

LA MATERNIDAD NO DESEADA Y LA HISTERIA FEMENINA: CUERPO FEMENINO EN *EVA LUNA* (1987) Y *LA ISLA BAJO EL MAR* (2009) DE ISABEL ALLENDE

*UNWANTED MOTHERHOOD AND FEMALE BODY IN EVA LUNA (1987) AND LA
ISLA BAJO EL MAR (2009) BY ISABEL ALLENDE*

[Yuyun Peng](#)

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN:

El presente estudio se centra en dos personajes secundarios de las novelas de Isabel Allende: la Madrina en *Eva Luna* (1987) y Eugenia García del Solar en *La isla bajo el mar* (2009). A través de una perspectiva feminista y postcolonial, se analiza cómo sus cuerpos femeninos reflejan las tensiones sociales y culturales que permeabilizan las sociedades jerárquicas de América Latina. La histeria femenina y la maternidad no deseada se interpretan como expresiones de la violencia estructural que subordina a las mujeres debido a su capacidad reproductiva. Aunque los contextos históricos de estos personajes son distintos, ambos revelan la persistencia de la colonialidad y el control patriarcal. Asimismo, muestran cómo sus cuerpos se convierten en espacios de resistencia, desafiando las normas impuestas sobre feminidad y maternidad. El análisis destaca que las experiencias de opresión y resistencia de estos personajes transforman sus cuerpos en verdaderos campos de batalla, donde enfrentan fuerzas como el patriarcado, el racismo y el mestizaje hegemónico, fragmentando así sus identidades. El estudio revela que, a pesar de la distancia temporal entre ambos personajes, las historias de la Madrina y Eugenia exponen dinámicas de poder que continúan configurando las jerarquías de género, raza y clase en la América Latina colonial y postcolonial.

PALABRAS CLAVE:

Maternidad no deseada, histeria femenina, cuerpo.

ABSTRACT:

This study focuses on two secondary characters in Isabel Allende's novels: the Godmother in *Eva Luna* (1987) and Eugenia García del Solar in *La isla bajo el mar* (2009). Through a feminist and postcolonial perspective, we analyze how their female bodies reflect the social and cultural tensions that permeate the hierarchical societies of Latin America. Female hysteria and unwanted motherhood are interpreted as expressions of the structural violence that subordinates women because of their reproductive capacity. Although the historical contexts of these characters are different, both reveal the persistence of coloniality and patriarchal control. They also show how their bodies become spaces of resistance, challenging imposed norms of femininity and motherhood. The analysis highlights that the experiences of oppression and resistance of these characters transform their bodies into real battlefields, where they confront forces such as patriarchy, racism and hegemonic miscegenation, thus fragmenting their identities. The study reveals that, despite the temporal distance between the two characters, the stories of the Godmother and Eugenia expose power dynamics that continue to shape gender, race and class hierarchies in colonial and postcolonial Latin America.

KEYWORDS:

Unwanted motherhood, female hysteria, body.

1. INTRODUCCIÓN

Desde el inicio de su carrera, Isabel Allende ha mostrado una constante preocupación por el destino de las mujeres en sus historias. A través de sus novelas, en las que las protagonistas enfrentan su propio proceso de crecimiento, la escritora refleja la búsqueda femenina de identidad en distintos momentos históricos y realidades culturales.

Este artículo se enfoca en dos personajes secundarios de sus libros: la Madrina en *Eva Luna* (1987) y Eugenia García del Solar en *La isla bajo el mar* (2009). A través de estos personajes, se examina cómo el cuerpo femenino, en el contexto de la maternidad no deseada y la histeria femenina, se convierte en un espacio de conflicto, donde chocan las imposiciones sociales y culturales. A pesar de situarse en diferentes contextos históricos -uno colonial y otro poscolonial- ambos personajes reflejan experiencias similares de maternidad no deseada e histeria femenina, lo que pone de manifiesto las profundas huellas que la colonialidad de poder, como lo plantea Aníbal Quijano (2019), deja en la identidad y el cuerpo de las mujeres latinoamericanas.

En un contexto latinoamericano marcado por las persistentes estructuras patriarcales, las mujeres han sido relegadas a pura función como madre. Este marco cultural y social refuerza un sistema que define a las mujeres principalmente por su capacidad reproductiva y su papel como cuidadoras. Así, la maternidad, más allá de ser un hecho biológico, se ha convertido en una imposición cultural que limita la autonomía femenina y las define dentro de un marco estrictamente vinculado al cuidado y la reproducción. Este marco cultural y social refuerza un sistema patriarcal que las define principalmente a través de su capacidad reproductiva y su rol como cuidadoras. La maternidad, más que una condición biológica, ha sido construida como una imposición cultural. Elisabeth Badinter sostiene que la maternidad tradicional no deja espacio para la elección personal; cualquier desviación de este mandato cultural es percibida como un acto “egoísta” y una “aberración” moral (1991: pp. 264-265). En consonancia con esta visión, Orna Donath argumenta que la maternidad es una práctica pública sometida a estrictas expectativas sociales, las cuales establecen lo que significa ser una “buena madre” y, por extensión, una “buena mujer”. Estas expectativas implican que el cuidado de los hijos es una responsabilidad casi exclusiva de la madre (2016: pp. 60-61). Julia Kristeva, en su ensayo “Stabat Mater”, ofrece una crítica profunda a la construcción simbólica de la maternidad, destacando que “we live in a civilization in which the *consecrated* (religious or secular) representation of femininity is subsumed



under maternity”¹ (1985: p. 133). Este marco patriarcal refuerza la noción de que el valor y la identidad de las mujeres dependen de su rol maternal, invisibilizando otras formas de ser mujer. Además, regula la maternidad como un imperativo moral que restringe la autonomía femenina, perpetuando el control social y limitando su identidad al ámbito de la reproducción y el cuidado.

Otro aspecto clave de este estudio es el concepto de histeria femenina, que originalmente se relacionó con el cuerpo femenino y la maternidad. Platón la atribuye al incumplimiento del deseo de las mujeres de tener hijos (Fiasson, 2022: p. 210). Sigmund Freud también analiza la histeria y concluye que sus síntomas representan deseos reprimidos y sexualidad infantil, derivados de fantasías femeninas en lugar de hechos reales (Fiasson, 2022: pp. 210-213). Estas interpretaciones, tanto en relación con la maternidad como con la ilusión del deseo individual, evidencian los prejuicios culturales patriarcales sobre la identidad femenina. Con el tiempo, algunas feministas han comenzado a recontextualizar este concepto. En este contexto, Elaine Showalter (1985), en *The Female Malady: Women, Madness, and English Culture, 1830–1980*, ofrece un análisis crítico sobre cómo la histeria y otras enfermedades mentales han sido utilizadas para perpetuar roles de género tradicionales, interpretando la locura femenina como un reflejo de tensiones sociales, expectativas de género y control patriarcal.

Es fundamental resaltar que la construcción de los personajes femeninos en las novelas de Isabel Allende se realiza desde la mirada femenina de sus protagonistas, lo que permite desafiar las narrativas patriarcales predominantes y revelar aspectos ocultos de la experiencia femenina. En este estudio, los relatos de la Madrina y Eugenia se narran respectivamente desde la perspectiva femenina de las protagonistas Eva y Zarité. Esta perspectiva responde directamente al concepto de la mirada masculina, desarrollado por Laura Mulvey (1985), quien sostiene que las representaciones tradicionales han presentado a las mujeres como objetos pasivos de deseo. En contraposición, la mirada femenina las retrata desde una perspectiva femenina, destacando su inteligencia y emociones, y de este modo, las mujeres son vistas como seres complejos con sentimientos, en lugar de simples objetos de deseo (Salsabila et al.: 2022, pp. 101-102). Gough (2004) observa que el voyeurismo es una técnica narrativa recurrente en la obra de Allende, utilizada para ofrecer un enfoque indirecto pero revelador de la subjetividad de sus protagonistas. Este recurso permite a los personajes femeninos adquirir conocimiento y comprensión sobre su entorno, trascendiendo así las representaciones limitadas impuestas por la mirada patriarcal. Además, Rocío Quispe-Agnoli (2015) subraya cómo la mirada de Inés de *Inés del alma mía* no solo desafía, sino que también reinterpreta la perspectiva masculina, al

1 La traducción al español: “vivimos en una civilización en la cual la representación *consagrada* (religiosa o secular) de la feminidad se subsume bajo la maternidad”. La traducción es mía, y la cursiva es de Kristeva.

visibilizar y revalorizar la experiencia femenina. Por ende, Allende no solo cuestiona las narrativas tradicionales patriarcales, sino que también aporta nuevas formas de entender la identidad femenina a través de la subjetividad visual de sus personajes.

Este artículo analiza la compleja relación entre el cuerpo y el poder a través del estudio de la Madrina y Eugenia García del Solar. Al explorar cómo se entrelazan la maternidad no deseada y la histeria en las narrativas de Allende, concebimos el cuerpo femenino como un campo de batalla que manifiesta las tensiones del mestizaje en una América Latina marcada por la hegemonía de poder y las imposiciones culturales y morales del eurocentrismo. Se busca profundizar en las historias de estos personajes, se abre un espacio para reflexionar sobre la construcción cultural de la identidad femenina y las estrategias de resistencia que emplean frente a las estructuras de poder que las afectan.

2. LA MADRINA: “A DIOS ROGANDO”

En la novela *Eva Luna* (1987), la Madrina se presenta como un personaje cuyo cuerpo se configura como un campo de batalla en el que convergen las tensiones del mestizaje y el control patriarcal en América Latina. La escritora misma reconoce que, al escribir la novela, era consciente de vivir en pleno mestizaje (Correas Zapata, 1998: p. 102). Este mestizaje, entendido como la interacción dinámica entre las culturas coloniales y las indígenas, da lugar a una identidad compleja y plural que se manifiesta en la lucha de poder entre diversas tradiciones, creencias y estructuras sociales. La Madrina encarna esta lucha a través de su sincretismo religioso, ya que “Creía en los santos católicos, en otros de origen africano y en varios más de su invención. En su cuarto había levantado un pequeño altar, donde se alineaban junto al agua bendita, los fetiches del vudú [...]” (Allende, 1993: p. 51). Este sincretismo refleja no solo una dualidad religiosa, sino también una tensión entre diferentes concepciones de la femineidad y el cuerpo femenino.

Esta mujer se adhiere con fervor a la fe católica, lo que se traduce en una rigurosa autodisciplina moral. No obstante, en el ensayo “A Dios rogando” de su libro de memorias *El país inventado*, Allende revela cómo las morales católicas van contra la liberación femenina:

A los quince años me alejé para siempre de la Iglesia y adquirí horror por las religiones en general y las monoteístas en particular. No estoy sola en este predicamento, muchas mujeres de mi edad, guerrilleras de la liberación femenina,



tampoco se sienten cómodas en las religiones patriarcales [...] (Allende, 2003: p. 81)

En el contexto latinoamericano, el catolicismo ha sido clave en la consolidación de estructuras patriarcales. Como señala bell hooks, “Nuestros padres creían en el patriarcado; se les había enseñado el pensamiento patriarcal a través de la religión” (2021: p. 34). La doctrina católica, basada en un dualismo cartesiano que separa el alma del cuerpo, considera al cuerpo como propiedad divina. En lo que respecta al control del cuerpo femenino, se refuerza a través de la condena de los placeres carnales y la imposición de la pureza, especialmente en lo que concierne a la virginidad. Estas creencias religiosas disciplinan a las mujeres y perpetúan su subordinación al exigir una estricta autodisciplina corporal.

En lo que respecta a la Madrina, al internalizar y reproducir los valores tradicionales de la iglesia, se convierte en un agente que perpetúa el control sobre otras mujeres, reforzando así el sistema patriarcal. Un ejemplo de este control es su papel en la enseñanza de la moral católica a Eva, a quien instruye en las virtudes femeninas, especialmente la virginidad, reafirmando así las normas que subyugan el cuerpo femenino y su autonomía. A través de este proceso, la doctrina religiosa no solo disciplina a las mujeres, sino que también las convierte en instrumentos de su propia opresión, manteniendo el control patriarcal sobre sus cuerpos y conductas.

Como mencionamos previamente, el sincretismo religioso de la Madrina se evidencia en su devoción simultánea al catolicismo y a otras creencias consideradas “paganismo” en la cultura dominante, como el vudú. Esta coexistencia de sistemas religiosos parece generar una fragmentación en su identidad femenina, lo que se traduce en la presencia de dos conjuntos de códigos morales en conflicto, vinculados a diferentes concepciones del cuerpo. Según lo planteado por Quijano (2019: pp. 280-281), la primacía del alma sobre el cuerpo, así como el dualismo cartesiano entre los dos, son elementos clave en la construcción del pensamiento eurocéntrico. En esta concepción, el cuerpo es cosificado y visto como inferior, asociado con la naturaleza y, por tanto, sometido a una jerarquización que podría estar ausente en las creencias calificadas como “paganas”.

En el texto, este conflicto se manifiesta a través del cuerpo de la Madrina, que se convierte en el lugar donde chocan fuerzas opuestas: por un lado, la autodisciplina y el control moral impuestos por la doctrina católica, y por otro, una inclinación por el hedonismo y el placer corporal que lucha por salir a la superficie. Esta tensión interna se hace evidente en su comportamiento clandestino, marcado por una búsqueda discreta y casi inadvertida de satisfacción carnal. Desde la perspectiva de Eva, su ahijada, quien actúa como una observadora curiosa, se revela esta dualidad paradójica de su vida.

Aunque la Madrina enseña a Eva con severidad las fronteras morales entre el bien y el mal, especialmente en cuanto a la abstinencia de placeres físicos y la preservación de la virginidad, ella misma encuentra maneras secretas y temporales de liberarse del rigor moral que ha impuesto sobre sí misma como mujer católica. Así, su conducta sugiere un delicado equilibrio entre la moral religiosa y los impulsos de un cuerpo que anhela escapar de esa disciplina.

En esos tiempos no era la ruina que hoy es; era una morena arrogante de senos generosos, cintura partida y caderas opulentas, como una mesa bajo las faldas. Cuando salía a la calle, los hombres se volvían a su paso, le gritaban piropos groseros, intentaban darle pellizcos y ella no escabullía las nalgas, pero retribuía con un carterazo contundente, qué te has figurado negro insolente, y se reía para relucir su diente de oro (Allende, 1993: p. 49).

A pesar de su observancia religiosa, la Madrina disfruta de esta obscenidad y se siente orgullosa de su cuerpo voluptuoso y atractivo. Goza de las miradas codiciosas de los hombres, así como del contacto físico que la excita, aunque sólo sea por unos instantes. Si este ejemplo no bastara para evidenciar su escapatoria de la moral religiosa y su afirmación de sus propios deseos, la escena en la que Eva la observa mientras se baña sirve como una clara ilustración de la profundidad de su anhelo por la satisfacción de sus deseos carnales.

A la hora del baño yo la ayudaba echándole agua por la espalda, extasiada ante ese cuerpo oscuro, de pezones morados, el pubis sombreado por un vello rizado, las nalgas mullidas como el sillón de cuerpo capitoné donde languidecía el Profesor Jones. Se acariciaba con el trapo y sonreía, orgullosa de la abundancia de sus carnes (Allende, 1993: p. 49).

Se aprecia que la Madrina encuentra placer en su autoerotismo oculto de su vida cotidiana, eludiendo así las normas morales rígidas que defiende. Esto le permite obtener satisfacción personal sin transgredir abiertamente su propio código religioso. En esos momentos, su cuerpo se convierte simultáneamente en sujeto y objeto de su deseo: se observa y se acaricia con la tela para alcanzar una satisfacción sexual tanto visual como táctil, desvinculándose del hombre como figura del deseo. Así, su cuerpo se convierte en un espacio de disidencia, donde reivindica su subjetividad femenina y desafía la objetivación impuesta por el poder patriarcal y religioso. Este acto de



autoexploración simboliza su resistencia a un sistema que busca definir su valor en términos de pureza y moralidad, lo cual le permite explorar su identidad y deseos más allá de las limitaciones sociales y religiosas.

La devoción católica de la Madrina se entrelaza con elementos heréticos, lo que evidencia la ambigüedad de su postura frente a la moral femenina impuesta por la Iglesia. Este entrecruzamiento de creencias genera una actitud ambivalente hacia su propio cuerpo, oscilando entre la sumisión y el desafío a las normas religiosas. En algunos momentos, la Madrina se somete a las restricciones de la moral católica, mientras que en otros las evade o confronta, buscando afirmar su autonomía. Desde esta perspectiva, su identidad femenina puede comprenderse, utilizando las palabras de Homi Bhabha, como una forma de hibridez cultural (Rutherford, 1990: p. 211), una síntesis compleja y contradictoria de visiones opuestas sobre el cuerpo femenino que desemboca en un conflicto interno persistente. Por lo tanto, el cuerpo se transforma en un lugar conflictivo donde coexisten simultáneamente las fuerzas del poder y de la resistencia. Por un lado, el cuerpo de la Madrina representa la imposición de la autoridad patriarcal y religiosa. Sin embargo, por otro lado, también refleja su deseo de subvertir dicha autoridad. En este territorio corporal, como sostiene Gloria Anzaldúa, se manifiestan tensiones que reflejan la ambivalencia de este personaje: “The ambivalence from the clash of voices results in mental and emotional states of perplexity. Internal strife results in insecurity and indecisiveness. The mestiza’s dual or multiple personality is plagued by psychic restlessness”² (1987: p. 78). De esta manera, el conflicto interno que experimenta la Madrina no encuentra resolución, sino que refleja el malestar profundo de una identidad femenina fragmentada y en constante tensión.

Como señala Quijano, el eurocentrismo ha ejercido un control sobre la subjetividad y la producción del conocimiento (2019: pp. 267-268), un dominio que se refleja en el desequilibrio entre la identidad femenina católica y aquella que, en la vida de la Madrina, encuentra expresión en religiones paganas. En este contexto, el disfrute del cuerpo queda relegado a la clandestinidad, oculto tras su fachada de devoción católica y no reconocido por los discursos hegemónicos de la época. La Madrina se encuentra constantemente atrapada entre su identidad pública como mujer devota y su deseo privado de liberarse de las restricciones morales impuestas por la Iglesia, con una inclinación mayor hacia su reconocimiento como una figura católica respetable, por encima de cualquier conexión con lo pagano. Su cuerpo funciona como un campo de batalla en el que se enfrentan su identidad de género y su posición dentro de una

2 La traducción al español: “La ambivalencia del choque de voces produce estados mentales y emocionales de perplejidad. La lucha interna produce inseguridad e indecisión. La personalidad dual o múltiple de la mestiza está plagada de inquietud psíquica.” La traducción es mía.

jerarquía racial, exponiendo las tensiones entre su conformidad pública y su resistencia privada.

Esta inestabilidad en la mezcla de identidades alcanza su punto de ruptura. Esta mujer dio a luz a un bebé monstruoso, una criatura anómala descrita con “un ombligo para los dos cuerpos. Lo curioso fue que una cabeza era de raza blanca y la otra negra” (Allende, 1993: p. 105). Este grotesco infante no es visto como una bendición divina por ella, sino como la prueba de sus transgresiones morales, desafiando así su identidad de mujer “religiosamente decente”. La abyección se manifiesta no solo en la deformidad física del bebé, sino también en la escena del parto, simbolizando las tensiones y contradicciones que atraviesan la vida de esta pobre mujer:

Pasada la media noche sintió un líquido caliente correr entre sus piernas y quiso ir al hospital, pero ya era tarde, le fallaron las fuerzas y no pudo bajar. Llamó con todo el aire de los pulmones, pero en el edificio solitario no había nadie para socorrerla. Resignada en ensuciar lo que acababa de limpiar, se echó en el suelo y pujó desesperada hasta expulsar a su hijo. Al ver al extraño ser bicéfalo que había parido, su desconcierto no tuvo límites y su primera reacción fue deshacerse de aquello lo antes posible. Apenas pudo tenerse en pie cogió al recién nacido, fue al pasillo y lo lanzó por el bajante de la basura, luego regresó jadeante a lavar de nuevo la alfombra (Allende, 1993: p. 106).

En este escenario, la abyección generada por la maternidad no deseada en la figura de la Madrina, la cual se manifiesta a través de diversos elementos perturbadores. El concepto de abyección, según la teórica Julia Kristeva, se refiere a aquello que “perturba una identidad, un sistema, un orden” y que “no respeta los límites, los lugares, las reglas” (2006: p. 11). Este término está estrechamente vinculado con la experiencia de lo que se considera socialmente inaceptable o impuro, provocando una crisis de identidad en quienes lo experimentan. En el caso de la Madrina, la llegada de su hijo, una criatura bicéfala, el líquido caliente que emana de su cuerpo y las manchas en el entorno que acaba de limpiar, representan manifestaciones tangibles de lo abyecto. Estos elementos le recuerdan que su identidad ya no se corresponde con los valores de su fe católica, situándola al margen de la moral religiosa y de la sociedad en general.

Para preservar la imagen de “buena mujer” dentro de las rígidas normas católicas, la Madrina experimenta una presión constante por protegerse de lo abyecto, que amenaza con arrastrarla hacia el pecado. Este impulso de autopreservación se manifiesta en los verbos que emplea: expulsar, lanzar y limpiar nuevamente. Estos actos evidencian que lo que le aterra no es únicamente la suciedad física del parto inesperado, sino también el miedo a que esa miseria y vileza penetren su identidad, generando una

crisis ontológica que la desestabiliza. La existencia de su hijo, una criatura que percibe como un castigo, funciona como un recordatorio constante de sus transgresiones: la pérdida de virginidad antes del matrimonio y la promiscuidad con hombres de diferentes razas.

La intención de la Madrina de deshacerse del bebé monstruoso evidencia su lucha interna. Esta acción refleja su deseo de recuperar su identidad como mujer decente dentro de la sociedad católica, reafirmando su valor moral en un entorno que la juzga severamente. Sin embargo, esta decisión contradice la ética materna, que exige a las madres proteger a sus hijos sin cuestionamientos. Al desafiar estas normas, se convierte en un objeto de repulsión pública, atrapada fuera de su identidad. Su lucha por liberarse del bebé es considerada por la sociedad católica una grave transgresión, intensificada por una moral religiosa que opera como un panóptico, regulando el comportamiento femenino y fomentando la auto-vigilancia. A pesar de sus intentos de evadir esta moralidad, la atención pública y la condena social crean un panóptico moral omnipresente. Tras el escándalo de su transgresión sexual, enfrenta condenas por el abandono del bebé, lo que culmina en su ostracismo y encarcelamiento, perpetuando así su marginalización bajo los discursos dominantes de la religión y el patriarcado.

El resultado de este proceso es la internalización de las moralidades religiosas en el propio cuerpo de la Madrina. Este cuerpo se convierte en un espacio donde se manifiestan y ejercen las fuerzas sociales de poder. Esta situación la conduce a una histeria incontrolable, que Deleuze y Guattari (1995) calificarían de paranoia, caracterizada por la obstinación extrema de aferrarse a la moral femenina y de restablecer su identidad previa como mujer religiosamente intachable. En su desesperación, se aferra de manera fanática a la religión, llegando al extremo de coserse la vagina, acto que casi le cuesta la vida por la infección (Allende, 1993: p. 107).

Por otro lado, el bebé con una cabeza blanca y otra negra no solo simboliza una transgresión moral, sino que representa el conflicto interno entre las dos identidades de la Madrina: la católica y la racialmente subalternizada. Esta criatura encarna su incapacidad para integrar estas facetas de manera equilibrada, reflejando físicamente la fractura que rige su vida y evidenciando una identidad fragmentada que la Madrina no logra armonizar. Su histeria se transforma, entonces, en una forma de resistencia frente a un sistema que regula su cuerpo y su identidad. La decisión de eliminar al bebé no es simplemente un rechazo a la maternidad no deseada, sino un intento desesperado de escapar de una dualidad irresoluble impuesta por las jerarquías raciales y morales que dominan su existencia. Así, la histeria de la Madrina no solo surge de la represión sexual dentro del marco moral católico, sino también de su lucha por mantener una identidad coherente en un sistema que no permite la coexistencia armoniosa de sus diversas facetas en el contexto latinoamericano poscolonial.

Irónicamente, desaparece y reaparece con su única posesión: una cuerda de siete nudos que solía utilizar para medir su virginidad, una pureza que valoraba inmensamente pero que ahora ha perdido (Allende, 1993: p. 108). En este contexto, su cuerpo se transforma en un medio crucial para recuperar su antigua identidad de mujer devotamente religiosa y casta. Busca restablecer su seguridad ontológica aislándose de cualquier placer físico en todas sus formas. Aquí el cuerpo ya deja de ser un instrumento práctico para enfrentar situaciones y sucesos externos, un espacio para las negociaciones de diversas identidades; en cambio, como predica la religión, se convierte en un elemento separado del alma. Sin embargo, la mujer también pierde su alma y su subjetividad, convirtiéndose en una viva muerta, reificada y alienada.

3. EUGENIA GARCÍA DEL SOLAR: HISTERIA COMO UNA MÍMESIS IRIGARAYANA

En este apartado, examinaremos otra figura femenina en la obra de Isabel Allende, quien, pese a las diferencias de raza y estatus social con la Madrina, también se encuentra sometida a estructuras opresivas. En *La isla bajo el mar* (2009), la narrativa se desarrolla en la colonia francesa de Saint-Domingue (actual Haití) durante el siglo XVIII, un periodo marcado por profundas divisiones raciales y el impacto de la Revolución Haitiana. En este contexto, el personaje de Eugenia García del Solar, una mujer blanca y primera esposa del plantador Toulouse Valmorain, resulta fundamental para analizar la relación entre el cuerpo femenino y el lugar de la mujer-madre en las dinámicas de poder doméstico. Aunque su participación en la trama es limitada, Eugenia ofrece una perspectiva reveladora sobre las tensiones y restricciones que enfrentan las mujeres, tanto por cuestiones de género como por su posición dentro de la estructura social colonial. Si bien no experimenta las mismas fracturas identitarias que afectan a la Madrina, su situación dentro de la sociedad colonial pone en evidencia importantes contradicciones y divisiones. Su condición de mujer blanca y de clase alta la sensibiliza frente a las complejas dinámicas de raza y clase que la rodean. Representa una forma de subordinación dentro del orden patriarcal-colonial, lo que evidencia que las jerarquías de género también afectan a las mujeres de las clases dominantes.

Proveniente de una familia empobrecida pero noble, Eugenia se casa con Valmorain, un plantador de esta colonia francesa. Su llegada a este lugar, que ella describe como un “purgatorio de enfermedades mortales y negros alzados” (Allende, 2009: p. 40), la sumerge en una profunda crisis psicológica. Su trastorno mental, identificado como histeria femenina, comienza a manifestarse tras su casamiento y, según su hermano, es un rasgo hereditario exclusivo de las mujeres de su propia familia.

En primer lugar, la crisis psicológica de Eugenia está estrechamente vinculada con su rol dentro de un sistema patriarcal. Antes de mudarse a Cuba con su hermano, recibe su educación en un convento en Madrid, donde se le inculcan las virtudes necesarias para una dama. Sin embargo, el texto sugiere que Eugenia no se conforma con esa educación y tiene sus deseos sensuales escondidos, lo que lleva a las monjas a devolverla a su hermano Sancho por su falta de vocación religiosa.

En cierta medida, su matrimonio con Valmorain, aunque en apariencia impuesto, puede interpretarse también como un acto de autonomía. Al principio, Eugenia se opone a la decisión de su hermano de casarla con este hombre, pero cambia de opinión al conocerlo: “A Eugenia le gustó su forma de hablar sin rodeos y de mirarla como si la desnudara, provocándole un hormigueo pecaminoso que habría horrorizado a las monjas del lúgubre convento de Madrid” (Allende, 2009: pp. 40-41). Su elección de casarse revela su capacidad de actuar como un sujeto de deseo en un sistema que generalmente relega a las mujeres a la pasividad. En este sentido, Eugenia desafía las normas patriarcales al hacer visible su deseo dentro del marco de un matrimonio que, si bien patriarcal, no anula completamente su agencia.

No obstante, las crisis nerviosas de Eugenia están exacerbadas por su infelicidad en el matrimonio y la imposición de la maternidad. A diferencia de la figura de la Madrina en *Eva Luna*, cuya maternidad está marcada por una transgresión moral, la maternidad de Eugenia está directamente relacionada con la explotación sexual dentro del matrimonio y con el control patriarcal que su esposo ejerce sobre su cuerpo. La indiferencia de Valmorain tras el casamiento pone de manifiesto que no la percibe como una esposa en el sentido pleno del término, sino como un medio para asegurar su descendencia y mantener su estatus social. En las confidencias que Eugenia comparte con su criada Zarité ella revela la falta de afecto y atención por parte de su esposo:

Le contaba [a Zarité] cómo su marido la cortejó en Cuba con galanterías y regalos, pero después, en Saint-Domingue, mostró su verdadero carácter: estaba corrompido por el mal clima y la magia de los negros, como todos los colonos de las Antillas. Ella, en cambio, era de la mejor sociedad de Madrid, de familia noble y católica [...] Cuando la conoció, Eugenia era una joven robusta dispuesta a adaptarse a su vida de recién casada, pero en pocos meses enfermó del alma. Se asustaba por todo y lloraba por nada (Allende, 2009: p. 70).

La locura de Eugenia está relacionada con su experiencia de embarazo. Tras varios abortos espontáneos y complicaciones, la maternidad se convierte en una fuente de malestar físico y emocional. Sin embargo, durante el breve período en que su esposo la

envía al convento, su estado parece estabilizarse, como si retornara temporalmente a una etapa de libertad juvenil, marcada por deseos y fantasías, libre de las restricciones impuestas por el matrimonio y la familia. Al regresar al hogar conyugal, se ve atrapada nuevamente en un ciclo de sufrimiento: “Muy pronto volvió a quedar embarazada, se repitió el drama de perder el niño y nuevamente se salvó de morir por la intervención de Tante Rose” (Allende, 2009: p. 85). Un esposo distante, las violaciones maritales y la sucesión de embarazos y abortos que anulan su autonomía revelan la conexión entre su locura creciente y la maternidad no deseada.

La escritora parece sugerir que la histeria de Eugenia puede interpretarse como una manifestación de deseo por la autonomía femenina que la sociedad de su tiempo no logra comprender ni aceptar, lo que resulta en su castigo por parte de las estructuras de poder que ejercen control patriarcal. La condición de Eugenia es considerada una enfermedad que requiere tratamiento, siendo atendida por el doctor Parmentier, figura representativa de la medicina moderna de la época. A pesar de los tratamientos científicos a los que es sometida bajo la autoridad de Valmorain, su estado mental no mejora, sino que, por el contrario, se deteriora progresivamente.

En este marco, resulta pertinente evocar las reflexiones de Michel Foucault (1976) sobre las técnicas biopolíticas en su *Historia de la locura en la época clásica*, donde sostiene que los discursos científicos sobre la locura no son verdades objetivas, sino constructos sociales e históricos. Foucault argumenta que los discursos científicos sobre la locura no son verdades objetivas, sino construcciones sociales e históricas condicionadas por factores políticos, culturales y sociales, y se perpetúan un entramado de poder y conocimiento que define y controla las nociones de normalidad y desviación. A partir de esta interpretación foucaultiana, es posible cuestionar si la locura de Eugenia también es un producto de su contexto social, una amalgama de sensibilidad e inteligencia femenina que permanece oculta bajo el dominio de su esposo, del médico y de la racionalidad científica, y es precisamente a través de la perspectiva subalterna de Zarité, la esclava mulata, que nos revela un ángulo diferente al de estas voces privilegiadas.

Nuestro análisis sugiere que la locura femenina de Eugenia no puede atribuirse a causas hereditarias, sino que está más relacionada con el rol y las expectativas que se le imponen en el ámbito doméstico. Esta perspectiva podría explicar por qué dicho trastorno parece manifestarse exclusivamente entre las mujeres de la familia, lo que sugiere que representa una expresión simbólica de la opresión que sufren debido a su condición de género.

Asimismo, es fundamental considerar que, a diferencia de otras mujeres de su linaje, Eugenia vive en una sociedad colonial esclavista, lo que añade una tensión adicional a su desequilibrio. Su locura no solo refleja las presiones impuestas por el patriarcado,

sino también las tensiones derivadas del entorno esclavista en el que se encuentra. El contexto de tensiones raciales en la colonia intensifica su desequilibrio, convirtiéndola en una víctima de un doble proceso de opresión. Por lo tanto, podemos argumentar que su locura posee una doble dimensión: una relacionada con la opresión de género y otra con las tensiones sociales propias del sistema esclavista colonial. Estas formas de opresión operan de manera distinta a las que afectan a los esclavizados, lo que revela las múltiples capas de desigualdad y control que caracterizan las estructuras de poder de la época, tanto en términos de género como de clase y raza.

La locura de Eugenia se describe como estrechamente vinculada a la omnipresente leyenda de Macandal, el líder de los esclavos, cuyas hazañas la atormentan con alucinaciones de ataques imaginarios y revoluciones reales. Aunque estas visiones son tratadas como síntomas de locura que requieren intervención médica, también pueden interpretarse como premoniciones de la gran rebelión de esclavos que, efectivamente, ocurrió a finales del siglo XVIII, poco después de su muerte. En el texto se señala que el primer aborto de Eugenia coincide con su recaída en la locura que se precipita por la inminente y brutal ejecución de los cimarrones, escenario que le recuerda la sentencia de Macandal que su marido le ha relatado (Allende, 2009: pp. 79-80). Esta escena, que ella no está dispuesta a presenciar debido al temor a las alucinaciones que la acosan, provoca un rechazo profundo pero sutil, manifestado en su locura, lo que le permite evadir lo que contraviene su voluntad.

Por ende, el entorno colonial de Saint-Domingue, caracterizado por la brutalidad del sistema esclavista y la inminente revolución haitiana influye en la experiencia de locura de Eugenia. Sus alucinaciones, que incluyen una constante sensación de ser acechada por los espíritus de esclavos muertos y las amenazas de magia vudú, conectan su histeria con el miedo racial latente en la colonia. El vudú, como práctica religiosa de resistencia entre los esclavos, se convierte en una fuente de terror para Eugenia, quien percibe en los tambores de calenda no solo un símbolo de rebeldía, sino también una amenaza directa a su existencia. Durante el embarazo, Eugenia experimenta una inquietud recurrente y perturbadora ante el sonido de los tambores, fenómeno que Zarithé capta antes que nadie:

Tété fue la primera en darse cuenta de que las crisis de su ama coincidían con el llamado de los tambores en las noches de *calenda*, cuando los esclavos se reunían a bailar. Esas *calendas* solían convertirse en ceremonias vudú, que estaban prohibidas [...] A Eugenia los tambores le anunciaba[n] espectros, brujerías y maldiciones, todas sus desgracias eran culpa del vudú³ (Allende, 2009: p. 84).

3 La cursiva es de la escritora.

La curandera confirma que el niño en el vientre de Eugenia está maldito por el vudú y nacerá como un niño zombi, un muerto vivo (Allende, 2009: p. 86). Los tambores, provenientes de los rituales religiosos del vudú -una creencia profundamente arraigada entre las comunidades afrodescendientes -se establecen como símbolos de cohesión comunitaria. Según el historiador Lænnec Hurbon, durante el periodo colonial en Santo Domingo, el vudú desempeñó un papel esencial en la vida de los esclavos, actuando como un instrumento de resistencia contra la esclavitud (Handerson, 2010: p. 199). Para los colonos blancos, los tambores del vudú representaban una amenaza a su hegemonía en la isla y, por lo tanto, para Eugenia, en un augurio de su inminente destrucción. Estos rituales, que ella asocia con la magia negra y las revueltas, no solo exacerbaban su locura, sino que también ponen de manifiesto una sensibilidad particular que le permite reconocer la fragilidad del orden colonial. Mientras la sociedad blanca percibe a los esclavos como una amenaza controlable, Eugenia intuye la inminente revolución como un presagio inevitable, una percepción que la empuja al borde de la locura. Zarité, su criada mulata, se convierte en una figura clave que le permite a Eugenia acceder a una perspectiva que trasciende su propia experiencia, facilitándole así una comprensión más profunda de las dinámicas de la sociedad esclavista y potenciando su capacidad para observar y reconocer las injusticias que la rodean.

La relación entre Eugenia y Zarité puede interpretarse como una reconfiguración de la dinámica femenina entre Jane Eyre y Bertha Mason, la mujer recluida en el desván, de la obra clásica de Charlotte Brontë. A diferencia de Jane, quien se encuentra atrapada en una relación amorosa con un hombre y carece de comprensión de su opuesta, Zarité no considera la locura de su ama como una anomalía. En este contexto, la opresión masculina se manifiesta de manera más evidente, ejemplificada a través de la violación sexual de Zarité por parte del amo. En sus interacciones cotidianas, ambas mujeres desarrollan una sororidad que resalta la posibilidad de una conexión emocional entre mujeres que comparten la experiencia de la esclavitud y la opresión patriarcal. Para Eugenia, esta solidaridad no solo pone de manifiesto su sabiduría al trascender los prejuicios de clase y raza, sino que también revela la complicidad existente entre el patriarcado y la esclavitud en la sociedad de su época. Mientras que otras mujeres blancas en la plantación ven a sus esclavas como meros objetos de trabajo, Eugenia establece una sororidad implícita con Zarité, quien la cuida durante sus crisis nerviosas y la acompaña en sus momentos más vulnerables.

A través de su notable inteligencia y sensibilidad, Eugenia percibe la creciente irritabilidad y la latente rebelión entre los esclavos, interpretando estos signos como premoniciones de inestabilidad social. Su capacidad para descifrar tales indicios la posiciona en un papel profético, advirtiendo a la población blanca sobre su vulnerabilidad. No obstante, las crisis históricas que experimenta son erróneamente

desestimadas como meras manifestaciones de locura, cuando, en realidad, reflejan un profundo entendimiento de las dinámicas sociales y de poder. Su bebé zombi, diagnosticado y rescatado por la curandera, se denomina posteriormente Maurice, quien en el futuro se convierte en un abolicionista que encarna la continuidad del legado intelectual y moral de Eugenia. A pesar de que su vínculo afectivo con ella es limitado, en gran medida debido a las restricciones impuestas por su padre, Maurice hereda la notable inteligencia de su madre y explora las fronteras de las identidades sociales, dedicándose a la lucha por la justicia y la emancipación de los esclavos.

Tras dar a luz a Maurice, la histeria de Eugenia la conduce a intentar el filicidio y posteriormente el suicidio, manifestando una frialdad hacia su esposo e hijo que sugiere una desconexión emocional profunda. Su rechazo al hijo simboliza su angustia ante todas las estructuras hegemónicas de la colonia racializada. El niño se percibe como una amenaza de control patriarcal que su esposo ejerce sobre ella. Al igual que Bertha Mason, “la loca del desván” en *Jane Eyre*, Eugenia lleva una vida reclusa por orden de su esposo, quien teme que ella perjudique tanto a su heredero legítimo como a la reputación de la familia Valmorain. Su llegada a la familia tiene como único propósito garantizar un heredero varón que perpetúe el apellido de su marido. Su repudio hacia la criatura está directamente relacionado con la explotación de su cuerpo y su subordinación dentro del matrimonio, donde el deseo y la voluntad de la mujer son irrelevantes.

Además, el hijo “zombi” que Eugenia concibe es, al igual que el bebé bicéfalo de la Madrina, una representación de las tensiones raciales y del mestizaje en el contexto colonial, lo cual, en este contexto, está vinculado al miedo a la rebelión negra y al colapso del poder colonial que los blancos intentan desesperadamente preservar. En este sentido, su histeria no es simplemente un desorden mental, sino una manifestación de su lucha por escapar de las imposiciones que el sistema colonial y patriarcal han impuesto sobre ella.

Luce Irigaray [...] vincula el falo con la mimesis (platónica, modelo-copia): la mujer, al carecer del órgano de privilegio, incapaz de simbolizar sus fantasías y deseos en un simbólico masculino, es posicionada como espejo del hombre, reflejándole a él - y demostrando así la verdad de su centralidad - su propia imagen, su Mismo. Irigaray llama a esta operación especular de borrado femenino “mimesis impuesta”, cuya alternativa es la histeria, una imitación femenina que no tiene referente reconocible (Diamond, 1989: p. 59).

Las perspicaces reflexiones de Eugenia, en su afán por desafiar el poder enfocado en lo fálico, se manifiestan mediante la habilidosa representación de la histeria femenina a través de una mimesis irigarayana. La escritora, al encarnar en Eugenia esta particularidad femenina, objeto de controversia entre los estudiosos freudianos, recrea la hipótesis falocéntrica sobre el potencial perjudicial que su desequilibrio podría tener en el entorno familiar. Sugiere, a través de esa representación de la histeria femenina y la redefinición de las interacciones entre mujeres, la complejidad de la experiencia de Eugenia, que se enmarca en las dinámicas de poder entre razas y géneros en el contexto colonial. Al explorar la potencia del cuerpo femenino que articula silenciosamente a través de la mimesis irigarayana de la histeria femenina, Allende nos lleva hacia una comprensión más amplia de la sabiduría subversiva inherente a la locura de Eugenia. Esta subversión, suprimida, tratada y confinada, ve sus palabras proféticas femeninas calladas antes de ser expresadas, solo para manifestarse de manera indirecta con su lenguaje corporal.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

En este análisis hemos examinado cómo Isabel Allende utiliza los personajes de la *Madrina* en Eva Luna y Eugenia García del Solar en *La isla bajo el mar* para abordar los complejos temas de la maternidad no deseada y la histeria femenina. Ambas narrativas demuestran que la maternidad no es únicamente una cuestión de género, sino que también refleja las tensiones raciales inherentes al mestizaje en América Latina.

En ambos personajes, Allende destaca cómo el cuerpo femenino se convierte en un campo de conflicto donde se chocan identidades de género, raciales y sociales. En ambos casos, la maternidad se presenta no como una elección voluntaria, sino como un imperativo cultural que perpetúa estructuras jerárquicas mediante el ejercicio del poder sobre el cuerpo de la mujer. No obstante, también se evidencia que el cuerpo femenino se puede transformar en un medio de resistencia contra estas fuerzas hegemónicas. La histeria femenina emerge como un lenguaje corporal de rebeldía, capaz de manifestar las crisis de identidad que derivan de las normas de género impuestas y de las tensiones raciales. A través de estos personajes, Allende nos invita a reflexionar sobre la maternidad no deseada y la histeria femenina, no solo como experiencias individuales, sino como manifestaciones de las profundas tensiones estructurales del mestizaje hegemónico en América Latina. Esta reflexión nos anima a trascender las narrativas simplistas y a adoptar una perspectiva más matizada sobre la identidad y el poder en la región.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLENDE, Isabel (1993). *Eva Luna*. Barcelona: Plaza & Janés.
- ALLENDE, Isabel (2003). *Mi país inventado*. Barcelona: Random House Mondadori.
- ALLENDE, Isabel (2009). *La isla bajo el mar*. Barcelona: Plaza & Janés.
- ANZALDÚA, G. (1987). *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.
- BADINTER, Elisabeth (1991). *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal*. Siglos XVII al XX. Barcelona: Paidós.
- CORREAS ZAPATA, C. (1998). *Isabel Allende: Vida y espíritus*. Barcelona: Plaza & Janés.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1995). *El anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- DIAMOND, Elin (1989). "Mimesis, Mimicry, and the 'True-Real'". *Modern Drama*, 32(1), pp. 58-72. <https://doi.org/10.3138/md.32.1.6>
- DONATH, Orna (2016). *Madres arrepentidas: Una mirada radical a la maternidad y sus falacias sociales* (Á. Leiva Morales, Trad.). Barcelona: Penguin Random House.
- FIASSON, Lucía (2022). "Histeria femenina: La patologización del feminismo". *ECOS- Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, 12(2), pp. 209-219.
- FOUCAULT, Michel (1976). *Historia de la locura en la época clásica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- GOUGH, Elizabeth (2004). "Vision and division: Voyeurism in the works of Isabel Allende". *Journal of Modern Literature*, 27(4), pp. 93-120. <https://doi.org/10.2979/JML.2004.27.4.93>
- HANDERSON, Joseph (2010). "Religiosidad y nación. Reflexiones sobre el vudú haitiano a partir de la obra de Lâennec Hurbon". *Apuntes CECYP*, 18, pp. 197-204.
- HOOBS, bell (2021). *El deseo de cambiar: Hombres, masculinidad y amor* (J. Sáez, Trad.). Manresa: Bellaterra.
- KRISTEVA, Julia (1985). "Stabat mater" (A. Goldhammer, Trad.). *Poetics Today*, 6(1/2), pp. 133-152.
- KRISTEVA, Julia (2006). *Poderes de la perversión: Ensayo sobre Louis Ferdinand Céline*. Ciudad de México: Siglo XXI Editora Iberoamericana.
- MULVEY, Laura (1985). "Visual Pleasure and Narrative Cinema". En G. Mast & M. Cohen (Eds.), *Film theory and criticism: Introductory readings* (pp. 803-816). Oxford: Oxford University Press.
- QUIJANO, A. (2019). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *Espacio Abierto*, 28(1), pp. 255-301.

- QUISPE-AGNOLI, Rocío (2015). "Women's Gaze and Travel Literature in Isabel Allende's *Inés del alma mía*". *Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos y Literatura (CIEHL)*, 22, pp. 62-72.
- RUTHERFORD, Jonathan (1990). "The Third Space. Interview with Homi Bhabha". En *Identity: Community, culture, difference*. London: Lawrence & Wishart.
- SALSABILA, Virgiena; AWALUDIN, Lili, y ASSIDDIQI, Hasbi (2022). "Refutation of Laura Mulvey's Male Gaze Theory in Film *Little Women* (2019)". *Saksama: Jurnal Sastra*, 1(2), pp. 100-118.
- SHOWALTER, Elaine (1985). *The Female Malady: Women, Madness, and English Culture, 1830–1980*. New York: Penguin.