which gossip, known in some places on the island of San Andrés as *sheshand* and understood as an act of speech with political potential that stages the narrative tensions that mark politics and culture in the Caribbean, is manifested by means of the action of the characters of two Caribbean matrons: the *big mamma* in the play *Henrietta* by Transatlantic Theater and Lorenza Vallejo in *Los Pañamanes* by Fanny Buitrago. In a Caribbean feminine key, the two works establish and reveal a high historical content in their narratives by staging the context of two iconic moments in the history of the island of San Andrés: The declaration of emancipation in 1849 and the declaration of Free Port in 1953.

Keywords

Fanny Buitrago; gossip; matron; orality; San Andres Island; theater

*I remember one of the sins I'd recite to the
priest in the confession box
the few times I went to confession: talking
back to my mother,
hablar pa'tras, repelar. Hocicon, repelona,
chismosa,
having a big mouth, questioning, carrying
tales
are all signs of being mal criada.
Gloria Anzaldúa (1987, p.34)*

No es difícil enterarse de algún chisme en las calles y playas de la isla de San Andrés. Está presente en las canciones de calipso, dancehall y reggae que suenan en las emisoras, se escucha cuando se habla con el mototaxista, en los buses colectivos, en los billares y tiendas, se lee en la prensa, en las redes sociales y en la literatura. Por su ubicación (a 775 kilómetros de las costas atlánticas colombianas, y a 220 de las costas de Nicaragua) y su historia, el archipiélago colombiano de San Andrés, Providencia y Santa Catalina comparte varios rasgos particulares de una larga tradición y un amplio repertorio de manifestaciones caribeñas de la oralidad como el chisme en sus versiones de *bochinche* cubano o dominicano y, en el caso del archipiélago, es el *sheshand*, nombre en creol (posiblemente del inglés *chit-chat*) que se le da al chisme y cotilleo sobre todo en la isla de Providencia, mientras que en la isla de San Andrés este nombre es menos común, pero es más reconocido en barrios “más tradicionales” como La Loma mayormente habitados por personas nativas identificadas étnicamente como raizales.

En relación con el chisme como objeto de estudio, hay que tener en cuenta que, de las múltiples manifestaciones de la oralidad, el chisme, por largo tiempo, es el que menos ha gozado de prestigio social o académico. Su mala fama se

ha encontrado latente en pensadores caribeños como Glissant (2005), quien el apartado sobre la literatura nacional de su *Discurso Antillano*, apunta que “la manía de chismear” en el Caribe, es el síntoma de un pueblo que elige sus propias trabas espirituales y culturales, en buena medida “Porque en ausencia de una producción nacional y ante la obligación cultural global, un pueblo se voltea contra sí mismo al vivir (padecer) sus pulsiones sin poder dilucidarlas colectivamente” (p. 232). Derek Walcott (2013), por su parte, considera que el chisme es principalmente una práctica femenina, a pesar de que los hombres, en ocasiones, sean mejores cuando de “cantaleta” se trata. Este “regalo cómico”, con el que Walcott caracteriza la literatura caribeña, sugiere el nobel de Santa Lucía, se convierte en su propio desprestigio.

A pesar de las ideas generalizadas que relacionan el chisme con un tipo de conversación asociada a la esfera privada de las mujeres, malintencionado, viperino, frívolo y tóxico, que desestabiliza reputaciones y quebranta las redes en que se sostienen las relaciones sociales, existe un creciente interés académico por reivindicar el chisme y también el rumor como fuentes de investigación y posibilidad de acción política, en la medida en que puede articular la esfera pública con la privada.

Tal vez, influenciada por líneas menos cerradas de disciplinas como la antropología, la historia (oral), y recientemente la crítica literaria, el chisme se ha empezado a vislumbrar como una posibilidad investigativa que puede distanciarse de las connotaciones usualmente sexistas y malintencionadas a las que se asocian estas formas de habla. Algunas de estas reivindicaciones del chisme han surgido de feminismos como el de la chicana Gloria Anzaldúa (1987), quien, desde un lugar de enunciación caracterizado por el constante cruce de fronteras nacionales, lingüísticas y sociales similar al de la isla de San Andrés, ha resignificado la posición tanto de estas formas de hablas clandestinas como el lugar de las mujeres

a las que usualmente se le asocian. Para Anzaldúa, el chisme y las lenguas no hegemónicas e híbridas (como el chicano o el creol) pueden ser vistas como posibilidades de rebeldía al “superar la tradición del silencio” al que se han visto destinadas las mujeres (como también otras comunidades feminizadas como la *queer*) “chismosas” y “mal criadas” a quienes “les quieren poner un candado en la boca” al negarles el acceso a la escritura y el habla por parte de instituciones patriarcales, coloniales y prescriptivistas de la lengua como la Real Academia.

Visto así, el chisme se puede entender como una forma narrativa que opera de múltiples maneras (en ocasiones políticas) en diversos contextos sociales y literarios. En este sentido, el chisme puede cobrar un estatus que articula una narrativa pública con la condición de desfavorabilidad manifiesta por cuestiones políticas, coloniales y patriarcales propias (pero no exclusivas) del Caribe y mediadas por cuerpos situados de sujetos feminizados. Así quisiera entender las posibilidades políticas del chisme, ligada a la idea de Ana Rodríguez (2018), quien, al estudiar los usos del chisme en la literatura caribeña, asegura que esta forma oral no opera solamente como una herramienta, sino como un arma, tanto de quienes sustentan en el poder como de los subalternos, se trata principalmente de: “a system for self-assertion and resistance, but also at times for oppression and the suppression of dissent” (p. 28).

El chisme, las matronas y lo ficcional en San Andrés isla

Como sabemos, el chisme ha hecho parte de la cotidianidad de prácticamente todas las sociedades, por lo que bien podríamos preguntarnos sobre cuáles son esas particularidades espaciales e históricas de esta forma de habla “fugitiva” en el Gran Caribe en general y en San Andrés

en particular. Un posible inicio sería pensar la particularidad del chisme con el proceso de creolización, vale decir, el proceso que se refiere a las culturas en contacto, los conflictos y la transformación mutua, específicamente en los procesos culturales derivados de la plantación en los contextos caribeños. La creolización (al igual que la oralidad) no es un producto terminado, sino un proceso, una práctica encarnada, un performance –como el teatro–. Esto no quiere decir que la creolización, inmersa en encuentros interculturales, no esté anclada a situaciones históricas particulares, estructuras sociales e inequidades.

Para Michel-Rolph Trouillot (1995), por ejemplo, este tipo de narrativas y formas de habla en creol se entretajeron bajo el manto de las noches en la época de la plantación; en este sentido, el “milagro de la creolización” nace bajo las sombras de la ignominia producida por el capitalismo industrial y el poder colonial, así se entiende que estas “hablas clandestinas”, en sus formas orales y creolizadas, tuvieran lugar en diversos escenarios de la cotidianidad de la población esclavizada en la diáspora. Acciones de resistencia que se producían en el anonimato como las quemaduras de caña, envenenamientos y otro tipo de actos más épicos como la revolución haitiana, sólo pudieron haber sido posibles gracias a diversas manifestaciones orales y performativas (por su capacidad de diseminación y de transformar la realidad social) cotidianas como las que propiciaban, entre otras, formas feminizadas de chisme y rumor.

En el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, uno de los primeros estudios etnográficos que se relacionaron de alguna manera con el tema del chisme es el ya clásico (y supremamente influyente en los estudios sobre el Caribe anglófono) trabajo realizado a finales de los años cincuenta en la isla de Providencia y publicado en castellano como *Las travesuras del cangrejo* (2004) del antropólogo inglés Peter Wilson. Este autor sugirió que para entender

los principios de la organización de la vida social en las sociedades caribeñas (centrándose principalmente en la intersección entre raza, clase y en menor medida el género), era necesario comprender la estructura social a través de dos sistemas de creencias llamados “reputación” y “respetabilidad”.

Así, la respetabilidad estaba orientada hacia los valores coloniales de la burguesía como el inglés estándar, el hogar, la familia, la jerarquía, el decoro, la religiosidad, la honestidad, el acceso a los medios de producción, al comercio y la piel más clara, en lo que él denominaría la *high class* (clase alta) como producto de los valores coloniales blancos europeos promovidos por las primeras oleadas de puritanos ingleses que llegaron a las islas en el siglo XVII. De otro lado, están *the others* (los otros), es decir aquellas personas esclavizadas y racializadas que trajeron inicialmente los puritanos y que a su vez reproducen aquellos valores asociados a la herencia africana, a la posterior configuración de la lengua creol y a oficios “menos rentables” como la pesca y la agricultura, es decir, valores asociados a la reputación, valor que según Wilson busca la cohesión social a partir de una pretendida igualdad.

En su apartado sobre el chisme y la estrecha relación con el modelo reputación/respetabilidad, Wilson afirma que:

“un aspecto crítico del comportamiento del discurso que presiona directamente la reputación, es el chisme, el cual, para los propósitos presentes, lo defino como la conversación sobre la reputación y la respetabilidad” (2004, p. 189). En relación con la función social del chisme y los roles de género, Wilson afirma que a pesar de que tanto hombres como mujeres participan del chisme: “[...] las mujeres juegan un papel subordinado en el dominio político jurídico de los hombres” (p. 193)

De esta manera, la reputación, generalmente asociada a los hombres, depende en buena medida de la palabra hablada, es decir, de su

habilidad con las palabras y capacidad narrativa, mientras que el chisme, asociado a las mujeres está “[...] dirigido hacia la parte vulnerable de su farsa de la respetabilidad.” (p. 190). A lo anterior, Wilson concluye que: “A través del chisme, los valores principales del comportamiento de la isla, el masculino de la reputación y el femenino de la respetabilidad, pueden ser erosionados o conservados dentro de los límites” (p. 193). Tal como lo ha señalado Puri (2004), y a pesar de su principio estructural propio de la antropología de los años cincuenta, este modelo binario ofrece aún (y teniendo en cuenta la aún distorsionada vigencia que mantiene el modelo en el archipiélago) cierta utilidad para visibilizar las relaciones de poder, fronteras de género, conflictos e intermedios de diversas prácticas culturales y legados coloniales en el Caribe contemporáneo como en la isla de San Andrés.

Por su parte, estos legados coloniales también han promovido recientemente la idea de que existe en la realidad social y ficcional del Gran Caribe un tipo de matriarcado encarnado (en personajes icónicos como la *mamá grande* macedoniana de García Márquez, o en versiones racializadas como la de la tía Chloe de *La Cabaña del Tío Tom* de Harriet Beecher) por la estereotipada *big mamma* o matrona raizal, heredera del legado de la reputación africana y transmisora de los conocimientos que conllevan la lengua materna del creol y al mismo tiempo imaginada como negra, robusta y “jefe de hogar”, quien, al decir de Solano (2006), es autoritaria en el espacio doméstico, pero, sin embargo, se convierte a la vez en “[...] la expresión casera de las jerarquías patriarcales, no una opción democrática para las mujeres” (p. 41). Como bien explica Di Stefano (2013) para el caso de la isla de San Andrés, el proceso de etnización producto del reconocimiento a la diversidad cultural de la Constitución colombiana de 1991 necesita, evoca y reproduce un discurso de tradicionalidad y una fuerte referencia a un pasado que tiene un fuerte anclaje en las herencias inglesa y africanas

descritas por Wilson (sumado a los nuevos flujos migratorios de mitad del siglo XX) y que ubica románticamente a la mujer raizal en su rol de matrona como la encarnación de la cultura raizal y símbolo de un pretendido pasado étnico libre de contradicciones y mestizajes. No es fortuito entonces que estas características de la sociedad isleña se manifiesten a partir de personajes como las matronas caribeñas o raizales y tengan un espacio relevante en lo que se refiere al fangoso terreno de la ficción literaria sanandresana en las últimas décadas.

En efecto, en medio de lo que ha expresado Del Valle (2016) sobre la compleja configuración de la literatura y oralidad sanandresanas, profundamente influenciadas por sus particularidades históricas y geográficas de continuo flujo de personas, lenguas y diásporas, donde además no existe una lengua ni forma genérica esperada y homogénea (castellano, creol o inglés, poesía, novela, cuento o teatro), surge el interés en el presente texto de explorar la manera en que el chisme o *sheshand*, en medio de su maleabilidad y ambivalencia explicativa, entre los intersticios de “la verdad” y “la mentira” y “lo bueno” y “lo malo”, entre lo oral y lo escrito, entre el creol, el castellano, entre lo histórico y lo literario, se puede convertir en una forma narrativa que ofrece diversos usos (políticos) en la articulación con narrativas literarias (y públicas) en contextos patriarcales pos y neocoloniales caribeños como es el caso de la isla de San Andrés. Al seguir esta línea, exploro la manera en que diversos usos del chisme se manifiestan a través de personajes femeninos ficcionales como la *big mamma* en la obra de teatro Henrietta (2012) de la Fundación Teatral Trasatlántico y la matrona isleña Lorenza Vallejo de Los Pañamanes (1979), dos obras que tratan de establecer y dar cuenta de un alto contenido histórico en sus narrativas.

Vale agregar que estas representaciones femeninas son propuestas también por mujeres (Marylyn Biscaíno y Fanny Buitrago) lo que, en cierto modo, nos invita a la des-estereotipación de la

figura de la matrona isleña y su rol meramente doméstico al ir en contravía de narrativas oficiales coloniales y ubicarse a su vez en el contexto de dos momentos icónicos en la historia de la isla de San Andrés: el periodo de emancipación en 1849 y la declaratoria de Puerto Libre en 1953.

La manumisión, la *big mamma* y el olor a cebolla quemada

Si bien la fecha del 21 de mayo de 1851 es conocida en Colombia por el decreto de la manumisión de la población esclavizada, en las islas este proceso de liberación empieza desde 1807, cuando Inglaterra decreta la abolición. Hay que decir que previamente los primeros asentamientos poblacionales del archipiélago tuvieron lugar sólo hasta el año 1629, cuando puritanos ingleses provenientes de Jamaica, junto a la población esclavizada que tenían a cargo fundaron algunas plantaciones de algodón y tabaco principalmente en Providencia.

Para el historiador bautista Turnage (1975), la primera manumisión oficial que se produjo en el archipiélago fue firmada el 2 de septiembre de 1849. Efectivamente en el marco de una nueva economía de cultivo y exportación de coco, se dio el regreso desde Londres del reverendo Philip Beekman Livingston Jr., quien había liberado previamente a sus cautivos y repartido terrenos semi-abandonados de sus plantaciones y algunos baldíos.

También se inaugura la Primera Iglesia Bautista de La Loma en 1853 y se promueve el bautizo para la población recién liberada, proceso que viene acompañado de un proyecto letrado que incluía la enseñanza de las matemáticas y alfabetización a partir de la lectura de la Biblia, esto a pesar de las reacciones y el temor de la élite blanca y esclavista del momento quienes considera-

ban que este proyecto podría ocasionar brotes de rebeldía en la población recién liberada.

Es precisamente en este marco histórico que se escenifica la obra de teatro *Henrietta* (2012), producida por la Fundación Teatral Trasatlántico y dirigida por la actriz isleña Marilyn Biscaíno Miller, protagonizada por su hija Catherine Howard, con la dramaturgia del bogotano Juan Carlos Moyano y escenificada en el patio de una antigua casa en madera. Hay que anotar que el trabajo teatral de Biscaíno en el archipiélago ya lleva cerca de 30 años, y que el nombre Trastatlántico hace alusión a un viaje metafórico por el mar Atlántico hacia un “África imaginada” en una búsqueda permanente, y desde una experiencia femenina negra y caribeña, de lazos más allá de las fronteras lingüísticas, territoriales, históricas y corporales impuestas por el legado colonial, se trata entonces de una evocación de la cultura transatlántica tejida por el comercio de esclavos, azúcar y capital (Gilroy, 1987).

A continuación quisiera transcribir algunos de los apartados de mis apuntes sobre la obra *Henrietta* (hablada en creol, inglés y castellano) y a la que tuve la oportunidad de asistir en la casa de la Fundación en la isla de San Andrés en el año 2013:

Se encienden las luces, vemos algunos elementos de cocina dispersos en el patio; ollas, cucharas y leña. En un piano se interpreta la melodía de un conocido calipso trinitario llamado Matilda, mientras aparece una mujer negra cantando la melodía usando una pañoleta en la cabeza y vestido blanco. Un grupo de mujeres más jóvenes que se llaman entre sí ‘sistas’ acuden a ayudarla para organizar el patio. Algunas de ellas cuentan con elementos modernos como audífonos, lo que nos brinda una idea de contemporaneidad en la isla. Sus diálogos se intercalan en creol, castellano e inglés. Allí preparan el típico plato de rondón para un concert [tipo de fiesta antigua caribeña que mezclaba di-

ferentes prácticas como teatro, cantos, danzas y narraciones]. Luego de algunas escenas de humor y musicalizaciones donde las mujeres se quejan y rumorean sobre la falta que hace el tambor para el concert y la ausencia de sus parejas para preparar el rondón de quienes se asegura que andan en en affairs con sus sweethearts (amantes) y otras familias.

Luego, el personaje de la big mamma narra los acontecimientos que rodearon el 2 de septiembre de 1849, fecha conocida en la isla por la manumisión de la población esclavizada a cargo Beekman Livingston Jr. Posteriormente, los mismos personajes dan un salto temporal a ese periodo y encarnan la narración de la abuela, cambian de vestuario y escenifican una plantación en la isla de Henrietta. Vemos escenas de lamentos, como también de trabajo forzado, violencia física y sexual sobre los cuerpos de las esclavizadas. Mencionan a sus piknini (niños), pero éstos no aparecen en la obra.

En otra escena posterior, mientras la abuela ahora transformada en una Nanny esclavizada escoge diferentes ingredientes para la cena, se habla sobre el abuso al que había sido sometida y sobre algunas estrategias de fuga. A su lado se encuentra una aprendiz de cocina más joven que le pregunta por la razón del olor a cebolla quemada.

La Nanny menciona que al echarle la piel de la cebolla al fogón, tan pronto se quemara, alguien le diría lo que se decía de ellas a sus espaldas. Seguidamente aparece el personaje de una vecina que le comenta que algunos hombres la estaban buscando por el delito de brujería y que planeaban aprisionarla para judicializarla. En ese momento se anuncia como noticia que han llegado a la libertad, se trataba del día de la Emancipación. A pesar de las noticias de la manumisión, la Nanny decide emprender la fuga.

Estas breves escenas nos invitan a reflexionar sobre varios de los aspectos que sobre el rol de la matrona isleña y el chisme en la isla de San Andrés como se ha venido planteado hasta el momento. En primer lugar, vale detenerse en el detalle de que la obra, más allá de constituirse en un tipo de teatro femenino al configurarse sólo por actrices, la escenificación del patio y el acto de cocinar plantean un ejercicio de creación de un espacio y momento igualmente asociado a lo femenino.

En este sentido, el tipo de charlas que resultan del encuentro de mujeres de diversas generaciones logra cierta intimidad a la cual pocos hombres (como en mi caso y a pesar de no entender plenamente el creol) tienen acceso en la cotidianidad de la esfera privada de la isla. Cabe decir que en la historia del archipiélago estos patios de las casas se convertían en escenarios, en un inicio, en el remanente del antiguo régimen esclavista, población que, como vimos en el caso de San Andrés, tuvo su emancipación en el siglo XIX para luego darle cabida a las múltiples oleadas de inmigrantes que fueron llegando gracias al estatuto del Puerto Libre y a la llegada del turismo masivo en la década del cincuenta.

Como vemos, el común denominador para el espacio de la cultura caribeña y callejera del *backyard* (y reseñada por Benítez Rojo en *La isla que se repite* precisamente desde el análisis que hace de la novela *Los Pañamanes* de Fanny Buitrage) nos recuerda los valores de la reputación propuestos por Wilson: el creol, las habilidades verbales, la herencia africana, las actividades económicas menos reconocidas como la preparación de alimentos, etc. A lo anterior habría que agregar que, en la antigüedad, las cocinas se ubicaban precisamente al aire libre en estos patios, lo que implicaba una mayor presencia femenina y la configuración de un escenario para la charla, el cotilleo y las relaciones sociales, en contraposición al espacio de la iglesia que se vincula con relaciones de tipo más respetables.

Se trata, entonces, de una personificación de mujeres negras que cargan con la herencia de la plantación y que se deslindan del formato colonial de respetabilidad impuesta por la lógica de familia colonial, monógama y patriarcal y que se vincula con un sentido comunitario propio de las familias extendidas o una “parentela ampliada” (insinuado por el uso del *sista* en la obra) que, según Fals Borda (1979), para la costa caribe, se constituyó a partir de una fuerte solidaridad social y racial producto de la poligamia, el concubinato abierto y la economía solidaria, lo que sobrepasó las fronteras de estratificación impuestas por la colonia en el modelo de plantación.

En el contexto de la cultura popular afrodiaspórica y comunitaria de *Henrietta*, se hace lícito pensar que esta forma ideada de comunicación oral conocida como *sheshand* que se propiciaba en los *backyards* dista de las connotaciones negativas o a la idea androcéntrica de dañarle la reputación a algún hombre o mujer y va más bien ligada a una función catalizadora y comunicativa, que solo un tipo del “mal uso” de un habla bañada por una lengua no oficial puede brindar en medio de la monstruosa situación de la trata, sobre todo, cuando sabemos, que en los primeros años del sistema de plantación, el acceso a la escritura occidental fue sistemáticamente negado.

Aquí, como bien lo ha señalado Edward Kamau Brathwaite “it was in language that the slave was successfully imprisoned by the master, and it was in his (mis-) use of it that he perhaps most effectively rebelled” (1973, p. 237). Precisamente, llama la atención la insistencia por medio del uso del creol para el cotilleo en el patio, el llamado a la presencia de elementos (corp)orales y prácticas como el tambor y las diversos conocimientos de las plantas propias asociadas a la práctica espiritual caribeña conocida como *obeah*, para resaltar rebeldemente su ausencia y a pesar de que en ese contexto histórico ambas prácticas estuvieran penalizadas por la educación protes-

tante (Perea, 1989 y Putnam, 2012).

Se destacan además las alusiones al olor de la cebolla quemada y el *sheshand* en el patio de la cocina de la *Nanny* así como su huida luego de la manumisión. Esta asociación de la piel de la cebolla puesta en el fogón para conocer si alguien está hablando de otra persona parece que sigue siendo una práctica cotidiana según se cuenta en la isla. En los (escasos) documentos escritos sobre los usos y prácticas de quemar la piel de la cebolla, en contextos caribeños se encuentra que en algunos rituales de la práctica espiritual del *obeah* el fuerte olor a cebolla y a ajo se usan para realizar “limpias” en la casa y así alejar espíritus malignos como los *duppies* (Gibson, 2001).

Mientras tanto, en *Henrietta* se sugiere que romper el anonimato del chisme para conocer de quien nace (como lo que sucede con el *sheshand*) por medio de la quema de la piel de la cebolla, puede operar como un tipo de recurso premonitorio para evitar “los malos espíritus” que, para este caso, se asocian con la presencia de las represiones coloniales sobre las prácticas espirituales afrocaribes, tratándose de un uso del chisme que, lejos de dañar la reputación de alguna persona, busca incluso salvar la propia vida de la *Nanny*. Ahora bien, la escena también nos sugiere que con la llegada de la liberación de la población esclavizada en las islas, la represión colonial no había llegado a su fin. El hecho de que, a diferencia de los demás personajes, la *Nanny* no celebrara la emancipación sino que emprendiera su huida, conlleva, de manera trágicamente premonitoria, una poderosa crítica a la idea romántica de la libertad total luego de la liberación, coincidiendo con Solano quien sobre esta coyuntura histórica menciona que: “En cualquier caso, la explotación, el sometimiento y la discriminación a las mujeres continuaron, de acuerdo a su particular ubicación en las nuevas categorías sociales” (2014, p. 29).

El Puerto Libre y Lorenza Vallejo como una “archivo viviente”

En 1953 el presidente de la república de Colombia, el general Gustavo Rojas Pinilla, declaró a la isla de San Andrés como Puerto Libre. Esta declaratoria, además de acelerar la incorporación de las islas al territorio colombiano y continuar con las políticas de nacionalización iniciadas a comienzos del siglo XX, también buscaba legalizar las diversas actividades comerciales que allí se ejercían, con lo que se facilitó el ingreso de mercancías libres de impuestos al continente y fortaleció el desarrollo económico por medio del fomento de la industria turística.

Si bien la apertura del Puerto Libre se percibió en su momento, por parte de algunos isleños, como una oportunidad para el mejoramiento económico de la isla debido a la caída del comercio del coco y también para sacar las islas del desconocimiento y anonimato nacional, en tiempos más recientes este evento ha sido constantemente sentido y recordado en algunos imaginarios locales como un evento catastrófico para la población en la medida en que se considera como el grado cero del cambio drástico en la economía de la isla, la pérdida de autonomía, el inicio de la sobrepoblación, el turismo desenfrenado, y la pérdida de un pretendido pasado libre de contradicciones étnico-raciales.

Estas décadas de los cincuenta y sesenta también fueron propicias para que llegara a la isla un célebre grupo de nadaístas que buscaban libertad de expresión lejos de las políticas represivas instauradas por las ideas conservadoras en el país continental. En este grupo se encontraba la joven escritora barranquillera Fanny Buitrago, quien aprovechó su estancia para escribir la novela *Los Pañamanes* para luego publicarla en 1979. Es precisamente este contexto de transformación socio-económica sumada a la masiva entrada de turistas y comerciantes de todas las

latitudes propiciada por la apertura del Puerto Libre y la posterior construcción del aeropuerto la que le da el telón de fondo al universo literario en la novela de Buitrago. San Gregorio y Fortuna son los nombres que le da la autora a las islas de San Andrés y Providencia en su obra, y ubica asimismo su narración en la contemporaneidad de los años sesenta en que se escribe. Por el mismo contexto antes enunciado de cambios drásticos a nivel económico y cultural en las islas aunado al constante flujo de personas, la novela se constituye como un archivo estético clave en la configuración identitaria entre nativos, inmigrantes y continentales, muchos de estos últimos de habla hispana y conocidos en la isla como *pañamanes*.

La novela se constituye a partir de la historia de un variado grupo de nueve jóvenes conocidos como los “tiniebls”, de ascendencia *pañá* y residentes y defensores de la isla. Como lo ha señalado Piamba (2016), a pesar de que el grupo de los tiniebls se compone de personas con diferencias raciales (aunque la alusión a lo tinieblo provenga de la oscuridad de la piel), su sentido de unidad se manifiesta a partir de la defensa de los intereses de la comunidad local frente a los embates del comercio y el turismo, incluso cuando esto implica la parcial aceptación de su presencia.

Por su parte, Benítez Rojo (1998) en su análisis de la misma novela nos remite a tres generaciones que coexisten en la isla de San Andrés y a que a su vez reflejan la historia de las colonizaciones, flujos y mestizajes que la caracterizan, como también el rol decisivo que tiene las matronas isleñas en la narración de la historia. En la primera generación se encuentran dos clases de personajes, unos de ascendencia isleña y otros venidos de la Colombia continental:

“Dentro de la primera clase se destacan, por su grado de participación en la novela, *las cuatro matronas de la isla*: Maule Lever, Marsita Allen, Prudence Pomare y Lorenza Vallejo” (p. 248,

énfasis mio). Precisamente el personaje de esta última matrona y sus formas de comunicación mediadas por el *sheshand* son los elementos que quisiera resaltar a continuación.

Lorenza Vallejo se representa en la novela como un reflejo de los pobladores:

“Entre sus antepasados se contaba un negrero portugués, un pastor adventista de rancio origen inglés, un buhonero ruso-judío, una maestra catalana, la descendiente de un holandés y una cuarterona jamaiquina, un marinero sueco y la hija de un cocinero chino” (Buitrago, 1979, p.146).

Aparte de que la narración destaque la multiplicidad de orígenes, el mestizaje de Lorenza, y las oportunidades laborales propiciadas por la economía del Puerto Libre que permiten que ella sea una de las primeras mujeres nativas en tener empleo, también se menciona que su padre fue Don Carlos Vallejo, un hombre cuyo aval patriarcal y su reputación hacía que se opusiera rotundamente al matrimonio de Lorenza con el pañamán Campo Elías Saldaña. De este matrimonio nace Emiliano G.

Saldaña, quien muere trágicamente junto a su esposa en un incendio ocurrido en la isla. Lorenza, al sentirse culpable por el castigo de los *duppies* tutelares por la muerte de su hijo, castigo originado, sugiere la novela, en la desobediencia a su padre, decide separarse de su marido e irse a vivir a la casa de su familia. Sin embargo, este doloroso hecho de vivir separada en la casa sirve a su vez para que la casa y su patio (y según mi lectura, aprovechando la ausencia de una figura masculina territorial), se conviertan en paso obligado de visitas que traen y llevan chismes de todo lo que ocurre, haciendo de Lorenza Vallejo una de las matronas mejor informadas y diseminadoras de lo que se dice popularmente en isla, convirtiendo a los lectores en testigos de lo que ocurre en esos escenarios de la esfera privada.

En relación a la lengua de preferencia de Miss Lorenza Vallejo, Piamba (2016) manifiesta oportunamente que a lo largo de la novela la lengua de predominancia es el castellano, mientras que el patois como el que se supone que Miss Lorenza habla (así se la denomina en la novela al creol) y el inglés son referenciados someramente, siendo el castellano de esta matrona una particular versión de una lengua franca impregnada de la fonética anglófona y necesaria para la comunicación con los paños recién llegados: “-¡En la carceloo-oo! esta-á en la horriblo-o carceloo-oo” (Buitrago en Piamba, p.88), para decir que alguien está en una horrible cárcel.

Así, podemos decir que estos nuevos elementos agregados a la lengua creol producto de las dinámicas del Puerto Libre, convergen en espacios sociales de des-identificación o creolidad manifiesta a través del habla popular, el bullicio y el *sheshand*: “Todos. Unidos por el lenguaje común de la gritería. En español, patois, inglés, árabe, ruso, yidish, italiano, hebreo, chino y portugués” (Buitrago, 1977, p. 13). Así, Miss Lorenza se convierte en una *intermediaria* que cumple, como lo menciona Solano (2014), una importante y silenciosa labor de comunicación e intermediación entre los nuevos visitantes y la cultura local.

Al revelar de nuevo las condiciones históricas de la isla que sirven de sustrato para la novela, observamos que existen referencias ineludibles a personas y acontecimientos que ocurrieron en la isla en la década del sesenta. Me refiero particularmente al personaje del médico Campo Elías Saldaña, esposo de Lorenza, quien acecha inevitablemente a la figura del pañamán Adalberto Gallardo Flórez y cuya segunda esposa, Eugenia Archbold, bien podríamos vincular con Lorenza Vallejo.

Gallardo, al igual que el personaje de la novela, fue médico e intendente del archipiélago durante 1963 y 1965, y es recordado en las islas por haberle dado continuidad al proyecto de modernización promovido por el Puerto Libre

y por haber concretado el dragado de humedales, la ampliación de la playa y urbanización de los terrenos resultantes, mientras que su paralelo en el universo literario es Saldaña quien decreta la cesión de títulos de propiedad. Para el historiador local Petersen (2002), al ejercer como intendente, Gallardo se encontraría con múltiples irregularidades relacionadas con la descontrolada importación de mercancía por lo que desde el continente se culpaba a la isla por la gran entrada de contrabando al país. Por esta razón, se decretó una serie de restricciones que buscaban suspender el Puerto Libre, hecho que provocó el temor de los comerciantes y su negocio de importación de mercancías por una posible revocatoria de este modelo.

Por su parte, el incendio mencionado en la novela (y que aparece como intencional) puede equipararse con el que ocurrió el 19 de enero de 1965, y que acabó con la casa de gobierno de la isla y las construcciones aledañas, lo que redujo a cenizas prácticamente todos los archivos y las mercancías que allí se encontraban. La desaparición de las escrituras de propiedad de predios produjo un estado de incertidumbre administrativa relacionado con los negocios asociados a la finca raíz; de esta manera, las deudas, ventas y cualquier tipo de trámite quedó suspendido por años.

Con el paso del tiempo, estos terrenos no fueron restituidos a las personas que alegaban ser propietarias, razón por la que en las memorias locales este evento no sólo se convirtió en una enorme pérdida histórica de archivos, sino también de terrenos que antes pertenecían a familias nativas, hecho que contrasta con el gran número de lotes que en la actualidad aparecen a nombre de los descendientes de Adalberto Gallardo, motivo por el cual el ex intendente se ubica en las memorias y rumores locales como el principal sospechoso y a la vez benefactor del incendio (Silva, 2018).

Precisamente es este incendio el que le da vida al texto de *Los pañamanes*, el cual es tejido a partir de 16 capítulos que “se rescataron” del incidente y que incluyen folios ficticios de propiedad de Goyo Saldaña (nieto de Campo Elías). Si bien los análisis de la novela se han centrado en la estratégica manera en que la narración desvirtúa la noción clásica de archivo oficial y objetivo propio de la historia como disciplina al incluir documentos como horóscopos, e incluso fuentes orales como rezos, canciones, leyendas, mito e historias de Anancy y en general, como dice Ortega: “discursos populares de la tradición oral que atraviesan la trama narrativa” (2005, p.19), poco se menciona el uso del chisme o *sheshand* en la novela.

Si bien Ortega (2005) y Benítez Rojo (1998) destacan la participación de las matronas isleñas como receptoras y fuentes de saberes locales, quisiera entender este conocimiento, y más específicamente el chisme, con lo que Foucault (1980) ha llamado como un “saber subyugado” que, en su relación con el poder/saber y los regímenes de verdad masculinistas y coloniales se constituye como desautorizado, deficiente e inocente, pero que, entendido apropiadamente, puede implicar una fuerte crítica frente a la dominación social. Quizá en *Los pañamanes* no hay una escena que mejor ejemplifique esta manifestación del saber popular, subyugado, femenino y oral del *sheshand* como esta:

Con el café de la medianoche, el último tabaco, el laxante y la novena de las ánimas, Miss Lorenza había repetido tres o cuatro versiones del chisme del día. Lo que decía la gente. Lo que había pasado en verdad. Lo que se ocultaba. Lo que tardaría en salir a la luz pública. De prestigiosa memoria, era un archivo viviente. No olvidaba la fecha de un nacimiento de un matrimonio o de una separación o de un robo o de un asesinato o de un incesto o de una charanga o de una muerte. (1976, p.146).

Esta cita contiene, de manera apretada pero inmejorable, varios de los elementos que convierten (y reivindican) al chisme como un medio de comunicación encarnado en una matrona que sirve para tanto para estructurar interpretaciones alternativas de la realidad como para promover la aparición de nuevos significados sociales. La escena aparece luego del incendio del archivo, por lo que convierte a la matrona Miss Lorenza en una de los personajes claves para reconstruir la historia (no oficial) después de la desaparición de los documentos.

La repetición del chisme a varias personas nace a partir de su naturaleza oral y del deseo por hacerlo circular, surge de una necesidad incontrolable de transmitirlo, ahí radica precisamente su poder performativo, su tránsito de la esfera privada a la esfera pública.

Por su parte, la mención a “Lo que decía la gente” y “lo que había pasado en verdad”, en contraposición a “Lo que se ocultaba”, nos remite a un saber que no hace parte de las élites, ni de quienes construyen la verdad de los hechos históricos (o su obliteración), como es el caso de Campo Elías Saldaña, su propio esposo. De esta manera se percibe una crítica directa, y mediada por la sospecha, a las aspiraciones de verdad que promueven los archivos oficiales y quienes los producen.

Al situar otra versión de verdad de los hechos de manera contextual, oral y específicamente en forma de chisme, se desplaza de esta manera la autoridad de las versiones oficiales y su escritura, promoviendo un espacio de nuevas praxis y representaciones sociales. Por último al declarar a Miss Lorenza como “archivo viviente” y de “prestigiosa memoria”, la novela busca descender la capacidad de vehicular la “verdad” –es decir, el poder– en momentos determinados de la historia.” (González, 2000, p. 32), agregando por mi parte que esto ocurre no sólo desde la novela, sino desde la misma corp(oralidad) ficcional del personaje de la matrona isleña, lo

que deslegitima el principio androcéntrico de archivo asociado al *arkhe*, noción arcóntica de los gobernantes y custodios de la información en la antigua Grecia como también a la casa de gobierno incendiada en la isla.

Conclusiones

El poder del chisme puede ser encontrado en las pequeñas cotidianidades caribeñas en donde se manifiesta de manera paralela a otras versiones de los eventos, lo que propone una constante revisión privada de las narrativas públicas (impregnadas de múltiples intereses y relaciones de poder) que surgen de los eventos que allí ocurren. En este sentido, la validación epistémica de las formas que toma el chisme en el archipiélago y su literatura (y por extensión en el resto del Caribe) está trenzada desde “actos de fe” más que de la fiabilidad de la información que acarrea.

Es precisamente esta falta de credibilidad y crisis de representación de las narrativas institucionales en contextos latinoamericanos y caribeños pos y neocoloniales lo que nos lleva al surgimiento de diversas voces (que también pueden ser literarias) que buscan también desde sus posibilidades ciertos efectos de verdad. Si ya sabemos que la producción de conocimiento y de la verdad está amalgamada con el poder y las lenguas nacionales, entonces podemos decir que las huellas de la subalternidad como las de las mujeres (y desde formas orales como el chisme), pueden convertirse en un espacio para desplazar los tradicionales sujetos y formas de enunciación en busca de construir una nueva hegemonía.

Lo anterior nos invita a pensar seriamente en el tema del *sheshand* en las narrativas de la isla de San Andrés, y a pesar de que algunos chismes sigan siendo frívolos, espero haber mostrado la validez del chisme como objeto de estudio. Los dos ejemplos anteriores, tomados de dos obras ficcionales y vinculados con sujetos femeninos y

también racializados, nos invitan a pensar en la posibilidades no sólo literarias sino políticas en contextos caribeños marcados por múltiples violencias coloniales. En ambos casos, el de la big mamma y el de Lorenza Vallejo, los personajes usan el chisme como un recurso desde la marginalización y la subalternidad, permitiéndoles discentir o negociar sobre formas de validación del saber configuradas por el colonialismo patriarcal inglés o colombiano.

Se trata de actos de habla reticentes a la definición, a la vez complejos y maleables, que se reconfiguran en diversos contextos históricos mientras que desestabilizan las rígidas fronteras entre lo público y lo privado, al operar desde el deseo de recuperar comunitariamente y corporalmente un saber que trata de ser controlado. Como bien lo dice Rodríguez para el caso de las narrativas caribeñas:

“This collision of the private and public spheres [...] is more vivid by the fact that those in power have repeatedly appropriated private spaces, and the discourses of registers associated with them, in the service of their own public narratives” (2018, p. 237).

A lo que quisiera llegar en estas últimas líneas es a que también habría que pensar en los usos políticos del chisme no sólo desde el universo ficcional e histórico que los ataño sino desde la importancia que cobran estas obras de carácter histórico en el presente de las sociedades caribeñas. En el caso de *Henrietta*, vemos que la iteración de sus presentaciones cobra relevancia histórica en coyunturas como la presente, marcadas por el renovado interés de la comunidad raizal en conmemorar en el archipiélago el *Emancipation Day* del 1 de agosto, fecha que ha tomado un inusitado interés en los últimos años y que ya empieza a cobrar resonancia en la cercana comunidad de Bluefields en Nicaragua y en el Caribe francófono como Martinica. Con esta fecha “propia” se ha abierto el debate sobre la no participación de los isleños en las tradicionales

fiestas nacionales del 20 de julio para darle fuerza conmemorativa a este día. Por último, estas iniciativas desde la imaginación teatral cumplen un rol fundamental en llenar desde la corp(oralidad) los recientes señalamientos a los vacíos históricos de las narrativas de la trata trasatlántica y la participación de las mujeres cuya historia, como se sabe en San Andrés, al igual que en gran parte del resto del Caribe donde se conformaron plantaciones, se encuentra prácticamente ausente de los archivos y monumentos locales.

En el caso de la novela *Los pañamanes* de Fanny Buitrago, considero que su relevancia contemporánea puede ubicarse desde las recientes iniciativas por partes de diversas personas de la comunidad isleña en recomponer las memorias del incendio de la casa intendencial en 1965 cuyo aniversario número cincuenta se conmemoró hace algunos años. Ante la crisis por la sobreposición actual, diversas iniciativas de la comunidad local como la del abogado Álvaro Archbold, mediante la búsqueda y puesta en circulación de varios archivos de la época, han buscado recuperar los terrenos que otrora pertenecían a la comunidad antes del fatídico incendio. Muchas de estas antiguas propietarias pueden ser consideradas como matronas isleñas, que, al igual que Lorenza Vallejo, tienen una prestigiosa memoria y sus historias narradas a través del *sheshand* encuentran eco actual, así sea de manera ficcional, en la novela que Fanny Buitrago escribió en la isla a finales de los sesenta.

Referencias

- Anzaldúa, Gloria. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinster/Aunt Lute.
- Benítez Rojo, Antonio. (1998). *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Brathwaite, Edward. (1973). *The Arrivants A New World Trilogy*. Oxford: Oxford University Press.
- Buitrago, Fanny. (1979). *Los pañamanes*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Del Valle, Mónica. (2016) "Perspectivas críticas sobre la literatura en San Andrés isla, Colombia". *Cambios sociales y culturales en el Caribe colombiano: perspectivas críticas de las resistencias*. Universidad Nacional.
- Di Stefano, Corinna. (2013). "Daughters of the Freeport". M.D. diss., University of Konstanz.
- Fals Borda, Orlando. (2002). *Historia doble de la Costa*. Tomo I, II, III, IV. Bogotá: Unibiblos.
- Foucault, Michel. (1980). *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Colin Gordon (ed). New York: Pantheon Books.
- Gibson, Keane. (2001) *Comfa Religion and Creole Language in a Caribbean Community*. New York: State of New York Press
- Gilroy, Paul. (1993). *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Glissant, Édouard. (2005). *El Discurso Antillano*. Caracas: Monte Ávila.
- González, Roberto. (2000). *Mito y archivo: una teoría de la narrativa Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.

- McRobbie, Angela. (1982). "The Politics of Feminist Research: Between Talk, Text, and Action". *Feminist Review*. (12): 46-57.
- Muñoz, José Esteban. (1999). *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nash, Mery. (2004). *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Ortega, Manuel. (2005). "Los Pañamanes o la resignificación del mito y la leyenda como valores identitarios". *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*. (2): 9-23.
- Paravisini-Gebert, Elizabeth. (1997). "Decolonizing Feminism. The Home-Grown Roots of Caribbean Women's Movements". En Consuelo Lopez Springfield (ed.), *Daughters of Caliban: Caribbean Women in the Twentieth Century*. 3- 17. Bloomington and Londres: Indiana University Press.
- Perea, Ángel. (1989). "Green Moon Festival de San Andrés: el regreso del Muntú". En *Boletín Cultural y Bibliográfico*. (72): 26-55.
- Petersen, Walwin. (2002). *Province of Providence*. San Andrés: Christian University of San Andrés, Providence, and Santa Catalina.
- Piamba, Diva. (2016). "De isleños a sanandresanos: la construcción de identidades en San Andrés Isla vista desde las novelas *No Give Up, Maan!* de Hazel Robinson Abrahams y *Los pañamanes de Fanny Buitrago*". Trabajo de grado. Departamento de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá
- Puri, Shalini. (2004). *The Caribbean Postcolonial: Social Equality, Post-nationalism, and Cultural Hybridity*. New York: Palgrave. McMillan.
- Putnam, Lara. (2012). *Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion and Healing*. London: Duke
- Rodríguez, Ana. (2018). *Idle Talk, Deadly Talk: The Uses of Gossip in Caribbean Literature*. Virginia: University of Virginia Press.
- Silva, Eduardo. (2018). *La isla en duelo: archivos y prácticas de memoria cultural de mujeres en la isla de San Andrés*. Trabajo de grado. Maestría en Estudios Culturales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- Solano, Yusmidia. (2006). "Regionalización y movimiento de mujeres: procesos en el Caribe colombiano; Aportes discursivos e identidad de mujeres y hombres caribes". Instituto de Estudios Caribeños, San Andrés: Universidad Nacional de Colombia
- (2014). "Contribuciones feministas al análisis de las periodizaciones en la historiografía de las Islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina (Caribe insular colombiano)" *Cuadernos del Caribe*. (17): 21-35.
- Trouillot, Michel Rolph. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Turnage, Loren. (1975). *Islands Heritage. A Baptist View of the History of San Andrés and Providence*. Cali: Colombian Baptist Mission.
- Vargas, Ruth. (2011). "Historias personales, verdad y reconocimiento: sobre los lugares del rumor en las vidas de quienes han experimentado una pérdida violenta". Trabajo de grado. Maestría en Estudios Culturales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- Walcott, Derek. (2013). "The Gift of Comedy West Indian Gaiety: Our Most Successful Role". *The Journeyman Years: Occasional Prose 1957-1964*. (1): 29-33.
- Wilson Peter. (2004). *Las travesuras del cangrejo: un estudio del caso Caribe del conflicto entre reputación y respetabilidad*, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.