

Analítica del poder y colonialidad en la Tituba de Maryse Condé*

Analytics of Power and Coloniality in Maryse Condé's Tituba

Carla Cortés Márquez¹

Universidad de Chile, Chile

arla.cortes.marquez@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6521-6262>DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cdl28.apct>

Recibido: 22 febrero 2022

Aceptado: 15 octubre 2024

Publicado: 06 diciembre 2024

Resumen:

El artículo aborda la *analítica del poder* de Foucault y su implementación en la colonialidad del poder a partir del análisis de la novela antillana *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem* de Maryse Condé, y, más específicamente, de su protagonista, Tituba, figura histórica construida con base en ideas racistas y que fue acusada de brujería a fines del siglo XVII. Esto se analizará desde la *microfísica del poder* y se observará cómo el poder funciona en cadena, produciendo una interseccionalidad. Se concluye que las cadenas de Tituba en la cárcel son las mismas cadenas de poder que logran liberarla: su canto opera como un mecanismo de memoria y de resistencia.

Palabras clave: colonialidad, microfísica del poder, interseccionalidad, novela caribeña, Tituba.

Abstract:

The article addresses Foucault's *analytics of power* and its implementation in the coloniality of power by analysing the antillean novel *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem* by Maryse Condé, and, more specifically, its protagonist, Tituba, a historical figure constructed on racist ideas and who was accused of witchcraft in the late seventeenth century. This book will be analyzed using the *microphysics of power* to observe how power works in chains, producing an intersectionality. This study concludes that Tituba's chains in prison are the same chains of power that manage to liberate her: Her singing operates as a mechanism of memory and resistance.

Keywords: Coloniality, Microphysics of Power, Intersectionality, Caribbean Novel, Tituba.

*Donde hay poder**hay resistencia.*Michel Foucault (*Historia de la sexualidad* 116)

Introducción

La colonización invade no solo un terreno geopolítico, pues su mayor afán es la dominación cultural. A lo largo de la Edad Moderna en las colonias de América, el imperialismo buscaba, por un lado, obtener ganancias económicas de las nuevas tierras, pero, por otro lado, también buscaba imponer su lengua, su religión y sus tradiciones. Silvia Federici (2004) comenta que la persecución de las mujeres por supuestos actos de brujería se dio debido a la perpetuación de los moldes de la Edad Media europea que fueron impuestos por los procesos de colonización. Existen documentos históricos que dan cuenta de la realización de esta terrible práctica y que han favorecido la construcción de un imaginario en torno a la figura de la bruja, figura ampliamente explotada en las artes escénicas y cinematográficas. En la literatura, la antillana Maryse Condé recrea en la novela *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem* las vivencias de Tituba, una mujer afrodescendiente y un personaje histórico, que se enfrentó a la llamada "cacería de brujas". La autora de la novela es una mujer afrodescendiente que nació en la isla de Guadalupe en el año de 1934 y que falleció recientemente en Francia a la edad de noventa años. Su relato está contextualizado a fines del siglo XVII en la isla de Barbados y, luego, en el pueblo de Salem, en

Notas de autor

^a Autora de correspondencia. Correo electrónico: carla.cortes.marquez@gmail.com

Boston, Massachusetts, Estados Unidos. La novela se publicó por primera vez en 1986 en lengua francesa, y tuvo posteriores traducciones al inglés y al español.

El objetivo principal de este artículo es analizar en la novela *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem* de Maryse Condé cómo las colonialidades de poder configuran identidades que están atravesadas por diversos mecanismos de poder, siguiendo a Foucault. Si bien Foucault no dedica sus estudios a la brujería o a las colonias, sí da herramientas para repensar las relaciones de poder, sobre las cuales se constituyeron aquellas prácticas deshumanizadoras. De esta manera, lo que se pretende es, por un lado, demostrar la pertinencia de la *analítica del poder* de Foucault, para aportar a las reflexiones sobre los procesos de colonización en América y la región caribeña; y, por otro lado, observar cómo opera la interseccionalidad en la construcción de sujetos femeninos afrodescendientes y de sus saberes ancestrales en la novela. La metodología que se utilizará se basa en la propuesta de Foucault de comenzar por un estudio de la microfísica. Desde una mirada a las microhistorias que vive Tituba, protagonista del relato, se analizará con qué grupos y poderes se relaciona en su diario vivir. Lo que se busca, finalmente, es reflexionar sobre los mecanismos de resistencia en la novela.

Esta investigación, a modo de hipótesis, busca demostrar cómo las cadenas de poder funcionan en red y cómo los mecanismos de represión le brindan fuerza al canto de Tituba, el cual, a través de la memoria y de su permanencia en el imaginario colectivo, subvierte la hegemonía colonial, le brinda voz a un sujeto negado históricamente y funciona como medio de resistencia ante la opresión y la violencia. Se observa, además, que es en el mismo poder desde donde surge la resistencia.

Ahora bien, algunas de las preguntas que guían esta investigación son las siguientes: ¿cómo funcionan las distintas cadenas de poder de la colonialidad en América y el Caribe?, ¿cuál es el aporte de la analítica del poder de Foucault a la problematización de la interseccionalidad? y ¿a través de qué mecanismos es posible hablar de una resistencia en la novela *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem* de Maryse Condé.

Tituba, el canto de la resistencia

La vida de Tituba, protagonista de la novela *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem*, ha estado desde su nacimiento inmersa en una lógica colonial en la que operan distintos mecanismos de poder. Santiago Castro-Gómez plantea que Michel Foucault desarrolla una analítica del poder que puede servirnos para pensar la lógica colonial del Caribe y de América. La primera distinción respecto a la estructura del poder que Castro-Gómez rescata del pensamiento de Foucault consiste en que el poder no opera de manera jerárquica, como tradicionalmente se ha pensado, sino de forma heterárquica. Las *heterarquías* son estructuras complejas en las cuales no existe un nivel básico que gobierne sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas (Castro-Gómez). Por lo tanto, en una teoría heterárquica del poder los regímenes más complejos emergen siempre de los menos complejos y funcionan como “aparatos de captura”, apropiándose de relaciones de poder ya constituidas previamente en los niveles microfísicos, para incorporarlas a su propia lógica, lo cual difiere evidentemente de una estructura jerárquica. Si bien en la concepción foucaultiana el poder funciona a través de diversas cadenas en red, las cuales no están regidas por un poder mayor, sino que se encuentran en un mismo nivel, desde mi perspectiva, el funcionamiento del poder en red no obstruye el camino para que dentro de esa red operen jerarquías, pues considero que estas se constituirán siempre en relación con otras formas de poder que se entrecruzan en un complejo entramado de relaciones y tensiones, en el que el poder no está fijo en un solo lado, como manifiesta Foucault. Además, como lo expresa en la siguiente cita, el poder no es un fenómeno de dominación macizo ni homogéneo:

El poder, creo, debe analizarse como algo que circula o, mejor, como algo que sólo funciona en cadena. Nunca se localiza aquí o allá, nunca está en las manos de algunos, nunca se apropia como una riqueza o un bien. El poder funciona. El poder se ejerce en red y, en ella, los individuos no sólo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. Nunca

son el blanco inerte o consintiente del poder, siempre son sus relevos. En otras palabras, el poder transita por los individuos, no se aplica a ellos. (Foucault, *Defender la sociedad* 38)

La genealogía de Foucault parte de donde se configuran la percepción, los afectos, la corporalidad, esto corresponde a la subjetividad de los actores. Como destaca Castro-Gómez, para Foucault el poder siempre pasa por el cuerpo. Pero ¿qué dispositivos funcionan sobre el cuerpo? y ¿de qué manera esta microfísica del poder se infiltra en el campo de la literatura?

Foucault señala que dentro de los mecanismos de poder en las sociedades medievalistas, como la que presenta la novela de Condé, se encuentran la represión (del cuerpo y del discurso), el cercamiento, el silenciamiento, las técnicas de incitación, la prohibición y el encadenamiento. Más tarde, en el siglo XVIII, aparecerán los mecanismos de normalización disciplinaria¹ y los sistemas de control, como el panóptico, que en el caso de la novela de Condé no tienen incidencia, ya que estamos ante un orden premoderno, cercano más a la Edad Media, a pesar de estar contextualizada a fines del siglo XVII. Lo que se buscaba en estas sociedades colonialistas, como en las que transita Tituba, no es *hacer vivir y dejar morir*, sino el *hacer morir y dejar vivir*. Los mecanismos de poder antes descritos se observan claramente en la travesía de Tituba.

En el texto, Tituba cuenta la historia de su vida desde su trágico nacimiento. Esta elección de Condé busca darle a su novela un rasgo testimonial. Ella es fruto de la violación de su madre Abena, esclava negra de una plantación, por un marino inglés. Abena es violada nuevamente años más tarde, esta vez por el dueño de la plantación, y, por intentar defenderse, fue colgada. Su hija, quien nació libre, queda huérfana muy pequeña, hasta que Man Yaya, una mujer mayor reconocida en la isla por su poder de sanación, decide cuidarla y traspasarle su saber ancestral.

En el artículo de Ndu y Obiorah (2021) se analiza la novela de Condé desde la perspectiva cultural africana. Los autores exploran la religión como parte de la rica herencia cultural africana y sostienen que los esclavos africanos deportados a diferentes partes de Europa, América y Asia dejaron huellas indelebles de la herencia cultural africana. Huellas que perduran incluso después de la abolición de la trata de esclavos. Consideran valioso el aporte de Condé, quien, a través de su escritura, realiza una labor de rescate de la cultura africana y, además, muestra cómo la religión es parte integral de la vida africana.

En la novela se advierte cómo la cosmovisión africana choca con la cultura del colonizador. Tituba se enamora de John Indio y, a causa de él, pierde su libertad, pues, para vivir juntos, debe convertirse en esclava de la ama de John Indio. Tituba, por decisión propia, es subyugada por el poder. Sin embargo, no logra tomar una actitud sumisa ante su nueva ama, como John Indio le solicita, ya que ella se resiste a entrar en la lógica colonial y a ser dominada. Su ama la acusa de ser bruja por los males de salud que comenzó a padecer tras su llegada. Efectivamente, desde su posición como yerbatera, Tituba le da a beber unos brebajes para provocarle “el mal de orines”. Por este motivo, es vendida junto con su pareja al reverendo Samuel Parris, quien se la lleva de la isla de Barbados en un tormentoso viaje por barco hacia América, específicamente, a Boston, en Massachusetts, lugar donde a Parris le han dado una capilla.

En altamar, le piden a Tituba que utilice sus poderes de bruja para controlar los océanos. Al señalar que no puede, la agreden. A lo largo del texto, la acusan reiteradamente de bruja; no obstante, en la cultura africana no existe este concepto con la connotación maligna que presenta en la cultura colonizadora, más bien, se tiene el concepto de *curandero* o *sacerdote*, a quien “los africanos atribuyen poderes extraordinarios a estos sacerdotes”² (Ndu y Obiorah 192) y quien es un custodio de los saberes ancestrales. Otro aspecto relevante en la novela es la muestra de la anulación de su identidad religiosa, pues le imponen creencias cristianas que distan grandemente de la cosmovisión politeísta y animista africana. Por su condición de esclava, Tituba no es escuchada cuando se niega a aceptar el cristianismo, aún así, el reverendo ofició los sacramentos del bautismo y los del matrimonio religioso, con el objetivo de que sus nuevos esclavos no vivieran en pecado. Si bien Tituba se resiste, finalmente no puede oponerse. Además, el reverendo pretende imponer su lógica colonial durante el viaje, y le ordena que confiese sus pecados. Tituba le pregunta sobre la imposición para confesarse, y es fue de nuevo golpeada fuertemente por él. Al ver esta situación, es defendida por Elizabeth, la esposa de Parris,

a quien él también golpea por su intromisión. Elizabeth y Tituba generan una suerte de alianza, sellada con sangre, pues comparten una posición que las une por la sangre y la violencia. Bajo un fuerte dominio patriarcal, mujeres de distinto color de piel, pero con un mismo sufrimiento, son subyugadas por un hombre blanco. Esta imposición de la iglesia puritana representada por el reverendo Parris nos muestra cómo opera el sincretismo cultural y la compleja situación que tanto afrodescendientes como indígenas atravesaron en la época colonial en América.

En tierra firme, específicamente en el pueblo de Salem, Tituba es la encargada del cuidado de las hijas del reverendo. Una de ellas enferma y Tituba le prepara un brebaje medicinal a base de plantas para curarla, motivo por el cual se le acusa de ser bruja. El saber medicinal es traspuesto a maleficios de brujería, ya que las mismas niñas la denuncian por practicar rituales e, incluso, actúan como si estuvieran poseídas para validar su acusación. Se advierte cómo los conocimientos ancestrales de curación que representan Man Yaya y Tituba son negados en una lógica binaria en la que lo no cristiano es considerado como brujería. La *otredad* es alienante, como veremos a continuación:

En aquellos procesos de las brujas de Salem que harían correr tanta tinta, que excitarían la curiosidad y la piedad de las generaciones futuras y se revelarían ante todos como el testimonio más auténtico de una época crédula y bárbara, yo sentía que mi nombre solo figuraba como una comparsa sin interés. Se mencionaría aquí y allá “una esclava originaria de las Antillas que practicaba seguramente el ‘hoodoo’”. No se preocuparían de mi edad ni de mi personalidad. No se me prestaría ninguna atención. (138)

Los acontecimientos misteriosos que comenzaron a ocurrir en Salem provocan que a Tituba y a otras mujeres afrodescendientes se les atribuyan cualidades asociadas a la brujería, como maleficios, pactos, enfermedades aparentemente sin causa, entre otras. A Tituba y a otras mujeres afrodescendientes se les enjuició por ser brujas, debido a que compartían un color de piel asociado a lo maligno, herencia del pensamiento medieval que perduró en la colonización de América, a través de la implantación de la lógica eurocéntrica. En la novela, a raíz de dichos acontecimientos, los pobladores de Salem comenzaron a crear historias y a acusarse los unos a los otros, como un mecanismo de venganza por cualquier desaveniencia. Esta situación provocó un gran caos, muchas muertes y develó el lado bárbaro de quienes se decían ser civilizados. A Tituba la encarcelan y la torturan para exigirle la confesión de hechos que no cometió, y, finalmente, la dejan encadenada. Tituba sufre diferentes formas de racismo por su piel negra, lo que evidencia la deshumanización que denunciara Franz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*. Esta heroína no solo relata su sufrimiento particular, sino el de su pueblo, que ha sido cruelmente ultrajado:

Pero los hombres y las mujeres sufren. Se hallan sumidos en la aflicción. Acaban de colgar a un negro en la copa de un flamboyán. La flor y la sangre se confunden. ¡Ah, sí!, lo olvidaba, nuestra esclavitud no ha terminado. Orejas cortadas, corvas cortadas, brazos cortados. Estallamos en el aire como fuegos artificiales. ¡Mirad el confeti de nuestra sangre! (128)

Tituba reflexiona sobre el sufrimiento físico de los esclavos, y compara la violencia que el sistema colonialista ha generado sobre ellos con un gran espectáculo. Ana Pizarro plantea que, precisamente por el proceso de la trata de esclavos, la economía de plantación da origen a la unidad cultural del Caribe en el momento de su formación; así, la plantación es una creación del capitalismo europeo. Benítez Rojo denuncia el intenso grado de explotación que sufrió el esclavo en las plantaciones: “El ciclo que se refiere al esclavo: demanda, compra, trabajo, desgaste, fuga, palenque, rebelión, represión y reemplazo” (65). Esto evidencia que aquellas personas eran esclavos-objetos, lo que establece una relación de poder que funciona como una maquinaria. Bajo el régimen colonialista, los esclavos y las mujeres acusados de brujería eran colgados en el patíbulo de las plazas públicas, donde la gente asistía a observar. Si bien Foucault no realizó estudios sobre la caza de brujas específicamente, sí reflexionó sobre los enjuiciamientos en las plazas públicas y sobre las sentencias de suplicios y torturas de los condenados. Para Foucault, el cuerpo está directamente inmerso en un campo político:

Las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado). (Foucault, *Vigilar y castigar* 32-33)

Foucault sostiene que existe un “*saber*” del cuerpo (más allá de la ciencia de su funcionamiento) y un dominio de sus fuerzas (o la capacidad de vencerlas), que constituyen la tecnología política del cuerpo. Esta tecnología es difusa, “se compone a menudo de elementos y de fragmentos, y utiliza unas herramientas o unos procedimientos inconexos [...]. Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego” (Foucault, *Vigilar y castigar* 33). Foucault afirma que el estudio de esta microfísica supone que el poder que se ejerce en ella no se concibe como una propiedad, sino como una estrategia, en la que se descifra una red de relaciones siempre tensas. No es un poder que solo se posee, es un poder que se ejerce. Además, no es un “privilegio” adquirido solo por la clase dominante, sino que es un efecto que se manifiesta a veces en quienes son dominados:

Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes “no lo tienen”; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos. (Foucault, *Vigilar y castigar* 33-34)

Foucault manifiesta que el poder produce saber y que ambos se implican mutuamente, ya que “no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder” (Foucault, *Vigilar y castigar* 34-35). El aparato de saber por excelencia es la prisión, que funciona como un observatorio permanente de la conducta. Siguiendo los postulados de Foucault, la cárcel es un lugar cercado que permite mantener el orden social y que opera, a su vez, como un lugar de intersección de destinos desafortunados. En la novela, la prisión es un espacio en donde la protagonista intensifica sus ansias de libertad y adquiere aún más fuerza para luchar por sus ideales. Entonces, aparece Esther, una mujer blanca que se encuentra presa por adúltera. Ella prepara a Tituba para enfrentar su juicio: “Describeles las reuniones de bruja, cada una llegando en su escoba, babeantes de deseo ante la perspectiva del banquete de fetos y de niños recién nacidos que les servían de muchas jarras de sangre fresca” (126). Además, le recomienda que les siga el juego con el fin de salvarse, ya que, si confesaba sus supuestos crímenes de brujería, no la ahorcarían. Esther finalmente se suicida y su muerte causa un profundo dolor a Tituba, y la lleva a reflexionar sobre la difícil situación de la mujer y las injusticias que sufren día a día. El personaje de Esther representa la perspectiva feminista que estuvo ausente en la época contextualizada en la novela, y con la cual Condé busca aportar al debate sobre la histórica de desigualdad de las mujeres frente a los hombres.

Tituba decide confesar y acepta su participación en crímenes que no ha cometido, de la misma manera en que lo hizo la Tituba histórica, como se puede corroborar en el registro histórico.³ La autora transcribe en su novela el interrogatorio de los archivos originales de los procesos de brujas en Salem, palabra por palabra. Sumado a lo anterior, comienza la novela confidenciando a sus lectores que toda esta historia se la contó la misma Tituba, en un juego de realidad/ficción que atraviesa toda la novela y que hace aún más enriquecedora su lectura. Respecto a las críticas que ha recibido la novela en relación con los elementos históricos que no serían absolutamente verídicos, quisiera destacar el planteamiento de Hayden White,⁴ quien sostiene que incluso el discurso histórico es un acto poético por su narratividad y que la invención no es exclusiva del novelista, sino que también es propia del historiador. No es la realidad lo que se pretende encontrar en las novelas históricas, sino la reconstrucción de un mundo verosímil. La Tituba de Condé es tanto o más real para sus lectores que la Tituba que se encuentra escrita en los archivos de Salem.

El artículo de Bernard Rosenthal “Tituba’s story” analiza la historia de la protagonista de Condé como un personaje histórico, destacando los hechos ocurridos en Salem con una recopilación de datos históricos sobre

Tituba, también evidencia la evolución del “mito de titub” presente en la literatura y señala que este personaje evoluciona y pasa de ser una indígena supersticiosa a ser de raza negra y una poderosa practicante de la magia. Respecto a la novela, Rosenthal afirma que se trata de una “caracterización brillantemente imaginativa” (194), e indica que “sin importar cómo *nosotros* decidamos definir la raza de Tituba, sus contemporáneos fueron claros en las clasificaciones raciales” (195).

Emiro Santos, por su parte, hace referencia a los documentos históricos en los que está basado el texto de Condé y lo cataloga como una “pseudoautobiografía” o testimonio apócrifo, por la ficcionalización en primera persona del relato de un personaje histórico. Si bien coincide con el carácter testimonial que Santos le atribuye a la novela, hay un componente que el autor no menciona, me refiero al elemento metaliterario clave que utiliza Condé: la advertencia al inicio del texto de que la misma Tituba le contó los hechos a la autora. Esta leyenda que abre el relato lleva al lector a entrar en el mundo narrativo, como si fuera un personaje más que observa las injusticias que vive Tituba. A esto se suma la utilización de la narración en primera persona, todas estas son estrategias que sensibilizan aún más al lector y que conllevan a que la denuncia de la protagonista cobre fuerza. De esta manera, la autora juega con los conceptos de realidad y de ficción, y convierte en una tarea difícil para el lector separar al personaje histórico del ficticio.

Santos se refiere, además, a la doble opresión que viven las mujeres, y afirma que, así como “el ‘negro’ no deja de responder a una imaginación racializada del hombre *blanco*”, tampoco la mujer negra “abandona una lógica de representación androcéntrica —la del *hombre* ‘negro’[—]” (132-133). En este sentido, Mercedes Jabardo resalta el hecho de que la mujer negra no está sujeta solo al poder del patriarcado: “Señalar el patriarcado como la primera determinación de la opresión de las mujeres —dirán las feministas negras— ignora totalmente la inaplicabilidad de tal concepto en el análisis de la complejidad de las relaciones en las comunidades negras tanto en el pasado como en el presente” (48). Jabardo es enfática al advertir el hecho de que la mujer afrodescendiente tiene una doble cadena: ser mujer y ser negra. Condé en una suerte de alegoría realiza una cruda descripción de Tituba, cuando debe trabajar encadenada en las cocinas del pueblo:

Me convertí en una silueta familiar que deambulaba por las calles de Salem. Y entraba por las puertas traseras de las casas o de los hoteles. Cuando me dirigía allí, precedida por el entrecuchar de las cadenas, las mujeres y los niños salían al umbral de las puertas para mirarme. Pero rara vez oí burlas o injurias. Era sobre todo objeto de lástima. (147)

Esta cita además revela un sentido de unión en quienes están sometidos en la sociedad patriarcal, pues, al caminar con cadenas, mujeres y niños la observan con lástima. Estas son figuras que se han marginalizado de los relatos históricos.

María Lugones su texto “Hacia un feminismo descolonial” sostiene que, si pensamos en revalorizar el lugar marginalizado de la mujer, lo primero es deconstruir el concepto. Afirma que el colonialismo intensificó el yugo sobre las mujeres, al negarles su propia condición de igualdad ante los hombres. Así, el feminismo colonial consiste en vencer la colonialidad de género, la cual no se refiere solo a una clasificación de pueblos, en términos de la colonialidad de poder y del género, sino también al “proceso de reducción activa de las personas, la deshumanización que los hace aptos para la clasificación, el proceso de sujetificación [*sic*],⁵ el intento de convertir a los colonizados en menos que seres humanos” (108). Lugones es enfática al advertir que “a diferencia de la colonización, la colonialidad del género sigue estando entre nosotros; es lo que yace en la intersección de género/ clase/ raza como constructos centrales del sistema de poder del mundo capitalista” (109).

En *Defender la sociedad*, Foucault manifiesta que el racismo es una estrategia de guerra que asume diferentes formas, según los actores que intervienen en la guerra. Entonces, el racismo no es uno solo, existen diversas formas de racismo, una de ellas es el racismo colonial. Desde mi parecer, el racismo colonial forma parte de otros racismos y/o formas de dominación.

En este artículo, se sostiene que la analítica del poder de Foucault va en una misma línea con la interseccionalidad propuesta a fines de los 80 por la abogada afrodescendiente y feminista Kimberlé

Crenshaw. Crenshaw plantea que la mujer afrodescendiente experimenta un entrecruzamiento de distintas formas de dominación (Viveros). La interseccionalidad se refiere a la simultaneidad de opresiones que ya anunciaba el feminismo negro. Si bien, como se ha señalado, Foucault no participó de los estudios feministas negros, sí es posible relacionar estos conceptos, por cuanto ambos evidencian las relaciones de poder.

El feminismo negro fue un movimiento impulsado por Sojourner Truth, una mujer esclava negra nacida en Norteamérica.⁶ En la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron, Estados Unidos, realizada en 1852, Sojourner pronunció el discurso “¿Acaso no soy una mujer?”, en el cual rescató su doble discriminación: ser mujer y ser negra. Respecto al discurso, Mercedes Jabardo comenta que

desde ahí, con un lenguaje propio que no se ve reflejado en el espejo impuesto, Sojourner Truth deconstruye la categoría (hegemónica) de mujer —una categoría desde la que se la niega— reivindicando su propia identidad en tanto que mujer. La intersección de la “raza” con el género, que desde el sistema hegemónico construye a las mujeres negras como no-mujeres, reaparece en el discurso de Sojourner en términos inclusivos. Detrás de su “¿Acaso no soy una mujer?”, detrás de las luchas de otras ex esclavas como Harriet Jacobs, aparece un anhelo que pugna por resignificar el término mujer. Su aspiración era ser libres, no sólo de la opresión racista, sino también de la dominación sexista. (28-29)

La interseccionalidad surge en el feminismo negro como un medio para desmarcarse del feminismo blanco, ya que busca destacar la doble discriminación sufrida por las mujeres afrodescendientes.

Zubeda Jalalzai publicó un artículo titulado “Historical Fiction and Maryse Condé’s *I, Tituba, Black Witch of Salem*” (2009), en el cual sostiene que Condé quiere contar la historia desde la perspectiva de Tituba porque es lo que no se ha dicho, y agrega que la novela es lo opuesto a la historia y que “los elementos ficticios pesan mucho más que lo históricamente verificable, o lo plausible” (414). Jalalzai destaca que la Tituba de Condé no es enjuiciada por ser bruja, sino más bien por su género, raza y condición de esclava. Respecto a la relación entre los hechos históricos y los “fantásticos”, Jalalzai plantea que “*Yo, Tituba...* es la contribución de Condé a la historia[,] en la medida en que como novela puede reflejar interpretaciones renovadas de eventos pasados, puede entrelazar lo que ahora es imaginable acerca de esos eventos, y puede poner en juego ideas cuyo tiempo, literalmente, ha llegado” (415).

Gabriela González Ortuño, en su artículo “Sycorax, Canibalesa y Tituba: mujeres rebeldes ante la imposición colonial”, comenta cómo se ha representado la imagen de la bruja en diferentes tradiciones literarias, entre las que se incluye a la Tituba de Maryse Condé. González comenta cómo el poder sanador en las mujeres las llevaron a ser consideradas como sanadoras, como en caso de Tituba, quien adquirió una posición como mujer sanadora gracias al conocimiento ancestral que le fue transmitido por Man Yaya, al cual lo denomina como “arte”: “Arte es la primera palabra que nos gustaría resaltar [,] ya que, en la relación poder/saber, el colonizador descartó el conocimiento ancestral de aquellos pueblos a los que sometió y que en muchos casos fue resguardado por las mujeres” (148). En esta misma línea, Adriana Galvis presenta un listado de mujeres que han sido acusadas de brujería a lo largo de la historia, entre las que se encuentra Tituba. Galvis plantea que la persecución de las mujeres como brujas tuvo su clímax entre los Siglos XV y XVII, y, si bien, culminó su período de persecución física en el Siglo XVIII, el concepto de *bruja* se resemantizó y quedó instaurado en el imaginario colectivo hasta nuestros días.

Silvia Federici afirma, respecto a la caza de brujas en el llamado Nuevo Mundo, que, al igual que en Europa, en América se constituyó una “*estrategia deliberada, utilizada por las autoridades con el objetivo de infundir terror*, destruir la resistencia colectiva, silenciar a comunidades enteras y enfrentar a sus miembros entre sí” (289; cursivas propias). A su vez, esta fue una “*estrategia de cercamiento* que, según el contexto, podía consistir en cercamientos de tierra, de cuerpos o relaciones sociales” (289; cursivas propias). Federici califica la caza de brujas como un medio de deshumanización y, como tal, como “la forma paradigmática de represión que servía para justificar la esclavitud y el genocidio” (289).

Federici rescata el papel de la mujer, ya que, en su opinión, la caza de brujas no destruyó la resistencia de los colonizados, debido fundamentalmente a la lucha de las mujeres que sobrevivieron a la persecución, lo que significó una resistencia anticolonial, la que más tarde pasaría a ser una resistencia anticapitalista (289). Las

mujeres se convirtieron en las principales enemigas del dominio colonial, “negándose a ir a misa, a bautizar a sus hijos o a cualquier tipo de colaboración con las autoridades coloniales y los sacerdotes” (Federici 305), tal como observamos en Tituba, solo que, en su caso, ella misma se negaba al bautizo. Esta imposición es rechazada por Tituba porque, desde su tradición cultural, estas prácticas no tienen sentido y, además, señala el mal que percibe en aquellos que le hablan de un Dios bondadoso, pero que son ellos mismos seres malignos que se acusan mutuamente.

Tituba es liberada por un tema económico, pues, a los ojos de sus opresores, no merecía ni el dinero que gastaban en tenerla presa. Ella logra cruzar el mar y regresa a Barbados, donde usa sus artes de sanación y sus dotes espirituales en beneficio de su pueblo. En su isla, se encuentra de improviso con unos esclavos que llevan una carreta con cañas al molino, y nos cuenta que “al verme, toda aquella gente saltó diligentemente a la hierba y se arrodilló mientras seis pares de ojos respetuosos y aterrorizados se alzaban hacia mí. Me quedé asombrada. ¿Qué leyendas se estaban tejiendo a mi alrededor?” (24). Así se observa que Tituba toma el lugar que antes ocupara Man Yaya. Esta figura que en tierras ajenas era considerada como una bruja, con una connotación negativa, en su isla natal obtiene reconocimiento por el bien que hace como sacerdotisa.

Michel Foucault afirma que las resistencias solo pueden existir en el campo estratégico de las relaciones de poder. Lo que implica, en primera instancia, una asimetría. Las relaciones de poder son una red en la cual no opera solo una resistencia, sino varios puntos de resistencia. Lo anterior revela un dinamismo, lo que se sustenta con la aseveración de Foucault de que las resistencias presentan un carácter relacional:

No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: estos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues, *un* lugar del gran Rechazo —alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario—. Pero hay *varias* resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder. (Foucault, *Historia de la sexualidad* 116)

En la red de poder, los variados tipos de resistencias funcionan como el tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones, así también, “la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales” (117). Estos puntos de resistencia son móviles y transitorios; además, “introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreducibles” (117). Para Foucault, la codificación estratégica de esos puntos de resistencia “torna posible una revolución” (117).

En mi lectura, la Tituba de Condé se convierte en una figura de revolución y de resistencia gracias a la misma opresión que sufre. Si bien Tituba muere ahorcada y ya no habita en el mundo de los vivos, Condé la hace renacer y la convierte en espíritu, tal como sucede en la cosmovisión africana. En la última parte del relato, el espíritu de Tituba narra su recorrido por diversos lugares de la isla, donde se dedica a ayudar a quienes la necesitan y a levantar una resistencia. Su historia no tendrá fin, como ella misma afirma, mientras pueda continuar la tarea de “aguerrir el corazón de los hombres. Alimentando con sueños de libertad. De victoria. No hay rebelión que yo no haya alumbrado. Ni una insurrección, ni una desobediencia” (213). Además, se le da el poder de designar a una suplente para el mundo de los vivos y elige a una pequeña niña hábil que la reconoce en sus diversas formas, y a quien instruye. Así, su pensamiento de revolución y sus conocimientos de sanación son transmitidos de generación en generación. No puede haber muerte mientras persista su canto, el que se escucha por toda la isla.

Esta novela contextualizada a fines del siglo XVII adquiere vigencia al presentar problemáticas que en la actualidad todavía nos afectan: las discriminaciones de género, de raza y de clase social. Asimismo, muestra cómo las mujeres afrodescendientes han sufrido históricamente a causa de la colonialidad del poder. Sumar a los estudios críticos sobre la novela la perspectiva de la interseccionalidad y de la analítica del poder permite

analizar la interacción de los distintos sistemas de opresión y visualizarlos como una gran cadena con diversos puntos de sujeción y de resistencia. La figura de Tituba se encuentra en un lugar que es imposible de situar en un solo nivel, por ello, considero pertinente el uso de la analítica del poder para repensar las distintas formas de dominación que atraviesan a la protagonista y que evidencian la lógica racista y deshumanizada de los procesos de colonización. Así, la Tituba de Condé representa una deuda histórica que no ha sido lo suficientemente saldada, y que consiste en el reconocimiento del papel de los sujetos femeninos en los procesos históricos de resistencia.

Para finalizar, Gayatri Spivak, desde la crítica postcolonial, se pregunta si los subalternos pueden hablar y concluye que no, que otros tendrán que hablar por ellos. A mi juicio, la literatura tiene el poder de resistir al silencio, de dar espacio a quienes han sido negados en la historiografía, como es el caso de la Tituba de Condé, quien subvierte el lugar que le debía corresponder, que era el del silencio y del olvido. En el epígrafe de este artículo, a través de Foucault, advertíamos que donde hay poder, hay resistencia. Gracias al canto de Tituba, percibimos que su *otredad* es la red de cadenas que la ata y, a su vez, la libera. Su memoria permanece y seguirá entre nosotros, mientras aún se escuche su canto de resistencia y libertad.

Referencias

- Benítez Rojo, Antonio. *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. San Juan de Puerto Rico: Editorial Plaza Mayor, 2010.
- Castro-Gómez, Santiago. “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. *Tabula Rasa*, vol 6, 2007, pp. 153-172.
- Condé, Maryse. *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem*. Barcelona: Muchnik editores, 1999.
- Fanon, Franz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal, 2009.
- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja*. Madrid. Traficantes de sueños, 2004.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina, 2003.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2001.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. México: Siglo XXI, 2007.
- Galvis, Adriana. *Evolución semántica del término bruja y su evidencia en la novela Yo, Tituba, la bruja de Salem (escrita por Maryse Condé)* (Tesis de pregrado). Universidad tecnológica de Pereira, Colombia, 2009.
- Giles, Deleuze. *Foucault*. Paidós, 1987.
- González, Gabriela. “Sycorax, Canibalesa y Tituba: mujeres rebeldes ante la imposición colonial”. *Religación*, vol. II, núm. 5, marzo, 2017, pp. 38-151.
- Jabardo, Mercedes. “Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración”. *Feminismos en la antropología. Nuevas propuestas críticas*. Suárez, L. y Martín, E. (Coord). Madrid: Editorial Traficantes de sueños, 2008.
- Jalalzai, Zubed. publica “Historical Fiction and Maryse Condé’s *I, Tituba, Black Witch of Salem*”. *African American Review*, vol 43, núm. 2/3, 2009, pp. 413-425.
- Lugones, María. Hacia un feminismo descolonial. Trad. por Gabriela Castellanos. En *La manzana de la discordia*. Vol 6, núm. 2, 2011, pp. 105-119.
- Ndu, Agustina O. y Ijeoma L. Obiorah. “The significance of african cultural heritage based on Maryse Condé’s *I, Tituba: Black Witch of Salem*”. *Journal of Chinese & African Studies (JOCAS)*, Vol. 2, núm. 1, 2021 (ISSN: 2782-7879).
- Pizarro, Ana. *De ostras y caníbales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana*. Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago, 1994.
- Rosenthal, Bernard. “Tituba’s story”. *The new england quarterly*, vol. 7, núm. 2, 1998, pp. 190-203.
- Salem Witch Trials. Documentary Archive and Transcription Project*. Massachusetts Archives Volume 135: Witchcraft Papers Index 1692-1759, 2002, <https://saalem.lib.virginia.edu/archives/ma135.html>

- Santos, Emiro. "Versiones y per-versiones del discurso histórico en las novelas de Maryse Condé". *Literatura: teoría, historia y crítica*, vol. 14, núm. 2, 2012, pp. 127-151.
- Spivak, Gayatri. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista colombiana de antropología*, vol 39, 2003, pp. 297-364.
- Viveros, Mara. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista*, vol, 52, 2016, pp. 1-17.
- White, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1998.

Origen de esta investigación

Este artículo corresponde a una investigación ya finalizada y desarrollada por la autora en el curso monográfico sobre Michel Foucault, dictado en la Universidad de Chile, la cual fue financiada por ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/2017-21170585.

Notas

- * Artículo de investigación.
- 1 El poder disciplinario "no encadena las fuerzas para reducirlas; lo hace de manera que a la vez pueda multiplicarlas y usarlas. [...] La disciplina "fabrica" individuos; es la técnica específica de un poder que se da los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio" (Foucault, *Vigilar y castigar* 175).
 - 2 Esta y las siguientes traducciones de artículos de crítica precedente fueron realizadas por la autora.
 - 3 En el sitio de internet de la Biblioteca Pública de Boston y en páginas de acceso público de Massachusetts se pueden descargar los archivos originales en los que se menciona a Tituba, Samuel Parris, Elizabeth Procter, Ann Putman y otros personajes de la novela (véase *Salem Witch Trials. Documentary Archive and Transcription Project*).
 - 4 White afirma que el discurso histórico, por su carácter narrativo, sería un acto esencialmente poético y que utilizaría las mismas estrategias discursivas de textos ficcionales, por lo cual, la historiografía se acerca al discurso ficcional. La cercanía con el lenguaje poético aportaría el elemento *metahistórico*, que se encuentra implícitamente dentro de la filosofía de la historia que representa a cada historiador.
 - 5 La palabra del texto original en inglés es "subjetification" (Lugones), la que puede traducirse como "subjetivación". De acuerdo con Gilles Deleuze, quien retoma los planteamientos de Michel Foucault, la subjetivación es la relación del ser consigo mismo y se refiere al adentro del pensamiento, que es el pliegue del afuera. La subjetivación refiere a la construcción de sujetos a raíz de las relaciones de poder: "Recuperada por las relaciones de poder, por las relaciones de saber, la relación consigo mismo no cesa de renacer, en otro sitio y de otra forma" (136).
 - 6 Sojourner Truth, nombre que decide utilizar Isabella Bomefree.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0

Cómo citar: Cortés Márquez, Carla. "Análítica del poder y colonialidad en la Tituba de Maryse Condé". *Cuadernos de Literatura*, vol. 28, 2024, <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cdl28.apct>