

# La contextualización

## del pensamiento de la liberación en *La Batalla de las Vírgenes* de Rosario Ferré

---

*Caracas, Octubre 1998*

Es como si la obra literaria hubiera que dignificarla, desentrañándole, como a un reloj cuyos mecanismos se desmontan, sus secretas arandelas y tuercas, cuando lo importante no es tanto cómo funciona, sino cómo marca el tiempo.

Rosario Ferré, *La cocina de la escritura*

Durante los primeros años de la década de los 1970 (1972-75), un grupo de escritores puertorriqueños empezó un proyecto literario que nos trajo la revista *Zona de Carga y Descarga*. Esta revista, organizada por Rosario Ferré, fue una tentativa «posmoderna» de publicar a escritores de ideologías distintas. Juan G. Gelpí caracteriza el proyecto como uno que «no fue una *casa literaria* con un formato, una orientación, o un grupo de colaboradores fijos; más bien se armaba como un amplio *collage*, reuniendo fragmentos o muestras de escrituras y posturas críticas que no solían relacionarse fuera del espacio de la revista» (172). Fue en esta revista que Luis Rafael Sánchez publicó un capítulo inédito de *La guaracha del Macho Camacho*. En un mismo número, se pueden encontrar textos eróticos de Severo Sarduy, poemas religiosos de Francisco Matos Poali y cuentos de Manuel Ramos Otero. El proyecto no se limitó a la literatura y algunos números incluyen textos de arte popular. «La búsqueda de nuevos modos de representación —que no fueran totalizadores o excluyentes— es una preocupación recurrente en *Zona*» (Gelpí 173). Esta preocupación de los escritores que dirigieron *Zona* fue un reflejo del discurso posmoderno iberoamericano; se

trata de un discurso que ya se encuentra en los *Documentos finales de Medellín* (1968).

El discurso posmoderno iberoamericano trata de reconocer las distintas posiciones sociales, económicas e ideológicas dentro del contexto iberoamericano —un contexto que refleja una constante comparación con el «otro», sea éste un otro dominador o un otro dominado. Lo que el discurso posmoderno nos exige es la problematización de posiciones y términos ideológicos. Los directores de *Zona* empiezan una auto-contextualización dentro del pensamiento occidental y con esto nos exigen, principalmente a nosotros que formamos parte de la academia norteamericana, una deconstrucción de nuestra posición ideológica mediante los textos puertorriqueños.

En 1976, Rosario Ferré publicó una colección de cuentos, *Papeles de Pandora*, que seguía el estilo de la revista *Zona* en su fragmentación. Durante los veinte años que pasaron desde la experiencia de *Zona* hasta la publicación de *La batalla de las vírgenes* (1993), Ferré siguió el discurso dialógico de la posmodernidad. En este discurso, como muchos de los otros escritores puertorriqueños, Ferré busca una definición de la puertorriqueñidad. Bonnie Hildebrand Reynold encuentra un desarrollo en el concepto de puertorriqueñidad, desde los primeros movimientos nacionalistas de 1930, hacia una expresión muy abierta «de la angustia de tantos años de exploración, y finalmente hacia un cuestionamiento de la validez de los ideales de la libertad que no dan en nada» (47). En «Memorias de Maldito Amor», Ferré concluye que, «si la 'riqueza' imaginaria de nuestra tierra, claramente implícita en la segunda parte de nuestro nombre, sirvió para definir la identidad puertorriqueña durante el siglo 19 y la primera mitad del 20, la primera parte de nuestro apelativo ha servido para establecer nuestra identidad en la edad moderna». (*Maldito amor* 11)

Si en *Maldito amor*, Ferré trata de problematizar la identidad puertorriqueña como «puerto» entre dos culturas —la iberoamericana y la angloamericana— en *La batalla de las vírgenes*, la problematización es más global. Ya no le interesa si son o no los puertorriqueños angloamericanos o iberoamericanos, sino si la propia base de la originalidad del pensamiento iberoamericano —la teología de la liberación y el pensamiento de la liberación— puede existir, o si no se han convertido estas dos expresiones en parte de otro proceso opresor. Me propongo analizar *La batalla de las vírgenes* como una deconstrucción/problematización de la Virgen y metafóricamente de la Teología de la Liberación en el contexto puertorriqueño. Esta deconstrucción parece estar en oposición a las palabras de Rosario Ferré con las cuales empecé este ensayo: por supuesto, lo que hacemos es destruir, desmontar y desarmar el reloj, pero si nuestra deconstrucción es consciente, al hacerla, po-

demos establecer un diálogo entre el texto deconstruido y el pensamiento actual de la liberación y, al hacerlo, «reconocer la presencia y los derechos del 'otro' implícitos en la relación *nos-otros*» (Gómez-Martínez, 1994 17). En su ensayo, «'Mestisaje' y 'Frontera' como categorías culturales iberoamericanas», José Luis Gómez-Martínez reflexiona «en torno a [...] esquemas de opresión según se expresan a través de [las dos categorías] y el intento de superación que implica el pensamiento de la liberación» (Gómez-Martínez, 1994 6). Rosario Ferré me parece dar un paso más allá en sus reflexiones: problematiza el propio pensamiento de la liberación.

En *La batalla de las vírgenes*, Ferré nos presenta una subversión de todos los códigos lingüísticos, culturales, históricos y religiosos. Diana Vélez define el discurso de Ferré como «contra-dicción/contra-discurso» (Vélez 5). Se puede decir que lo que tenemos en este texto es una «in-versión» del pensamiento de la liberación. La versión propuesta en Medellín que establece el diálogo con escritores «ajeno a toda preocupación moralizante o confesional, en actitud de profundo respeto a la libertad creadora» (*Documentos* 107), se presenta totalmente invertida, y hasta *subvertida* en el texto de Ferré.

En el desarrollo del proceso narrativo, Ferré emplea una mezcla de voces y de textos: así, por ejemplo, la narración lineal empieza con la llegada de la protagonista a Puerto Rico (después de una ausencia de seis años) y se desarrolla durante un período de unos seis meses. El tiempo está bien marcado con fechas en el diario del párroco y fechas de los artículos en el periódico. Dentro de esta cronología, hay artículos escritos por la protagonista; hay cartas del párroco a sus superiores en Oviedo; hay cartas de éstos al párroco; y hay el diario del párroco. Además, Ferré mezcla pensamientos de los personajes (lo que no se dice) dentro del diálogo (lo que se dice). Esta polifonía presenta al lector un perfecto ejemplo de la heteroglosia propuesta por Bakhtin. Se puede decir que hay heteroglosia cuando «el autor usa uno u otro discurso sin apoyar a ninguno, tratando de quedarse en una posición neutral respecto al lenguaje como una tercera persona que oye la discusión de otros sin *aparentemente* tener opinión» (Bakhtin 314). Como todo el texto posmoderno, *La batalla de las vírgenes* no tiene un centro narrativo que pueda guiar al lector. Según Juan Gelpí, en los textos de Ferré, y como ejemplo en *Maldito amor*, «la enunciación de las distintas voces que se complementan y contradicen socava toda posibilidad de un impulso englobador en el nivel de la voz narrativa. Se descarta, por lo tanto, el *logos* paternalista» (1700-71). En *La batalla de las vírgenes*, «el *logos* paternalista» se establece como el propio pensamiento de la liberación y, como se ha dicho, se presenta de manera emblemática en la figura de la Virgen. Si seguimos en esta reflexión, podemos decir que en *La batalla de las vírgenes*, Ferré no «descar-

ta el *logos* paternalista», sino que establece un diálogo que lo deconstruye, lo problematiza y lo contextualiza. En su ensayo, «Discurso narrativo y pensamiento de la liberación: *La cruz invertida* en su contextualización de una época», José Luis Gómez-Martínez nos da un resumen de los puntos claves del «pensamiento de la liberación, tanto en su discurso filosófico, como en el teológico, en el pedagógico o en el socioeconómico: [...] A) un replanteo de la problemática iberoamericana, B) una toma de conciencia que confluye en la percepción de vivir en un estado de opresión deshumanizante, C) una respuesta al pensamiento occidental, en diálogo y confrontación a la vez pero siempre enraizado en sus propios postulados fundamentales». (Gómez-Martínez, 1993 117)

Ahora bien, si planteamos estos tres puntos como base del diálogo en el texto de Ferré, encontramos las tres suposiciones no sólo en el desarrollo temático de la novela, sino también en la estructura del texto. Se puede resumir los puntos claves establecidos por Ferré: A) un replanteo de la problemática puertorriqueña; B) una toma de conciencia del estado de opresión de los grupos de la periferia —el párroco, los pobres, los drogadictos, los empleados—, tanto como el de los grupos del «centro» —el arzobispo, las damas devotas, los «hijosdealgo»; C) una respuesta al pensamiento occidental en diálogo primero con las cartas del párroco a sus superiores en España, y luego en confrontación a dicho pensamiento durante la batalla final entre todas las vírgenes.

Para asegurarse de un texto sin un centro fijo, Ferré nos presenta una realidad narrativa invertida: Todo lo que parece ser no lo es. Esta técnica se observa, por ejemplo, en los nombres y en el desarrollo de los personajes. La protagonista, Mariana, no es devota a la Virgen como lo son los «marianos». Mariana «tenía un sano descreimiento de todo suceso que atentara contra las leyes de la naturaleza, fuese éste de orden mágico o religioso» (BV2). También contrario a los marianos, Mariana empezó a cuestionar la opresión pedagógica que sufrió en sus estudios, «se aburría porque los maestros eran malos y enseñaban a la antigua. Obligaban a las alumnas a memorizarse todo lo que decía el libro y a repetirlo como una cotorra en la clase, sin entender muchas veces lo que estaban diciendo: (BV10). Finalmente, contrario al pensamiento mariano, Mariana se da cuenta de que «peregrinar es siempre pasar a lo desconocido, salir hacia lo abierto» (BV121) y con ello empezar a entender el contexto de la vida. Sin ello se tiene la fe, que para Mariana significa ignorancia. En la persona de Mariana, Ferré invierte el marianismo que Diana Vélez define como «el código de comportamiento que lleva a la mujer en un pedestal de virgen de donde inmobilizada ella no puede participar activamente en su realidad» (11). Mariana, la protagonista, no sólo participa en su realidad: ella suele controlarla. El Padre Ángel Martínez

de la Paz es el nuevo párroco jesuita que vino de España para construir la Basílica de Santa María Invicta en el Condado —área económicamente privilegiada en San Juan— ya que los jesuitas forman parte de la orden «fundada por San Ignacio de Loyola para la conversión de los herejes en esferas de influencia y poder» (BV79).

El Padre Ángel nos presenta una doble «in-versión»: en su nombre, porque no trae paz sino matanza a la isla, y en su constante conflicto entre el pensamiento de la liberación y el pensamiento europeo. Sabe que tiene que construir la Basílica en el Condado pero quiere ayudar a los pobres del barrio de Cantera, «donde uno puede fácilmente ganarse el cielo. Cantera queda irónicamente muy cerca de lo que llaman aquí 'la milla de oro' de Hato Rey; la manzana de edificios más imponentes de la capital, donde se encuentran situados casi todos los bancos» (BV42). Su conflicto ideológico surge también del hecho de que los líderes de Cantera, muchos de los cuales son narcotraficantes, le ayudan en su proyecto de enseñar a los pobres. Los habitantes del Condado son devotos y van a misa pero no quieren ayudarlo con dinero. En una última «in-versión», el Padre le escribe a su hermana (con quien tuvo relaciones ilícitas en una «comunidad de base» española y que murió hace diez años): «Pensé por un momento que ella [Mariana] podría sustituirte, que en esta pequeña isla tan lejos de Europa y del mundo civilizado podía darle para atrás a las manecillas del tiempo, recrear a mi alrededor la misma existencia paradisíaca e inocente que llevaba a tu lado» (BV 117). El Padre Ángel regresa a España y con él va el hijo de Mariana a vivir con su padre, Marcos Robles de Castillo.

Marcos, el esposo de Mariana forma parte de una familia tradicional española. Le molestan los puertorriqueños aunque tenía en la isla un buen negocio de muebles. «A pesar de ser de familia noble, era un esclavo del dinero [...] cuando pensaba en vender el negocio y quedarse a vivir en España, lo que hubiese significado renunciar a la ciudadanía norteamericana, se sentía invadido por el pánico y no podía siquiera considerarlo» (7). Miembro del Opus Dei, Marcos vive entre «la civilización y la barbarie» —la problemática que presenta Ferré en la persona de Marcos es precisamente la de una definición de los conceptos «civilización» y «barbarie». La «in-versión» de Marcos es Ariel. Ariel, personaje idealista, se muestra calibánico en acción y en el tratamiento de Mariana. Ariel es un artista y revolucionario. Sus piezas de teatro forman un contra-texto dialógico junto a la narrativa.

Manolo Covadonga y sus «Alacranes Eléctricos» le ayudan al Padre Ángel en el proyecto de comunidad de base en Cantera. Ellos se convierten, se vuelven los «Arcángeles Eléctricos», y pasan a proteger al Padre y a Mariana. Durante todo el desarrollo del texto, estos personajes se presentan en una doble «in-versión». Siguen siendo drogadictos y narcotraficantes, pero se

visten de blanco y son «puros» casi «virginales». Contrastados con los seguidores de Amita, que se visten de negro y son abiertamente violentos, los Arcángeles parecen buenos.

Amita es la fundadora de una secta pentecostal que amenaza a la iglesia católica en la isla. Ella es mestiza, grande y virgen. Tiene un hijo adoptado, Absalón, que se convierte en líder del grupo cuando muere Amita. Durante la misa en el templo de Amita, una orquesta toca la música de *Pinocchio* de Walt Disney. Aunque los miembros del templo de Amita se presentan de manera obviamente irónica, son ellos los que proporcionan ayuda y apoyo a los pobres de la comunidad de obreros. Otros personajes proporcionan otras «in-versiones» textuales y lingüísticas. Matilde, la madre de Mariana, se queda muda después de presenciar una parición de la Virgen. Muere y deja «gran parte de su fortuna a la Iglesia Católica, para que con ella se construya una Basílica dedicada a la Virgen [...] El nuevo Santuario [...] estará dedicado a Santa María Invicta, para que acudan a venerarla por igual ricos y pobres, blancos y negros, sanos y enfermos, y se fomente entre todos la convivencia y la paz» (120). El Padre Slavko Barbaric y su asistente, Marina Pavlovic acompañan a la Virgen de Medjugorje en su viaje a Puerto Rico. Las tías de Mariana, son mujeres devotas que van a misa todos los días, pero que se preocupan más de sus negocios y maltratan a sus criadas que parecen esclavas.

Ferré sigue en su «in-versión» con la «sub-versión» narrativa de contrapunto. La realidad narrativa tiene siempre una contradicción también al nivel narrativo. Por ejemplo, el texto pone en duda los hechos desarrollados ya que algunos parecen ser sueños, ilusiones, alucinaciones. Narraciones en la primera persona contradicen otras narraciones en la primera persona. Como se ha mencionado, la técnica de heteroglosia se convierte en parte integral del desarrollo del diálogo que problematiza el pensamiento de la liberación. Pero todavía más que esta técnica, es con la desmitificación de la Virgen, o la problematización del concepto «virgen», que Ferré logra llegar a la contextualización de la problemática.

La desmitificación de la Virgen empieza en el epígrafe de la novela, palabras de *Misericordia* de Benito Pérez Galdós: «Al ver salir a la novia tan emperifollada y a las señoras y caballeros de su compañía, cayeron sobre ellos como nube de langostas, y al padrino le estrujaron el gabán y hasta le chafaron el sombrero. Trabajo le costó al buen señor sacudirse la terrible plaga, y no tuvo más remedio que arrojar un puñado de calderilla en medio del patio» (BV 1). Con este epígrafe, Ferré empieza el cuestionamiento de los rituales superficiales. La «novia emperifollada» es la quintaesencia de la virgen y esta imagen de novia va a repetirse en cada etapa del desarrollo narrativo. En las primeras cinco páginas de la novela, Ferré empieza el pro-

ceso de desmitificación de la Virgen al presentarla al lector desde una diversidad de puntos distintos de vista.

Al llegar a Puerto Rico después de seis años fuera, Mariana se fija «en las cadenas cargadas de medallas de la Virgen que llevaba colgadas al cuello [el chofer de taxi]» (BV 1). Mientras va del aeropuerto hasta su casa en el Condado, Mariana se fija también en los anuncios de la peregrinación hasta Medjugorje para ver a la Virgen de Medjugorje. Esta peregrinación se repite todos los años, y las buenas y «devotas» damas del Condado participan en ella aunque la Virgen se haya visto también en la isla. La Virgen del Pozo, como se la conocía, había visitado un barrio muy pobre. Mariana lee en el periódico *La Prensa* sobre la Virgen del Pozo y sobre el hecho de que dentro de seis meses tendría lugar una peregrinación para celebrar los cuarenta años de la primera aparición de la Virgen del Pozo. Se entera también de la prohibición del Arzobispo de San Juan que promete excomulgar «a todo el que le rece a la virgen [sic.] del Pozo» (BV 4). El arzobispo, junto con otras personas oficiales de San Juan, teme que la devoción a la Virgen del Pozo la organicen «revolucionarios», subversivos y quizás comunistas —los mismos que se atreven a trabajar con los pobres y oprimidos.

Mientras el chofer afirma que nadie podrá detener el movimiento, él dice, «los mexicanos tienen a la Virgen de Guadalupe, los dominicanos tienen a la Virgen de Altagracia, los cubanos tienen a la Virgen del Cobre, y en Puerto Rico tenemos a la virgen del Pozo» (4). El chofer entonces le ofrece a Mariana un poco de agua milagrosa en una botella que tenía la forma de la Virgen. En el taxi había un pequeño altar, «con velas votivas y tapete de volantitos de perlé» donde reposaba la imagen de la Virgen del Pozo.

Además, «del espejo retrovisor colgaba un rosario de cuentas de *vidrio*, y debajo de éste un retrato de Madonna cantando 'Like a Virgin', con el cuello adornado de crucifijos y medallas. La melena rubia le nimbaba la cabeza y llevaba el torso calzado dentro de un corsé tan apretado como un látigo de seda negra. El chofer prendió la radio y la canción de Madonna, grabada en *tape*, resonó a todo volumen por las ventanas abiertas. Esa también hace milagros, doñita [...]» (BV 5).

En una «in/sub-version» de los códigos lingüísticos, Ferré cambia del español al inglés varias veces. Estos cambios lingüísticos son comunes en la literatura puertorriqueña, pero lo que llama la atención del lector en este caso es el mensaje que sale si se leen sólo las palabras en inglés: «Like a Virgin (5); «Spare rib» (10); «Vanity Fair», *The Flying Dutchman*, «leg ups», «Push-ups» (11); «panties» (18); «The Little Mermaid» (23); «cocoon» (31); «beauty parlor» (63); «White Linen, by Estée Lauder» (70); «double-breasted» (100): y «marketing» (107). Todas son palabras que se pueden emplear en una deconstrucción de la palabra virgen. Y si uno se fija en la

secuencia de las palabras, se va desde «like a Virgin» hasta «marketing» en un diálogo entre el código lingüístico, el código cultural y la narrativa misma.

El proceso narrativo se desarrolla con varios argumentos y contra-argumentos como en un debate. ¿Qué Virgen es más importante, la que se aparece en Yugoslavia y lleva a muchas puertorriqueñas devotas a aquel país (aunque con las guerras raciales del país, las peregrinaciones han disminuido y esta Virgen hace ella misma una peregrinación a Puerto Rico), o la Virgen del Pozo, que se apareció treinta y tres veces en Puerto Rico en un barrio muy pobre? ¿Cuál Virgen es la verdadera, la «extranjera» o la puertorriqueña? ¿Cuál de las dos Vírgenes va a salvar a los puertorriqueños de todas las opresiones que sufren, la que aceptan los jesuitas y la iglesia oficial —La Virgen María Invicta cuya Basílica se ha planeado en el Condado—, o la que aceptan los Arcángeles Eléctricos cuya basílica ya obtuvo fondos suficientes con el dinero de las drogas? ¿Qué dinero debe usar la iglesia para ayudar a los puertorriqueños, el dinero «limpio» de los habitantes del Condado que son miembros del Opus Dei y son los opresores de los pobres en Puerto Rico, o el de los narcotraficantes que quieren ayudar a estos mismos pobres? Manolo Covadongas dice «Haz el bien y no mires a quién... Yo soy como Robin Hood, me robo de vez en cuando algún Saab o algún BMW, lo hago desmontar en piezas y las mando a vender a Santo Domingo; pero lo hago para ayudar a mis vecinos a vivir mejor» (BV46). En fin, ¿quiénes son los marginados y de qué o de quién? En la contextualización del pensamiento de liberación, Ferré refleja las palabras de María M. Solá en su estudio sobre cuentistas puertorriqueñas: «De hecho, en toda sociedad de clases hay distintas maneras de ser marginal; casi todos experimentan algún tipo de marginación dado que el poder verdadero y el prestigio pertenecen a una reducida minoría» (54).

Mariana dice a Ariel que es «devota a la Virgen» (BV 109), y Ariel le pregunta a qué Virgen es devota. Ella contesta, «A la Virgen del Pozo, por supuesto» (109). A esto él le dice, «pues tengo que confesarte que prefiero a la Virgen de la Cueva...» (111). Cuando Mariana le relata al Padre Ángel esta conversación, lo hace en el contexto de una confesión porque acaba de tener relaciones sexuales con Ariel. El Padre Ángel no puede aceptar la doble-inversión que se le presenta: Mariana era su amiga y le ayudaba en las comunidades; él la apoyó en su proceso de divorcio y le salvó la vida cuando Marcos trató de matarla. Para el Padre Ángel, ella se había tornado virgen otra vez, y ahora ... El Padre decide dejar su puesto en Puerto Rico y volver a España «civilizada» pero antes va a la peregrinación que conmemora cuarenta años desde la primera vez que se apareció la Virgen del Pozo en la isla.

Las dos Vírgenes están juntas, la de Yugoslavia y la puertorriqueña. Por primera vez, los puertorriqueños, ricos y pobres, se encuentran juntos a «sus»

Virgenes. Pero cuando la gente del pueblo se da cuenta de que la Virgen extranjera viste «un manto [...] recamado de aguamarinas y otras piedras preciosas» (BV 118), ellos se sienten marginados y empiezan a gritar «¡Abajo la Virgen extranjera! y ¡arriba la Virgen puertorriqueña! (BV 119) Lo que ocurrió entonces no se sabe bien «como dieron luego varios testigos en el cuartel de la policía» (BV 119). El Padre Ángel salió ileso pero Mariana tuvo que ir al hospital.

El texto termina como muchas de las narraciones de Rosario Ferré: parece tener éxito el *logos* patriarcal y volver todo a la cultura tradicional y aceptada, pero al analizar la narrativa más detalladamente, el lector se da cuenta de que Ferré invierte las posiciones dominador/dominado textual y temáticamente. El Padre Ángel vuelve a España y con él va también José Antonio, el hijo de Mariana que ahora va a vivir con su padre. Parece que «el *logos* patriarcal» conquista el texto. Sin embargo, Mariana nos proporciona la última palabra cuando escribe una carta al Padre Ángel. Confiesa que Ariel tenía razón, «la Virgen de la Cueva es la única que existe; es la única que vale. Por la cueva de la Virgen es que nos hacemos peregrinos por primera vez, es que pasamos al espacio real del ser...» (121).

Además de la irreverencia y del erotismo de las palabras, encontramos aquí también una última «in-versión» en la alusión emblemática a la «Alegoría de la Cueva» de la *República* de Platón. La cueva es la prisión y esta «prisión es el mundo de la visión: la luz del fuego es el sol, la ascensión y la visión de cosas más allá pueden en realidad ser el progreso ascendiente del alma al mundo intelectual» (219-20). Ambos textos, la cueva y la experiencia dentro de la cueva proporcionan la libertad que indica lo que significa el «ser», y mediante ellos se empieza a comprender el mundo fuera del propio ser, el «otro». Con ello, se puede empezar el diálogo. En el diálogo, Ferré va más allá de la problematización del pensamiento de la liberación. Ella empieza a contextualizar lo que Bonnie Hildebrand Reynolds define como la búsqueda de una identidad puertorriqueña: «con el tiempo el concepto [puertorriqueñidad] se ha desarrollado desde una mera conciencia de diferencias culturales e injusticias sociales y políticas hacia una abierta expresión de angustia que procede de tantos años de opresión, y finalmente, hacia una reflexión sobre la validez de los ideales de una libertad que no llega a nada» (47).

Ferré desmitifica a la Virgen durante el proceso narrativo que culmina con el proceso judicial del divorcio de Mariana y Marcos. Durante el diálogo de los abogados —diálogo con reglas establecidas por el «derecho»— el Padre Ángel empieza a protestar lo que llama de «vil calumnia», y sigue gritando que «el testimonio del agente encubierto era parte de una confabulación del ala reaccionaria de la Iglesia Católica [...] que daba coga a las prácticas del Opus Dei [...] y que se oponía a las prácticas progresistas de la

Teología de la Liberación [...]» (BV 103). El juez le dijo que se callara y el diálogo termina.

Cuando se leen las «in-versiones» en el texto de Ferré, se verifica un proceso sistemático de desmitificación de realidades culturales y textuales. A la vez, se verifica una construcción de un juego intelectual y una nueva realidad basada en el contexto actual de Puerto Rico. Ferré explica que la literatura viene de una «imaginación que implica juego, irreverencia ante lo establecido, el atreverse a inventar un orden posible, superior al existente, y sin este juego la literatura no existe» (*Cocina de la Escritura* 151-2). En *Batalla de las vírgenes*, Ferré nos ofrece un juego de inversiones a las normas establecidas dentro del contexto del pensamiento de la liberación y al hacerlo, deconstruye el propio pensamiento de liberación. Al desmascarar la realidad histórica del contexto de la identidad puertorriqueña, Ferré afirma, «somos un pueblo psicológicamente complicado; no somos ni latinos ni sajones, sino una mezcla de ambos, un híbrido extraño. La influencia norteamericana va sin duda en aumento, pareja a una conciencia cada vez más aguda de nuestra puertorriqueñidad (BV 35). Y es precisamente en esta deconstrucción que Ferré refleja la relación «nos-otros» ya estudiada por José Luis Gómez-Martínez pasando del espacio del estar «al espacio del ser...» (BV 121).

En un artículo reciente, Phillip Berryman señala que «se debe por lo menos cuestionar si el pensamiento de la teología de la liberación se va a hacer permanente o si va a quedarse meramente como el trabajo de una generación durante u período único en el contexto [lacionamericano]» (119). Esta es precisamente la problemática que plantea Rosario Ferré y, si volvemos al epígrafe de Ferré con el cual empezamos este ensayo, «lo importante [en la obra literaria] es cómo marca el tiempo».

## NOTAS:

- Bakhtin, Mikhail. «Dialogism in the Novel». *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: U of Texas Press, 1981.
- Berryman, Phillip. «Is Latin America Turning Pluralist? Recent Writings on Religion». *LARR* 30 (1995): 107-122.
- *Documentos finales de Medellín 1968*. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1985.
- Ferré, Rosario. «La cocina de la escritura». *La sartén por el mango*. Edición de Patricia Elena González y Eliana Ortega. Río Piedras, PR: Ediciones Huracán, 1985. 133-54.
- «Memorias de Maldito amor». *Maldito amor*. Río Piedras, PR: Ediciones Huracán, 1988. 9-14.
- *La batalla de las vírgenes*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1993.
- Gelpí, Juan G. *Literatura y paternalismo en Puerto Rico*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1993.

- Gómez-Martínez, José Luis. «'Mestizaje' y 'Frontera' como categorías culturales iberoamericanas». *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. 5:1 (1994): 5-18.
- «Discurso narrativo y pensamiento de la liberación: *La cruz invertida* en la contextualización de la época». *El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización*. Mexico: UNAM, 1993. 115-73.
- Plato. *The Republic*. Trans. A.D. Lindsay. London: Everyman's Library, 1992.
- Reynolds, Bonnie Hidebrand. «Puertorriqueñidad: the Force Behind the Development of a Puerto Rican Theater». *Images and Identities: The Puerto Rican in Two World Contexts*. Edición de Asela Rodríguez de Laguna. New Brunswick and Oxford: Transaction Books, 1987. 47-59.
- Solá, María M. *Aquí cuentan las mujeres: muestra y estudio de cinco narradoras puertorriqueñas*. Río Piedras, PR: Ediciones Huracán, 1990.
- Vélez, Diana. Ed. and Trans. *Reclaiming Medusa*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1988.