Enemigos y monstruos:

otredad en el discurso literario

Celina Perriot
Valeria Mancha
Cecilia Rodas
Lorena Puleri
Claudia Lencinas

effha
EDITORIAL

Enemigos y monstruos: otredad en el discurso literario.

Celina Perriot.

Valeria Mancha.

Cecilia Rodas.

Lorena Puleri.

Claudia Lencinas.

Editorial: effha

Enemigos y monstruos: otredad en el discurso literario / Celina Perriot ... [et al.]. -
1a ed - San Juan: Universidad Nacional de San Juan. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 2023.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-605-926-2

1. Estudios Literarios. I. Perriot, Celina
CDD 809.9164

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Rector: Mag. Ing. Tadeo BERENGUER

Vicerrectora: Dra. Analía PONCE

FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES

Decana: Mag. Myriam ARRABAL

Vicedecano: Prof. Marcelo VASQUEZ

Secretaría de Extensión Universitaria: Mag. Patricia BLANCO

Editor: effha

Jefa Departamento de Publicaciones: DG. Ana VIDELA

Publicación autorizada por el Consejo Editorial de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes

Edición: Primera

ISBN: 978-950-605-926-2

INDICE

Introducción……. 7

Primera Parte: Aproximaciones Teóricas…… 9

Conceptos fundamentales sobre otredad y monstruosidad…. 11

Otredad y Violencia……. 15

Umberto Eco……. 17

Michel Foucault…… 23

Caroline Emcke…… 30

Otredad y Racismo…….. 39

Aníbal Quijano…….. 41

Tzvetan Todorov……... 47

Otredad y género……. 55

Silvia Federici……... 57

Jean-Michel Sallmann…….. 64

Otredad y Poder…….. 71

María Pía Lara…….. 73

Bibliografía……. 78

Segunda Parte: Recorridos de Lectura…… 81

El otro como enemigo en la Odisea. *Celina Perriot* ……..... 83

Cómo vencer a los monstruos: la *areté* de Odiseo. *C. Perriot*…. 97

Monstruosidad y marginación: construcción de la figura femenina en la literatura española medieval.*Cecilia Rodas*... 108

Viajeras urbanas como enemigas de las costumbres: otredad femenina en *La Celestina*. *Valeria Mancha*…….... 122

Las máscaras barrocas de Sor Juana Inés de la Cruz como defensa frente a sus enemigos. *Claudia Lencinas*…….... 132

El otro no es enemigo en los Villancicos de Sor Juana. *Claudia Lencinas*…….... 141

Otredad y segregación racial en Latinoamérica: la denuncia de José Martí. *Valeria Mancha*…….... 148

La otredad en *Los dos ruiseñores* de José Martí. *Claudia Lencinas*…….. 156

Las trece rosas de Jesús Ferrero: Construcción discursiva del otro como anormal. *Cecilia Rodas*…….. 164

El pecado de ser el "otro" en *Las tres bodas de Manolita* de Almudena Grandes. *Cecilia Rodas*…….. 175

Lectura de la otredad en *Línea de Fuego* de Arturo Pérez Reverte: Periferias de la identidad. *Lorena Puleri*…….. 184

Introducción

Este libro es resultado de las investigaciones desarrolladas durante el período 2020-2023 por el equipo integrado por las docentes investigadoras Mag. María Celina Perriot, Esp. María Valeria Mancha, Mag. Cecilia Beatriz Rodas, Mag. María Lorena Puleri y Mag. Claudia Noemí Lencinas, en el marco de los proyectos de investigación "El otro como enemigo en el discurso literario: perspectivas sociocríticas" y "Construcción del otro como monstruo en el discurso literario: perspectivas sociocríticas", radicados en el Instituto de Literatura Ricardo Güiraldes de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan.

Las autoras vienen trabajando el discurso literario a partir del año 2000 desde distintas perspectivas teóricas, tomando como punto de partida las reflexiones de Mijail Bajtin y Iuri Lotman, siempre con el propósito de "redefinir la relación texto/discurso en el espesor socioideológico del texto, y en un marco que aspira a lo transdisciplinar" (Arán, 2015: 69).

Las diferentes líneas teóricas sociocríticas han sido el principal ángulo de estas investigaciones desde el año 2008, a partir de las teorizaciones de Edmond Cros, Marc Angenot, Claude Duchet y Regine Robin. En lo que respecta a la selección del corpus literario, este se ha definido siempre en función de temáticas axiales reconocibles en los textos, tales como la conflictividad político-social, la violencia en un sentido amplio entendida como un modo de relación entre los seres humanos, o las tensiones que surgen de las complejas relaciones de la violencia con el poder.

En esta oportunidad, el eje articulador es la construcción del Otro como enemigo y/o como monstruo, dado que la otredad

en muchas ocasiones, se origina, se sostiene y se consolida sobre relaciones de violencia, ya sea esta objetiva, subjetiva o simbólica.

Debido a que este equipo de investigación está integrado por especialistas en literaturas de diferentes épocas y culturas, la mirada sociocrítica sobre los textos intenta identificar en un corpus literario heterogéneo las formas de justificación de la violencia en la constitución del Otro como enemigo.

El libro consta de dos partes: una sección teórica en la que se sintetizan las principales aproximaciones que permiten delimitar los conceptos de otredad y de monstruosidad y una segunda sección, donde las autoras dan cuenta de sus lecturas críticas de textos literarios que han sido seleccionados en función de la temática central, es decir, las tensiones generadas por la construcción del diferente, del distinto, como un Otro amenazante y peligroso.

PRIMERA PARTE

APROXIMACIONES TEÓRICAS

Conceptos fundamentales sobre otredad y monstruosidad

La otredad

El ser humano puede descubrir a los otros en sí mismo, darse cuenta de que no es una sustancia homogénea y extraña a todo lo que no es él mismo: yo es otro. Pero los otros también son yo: sujetos como yo, que solo mi punto de vista separa y distingue de mí.

Se puede concebir a esos otros como una abstracción, como una instancia de la configuración psíquica de todo individuo, como el otro, en relación con el yo, o bien como un grupo social concreto al que *nosotros* no pertenecemos.

Ese grupo puede estar en el interior de la sociedad: las mujeres con respecto a los hombres o los locos frente a los "normales", pero también puede ser exterior a la sociedad, es decir, otra sociedad que puede ser cercana o lejana, desde el punto de vista cultural, moral o histórico. Tal vez tan lejana que por ser estos seres desconocidos, extranjeros (cuya lengua y costumbres no entendemos), hasta dudamos en reconocer nuestra pertenencia común a una misma especie.

Lo monstruoso

Lo monstruoso aparece en la literatura griega antigua desde sus orígenes, en gran medida debido a la impronta eminentemente mitológica de esta, lo que la hace prolífica en personajes cuya apariencia o comportamiento pueden definirse como monstruosos. Los relatos míticos, en efecto, dada su tendencia a lo fabuloso y extraordinario, incluyen con gran frecuencia figuras de esta índole.

Ulises −por mencionar al protagonista de uno de los más antiguos testimonios literarios en este sentido− encuentra en su viaje de regreso a Ítaca, luego de la Guerra de Troya, diferentes seres que responden a esta denominación, ya sea porque su físico difiere notablemente de lo que pueda considerarse "normal" (mujeres con cuerpo de aves; hombres gigantes con un solo ojo en medio de la frente) o porque sus acciones se muestran como transgresión de lo que para los griegos era considerado humano (mortales que se alimentan de carne humana o deidades que transforman a las personas en animales).

Se consideran monstruosas aquellas figuras que aterrorizan porque constituyen un peligro evidente e indiscutible para el resto de los humanos. El concepto de monstruosidad guarda estrecha relación con el de alteridad, puesto que una práctica recurrente en toda sociedad es la de construir como amenaza o peligro a todo aquel que es percibido como diferente, como "otro". En palabras de Atienza (2003: 29) "(…) lo monstruoso nace como cruce o distorsión de las categorías básicas. Categorías que expresan la tripartición del mundo en tres clases de seres: dioses, hombres y animales, cuyos roles en el cosmos definió el gesto ordenador de Prometeo.".

Ahora bien, está claro que las distintas culturas establecen según sus propios parámetros de normatividad, los límites entre aquello que sería monstruoso y lo que, por el contrario, se considera "normal", humano o civilizado. Entendemos por "normatividad" un concepto que revela aquellos patrones que consagran en una sociedad lo que se admite y se tolera frente a lo que se niega, expulsa o prohíbe. (Darbo-Perschanski 2010: 8-10).

Los monstruos están ahí para demarcar los lazos que cohesionan ese sistema de relaciones que llamamos cultura, para advertir por el horror qué fronteras no deben cruzarse. Recordemos en este sentido el significado etimológico de la palabra monstruo, que proviene del latín *monstrum* y esta de *monere,* asociada a *monstrare*, con el valor de "mostrar" o "advertir".

En una operación de fuerte peso ideológico, "el relato mítico otorga una residencia indeterminada pero siempre marginal a las criaturas monstruosas que construye, para excluirlas del mundo civilizado de los hombres ´comedores de pan`, y reafirmar de ese modo las fronteras, siempre amenazadas, que separan a los griegos de los otros, humanos y no humanos, vividos siempre como peligrosos" (Atienza, 2003: 32).

En un sentido similar, y siempre en el marco de reflexiones sobre la literatura griega antigua, Jean-Pierre Vernant (1985:44) sostiene que es monstruosa "la cruza de lo humano con lo bestial". Así, las figuras del "otro" monstruoso manifiestan distorsiones que oscilan entre lo aterrador y lo grotesco; entre uno y otro polo pueden descubrirse, además de contrastes evidentes, semejanzas significativas. Vernant ejemplifica con las Gorgonas (a quienes considera una representación de la expresión máxima de lo monstruoso) en el polo de lo terrorífico y ubica a Sileno y los sátiros en el extremo de lo grotesco. Las dos categorías de personajes, según este investigador, "presentan claras afinidades con la representación brutal del sexo, femenino o masculino: puede provocar el espanto de una angustia sagrada o bien el estallido de la carcajada liberadora".

En términos de la investigadora Cecilia Colombani (2016: 79):

“El gran problema que el monstruo presenta es su desafío al poder discursivo, interpretativo y de manipulación de los hombres; pone entre paréntesis las herramientas con las que nos movemos en nuestra cotidianeidad (…). El monstruo es siempre una invitación desterritorializante de la mirada y del pensamiento. La imposibilidad de conceptualizarlo invita a una experiencia diferente, al tiempo que se ingresa a una lógica otra, generadora de distintas formas interpretativas. El monstruo rompe la articulación sosegante entre lo que se ve y lo que se nombra; por eso conmociona, mueve la mirada y el pensamiento hacia otras geografías que enriquecen los modos de instalación en el mundo, más allá del horror o el pavor que su presencia cause. El monstruo insiste en su extrañeza y resiste todos los órdenes de sujeción. Es lo Otro que jaquea el reinado de lo Mismo.”

Otredad y violencia

Umberto Eco

Umberto Eco fue un escritor y semiólogo italiano nacido en Alessandria en 1932 y fallecido en Milán el 19 de febrero de 2016. Estudió en Turín y fue catedrático en la Universidad de Bolonia. Su obra integra tanto la producción de textos ensayísticos como la narrativa. Recibió numerosos premios y honores a lo largo de su carrera académica y literaria, entre los que habría que destacar galardones como el Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades o la Orden de Caballero de la Legión de Honor francesa. Entre los títulos más destacados de su fructífera producción, mencionamos *Apocalípticos e integrados*, *Los límites de la interpretación*, *La estructura ausente*, *Lector in fabula* y la novela *El nombre de la rosa*.

En su libro *Construir al enemigo*, el investigador italiano reflexiona acerca de las condiciones en que las sociedades evidencian una especie de necesidad tácita de adjudicar rasgos negativos a aquellos seres humanos "otros" con quienes se sienten enfrentados y de quienes se sienten diferentes. El estilo de su ensayo es llano y coloquial, al modo de una conversación franca en una charla de café.

En este sentido, tener un enemigo parece importante para las comunidades, no sólo para definir la propia identidad, sino también para procurarse un obstáculo con respecto al cual medir su sistema de valores y mostrar, al encararlo, el propio valor. Por lo tanto, cuando el enemigo no existe, es preciso construirlo.

El investigador italiano aclara que en esta ocasión no le interesa tanto el fenómeno casi natural de identificar a un enemigo que significa una amenaza, como el proceso de

producción y demonización del enemigo. Resulta una constante entonces que los enemigos necesariamente son aquellos seres humanos que son distintos de nosotros y siguen costumbres que no son las nuestras.

Ahora bien, desde el principio se construyen como enemigos no tanto los que son diferentes y que amenazan directamente (como sería el caso de los bárbaros, ya prototípico desde la Antigüedad), sino aquellos a quienes se pretende representar como amenazadores, aunque no amenacen directamente, de modo que su diversidad misma es la que se convierte en señal de amenaza.

Eco (2012:15) proporciona ejemplos que corroboran sus especulaciones, extraídos de textos de la Antigüedad clásica. Selecciona del mundo romano un fragmento de la *Segunda Catilinaria* de Cicerón, en la que los amigos de Catilina –a quien el orador romano increpa en su acusación– son construidos como seres depravados y deleznables:

> "Paréceme estarles viendo en sus orgías, recostados lánguidamente, abrazando a mujeres impúdicas, debilitados por la embriaguez, hartos de manjares, coronados de guirnaldas, inundados de perfumes, enervados por los placeres, eructando amenazas de matar a los buenos y de incendiar a Roma". (*Cat*. II, 1-10).

En esta misma línea de ideas, recuerda al historiador Tácito, quien construye como enemigos a los judíos porque "consideran profano a todo lo que nosotros consideramos sagrado" o a Plinio, quien actúa de un modo similar frente a los cristianos, porque no aceptan realizar sacrificios en honor del emperador.

También se considerará enemigo al que está dentro de una comunidad, pero habla mal la lengua local (hoy, dice Eco, sería el "inmigrante extracomunitario").
Extranjero entre todos y distinto por su color, es el negro. Para ejemplificar esto, el semiólogo cita la entrada correspondiente a "negro" en la *Enciclopedia Británica*, primera edición norteamericana de 1798. Luego de la descripción física de varones y mujeres de color, la enciclopedia afirma:

> "Los vicios más conocidos parecen ser el destino de esta infeliz raza: se dice que ocio, traición, venganza, crueldad, desvergüenza, robo, mentira, lenguaje obsceno, desenfreno, mezquindad e intemperancia han extinguido los principios de la ley natural y han acallado las reprimendas de la conciencia. Son ajenos a todo sentimiento de compasión y constituyen un terrible ejemplo de la corrupción del hombre cuando queda abandonado a sí mismo". (Eco, 2012: 17)

En términos de Eco, el enemigo debe ser feo, porque en Occidente y desde Aristóteles se identifica lo bello con lo bueno (*kalokagathia*), y una de las características fundamentales de la belleza ha sido siempre lo que la Edad Media denominará *integritas* (es decir, tener todo lo que se requiere para ser un representante medio de una especie, por lo cual, entre los humanos, serán feos los que carecen de un miembro, de un ojo, tienen una estatura inferior a la media o un color «deshumano»).
Entre los portadores de fealdad debida a su posición social están, también el delincuente nato y la prostituta; ahora bien, con la prostituta se entra en otro universo, el de la hostilidad o el del racismo sexual. Al varón que gobierna y escribe, o escribiendo gobierna, la mujer se le ha representado como su

enemiga desde siempre. La literatura, según sostiene Eco, está dominada por criaturas bellas y dulcísimas y el mundo de la sátira —que es en definitiva el del imaginario popular— demoniza sin cesar a la hembra, desde la Antigüedad clásica, pasando por la Edad Media, hasta los tiempos modernos.

A partir de una cita del *Corbaccio* de Giovani Bocaccio −a quien Eco califica como "laico y desvergonzado"−, presupone "lo que debía de pensar y escribir un moralista medieval para afirmar el principio paulino de que mejor sería no probar jamás los placeres de la carne aunque existiera la remota posibilidad de conocerlos sin quemarse".

He aquí la cita de Bocaccio en la Elegía de Doña Fiameta en el *Corbaccio*:

> "La mujer es un animal imperfecto, recocido por mil pasiones desagradables y abominables solo de pensar en ellas, por no hablar de razonar de ellas. […] Ningún otro animal es menos limpio que ella: el puerco no alcanza su suciedad, ni siquiera cuando está emplastado de fango; y si acaso alguien quisiera negarlo, mírense sus partos, búsquense los lugares secretos donde ellas, avergonzándose, esconden los horribles instrumentos que emplean para quitarse sus superfluos humores". (p. 205)

De esta misoginia −sostiene Eco− se llega a la construcción de la bruja, obra maestra de la civilización moderna. En la Edad Media aún se pensaba que, en el fondo, la brujería era un fenómeno de autosugestión, es decir, que la bruja era aquella que se creía una bruja.

En la Edad Moderna, por el contrario, la bruja empieza a congregarse en sectas, a celebrar sus aquelarres, a volar, a trocarse en animal, y a convertirse en enemigo social en los

albores del mundo moderno, tanto que se merece los procesos inquisitoriales y la hoguera. No trata Eco aquí el problema complejo del síndrome de la brujería, si se trata de búsqueda de un chivo expiatorio en el curso de profundas crisis sociales, de influencias del chamanismo siberiano o de la permanencia de arquetipos eternos. Lo que le interesa en este ámbito sigue siendo el modelo recurrente de la creación de un enemigo, modelo que es análogo al de la construcción del hereje o del judío.

Lo que le llama la atención es que no solo los inquisidores de procesos del siglo XV están guiados, a la hora de plantear sus preguntas y alegatos, por lo que han leído en los procesos anteriores, sino que, en todos estos casos, la víctima, al final de un interrogatorio, que se considera bastante denso, se convence de los cargos que se le imputan. En los procesos de brujería no solo se construye una imagen del enemigo, y no solo la víctima al final confiesa incluso lo que no ha hecho, sino que al confesarlo se convence de haberlo hecho.

Por cierto, no deja de considerar este semiólogo la construcción del otro como enemigo cuando ese otro es un extranjero migrante, procedente de sociedades pobres, que llega a sociedades prósperas que lo ven con ojos de sospecha y temor. Son así estos migrantes −como los rumanos en Italia− "chivos expiatorios ideales para una sociedad que, arrollada por un proceso de transformación también étnica, ya no consigue reconocerse".

La visión más pesimista al respecto, según Eco, es la de Sartre en *A puerta cerrada*. Según él, por una parte, podemos reconocernos a nosotros mismos solo en presencia de Otro, y sobre este principio se rigen las reglas de convivencia y docilidad. Pero, más a menudo, encontramos a ese Otro

insoportable porque de alguna manera no es “nosotros”. De modo que, reduciéndolo a enemigo, construimos nuestro infierno en la tierra.

Eco se pregunta si la instancia ética no debería conducir a la humanidad a no construir enemigos, y él mismo se responde diciendo que la ética interviene cuando se intenta entender al enemigo: intentar entender al otro significa desmontar los clichés que lo rodean, sin negar su alteridad, aunque esta actitud solo es propia, sostiene él, de los poetas y los santos.

Michel Foucault.

Michel Foucault nació y murió en Francia. (1926 - 1984.) Se tituló en Psicología y Filosofía. Se lo consideró filósofo, sociólogo, historiador, aunque él solía expresar sobre sí mismo que solo era un profesor.

Enseñó en el cuerpo académico del Colegio de Francia desde enero del 71 hasta su muerte, aumentando en este periodo su participación en la vida política y viajando alrededor de todo el mundo para impartir clases y conferencias.

La publicación de sus clases a partir de grabaciones magnetofónicas y con la ayuda de papeles inéditos de sus alumnos y oyentes nos han permitido conocer *Los Anormales*, curso dictado entre enero y marzo de 1975.

En este curso Foucault prolonga sus análisis en torno a las relaciones entre el saber y el poder, específicamente el poder disciplinario de los cuerpos y el poder de normalización o naturalización en las sociedades modernas.

Los diversos tipos de anormalidades no están organizados en el ámbito del poder ejercido por el soberano, ni por el Estado, ni por la religión, en realidad comparten diversos espacios, los desordenan y los resignifican, entonces se puede entender que en la modernidad los anormales convocan más bien una serie indefinida de distribuciones horizontales de poder.

Los análisis de Foucault toman como punto de partida dos discursos sociales: el jurídico y el psiquiátrico. Trabaja el espacio común creado entre el derecho (discurso jurídico-penal) y la medicina (discurso psiquiátrico) Sigue ahondando en un tipo de discurso social médico- psiquiátrico con el cual ya trabajó para su historia de la locura.

Para comenzar su análisis se pregunta ¿Por qué el sistema judicial necesita de las pericias psiquiátricas? ¿Cuál es la eficacia de estos documentos?

En la lectura que realiza en sus primeras clases demuestra que, si no se está en el papel de perito psiquiátrico, del acusado o de juez los informes psiquiátricos elevados en causas judiciales causan risa, son absurdos por momentos y demuestran prejuicios que nada colaboran en una causa penal. Y la pregunta que aparece en Foucault es ¿cómo se llegó a este punto?

En palabras del autor, el proceso de contigüidad entre lo médico y lo jurídico significa "la institucionalización de lo opresivo y punitivo, que es alimentada discursivamente por la psiquiatría penal y por la práctica legal de la pericia".

Ahora bien, se puede señalar que a partir del sistema médico-judicial se forma un nuevo tipo de poder: el poder de normalización, de disciplinamiento. Todos los dispositivos del sistema médico-judicial están dirigidos a controlar al sujeto anormal. Este es definido por los términos delincuencia, reincidencia, enfermedad y ya en épocas modernas discapacidad, amoralidad, degeneración, etc.

Esta estructura de poder médico - legal, cuyo objeto de control es la anormalidad forma parte de las nuevas tecnologías de poder positivas que operan en la modernidad. Se trata del poder de normalización y disciplinamiento, un tipo de poder productivo y no represivo, que acumula, crea y fabrica.

A partir de fuentes teológicas, jurídicas y médicas que Foucault lee, cuestiona y desglosa, define tres figuras principales entre los anormales: los monstruos, que hacen referencia a las leyes de la naturaleza y las normas de la sociedad, los individuos a corregir, de quienes se encargan los

nuevos dispositivos de domesticación del cuerpo, y los onanistas (masturbadores), que, según el autor, permiten iniciar desde el siglo XVIII o quizás antes, una campaña orientada al disciplinamiento de la familia moderna.

La primera de las figuras que analiza es la noción de monstruo humano. Es una noción jurídica biológica porque lo que define al monstruo, no solo es la violación de las leyes sociales, sino también de las leyes de la naturaleza. Es decir, combina lo imposible y lo prohibido. Es, en un doble registro, infracción a las leyes en su misma existencia.

El monstruo como noción jurídica presenta la mezcla (imposible) de dos reinos, reino animal y reino humano: Hay transgresión de los límites naturales, de las clasificaciones o marcos normales de la ley. Pero esta infracción jurídica a la ley natural no basta. Para que haya monstruosidad debe existir una violación de la ley civil, religiosa o divina. Solo hay monstruosidad donde el desorden de la ley natural toca, trastorna, inquieta el derecho, ya sea el derecho civil, el canónico, o el religioso. El monstruo aparece en este espacio como un fenómeno nunca controlado ni demarcado del todo, el punto de derrumbe de la ley y, al mismo tiempo, de la salud y lo natural. El monstruo es así excepcional. La monstruosidad es una irregularidad natural que, cuando aparece, cuestiona el orden jurídico, desordena el saber, desarma la noción establecida de las leyes naturales y las leyes jurídicas.

La segunda es la figura del individuo a corregir. Su marco de referencia es la naturaleza y la sociedad, el conjunto de las leyes del mundo familiar y las instituciones que la circundan. Este sujeto peligroso va a aparecer en el sistema de apoyo que hay entre la familia, la escuela, el taller, la calle. Nace con la pedagogía moderna, con los sistemas de educación colectiva y

la formación sistemática. Es contemporáneo a las técnicas de disciplinas del ejército desde el siglo XVII. Los nuevos procedimientos de encauzamiento del cuerpo, del comportamiento, de las aptitudes, abren el problema de aquellos que escapan a esta normatividad que ya no es la soberanía de la ley.

El individuo por corregir es regular en su irregularidad. Es decir, aparece frecuentemente en la sociedad y esto ocasiona dificultad en determinar o demostrar su anormalidad. Se mueve en la frontera socio- jurídica por eso difícilmente se podrá demostrar efectivamente que el individuo es incorregible.

La persona que hay que corregir toma su estatus de anormal en la medida en que fracasaron todas las técnicas, los procedimientos, las inversiones conocidas y familiares de domesticación mediante los cuales se intentó corregirla. Y, en este punto, exige ciertas intervenciones específicas, con respecto a los métodos conocidos para hacer dócil y correcto a un sujeto, es decir, este anormal necesita una nueva tecnología de recuperación, de sobre corrección.

La tercera y última de las figuras anormales que plantea Foucault, el masturbador, se desarrolla exclusivamente en el ámbito familiar.

Su marco de referencia ya no es la naturaleza ni la sociedad como en el caso del monstruo, ya no es la familia y su entorno como en el caso del individuo a corregir. Es la familia en su espacio íntimo, en su desarrollo humano, en sus cuerpos. Lo que inmediatamente rodea al cuerpo de un sujeto individual.

La figura del onanista no puede entenderse si no nos remitimos a la nueva ubicación del niño en el contexto familiar de las sociedades modernas. El estatuto de persona a formar, a educar, a disciplinar comienza a desarrollarse junto con la

noción de los padres como únicos responsables de su supervivencia en un ámbito cerrado que es la familia. A partir del siglo XVII se desarrolla una nueva relación entre padres e hijos y una nueva economía de las relaciones intrafamiliares.

La masturbación fue, antiguamente, tomada y sancionada en el interior del discurso cristiano de la carne, desplegando el trazo de la falta y la caída. El dispositivo político de la confesión exhibe la falta, que debe ser expulsada a través del discurso confesional.

La sociedad moderna, que busca disciplinar, inaugura otro logos en torno a la masturbación que no tiene relación con la culpa, sino con la enfermedad.

Se señala a los padres como responsables directos de la incipiente sexualidad de sus hijos y del abuso del placer proporcionado por el cuerpo.

La masturbación fue catalogada como origen de una serie indefinida de trastornos físicos que podían hacer sentir sus efectos en todas las formas y en todas las edades de la vida.

En el siglo XVIII, cuando la educación del niño se convierte en un problema central y se pretende educar su sexualidad, la masturbación va a ser vista como una anomalía. Y esa anomalía, a diferencia de la monstruosidad (que es excepcional), será generalizada. El onanista es castigado porque practica una sexualidad que no da otro rédito que el placer. El castigo o el encauzamiento de los cuerpos no hará desaparecer la práctica, tampoco apelará a la culpa cristiana. El castigo es la enfermedad extendida en la vida. No se trata de una moralización sino de una somatización, una patologización e incluso su tanatización.

El cuestionamiento, la peligrosidad y el miedo hacia la práctica de la masturbación genera un nuevo discurso social. Si antes

fue objeto del discurso cristiano de la carne, el siglo XIX se nombrará a través del discurso de la psicopatología sexual.

Dice Foucault al respecto: “Cuando se les prohíbe masturbarse, no se amenaza a los niños con una vida adulta perdida de desenfreno y vicio, sino una vida adulta completamente arruinada por las enfermedades” (2006:222)

La enfermedad se erige como un fantasma que acompaña al sujeto de por vida, lo vigila, le recuerda su pasado, lo obliga a remitirse a su infancia, lo obliga a un recuerdo didáctico-moralizante porque allí está la causa de todo desarrollo ulterior. Se trata de una nueva sujeción del tiempo y del cuerpo, propia de la sociedad disciplinaria.

En definitiva, los "anormales” de Foucault son un concepto central en su análisis del poder en la sociedad. La noción de normalidad es un mecanismo de poder utilizado para controlar y excluir a ciertos individuos. El autor pretende visualizar y subrayar la hegemonía de las conductas represivas en todos los discursos que recorre.

El monstruo físico se transforma así en el monstruo moral y la desviación de la ley natural se resume en la desviación de las normas sexuales.

En este curso Foucault está interesado en evidenciar el control social moderno, es decir la forma en que los discursos que remiten a aparatos disciplinarios producen a los “normales” y a los “anormales”.

Las sociedades modernas definen a los anormales como individuos que no se ajustan a las pautas instituidas, y los margina o estigmatiza como “otros” “diferentes”. Esta otredad implica una forma de exclusión donde aquellos que son considerados anormales son vistos como amenazas o

desviaciones a lo establecido en cualquier esfera de la vida social humana.

Los anormales son un producto de las estructuras de poder y control. Se construye la normalidad como forma de opresión. La otredad de los anormales está arraigada en la forma en que la sociedad define y clasifica a aquellos que se desvían de las normas establecidas.

Caroline Emcke

Caroline Emcke es una de las intelectuales europeas que, de manera más lúcida, analiza formas de nombrar la violencia; buscando y comprendiendo qué la genera, observando los entramados sociales en los cuales se desarrolla y los mecanismos que la insertan en el discurso actual.

Emcke nació en Alemania en 1967. Estudió filosofía, ciencias políticas e historia en Alemania, Inglaterra y Estados Unidos. Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Frankfurt. Su tesis fue dirigida por Jürgen Habermas. Ha investigado y disertado en diversas universidades del mundo entre ellas Harvard y Yale

Desde su época de estudiante se ha desempeñado como periodista en diferentes medios alemanes, a menudo escribiendo desde las áreas de conflicto como reportera de guerra. Como corresponsal viajó a varias zonas bélicas, Colombia, Kósovo, Irak o Afganistán.

Combina su labor periodística, su ensayística, con el comisariado de salas de arte y teatro y la presentación de ciclos de charlas en ciudades europeas y latinoamericanas.

Emcke ha impartido docencia sobre teoría política y periodismo en varios centros, como la Universidad de Yale. Regularmente realiza y publica cursos y conferencias sobre temas como la globalización, las teorías de la violencia, el testimonio, la fotografía y las identidades culturales.

Algunos de sus seminarios sobre "Teorías de la violencia" y "Testimonio de crímenes de guerra" son material bibliográfico imprescindible en las Ciencias Sociales. Su labor de denuncia de la violencia y en favor de los derechos humanos la han hecho merecedora de premios y reconocimientos. Sus

investigaciones, sus debates y sus escritos son un alegato en defensa de la pluralidad de pensamiento, la tolerancia y la libertad.

Contra el odio lleva como subtítulo la intencionalidad explícita de la autora No *quiero que el nuevo placer de odiar libremente se normalice*. Es sin dudas su ensayo más conocido y fue best seller en Alemania. Reflexiona sobre por qué crecen los autoritarismos en el mundo, contra el otro, el diferente, sea inmigrante, judío, negro o gay. En este contundente y brillante ensayo, cuestiona acerca de los grandes debates de la actualidad: el fanatismo, el racismo y la creciente desconfianza hacia la democracia. Es una reivindicación humana y filosófica contra el autoritarismo que se sirve de viejas banderas racistas y patrióticas.

Para comenzar nuestra aproximación al ensayo es necesario comprender qué es el odio. No existe una definición consensuada. Etimológicamente, el odio procede de un término latino *(odium),* cuya conjugación verbal es defectiva: carece de tiempo presente, por lo que debe emplear el presente perfecto para suplir dicha falta. En este aspecto, el odio bien podría entenderse como la consecuencia en el presente de algo cuyo origen está irresuelto en el pasado.

Según Hegel, cuando dos conciencias se cruzan, se genera una alienación en la diferencia, que hace que una desee en esencia el deseo de la otra. Para ello, es necesario que no exista paridad. Ahí es donde empieza la voluntad de poder: con la necesidad de sometimiento. Hasta que una conciencia no someta a la otra, no termina. El resultado de este proceso, finalmente por síntesis, es lo que dicho autor llamó la "dialéctica del amo y el esclavo". Y entre otros elementos

constitutivos del ser humano, la lucha por el reconocimiento implica la raíz del deseo y del odio.

En otras palabras, el odio y el deseo son sentimientos inherentes a la humanidad, pero las sociedades han construido "fabricado" un discurso destructivo en beneficio de fanatismos, patriotismos, nacionalismos, etc. Y estos discursos del odio tienen la capacidad de generar un ambiente de intolerancia e incentivar la violencia. "El rechazo a lo distinto siempre ha existido, pero algo ha cambiado. Ahora se odia abierta y descaradamente, sin ningún tipo de reparo"

Puede comprenderse de una manera más profunda si se los analiza en tanto discursos sociales. Entendemos que, siguiendo a Marc Angenot: "Los discursos sociales pueden ser comprendidos como todo aquello que se dice y se escribe en un determinado momento histórico en una sociedad dada" (Angenot, 2012).

Todo aquello que se narra y se argumenta en un determinado momento a través de los medios de comunicación, las conversaciones públicas o las redes sociales.

Los mismos componen memorias discursivas cargadas de formas de esquematizar el funcionamiento del mundo; llevan las marcas de las maneras de conocer y de representar lo conocido; manifiestan intereses sociales y normas de conducta generando una memoria discursiva, de formas y de contenidos que sobre determinan globalmente lo que legítimamente se puede decir y lo que no se puede. Las memorias discursivas conforman un entramado de ideas y preconceptos sobre las características y las intenciones del otro. Participando en la formación de una trama ideológica y discursiva que da forma al mundo social.

El análisis de discursos sociales de odio permite develar el funcionamiento del campo simbólico necesario para que actos de responsabilización, difamación, hostigamiento, discriminación, negación de derechos o violencias puedan ser llevados adelante. Son articulaciones discursivas entre una determinada concepción del mundo y unas normas de conductas consideradas homogéneas, puras o auténticas.

Los diferentes tipos de discursos de odio utilizan una serie de mecanismos discursivos que sirven para construir una imagen simplificada, exagerada y distorsionada del grupo que es objeto de odio. Conjugan temores históricamente constituidos, prejuicios socialmente sostenidos y organizan una voluntad política de unificación sobre la eliminación de todo aquello que no se corresponda con cierta forma de entender y habitar el mundo.

La construcción del otro como diferente. Identifica a un grupo determinado ("ellos") como diferente a un supuesto "nosotros". Esta diferencia se puede basar en elementos como el origen, la religión, el género, la orientación sexual u otras características o condiciones personales.

La generalización. Elimina las diferencias individuales del grupo y lo asocia a características negativas. El odio generaliza; ejerce una función igualadora entre los "otros". Anula la singularidad del otro, proponiendo un "nosotros" supuestamente homogéneo; los rasgos del otro se exageran o bien se eliminan, según la conveniencia para construirlo como diferente. Si se mira al otro con exactitud, en detalle, mirando su interior, su cotidianeidad, su historia, no se podría odiar. El que odia no ve personas con nombres y apellidos, ve categorías, enemigos abstractos –los extranjeros, los

musulmanes, los gitanos, los gays–. Así es cómo deshumaniza a sus víctimas

Los chivos expiatorios. Señala a este grupo como responsable de los males sociales (el desempleo, la inseguridad, etc.) Este mecanismo siempre renace en contextos de crisis, al ser utilizado desde determinados mensajes políticos y medios de comunicación, entre otros dispositivos, para canalizar y desactivar el descontento popular desviando las culpas.

La deshumanización. Pretende bloquear la tendencia natural que tenemos a la empatía, negando la humanidad de las personas pertenecientes a este grupo a través del uso de insultos y de un lenguaje desagradable. Finalmente, contribuye a justificar la discriminación y la violencia contra este grupo.

Como punto de referencia para construir su argumentación de la expansión del odio, se fija en dos acontecimientos. Un vídeo grabado en la ciudad alemana de Clausnitz, y que se colgó por primera vez en la página de Facebook en 2016, titulado *Döbeln serebela: mi voz contra la extranjerización.* Describe el vergonzoso acoso, con gestos e insultos, por parte de la población alemana a unos refugiados, entre los que se encuentran algunos niños, que esperan acobardados dentro del autobús para ser conducidos a un centro de acogida. ¿Qué ven?, se preguntó entonces Emcke. ¿Qué hace que esta gente no vea seres humanos al otro lado de las ventanas del bus? Del mismo modo que la consideración y el reconocimiento presuponen conocer al otro, el odio y el menosprecio presuponen con frecuencia desconocerlo.

Y no menos dramático, como un ejemplo de racismo institucional, es otro vídeo ubicado en Staten Island, ciudad de Nueva York, en el que unos policías detienen a un afroamericano Eric Garner sin ningún tipo de razón, y que

muere estrangulado por una maniobra que estaba ilegalizada desde hace tiempo.

Emcke se pregunta cómo son capaces de sentir ese odio. Cómo están tan seguros. Ya que para odiar hay que tener seguridad. No podrían humillar, ni despreciar a otros de ese modo si existe la duda. Odiar requiere una certeza absoluta.

Observar el odio y la violencia, así como las estructuras que los posibilitan, significa, visibilizar el contexto en el que se producen tanto la justificación previa como la posterior aprobación pasiva o activa, sin las cuales no podrían germinar. Observar las fuentes que alimentan el odio sirve para rebatir el mito de que el odio es algo natural, algo que nos viene dado. Se fabrica. Tampoco la violencia es espontánea. Se incuba. Describir el proceso exacto que activa el odio y la violencia entraña siempre la posibilidad de mostrar cómo ambos pueden ser interrumpidos y debilitados.

Emcke señala que, en la actualidad, el discurso de odio se genera y propaga principalmente a través de tres canales que se retroalimentan entre sí:

Los medios de comunicación. Han jugado tradicionalmente un papel muy relevante en la generación y difusión del discurso de odio. Aunque medios como los diarios, la radio y la televisión también pueden generar discurso de odio directamente, es particularmente relevante su contribución a crear un clima social propicio a este tipo de discurso, principalmente a través de su facultad para configurar la agenda pública (determinar qué es noticia) y para generar, normalizar o reafirmar estereotipos y prejuicios de acuerdo con el tratamiento que hacen de la diversidad.

Internet. Es uno de los principales espacios de propagación de discurso de odio. Algunas características del medio online,

como la facilidad que tienen las personas de permanecer en el anonimato o su naturaleza transnacional, facilitan la generación y extensión de este discurso y dificultan su sanción.

El espacio público. Es donde el discurso de odio puede adoptar múltiples formas y producirse en varios contextos. Puede difundirse, por ejemplo, a través de pintadas, por medio de actos de vandalismo en forma de profanación de lugares de culto o cementerios. También puede producirse en la calle o cualquier otro lugar público, adoptando la forma de insultos o improperios dirigidos contra personas por su pertenencia a colectivos vulnerados. El discurso de odio en el espacio público también puede tomar la forma de difamación indirecta sobre dichos colectivos, por ejemplo, en reuniones políticas o eventos deportivos.

Analizar la circulación y la articulación de los discursos sociales discriminatorios y de odio en las redes sociales nos permite comenzar a descifrar prácticas específicas. El estudio del discurso de odio como práctica social genera las condiciones de posibilidad de hacer visible una cosmovisión con roles sociales, categorías cognitivas y estructuras mentales específicas. Todo lo cual está, sin duda, basado en una violencia simbólica identificada con la difusión de patrones estereotipados, valores, íconos o signos que transmiten y reproducen dominación, desigualdad y discriminación en las relaciones sociales.

Emcke no permanece impasible ante ese odio, que se expande y acrecienta de una manera irreversible, ya que propone cómo combatirlo. Y para ello recurre al concepto de *parrhesía* que Michel Foucault toma de la cultura griega.

Descrito en sus conferencias de 1983 editadas en el libro El *gobierno de sí y de los otros*, Foucault parte de este concepto

griego para desarrollar la idea de “decir veraz". En una de sus primeras acepciones sólo significaba libertad de expresión. Para Foucault, la *parrhesía* consiste en hablar francamente, lo que supone criticar opiniones o decisiones del poder. No sólo le interesa el contenido de lo dicho, es decir, el hecho de decir la verdad, sino que lo que caracteriza a la *parrhesía*, según él, es cómo se dicen las cosas. No basta con decir la verdad, sino que exige creer en ella. Como afirmación, no sólo es verdadera, sino que, además, siempre es veraz. La *parrhesía* precisa además una determinada relación con el poder. Para Foucault, quien dice la verdad es el que toma la palabra y se enfrenta al poder, lo que supone un riesgo. Ahora bien, entre nosotros no existen los tiranos clásicos, pero la *parrhesía* hoy es necesaria. Exige valor para tomar la palabra, no sólo en nombre propio, sino en el de los otros a los que se les niegan los derechos. Va dirigida contra determinadas disposiciones: contra los esquemas de odio que denigran a los emigrantes, musulmanes o negros, como si no fueran personas; contra las costumbres que marginan a las mujeres o las leyes que niegan derechos a gays, lesbianas, transexuales y bisexuales; contra determinadas miradas que vuelven invisibles a desempleados, pobres, precarios o excluidos.

En determinadas situaciones históricas ese decir veraz no sólo va dirigido contra el Estado y su discurso excluyente, contra partidos racistas y xenófobos, sino también contra el entorno social, la familia, el círculo de amigos, la comunidad religiosa, el contexto político donde nos movemos, ya que en todos ellos aparecen actitudes plenas de odio hacia el otro.

Emcke también recurre a Hanna Arendt para entender el concepto de “nosotros” en las sociedades actuales. En *La condición humana*, Arendt señala que el poder es siempre un

poder potencial y no algo medible como la fuerza. Para Emcke esta es la definición de nosotros, algo potencial y mutable. En este sentido, es preciso entender que el odio se consagra toda vez que logra legitimarse como una condición inherente a la humanidad. La única manera de combatirlo es disputar el sentido común que intenta conquistar. La desnaturalización de estos discursos y sus prácticas derivadas empieza con la defensa irrestricta de la diversidad cultural como baluarte de los derechos humanos, a través de la resignificación de la alteridad y la de diversidad,

Una sociedad democrática es un orden dinámico con capacidad de aprendizaje, lo cual presupone la disposición, tanto individual como colectiva, para asumir errores, para corregir injusticias históricas y perdonarse mutuamente. La democracia no es la dictadura de la mayoría, sino que pone a nuestra disposición procesos en los que no solo se decide y se vota, sino que también se debate y se delibera en común. Es un orden en el que todo lo que no sea lo bastante justo o inclusivo puede y debe reajustarse. Esto también precisa de una cultura del error, una cultura de debate público que no se caracterice únicamente por el desprecio mutuo, sino también por la curiosidad mutua. Una cultura de la empatía.

Otredad y racismo

Aníbal Quijano

Aníbal Quijano (1930-2018) fue un sociólogo peruano, profesor en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Universidad de Binghamton, Nueva York. En 2010 fundó la cátedra "América Latina y la colonialidad del Poder", en la Universidad Ricardo Palma, en Lima. Su pensamiento gira en torno a las reflexiones sobre la colonialidad en las relaciones de poder entre Europa y Latinoamérica, que implican una prolongación contemporánea de las bases coloniales que sustentaron la formación del orden capitalista.

Para Quijano en *¡Qué tal Raza!* (2000), la idea de raza es el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa. Según la raza fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geoculturales, constituyéndose así en un modo efectivo de otorgar legitimidad a las relaciones de sujeción impuestas por la conquista. "Indio", "Negro", "Asiático" "Blanco" y "Mestizo"; se vinculan geográficamente con América, Europa, África, Asia y Oceanía. La idea de raza influyó en todos los ámbitos del poder universal capitalista. Sobre ella se fundó el eurocentrismo del poder mundial y la consiguiente distribución del trabajo y del intercambio.

Si bien el racismo en las relaciones sociales cotidianas no es la única manifestación de la colonialidad del poder, es la más perceptible y omnipresente. Quijano explica cómo para legitimar el racismo se pretendió presentarlo como una teoría científica. Para la mayoría de la población mundial, incluidos

los opositores y las víctimas del racismo, la idea misma de raza se presenta como un elemento de la naturaleza que tiene implicaciones en las relaciones sociales. Se admite que la raza es un fenómeno de la biología humana y esto tiene repercusiones en la historia natural de la especie y, en consecuencia, en la historia de las relaciones de poder entre las gentes.

Para Quijano el concepto de raza es un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con la estructura biológica de la especie humana y todo que ver con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno y eurocentrado.

El autor reflexiona también sobre el vínculo que se entabla entre "raza" y "color", este último referido a las características de la gente. La idea misma de "color" en esa relación es un mero constructo mental. Para Quijano, la historia de la construcción del "color" en las relaciones sociales no ha sido debidamente investigada. No obstante, existen suficientes indicios históricos para señalar que la asociación entre raza y color es tardía y tortuosa. La idea de raza es anterior, puesto que el color no tiene originalmente una connotación racial. La primera raza son los indios y no hay documentación alguna que indique la asociación de la categoría de indio con la de color. La idea de raza nace con América y originalmente se refiere, presumiblemente, a las diferencias fenotípicas entre indios y conquistadores, principalmente castellanos. Sin embargo, las primeras gentes dominadas a las que se les aplica la idea de color no fueron los indios. Fueron los esclavos secuestrados y negociados desde las costas de lo que ahora se conoce como África y a quienes se llamará "negros". Durante la Conquista, si bien los ibéricos portugueses y castellanos, usan el término

"negro", como consta en las crónicas, no será aún en este periodo cuando se identifiquen a sí mismos como "blancos". Este color no se construye sino un siglo después, entre los britano-americanos durante el XVII, con la expansión de la esclavitud de los africanos en América del Norte y en las Antillas británicas. Y obviamente, allí "white" (blanco) será una construcción de identidad de los dominadores, contrapuesta a "black" (negro o nigger), identidad de los dominados, cuando la clasificación racial está ya claramente consolidada y naturalizada. Entonces resulta que el color es un modo tardío y eufemístico de decir "raza", los colonizadores codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron como la característica emblemática de la categoría racial.

Sobre la base de América, la cuenca del Atlántico se convirtió en el nuevo eje central del comercio mundial durante el siglo XVI. Los pueblos y los grupos dominantes que participaban del control de dicho eje tendieron pronto a la formación de una nueva región histórica y allí se constituyó Europa como una nueva identidad geocultural y como centro hegemónico del naciente capitalismo mundial. Esa posición permitió a los europeos, en particular a los de Europa Occidental, imponer la idea de raza en la base de la división mundial de trabajo y de intercambio y en la clasificación social y geocultural de la población mundial.

Lo que Quijano se empeña en demostrar es que no existe indicio alguno de configuración, estructura, funciones o roles diferentes según el color de la piel o la forma de los ojos, del cabello, etc. No obstante, al comienzo mismo de América, se establece la idea de que hay diferencias de naturaleza biológica dentro de la población del planeta, asociadas necesariamente a

la capacidad de desarrollo cultural, mental en general. La prolongada práctica colonial de dominación/explotación fundada sobre tal supuesto, enraizó esa idea y la legitimó perdurablemente. Desde entonces, las viejas ideas de "superioridad" "inferioridad" implicadas en toda relación de dominación, quedaron asociadas a la naturaleza, fueron naturalizadas para toda la historia siguiente.

Quijano vincula al racismo con la modernidad. Para el autor, desde el siglo XVII este concepto se constituye en el mito fundacional de la modernidad, la idea de un original estado de naturaleza en el proceso de la especie y de una escala de desarrollo histórico que va desde lo "primitivo" es decir lo más próximo a la naturaleza, que incluía a los "negros" y a los "indios", hasta lo más "civilizado" que, por supuesto, era Europa. El hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, es decir al pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas. La asociación entre esa idea de modernidad y de raza resulta obvia desde la perspectiva europea. Estaba implicada en la ideología y la práctica de la dominación colonial de América y fue reforzada y consolidada en el curso de expansión mundial del colonialismo europeo. Pero no será sino desde mediados del siglo XIX que se iniciará,

con Gobineau, la elaboración sistemática, es decir teórica, de dicha asociación.

La modernidad, como patrón de experiencia social, material y subjetiva, era la expresión de la experiencia global del nuevo poder mundial. Pero su racionalidad fue producto de la elaboración europea. Es decir, fue la expresión de la perspectiva eurocéntrica del conjunto de la experiencia del mundo colonial/moderno del capitalismo. Uno de los núcleos fundacionales de esa perspectiva eurocéntrica fue la instauración de un dualismo, en realidad una versión renovada del viejo dualismo, que sentó las bases de la nueva perspectiva de conocimiento: la radical separación entre sujeto-razón (asociada a los conceptos de alma, espíritu, mente) y cuerpo-objeto, tal como se establece en el cartesianismo.

Si bien la visión dualista de las dimensiones del organismo humano es antigua, en todas ellas ambas dimensiones están siempre copresentes y activas. Ahora por primera vez, con Descartes, "cuerpo" es percibido estrictamente como objeto y radicalmente separado de la actividad de la razón, que es la condición del sujeto. De ese modo, ambas categorías son mistificadas. Se trata de un nuevo y radical dualismo, que es el que domina todo el pensamiento eurocéntrico hasta nuestros días. Desde este punto de vista el ser humano es, por excelencia, un ser dotado de razón, y ese don se concibe como localizado exclusivamente en el alma. Así el cuerpo, incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la razón / sujeto. Producida esa separación radical entre razón / sujeto y cuerpo, las relaciones entre ambos deben ser vistas únicamente como relaciones entre la razón y el cuerpo, o entre espíritu y naturaleza. De este modo, en la racionalidad eurocéntrica el

cuerpo fue fijado como objeto de conocimiento, fuera del entorno del sujeto / razón.

Sin tener en cuenta ese nuevo dualismo no habría modo de explicar la elaboración eurocéntrica de la idea de raza. En esta perspectiva cognitiva fundada en el dualismo cartesiano, cuerpo y raza son un fenómeno asociado al primitivismo y a lo natural. Siguiendo esa línea de pensamiento algunas razas están más cerca de la naturaleza que otras y son, pues, inferiores a las que han logrado alejarse lo más posible del estado de naturaleza. En ese sentido, esto los convierte en dominables y explotables. Los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, la raza se convirtió en un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista, pero también en el primer criterio fundamental para la distribución de los hombres en rangos, lugares y roles dentro de las estructuras de poder. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial.

Tzvetan Todorov

Tzvetan Todorov (1939-2017) fue escritor, filósofo crítico y lingüista de origen búlgaro y radicado en Francia. Se dedicó al estudio de la teoría literaria y de la historia de la cultura. Las líneas de análisis que sigue en su obra (2007) *La Conquista de América. El problema del otro,* son historiográficas y se ubican en el campo de la filosofía y la antropología, desde donde retoma las preocupaciones clásicas sobre el Otro. Estas líneas de análisis se basan en que el descubrimiento del Yo es posible solo a través del descubrimiento del Otro y establece que como parte de la búsqueda del Yo actual, es importante el estudio del Nosotros en el pasado.

A partir de estas líneas, se propone demostrar que la conquista de América vaticina y establece nuestra identidad presente y nuestra nueva relación con el Otro y que el triunfo de la Conquista se debió, primero, al "arte de la adaptación y a la improvisación" de los conquistadores, a su superioridad en la comunicación de los signos y al hecho de que en las múltiples combinaciones de la tríada amor-conquista-conocimiento (sobre el Otro), subyacía la convicción de la superioridad europea y de que había que asimilar a los nativos.

La obra se estructura en función de los ejes: descubrir, conquistar, amar y conocer, más un epílogo. En cuanto al descubrimiento de América, se refiere a las motivaciones de la empresa interoceánica de Colón y de su relación con el Otro; en cuanto a la Conquista, plantea las posibles razones de la victoria europea y la relación que los conquistadores establecieron con los nativos. En el epílogo analiza las enseñanzas del proceso descubrimiento-conquista en su conjunto.

Encontrar nuevos mundos tenía como principal motivación la apertura de nuevos mercados, la incorporación de nuevas áreas de explotación colonial y enriquecimiento de los hombres que se sumaron a las distintas circunnavegaciones de la época. Todorov, sin embargo, afirma que a estas motivaciones habría que sumar la del servicio a Dios, la del regocijo de contemplar la naturaleza y la necesidad de encontrar nuevas historias que contar. Así, lo divino, lo natural y lo humano, fueron los ejes sobre los que giró la empresa del llamado "Descubrimiento de América". Colón deseaba difundir la religión católica alrededor del mundo y requería recursos materiales que pretendía encontrar en el Nuevo Mundo. Afirma que, aún cuando no hubiera recompensa material, la sola posibilidad de observar las bellezas de estas tierras ya era una recompensa.

A través de lo divino, Colón interpreta lo natural y lo humano, por eso Todorov analiza que en realidad no va al encuentro de lo desconocido, sino al encuentro de sus preconcepciones. Observa a través de sus creencias, e interpreta en función de ellas. Así es como cree haber encontrado el paraíso terrenal.

Se convierte en hábil intérprete de los signos de la naturaleza: conoce los astros y adivina con certeza la cercanía de tierra firme o del oro, y así, a pesar de las barreras del lenguaje, dice entender a los nativos del Nuevo Mundo. En realidad, sin embargo, lo único que Colón entendía era lo que ya había en sus fundamentos religiosos y lo que había leído en las historias de Marco Polo.

Estas preconcepciones determinan que Colón perciba al Otro de una manera etnocéntrica: el indígena es simplemente diferente, homogéneo y carente de atributos culturales. Todo lo que destaca como característico de los nativos se reduce al color de su piel y a su estatura, diferentes a las del europeo,

pero semejantes entre ellos: para Colón, todos tienen la misma estatura, la misma desnudez y ninguno tiene lengua, ley, ni religión.

Afirma Todorov que Colón descubrió América, pero no a los americanos. Su percepción etnocéntrica del Otro, proveniente de la convicción de superioridad, aniquiló toda intención de conocimiento etnográfico real del Otro y sentó las bases para la justificación del esclavismo y de la asimilación de los indígenas. De estos nativos no hay nada que aprender, ni su lengua, ni sus costumbres, mucho menos las diferencias que (además, imperceptibles) tienen entre sí. Así, para Colón no hacía falta conocer a los indígenas; era suficiente con inventarlos desde la perspectiva de sus preconcepciones religiosas o novelísticas, como nobles salvajes o como crueles u hostiles; así, la esclavitud se justificaba por sus prácticas caníbales. Por eso había que transformarlos, que asimilarlos.

Para Colón lo diferente era sinónimo de ausencia; en el Nuevo Mundo no existía nada, sino que todo estaba por fundar: nuevos nombres, nuevas creencias religiosas, nuevas costumbres. Esa es la misión que Colón descubre para sí mismo: la asimilación de los indígenas y la edificación del Otro sobre los cimientos de sus preconcepciones.

Se suele atribuir el éxito de la conquista de América a la superioridad bélica de los españoles y a las enfermedades epidémicas, pero fundamentalmente, el éxito obedeció a la convicción europea de su superioridad cultural. Esto permitió a los colonizadores desarrollar una gran capacidad de adaptabilidad, de entendimiento de los signos del Otro, de comunicación de sus propios signos y de asimilación del indígena. Los conquistadores españoles asumieron la diferencia del Otro como signo de ausencia, y por tanto de inferioridad

cultural. Por ejemplo, la diferencia idiomática de los indios fue sinónimo de la carencia de lenguaje.

Todorov se pregunta si acaso este proceso de adaptación enraizado en un sentimiento de superioridad no demuestra que los españoles derrotaron a los aztecas a través de los signos, o mejor dicho, a través de la comunicación de dichos signos, más que a través de las armas y las enfermedades.

Para probar esta hipótesis, Todorov indica que la conquista significó el choque entre dos concepciones de tiempo diferentes: la concepción cíclica, representada en la forma circular del calendario azteca, y la concepción lineal de los españoles, La concepción cíclica del tiempo otorgó un valor central a las profecías en la cultura azteca: había que observar el pasado para conocer el futuro. Pero, a la vez, esa concepción impidió a los aztecas percibir la identidad humana del Otro como diferente pero igual. A través de la interpretación de los mensajes divinos, los aztecas alcanzaron dos percepciones contradictorias sobre los españoles: o son inferiores por ser extranjeros, o son superiores por ser dioses. A la larga, ambas percepciones resultaron ser igualmente paralizadoras e inhibieron la resistencia indígena. Según Durán, citado por el autor, los aztecas asumieron que si los españoles eran inferiores no valía la pena matarlos, pues a los dioses no les gustaría la carne de aquellas personas y en el otro caso, no había que oponer resistencia a la superioridad divina.

La concepción lineal y evolutiva del tiempo, que estaba enmarcada en la fe cristiana de los españoles, fue sustento ideológico del triunfo de la conquista. La convicción de que la historia está orientada a la consecución de una meta superior que es la apoteosis, la satisfacción total, que es signo del triunfo, así como la convicción de que ese triunfo se alcanza a

través de un proceso gradual y progresivo, crearon la certeza en los españoles de que la victoria de la Conquista sería un paso más hacia a la victoria del espíritu cristiano.

De esta manera, si para Colón la conquista de América tenía como fin difundir la religión cristiana, para Cortés la difusión de la religión cristiana serviría para asegurar el éxito de la Conquista.

El tercer factor que de acuerdo con Todorov contribuyó a la victoria de la Conquista fue la manera en que los conquistadores trascendieron las diversas formas de amor, conquista y conocimiento del Otro para justificar la asimilación de los indígenas. Según este autor, Colón no amaba ni conocía al Otro, ni se identificaba a sí mismo en relación al Otro. Sin embargo, en un nivel axiológico, al cual Todorov denomina de amor, los españoles podían concebir al Otro ya sea como bueno o malo, como igual o inferior. En un nivel praxeológico, el conquistador podía identificarse con el Otro y asumir los valores de este o identificar al Otro consigo mismo y pretender que asumiera sus valores. Finalmente, en un nivel epistémico, de conocimiento, el colonizador podía saber todo del Otro o bien ignorar todo de él.

Quienes representaban los dos extremos básicos de esta diversidad de relaciones con el Otro fueron Sepúlveda y Cortés, por un lado, y Las Casas por el otro. El deseo de riqueza y el impulso controlador determinaron la conducta de los españoles como seres superiores frente a los indios, lo cual condujo a los europeos a considerar a los americanos como algo poco más que animales, o a asumir un etnocéntrico concepto de "igualdad" hacia ellos. Por una parte, fundamentando su posición con la dialéctica aristotélica aplicada al estudio de las clases sociales, Sepúlveda

argumentaba que, en efecto, tal y como ocurre en la esencia humana con respecto a la contradicción cuerpo y alma, la sociedad es por naturaleza un juego de dualidades opuestas (inferiores y superiores) y, por lo tanto, su estado natural son las jerarquías, no la igualdad. Desde esta perspectiva los indígenas eran salvajes, por lo cual se justificaba el derecho de intervenir sobre ellos y esclavizarlos. Por otra parte, asumiendo el sentido de la religión cristiana, Las Casas argumentaba que todos los seres humanos son iguales, y específicamente que los indígenas son iguales a los verdaderos cristianos porque son nobles, obedientes, pacíficos y desinteresados de las riquezas terrenales. Por estas virtudes, decía Las Casas que los indios fueron derrotados por los españoles.

Los que amaban a los indios compartían algo muy importante con quienes no los amaban: una actitud etnocéntrica en cuanto a la consideración de la superioridad española.

Por este etnocentrismo, compartido por Sepúlveda, Cortés y Las Casas, a pesar de sus diferencias, coinciden en la justificación de la Conquista y en la necesidad de asimilar al Otro. Tal vez la única diferencia entre ellos era el método.

En esta relación amor-conquista surge un tercer elemento que se entrelaza de manera interesante con ellos: el conocimiento o entendimiento del Otro. Al parecer, quienes amaban a los indígenas tenían una predisposición mayor a no conocerlos, a no entenderlos que aquellos españoles que "no los amaban". Y es que, de acuerdo con Todorov, la confusión entre igualdad social e igualdad étnico-cultural condujo a la gente que amaba a los indios, como Las Casas, a ser menos atentos a las características y diferencias específicas de las culturas indígenas. Por el contrario, el triunfo de la Conquista obedeció

al hecho de que la gente que no amaba a los indios, como Cortés, conoció y entendió mucho mejor a los aztecas que Moctezuma a los españoles.

Sahagún se acercó más al papel del etnólogo. Era un defensor de los indígenas que promovió su igualdad, pero nunca perdió la distancia que la diferencia del Otro le imponía: su identidad como español se conservó intacta. Esta situación, su amor a los indios y su amor al conocimiento de los indios, producen un Sahagún también contradictorio como Durán: se propone describir en detalle la religión india, sin olvidar que la meta de ese conocimiento es la transformación de ese indio en cristiano; camino que lo conduce, paradójicamente, a promover la preservación de la cultura náhuatl.

Todorov indica que de todos estos exploradores y misioneros españoles el único que amó, conoció y se identificó profundamente con los indios fue Gonzalo Guerrero, el único caso de asimilación en dirección opuesta registrado en la historia de la Conquista.

Concluye que, en efecto, el descubrimiento del Yo es posible únicamente a través del descubrimiento del Otro, y más aún, a través del desciframiento de los vínculos entre uno y otro: del Nosotros. Prueba de estos vínculos en el presente –nos dice el autor– es la existencia de los regímenes totalitarios. El pasado vaticina el presente y lo que vemos en la evolución de la relación de los conquistadores con los indígenas es el origen del diálogo futuro: las estrategias para la transformación de una sociedad esclavista en una sociedad colonial y la de esta en un nuevo tipo de colonialismo. La Conquista proyecta nuestra nueva relación con el Otro.

La Conquista nos enseña que para el éxito de la dominación es necesaria la convicción de la superioridad ante el Otro, para

conocerlo y adaptarse a él, con el fin de transformarlo y asimilarlo a nuestra cultura. Recuerda Todorov que si la adquisición de un segundo lenguaje involucra una relación de poder (uno adopta el lenguaje del Otro cuando se está en situación de inferioridad con él), los españoles no serían los que asumirían su asimilación a la cultura indígena. El conocimiento e interpretación casi etnográfica del Otro, es fundamental, ya que la buena información es la mejor forma de imponer el poder. Además, la superioridad en el aspecto tecnológico, especialmente en la comunicación, le permitirá al colonizador infligir una derrota al Otro principalmente en el manejo y la transmisión de los símbolos.

Así Europa triunfó, a través de la Conquista, sobre los indígenas de América; sin embargo, ese triunfo fue, paradójicamente, su propia derrota. En esta empresa se vaticinaban los paradójicos resultados posteriores: a pesar de las superiores formas tecnológicas de comunicación, como la escritura, que fueron impuestas, la comunicación entre las personas no fue mejor, ni se establecieron formas superiores de valores morales. Esto es lo que puede pasar si no somos exitosos en descubrir al Otro, concluye el autor.

Otredad y género.

Silvia Federici

Federici es una investigadora y activista italoestadounidense (Parma, 1942). Historiadora marxista y feminista, profesora universitaria, reconocida escritora, lleva más de treinta años estudiando los procesos históricos que configuraron la explotación social y económica de las mujeres. La autora de *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (publicado por primera vez en 2004) se ha interesado particularmente por la ausencia de saberes femeninos asociados a la producción y a su sexualidad. De este modo ha construido una historia de la consolidación del capitalismo en su clave patriarcal, partiendo de premisas categóricas, principalmente que el sometimiento de las mujeres tuvo una función central en el proceso de acumulación capitalista. Ha ejercido la docencia en varias universidades norteamericanas y en la Universidad de Port Harcourt en Nigeria. Es profesora emérita de la Hofstra University (Long Island, Nueva York).

En dicha obra sostiene que, para entender la historia de las mujeres en el paso del feudalismo al capitalismo, es necesario analizar los cambios que este último introdujo en el proceso de la reproducción de la fuerza de trabajo. Temas como la reorganización de las labores domésticas, la vida familiar, la crianza de los hijos, la sexualidad, las relaciones entre hombres y mujeres y la conexión entre producción y reproducción en la Europa de los siglos XVI y XVII, son examinados detenida y críticamente para reconstituir los conflictos antifeudales medievales y las luchas llevadas a cabo por el proletariado europeo a fin de resistir la implantación del capitalismo.

El título *Calibán y la bruja*, inspirado en *La Tempestad* de Shakespeare, postula repensar el desarrollo del capitalismo

desde una perspectiva feminista, a fin de soslayar las restricciones de una historia de las mujeres separada de la clase trabajadora masculina. Para Federici, Calibán representa al rebelde anticolonial y, a la vez, constituye un modelo para el proletariado contemporáneo en tanto instrumento de resistencia a la estructura capitalista. Por otra parte, la figura de la bruja encarna un universo de sujetos femeninos que han sobrevivido más allá de los embates capitalistas: la hereje, la curandera, la esposa desobediente, la mujer que se anima a vivir sola, entre otras.

En esta línea de pensamiento, la autora afirma que, en la transición del feudalismo a la modernidad, los hombres lograron un cierto grado de libertad. Por el contrario, las mujeres siempre fueron tratadas como seres socialmente inferiores, al punto de ser, más que explotadas, directamente esclavizadas. De esta manera se hace necesario reconsiderar la historia de las relaciones capitalistas.

En función de este último argumento, hay que retrotraerse a la época medieval cuando se producen los primeros enfrentamientos entre el proletariado y el poder feudal en todas sus formas. En estas luchas yace la simiente de un movimiento de base femenina opuesto al *statu quo*, que contribuye a la construcción de formas alternativas de vida comunitaria en la historia europea. El combate contra el feudalismo produjo también los primeros intentos organizados de desafiar las normas sexuales dominantes y de establecer relaciones más igualitarias entre mujeres y hombres. Combinadas con el rechazo al trabajo de servidumbre y a las relaciones comerciales, estas formas conscientes de trasgresión social construyeron una poderosa alternativa también al orden capitalista que estaba reemplazando al sistema feudal.

Dichas experiencias de autonomía por parte de los campesinos estaban directamente relacionadas con el acceso a la tierra, ya que a estos les resultaban cada vez más abusivas las restricciones impuestas por la aristocracia. Los siervos medievales consideraban que la tierra era de quien la trabajaba y convirtieron esta convicción en un grito de batalla.

Sin embargo, el latifundio era entregado a los hombres y transmitido por linaje masculino, relegando a las mujeres quienes también eran excluidas de los cargos para los cuales se designaba a campesinos pudientes y, de este modo, mantenían un estatus de segunda clase.

Vale la pena aclarar que la dependencia de las mujeres con respecto a los hombres estaba limitada por el hecho de que sobre la autoridad de sus maridos y de sus padres prevalecía la de sus señores. Estos declaraban su posesión sobre la persona y la propiedad de los siervos y, en consecuencia, controlaban cada aspecto de sus vidas, desde el trabajo hasta el matrimonio y la conducta sexual.

En la aldea feudal todo el trabajo contribuía al sustento familiar, tanto el que derivaba de la producción de bienes como el generado por diversas faenas domésticas. Como las mujeres trabajaban en los campos y en el hogar, sus actividades caseras no estaban devaluadas y no suponían relaciones sociales diferentes a las de los hombres, como ocurriría luego en la economía monetaria. Además, las relaciones colectivas prevalecían sobre las familiares. Si tenemos en cuenta que la mayoría de las tareas realizadas por las siervas eran realizadas en cooperación con otras mujeres, es evidente que la división sexual del trabajo constituía una fuente de poder y de protección para las mujeres.

Sin embargo, la posición de las féminas en los feudos no constituía una realidad estática. El poder de las mujeres y sus relaciones con los hombres estaban determinados por los enfrentamientos de sus comunidades contra los terratenientes y los cambios que estas luchas producían en las relaciones entre amos y siervos.

La consecuencia más importante del conflicto entre señores y servidores fue la sustitución de las prestaciones laborales por pagos en dinero que convirtió la relación feudal en una organización más contractual. Con este desarrollo de fundamental importancia, prácticamente terminó la servidumbre pero la sustitución también funcionó como un medio de división social y contribuyó a la desintegración de la aldea feudal. Por consiguiente, hacia finales del siglo XIII, las escisiones sociales en las áreas rurales se profundizaron y parte del campesinado sufrió un proceso de proletarización.

Las mujeres, en todas las clases, también se vieron afectadas de forma sumamente negativa. La creciente comercialización de la vida redujo todavía más su acceso a la propiedad y el ingreso. Como consecuencia, a fines del siglo XIII, encabezaron el movimiento de éxodo del campo, siendo las más numerosas entre los inmigrantes rurales a las ciudades y, hacia el siglo XV, constituían un alto porcentaje de la población de las urbes. Aquí, la mayoría vivía en condiciones de pobreza, haciendo trabajos mal pagados como sirvientas, vendedoras ambulantes, hilanderas, miembros de los gremios menores y prostitutas. Pero en la ciudad, la subordinación de las mujeres a la tutela masculina era menor, ya que ahora podían vivir solas, o como cabezas de familia con sus hijos, o podían formar nuevas comunidades, frecuentemente compartiendo la vivienda con otras mujeres.

Por otra parte, es importante evidenciar el papel fundamental que jugó la Iglesia medieval en la sujeción femenina al poder patriarcal. Se ocupó de recalcar el poder que el deseo sexual confería a las mujeres sobre los hombres y trató de exorcizarlo identificando lo sagrado con la práctica de evitar a las mujeres y el sexo. Es así que creó la Inquisición, institución que juzgaba y condenaba a la hoguera a todo aquel considerado "hereje".

En realidad la herejía popular era un movimiento proletario de protesta que pugnaba por lograr una equidad en la organización comunal. Brindó un sustrato a las demandas populares de renovación espiritual y justicia social, desafiando a la Iglesia y al Estado. Constituyó tanto una crítica de las jerarquías sociales y de la explotación económica como una denuncia de la corrupción clerical. Difundió entre el pueblo una concepción nueva y revolucionaria que, por primera vez en la Edad Media, redefinía todos los aspectos de la vida cotidiana: el trabajo, la propiedad, la reproducción sexual y la situación de las mujeres.

A través de los Penitenciales y sus referencias al uso femenino de anticonceptivos y al aborto, se sabe que las mujeres trataron de controlar su función reproductiva. En la Alta Edad Media, la Iglesia toleraba estas prácticas, pues reconocía que las mujeres deseaban poner límite a sus embarazos por razones económicas. Dicha situación cambió drásticamente a partir de la Peste Negra, que, entre 1347 y 1352, destruyó a más de un tercio de la población europea. A raíz de esta catástrofe demográfica, el control de las mujeres sobre la reproducción comenzó a ser percibido como una amenaza a la estabilidad económica y social.

Además constituyó uno de los momentos decisivos en el transcurso de las luchas medievales, debido a que las jerarquías

sociales se trastocaron por el efecto nivelador de la morbilidad generalizada. Como consecuencia, se intensificó la crisis del trabajo generada por el conflicto de clase: al diezmarse la mano de obra, los trabajadores se tornaron extremadamente escasos, su coste creció hasta niveles críticos y se fortaleció la determinación de la gente a romper las ataduras del dominio feudal. El objetivo del proletariado fue poner fin al poder de los señores. Es así como al terminar el siglo XIV la atadura de los siervos a la tierra prácticamente había desaparecido.

Como contrapartida, a fines del siglo XV, las autoridades políticas se esforzaron por influir en los trabajadores más jóvenes y rebeldes por medio de una perversa política sexual, que les dio acceso a sexo gratuito y transformó el antagonismo de clase en hostilidad contra las mujeres proletarias.

Así, la violación en pandilla se convirtió en una práctica común, que los hombres realizaban abierta y ruidosamente por la noche. Se trataba de aprendices o empleados domésticos, jóvenes e hijos de las familias acomodadas, mientras que las víctimas eran muchachas pobres que trabajaban como criadas o lavanderas. Para estos mancebos significaba una forma de protesta de clase, un medio para que hombres proletarios —forzados a posponer su matrimonio debido a sus condiciones económicas— se cobraran esta "injusticia" y se vengaran de los ricos. Como consecuencia se debilitó la solidaridad de clase que se había alcanzado en la lucha antifeudal.

Estas violaciones masivas, legalizadas por las autoridades municipales y apoyadas por la aristocracia, obligaron a las mujeres a abandonar la ciudad o dedicarse a la prostitución, insertas en un ambiente misógino que abarcó a todas las clases sociales. También insensibilizó a la población frente a la

violencia contra las féminas preparando el terreno para la caza de brujas que comenzaría en ese mismo periodo.

Esta política sexual fragmentadora logró disolver la protesta de los trabajadores. A ello hay que agregar la institucionalización de la prostitución, implementada a partir del establecimiento de burdeles municipales que pronto proliferaron por toda Europa. Así se eliminaron todas las restricciones y penalidades contra la prostitución, la cual era oficialmente reconocida como un servicio público. Incluso la Iglesia llegó a verla como una actividad legítima. Se creía que el burdel administrado por el Estado proveía un antídoto contra las prácticas sexuales orgiásticas de las sectas herejes y que era un remedio para la sodomía, así como también un medio para proteger la vida familiar.

En este proceso, el Estado se convirtió en el gestor supremo de las relaciones de clase y en el supervisor de la reproducción de la fuerza de trabajo, favoreciendo una nueva alianza entre la burguesía y la nobleza, que posibilitó la derrota de las revueltas proletarias. En la Baja Edad Media, la burguesía consideraba que, tanto los campesinos como los artesanos de las villas, eran un enemigo mucho más peligroso que la nobleza. Es así como, después de dos siglos de luchas para conquistar la plena soberanía dentro de sus comunas, la burguesía urbana restituyó el poder de la nobleza subordinándose voluntariamente al reinado del Príncipe e iniciando el camino hacia el Estado absoluto.

Jean-Michel Sallmann

Jean-Michel Sallmann es archivista, paleógrafo y profesor emérito de Historia en la Universidad de París X-Nanterre especializado en Historia Moderna. En torno a sus estudios sobre el fenómeno de la brujería puede señalarse la obra *Las brujas, amantes de Satán,* y el capítulo "La bruja", en *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad* Moderna compilado por Georges Duby y Michelle Perrot.

Sallmann repara sobre la fascinación que la temática de la brujería viene provocando desde las últimas décadas de este milenio, como si los historiadores sintieran que con ella pudieran abordar un capítulo fundamental de la historia cultural de Occidente, en tanto que a través de la brujería se nos ofrece todo un sistema de representación, una visión del mundo y de las relaciones entre el género humano con las fuerzas sobrenaturales.

El autor vincula estrechamente a la brujería con el universo femenino, sosteniendo que Occidente ha mantenido oculto en su imaginario la convicción de que la práctica de la brujería maléfica se relacionaba íntimamente con la naturaleza femenina, es decir que por extensión, toda mujer es una bruja en potencia. Los tratados jurídicos y los manuales de inquisidores confirman el lugar que se daba a la mujer en el delito de brujería. En los siglos XVI y XVII, las probabilidades de ser objeto de acusaciones de brujería y de sufrir ejecución por ello, eran cuatro veces mayores para la mujer que para el varón.

Acerca del origen del mito demonológico señala a grandes rasgos dos tesis: la primera, el mito consagraría la existencia de tradiciones chamánicas extendidas desde la Antigüedad en toda la región cultural eurasiática; la segunda tesis, apunta a una construcción intelectual que los clérigos elaboraron sobre la base

de lugares comunes en la coyuntura polémica de la religiosidad medieval. Más allá del origen, Sallmann asevera que al filo del cambio de siglo, entre el XIV y el XV se opera una verdadera revolución mental que instaura un sistema de representación del mundo llamado a mantenerse. En este nuevo sistema de representación, Occidente se persuade de que existe en su seno una secta de brujos consagrados a Satán mediante un pacto y que gozan de poderes maléficos para perjudicar a los hombres y a Dios, a fin de instaurar la religión del diablo.

Según esta construcción medieval, los brujos y brujas se reúnen en asambleas nocturnas el *sabbat* o la sinagoga, allí reniegan de la fe católica y adoran al diablo. El *sabbat* termina con un gran banquete. En él son devorados niños pequeños y la reunión concluye con una orgía, en la que los brujos copulan con demonios súcubos, y las brujas con demonios íncubos. La referencia a la secta, la apostasía de la fe cristiana, el culto del diablo, el asesinato ritual, concurre a hacer del mito demonológico una herejía, la más horrible de todas, porque tiende a subvertir la religión de Cristo para reemplazarla por la de Satán.

Los tratados demonológicos colaboran a construir este mito. En 1486, los inquisidores dominicos Jacob Sprenger y Heinrich Kramer publican el *Malleus Maleficarum o el Martillo de las brujas*, texto que iba precedido como aval con la bula *Summis desiderantes* del Papa Inocencio VIII. Por primera vez, se entabla un vínculo directo entre la herejía de brujería y la mujer. Para demostrar lo que en vista de su experiencia de inquisidores les parece evidente, se apoyan en argumentos extraídos de la mejor tradición anti femenina del Antiguo Testamento, de la Antigüedad clásica y de los autores medievales. En esta mirada misógina los dominicos no inventan nada, solo sistematizan ideas ya existentes. En este famoso manual se postula la debilidad moral de la mujer,

esta inferioridad se remonta al Génesis, y se evidencia en dos episodios: la creación de Eva y la Caída. Dios creó a Eva a partir de Adán, lo que legitima a sus ojos el sometimiento de la mujer al hombre. Además Eva fue creada de la costilla de Adán. Puesto que la costilla es un hueso curvo, el espíritu de la mujer no podía no ser retorcido y perverso. El episodio de la Caída es la prueba de ello. Si bien Satán tentó a Eva, ésta fue quien sedujo a Adán y lo condujo a la falta. La mujer, por tanto, es directamente responsable de la caída del hombre. Por su naturaleza rebelde y su debilidad congénita, la mujer resulta sensible a la tentación demoníaca y al maleficio. Según los famosos inquisidores tres razones llevan a las féminas a lanzarse por el camino de la superstición más fácilmente que los hombres: en primer lugar ellas dan prueba de una credulidad mucho mayor, algo que Satán sabe perfectamente cuando se dirige prioritariamente a ellas; en segundo lugar son las mujeres naturalmente más impresionables y, por tanto, más maleables por los señuelos del Diablo. Por último, son muy charlatanas y no pueden evitar hablar entre ellas y transmitir sus conocimientos en el arte de la magia. Son peligrosas para el universo masculino ya que su debilidad las constriñe a utilizar esos secretos para vengarse de los hombres por medio de maleficios.

El *Malleus Maleficarum* fue imitado a lo largo de la historia por grandes demonólogos quienes se basaron en él citando constantemente su autoridad. En una época en que la imagen de la bruja demoníaca se impone en todo Occidente, es el miedo el que alimenta los procesos y las hogueras que, cada vez en mayor número, reconfortan la opinión común en su convicción de que los brujos son en realidad brujas.

Los historiadores se han interrogado muchas veces sobre la represión de la brujería y sobre esa repentina escalada de la

violencia antifemenina. Para responder a ello se han propuesto diferentes razones que Sallmann sintetiza.

La Bruja se erige como un chivo expiatorio. La brujería fue la manifestación de la miseria de la época y su represión estuvo a la altura de las calamidades naturales que agobiaban a las gentes. La epidemia, la mala cosecha, la muerte sin explicación, la desgracia, se debían a la acción del Diablo. La sociedad quería culpables. Se los encontró entre los elementos no conformistas y marginales. Las comunidades descargaron las tensiones sobre el eslabón más débil de la sociedad castigando particularmente a mujeres, apuntando en particular a las más viejas, las más feas, las más pobres, las más agresivas, las que daban miedo.

La brujería se explica también como la consecuencia de cambios sociales. Las transformaciones que sufrió el modelo familiar habrían desempeñado en ello un papel importante. Así, el retraso en la edad en que se contraía matrimonio, cada vez más acusado a partir del siglo XVI, junto con una moral sexual cada vez más rígida bajo el efecto de la reforma protestante y de la contrarreforma, provocó frustraciones en los varones jóvenes, excluidos al mismo tiempo del mercado matrimonial y del mercado de la tierra. En el otro extremo de la pirámide de edades, las viudas, a veces cargadas de hijos, a menudo en dificultades económicas, siempre con carencia afectiva, constituían una presa fácil. Una gran cantidad de las supuestas brujas son mujeres aisladas, sin marido, ni hijo, ni hermano, y cuyos bienes destinados a quedar sin herederos, escapan a las reglas normales de sucesión.

La represión violenta de las brujas se ha vinculado a menudo con una reforma agraria, evocándose a los motines que afectaron al campo en Occidente a partir de finales de la Edad Media. La reconstitución de los fundos, la concentración de las tierras, la

supresión de las presiones colectivas, en resumen, el nacimiento del capitalismo agrario, dejó al borde del camino a los más pobres sobre todo, a las y viudas. Tanto en Inglaterra como en los Países Bajos, la represión de la brujería se muestra como una respuesta al temor social que tenía origen en el aumento de la mendicidad y la pobreza en el campo. Se ha observado una estrecha correlación entre el movimiento de cercamiento, las leyes de pobres y la represión de la brujería. La brujería urbana no se salva de esas motivaciones socioeconómicas: en 1692-1693, las brujas de Salem, en Massachusetts, son las víctimas de un violento conflicto entre el grupo de los agricultores propietarios rústicos, en decadencia, y el de los mercaderes del puerto, cuyo poder económico y político comienza a imponerse en la ciudad.

Otra de las hipótesis es la formulada por Jules Michelet en su *Historia Del Satanismo y La Brujería*, según la cual la mujer, detentadora de secretos de medicina empírica, había constituido un señuelo privilegiado para los inquisidores y para los jueces seglares, convencidos de que esos conocimientos sólo podían haberle sido comunicados por el Diablo. Ese deslizamiento gradual de la magia blanca hacia la magia negra se advierte con claridad en los tratados de demonología. Si la mujer posee el poder de curar por medios simbólicos o mediante el uso de plantas, ¿es posible imaginar que no sea capaz de dañar mediante procedimientos similares a quienes la rodean? Según esta teoría, la mujer sanadora se convierte en bruja, al mismo tiempo que la magia blanca se torne en demoníaca. Es por ello que resulta elevada la proporción de comadronas y de curanderas acusadas de brujería. Cuanto más viejas son, mayor es su experiencia y mayor también la sospecha de malignidad que sobre ellas recae.

Sallmann plantea que, si bien estas diferentes hipótesis consiguen explicar las manifestaciones locales de la brujería y de su

represión, no pueden, en cambio, dar cuenta del fenómeno en su conjunto ni de las múltiples violaciones de la norma. Y postula además causas políticas o ideológicas que intentan explicar tanto el origen como el auge del fenómeno brujeril.

El autor denuncia la mirada de los historiadores que ponen en primer plano a la brujería, sosteniendo que ante las compulsiones ideológicas que impone la demonología, la tradición histórica se ha mostrado excesivamente complaciente. Según su mirada, comparada con la totalidad de la delincuencia, la brujería nunca ha ocupado más que una porción muy modesta. La frecuencia de los procesos de brujería sigue siendo escasa y tan solo la publicidad que se otorga a este delito, junto con el carácter espectacular de la pena, lo han llevado al primer plano de la escena histórica. Al aislar el crimen de brujería del conjunto de la criminalidad, los historiadores le han conferido una relevancia que no guarda relación con su importancia real. La caza de brujas no ha sido jamás el holocausto que durante demasiado tiempo se ha querido describir, ya que a fuerza de buscar a la bruja, el historiador ha terminado por olvidar al brujo. Sin embargo, en ciertos lugares, su presencia dista mucho de ser marginal.

Por otra parte Sallman sostiene que en la vinculación de la brujería con la mujer los inquisidores no actúan sin motivo. Se inscriben en un desarrollo intelectual, cuyo origen se remonta al comienzo del siglo XV. En el siglo anterior, gracias a las órdenes mendicantes y sobre todo a las órdenes terceras femeninas, la mujer había reivindicado su autonomía y su libertad de expresión en el seno de la Iglesia. El Gran Cisma de Occidente permitió el surgimiento de un movimiento femenino profético cuyo aspecto subversivo advirtieron los clérigos desde el primer momento. Con razón vieron en él un cuestionamiento de su monopolio, por ello manifestaron su desconfianza respecto del profetismo femenino.

La conveniencia de describir a la mujer como más sensible que el hombre a la ilusión diabólica, contribuyó a establecer su inferioridad teológica y permitió excluirla del aparato eclesial.

Sallmann plantea también cómo la evolución del fenómeno de la brujería a lo largo de los tiempos ha implicado para la mujer nuevas formas de maltrato. El estereotipo de la bruja maléfica y satánica nace de la crisis que atraviesa la Cristiandad a finales del siglo XIV y se profundiza con la ruptura de la unidad religiosa del siglo XVI. Este modelo impone según la ideología dominante una degradación de la imagen social de la mujer a finales de la Edad Media, una imagen negativa que todavía persiste a lo largo del tiempo. Aun cuando, a finales del siglo XVIII, se abandona el delito de brujería, no por ello se revaloriza el estatus cultural de la mujer. Esta notable evolución del derecho penal se ve acompañada de una gradual transformación del discurso culto sobre la brujería. La bruja se desliza insensiblemente del dominio de la herejía al de la enfermedad. Ella, que anteriormente había sellado un pacto con Satán, se convierte en víctima de su imaginación. El mito demonológico deja lugar a la histeria, cuyo perfil nosográfico se refina en el siglo XVIII y sobre todo en el XIX, implicando un retroceso que ha desfavorecido a la imagen de la mujer. Cuando era bruja, la horca o la hoguera manifestaban en su crueldad toda su responsabilidad penal. Después, víctima de su imaginación o con la locura en el cuerpo, se convierte en un ser jurídicamente disminuido, de responsabilidad personal limitada, recibiendo nuevas maneras de castigo.

Otredad y poder

María Pía Lara

Lara (1954) es una filósofa mexicana. Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona. Profesora en la Licenciatura en Filosofía y en el Posgrado en Humanidades (Filosofía Moral y Política) de la Universidad Autónoma Metropolitana (México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

La obra de esta autora ha tenido amplia repercusión internacional y varios de sus libros se tradujeron al inglés. Además ha publicado numerosos trabajos y ensayos en revistas especializadas y en libros colectivos en los Estados Unidos y Europa. Su pensamiento forma parte de la corriente de teoría crítica, cuyos orígenes corresponden a la Escuela de Frankfurt.

En *Narrar el mal. Una teoría metafísica del juicio reflexionante* (2009), la filósofa plantea el problema del mal como uno de los más acuciantes conflictos del último siglo, a la vez que afirma la importancia que adquiere el relato de la barbarie y el horror, para modelar el sentido ético. A partir del interrogante ¿por qué el tema del mal se ha convertido en algo tan candente?, propone como una razón relevante la existencia en la actualidad de una mayor preocupación acerca de cómo este antiguo problema se ha instaurado cada vez más en la conciencia social. En otros términos, a pesar de los fracasos para lidiar con la crueldad humana, existe una forma más clara y, sobre todo, moral de analizar lo que se denomina "atrocidades".

Esta transformación del modo en que se concibe la crueldad entre los seres humanos es el resultado de esfuerzos colectivos, que se han concentrado en la tarea de pensar que la visión moral es una empresa de construcción social e individual. Esos

procesos de autoevaluación habilitan la constitución de instituciones con un sentido de justicia, que reflejen la clase de comprensión adquirida frente a los crímenes cometidos.

Lara hace hincapié en la manera en que muchas historias sobre el pasado han provocado la reflexión y el diálogo, debido a que poseen un potencial de revelación o develamiento sobre las oscuras dimensiones de la crueldad humana. Las descripciones que provienen de los relatos particulares provocan un shock, ya que permanecen en la conciencia de diferentes formas. De ahí la importancia de rescatar ciertas historias para ponerse en lugar del otro, usar la imaginación con el fin de poder mostrar qué ocurrió y por qué es necesario comprender ese momento. Es así como estas narraciones (ficticias o históricas) son reveladoras, ya que posibilitan ejercer el juicio crítico para reflexionar colectivamente.

Lo primordial es que, a partir de las opiniones y los debates que se desarrollan en la esfera pública, las sociedades pueden expresar sus criterios colectivos. Estos juicios funcionan como sustrato para materializar la justicia al construir una memoria crítica. Lara resalta los cambios que se producen en una comunidad cuando esta es expuesta a sus problemas de complicidad o de indiferencia, pues demuestran que el aprendizaje moral resulta, muchas veces, bastante frágil. De ahí la trascendencia que cobran los esfuerzos colectivos de revisión autocrítica y de autocomprensión en todo proceso histórico.

A fin de profundizar en el valor que cobra la comprensión, tanto individual como colectiva, la autora recurre a diferentes argumentos expuestos por Hanna Arendt, particularmente en *Los orígenes del totalitarismo* (1951). La filósofa alemana utiliza el marco global del paradigma del mal para conceptualizar el término de totalitarismo como una idea

general que define un tipo particular de régimen, es decir, la forma en que el poder desarrolla un dominio autoritario, con las características concretas de dos episodios históricos: el período nazi y el estalinista. En esta obra, Arendt desarrolla una narración que devela dimensiones de una realidad, la cual merece ser juzgada. Juzgar significa razonar con la comunidad; por ello la comprensión no supone negar lo escandaloso sino examinar y soportar el peso de los eventos. En otras palabras, comprender implica aprender en compañía de nuestros semejantes.

Para entender los regímenes totalitarios, es fundamental relacionar los hechos concretos con la esfera moral, porque la imaginación de la historia reúne el presente con los sucesos pretéritos. De esta manera, se descubren elementos críticos normativos que permiten explicar la génesis de este tipo de dominio. Ellos son: 1) la muerte de las personas jurídicas; 2) la muerte de las personas morales; y 3) la muerte del individuo (y la consiguiente pérdida de su identidad moral). En definitiva, los Estados totalitarios son modelos de poder antidemocráticos, cuyo principal objetivo era la supresión del sujeto y la destrucción del pluralismo. Facilitan el dominio del pueblo y la devastación y corrupción de los principios básicos de la humanidad.

Siguiendo la línea de Arendt, el filósofo Tzvetan Todorov también sostiene que los sistemas totalitarios influyen en la conducta moral. En *Frente al límite* (2004), explica que la conexión entre el ámbito político y el moral sigue el siguiente derrotero:

1) El mal se construye cuando un Estado invoca el principio del mal personificado en los otros. Las doctrinas totalitarias dividen a la humanidad en dos grupos de personas, de las

cuales aquellas consideradas inferiores deben ser castigadas o aniquiladas. Así se puede concluir que estos regímenes no poseen carácter universal.

2) Los Estados totalitarios, al repudiar la universalidad, se convierten en "los guardianes de los objetivos finales de la sociedad" (p. 127). La pérdida de la individualidad se equipara con la pérdida de la pluralidad.

3) Dichos Estados aspiran al control global de la existencia de cada individuo. Los espacios privados y públicos se disuelven y los humanos se convierten en herramientas para ejercer el dominio.

Según este filósofo, no hay nada extrahumano o subhumano en relación con los crímenes totalitarios. Su causa no reside ni en los individuos ni en las naciones, sino en el régimen político bajo el cual son cometidos. Para lograr la connivencia del pueblo el Estado apela a una radicalización de las ideologías, con la cual logra que estos actos se conviertan en moralmente obligatorios. Es así como la gente pierde su capacidad de enjuiciamiento y, en consecuencia, todo sentido de responsabilidad ética.

Lara sostiene que la destrucción del mundo humano deriva de la consideración del Otro como un ser maligno. Se trata de una construcción cultural que se realiza a través de la pérdida moral de la idea de persona. Es una conspiración ficticia, que utiliza las ideologías como armas reales para lograr devastar a los que defienden pensamientos diferentes.

En este proceso, cobra particular relieve el lenguaje que se convierte en el instrumento político más poderoso. Las herramientas lingüísticas, fuertemente performativas, evidencian los procedimientos con que los ejecutores deshumanizan a sus víctimas y así logran reducirlas a datos puros y meras estadísticas.

Al alcanzar esta situación extrema de degradación, el último peldaño de la pérdida de identidad moral se completa con tácticas como el hambre, la privación, la suciedad, la impotencia, la tortura y otras formas de humillación.

La deshumanización suele categorizar al Otro a través de diferencias raciales, étnicas, religiosas, sexuales y políticas. Estos otros son estigmatizados por los grupos dominantes como extraños, incluso intrusos; de ese modo los representan como una amenaza para la mayoría. El proceso cultural de degradación concluye cuando los cuerpos de las víctimas dejan de tener significado; entonces se los considera como basura que es indispensable remover, una simple cuestión de limpieza.

Las categorías socialmente construidas del enemigo son elaboradas culturalmente de acuerdo con características negativas. Estos rasgos cosifican al Otro y permiten la inversión de las normas. Por consiguiente, las violaciones de todo tipo de preceptos éticos son las nuevas reglas de los regímenes totalitarios.

Bibliografía

Alcácer Guirao, R. (2019) "Discurso de odio, protección de las minorías y sociedad democrática". En Revista *Crítica Penal y Poder*, 18. http://revistes.ub.edu/index.php/CriticaPenalPoder/article/view/30408.

Angenot, M. (2012). *El discurso social: los límites históricos de lo pensable y lo decible.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Arán, P. (2015). "Migraciones del pensamiento de Bajtín. La Sociocrítica en la perspectiva de M. Pierrette Malcuzynski". En *Estudios N° 17*: UNC.

Atienza, A. (2003) "El canto amansa a las fieras. Los relatos monstruosos en Odisea". En: *Argos 27*, Buenos Aires: AADEC-UBA, pp. 25-40.

Campos Zamora, F. J. (2018) "¿Existe un derecho a blasfemar? Sobre libertad de expresión y discurso de odio". En *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho 4*, pp. 281-295. http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0941479

Colombani, M. C. (2016) "Normatividad, justicia y saber en Teogonía". En: Buis, E. et al. (editores) *El nomos transgredido.* Buenos Aires: FILO-UBA. pp. 53-83.

Eco, U. (2012). *Construir al enemigo*. Madrid: Lumen.

Emcke C. (2016). *Contra el odio: Un alegato en defensa de la pluralidad de pensamiento, la tolerancia y la libertad.* Barcelona: Taurus.

Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo.* Colección Caronte Ensayos. La Plata: Altamira.

Foucault, M. (2006) *Los Anormales*. Buenos Aires: FCE.

Lara, M. P. (2009). *Narrar el mal. Una teoría metafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa.

Quijano, A. (2000). "¡Qué tal Raza!". En *Revista del CESLA*.1:2000 https://www.revistadelcesla.com/index.php/revistadelcesla/article/view/379

Quijano, A. (2014) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Sallmann, J. M. (1991) *Las brujas,amantes de Satán.* Madrid:Aguilar.

Sallmann, J. M. (1992). "La Bruja". En Duby, G. y Perrot, M. *Historia de las mujeres en Occidente*. Tomo 3: Del Renacimiento a la Edad Moderna. (pp. 431-446). Madrid: Taurus.

Todorov, T. (2003). *La Conquista de América. El problema del otro.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Vásquez Rocca, A. (2012). "Foucault: "Los Anormales", una genealogía de lo monstruoso." En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Madrid. 34, 403-420. http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.v34.n2.40745.

Vernant, J-P. (1985). *La muerte en los ojos*. *Figuras del Otro en la antigua Grecia.* Barcelona: Gedisa. ·

SEGUNDA PARTE.

RECORRIDOS DE LECTURA

El otro como enemigo en la *Odisea*[1]

María Celina Perriot

El núcleo de interés en este trabajo está orientado hacia aquellos pasajes de Odisea que permiten identificar el mecanismo de construcción del otro o de los otros como signos de amenaza o de peligro, operación fundada de manera particular en las diferencias que el protagonista reconoce y evalúa en esos seres, las cuales delimitan una frontera infranqueable entre la propia identidad y su alteridad. Las perspectivas críticas que en las últimas décadas y en la actualidad refieren a la construcción del otro en este sentido –Michel Foucault, Teun Van Dijk, Umberto Eco, Zygmunt Bauman, Caroline Emcke, por mencionar solo a algunos de sus referentes– insisten en señalar el carácter arbitrario, autorreferencial y claramente ideológico de tales elaboraciones, que nunca son espontáneas y aisladas, sino colectivas y largamente elaboradas. En el caso que nos ocupa y por tratarse *Odisea* de un texto que en palabras de François Hartog podría considerarse una "antropología homérica o griega" (1999: 36), intentamos identificar rasgos de lo que consideramos un etnocentrismo cultural griego vehiculizado por la épica arcaica.
En su viaje de regreso a Ítaca después de la caída de Troya, Odiseo recorre mundos e interactúa con otros pueblos, algunos comprendidos en los parámetros culturales que podríamos denominar "reales", aquellos que aparecen referidos en las

[1] Una primera versión de este artículo es la ponencia titulada *"El otro como enemigo en Odisea"*, que fue leída en las 1º Jornadas virtuales de Estudios sobre la Antigüedad, organizadas por la Universidad Nacional de Lomas de Zamora, entre el 16-17 octubre 2020, de forma virtual.

denominadas biografías apócrifas[2] (Zecchin: 2004: 115) y otros que corresponden a mundos fantásticos, infra o suprahumanos, en los apólogos[3]. En los relatos de estos encuentros, esos "otros" diferentes son presentados como seres violentos y perversos que reaccionan con agresividad y crueldad ante los visitantes griegos.

En opinión de Zygmunt Bauman (2017) se pueden concebir muchas formas legítimas, aunque condensadas y simplificadas, de recapitular la historia de la humanidad; una de ellas es la crónica de la extensión a veces gradual y a veces abrupta del concepto de un "nosotros" frente a un "ellos":

> "Esta división de los humanos entre ´nosotros` y ´ellos` –su yuxtaposición y antagonismo– ha sido un rasgo inseparable del modo humano de estar-en-el-mundo durante toda la historia de la especie. El ´nosotros` y el ´ellos` se relacionan entre sí igual que la cara y la cruz, las dos caras de la misma moneda, y una moneda con una sola cara es un oxímoron, una contradicción en sí misma. Los dos miembros de la oposición se definen por negación recíprocamente: el ´ellos` como ´no–nosotros` y el ´nosotros` como ´no–ellos`.

Para Bauman uno de los síntomas actuales de las sociedades consiste en la búsqueda de un "ellos", preferiblemente del

[2] Se da este nombre a los relatos autorreferenciales que pronuncia el héroe ya en Ítaca, ante Atenea (XIII, 256-328); Eumeo: XIV, 192-359; Antínoo: XVII, 418-444; Penélope: XIX, 171-202 y Laertes: XXIV, 303-344.

[3] Llamamos apólogos a los relatos en 1° persona narrados por Odiseo ante los Feacios, en los Cantos IX al XII de *Odisea*). Cfr. Aristóteles en: *Poética* 1455a 2.

extranjero, inconfundible e incurablemente hostil, siempre útil para reforzar identidades, trazar fronteras y levantar muros.
En una línea similar de pensamiento, Umberto Eco afirma (2016: pp. 7-8):

> "Tener un enemigo es importante no sólo para definir nuestra identidad, sino también para procurarnos un obstáculo con respecto al cual medir nuestro sistema de valores y mostrar, al encararlo, nuestro valor. Por lo tanto, cuando el enemigo no existe, es preciso construirlo".

Si bien estas perspectivas teóricas surgen en la contemporaneidad y se ocupan de fenómenos actuales de las sociedades en las que se producen estos choques culturales, consideramos que sus aportes contribuyen a iluminar algunos pasajes de un texto tan arcaico como el texto que nos ocupa. En efecto, en *Odisea*, quizás porque se trata del relato de un viaje, encontramos una amplia variedad de situaciones en las que el encuentro del héroe con otros pueblos, con otras culturas y con personajes que se diferencian no sólo de los griegos sino de los de los seres humanos en general, facilita el contraste de conductas, prácticas y valores aceptados como "normales" con otros que se interpretan como anormales[4].
En nuestro análisis la atención se centra en algunos pasajes que permiten examinar de qué modo la visión del otro diferente y por tanto peligroso, constituye una operación etnocéntrica desde una perspectiva cultural griega, como propósito subyacente al canto épico.

[4] Entendemos por "normatividad" un concepto que revela aquellos patrones que consagran en una sociedad lo que se admite y se tolera frente a lo que se niega, expulsa o prohíbe. (Darbo-Perschanski 2010: 8-10).

Un ejemplo paradigmático en este sentido es el episodio de los Cíclopes, incluido en el Canto IX, en el marco de los apólogos que Odiseo relata en 1° persona, en el reino de los Feacios, ante un auditorio integrado por Alcínoo, su familia y miembros de la corte. La manera en que son representados los Cíclopes en el discurso del héroe, mediante el signo de la negación (lo que los cíclopes no hacen), permite identificar de entrada una posición ilocutiva sesgada y de censura frente a tales carencias de orden cultural y social, lo cual constituye una evaluación efectuada desde el lugar de las propias convenciones y normas, las que se diferencian claramente de lo que ocurre en el mundo de estos seres con los que el héroe se encuentra:

> "No plantan con sus manos el campo ni aran
> sino que todo germina sin labor ni simiente,
> trigo y cebada y vides que producen
> un vino generoso, y Zeus les aumenta con lluvias.
> No tienen asambleas para deliberar ni saben de normas;
> habitan las cumbres de elevadas montañas
> en profundas cuevas; cada cual da la ley
> a su esposa y sus hijos y no se preocupa por los demás".
> (IX: 109-115)

Las condiciones culturales de los cíclopes, a juicio del narrador supuestamente anómalas, se conjugan además con su aspecto deforme y monstruoso y con una consecuente conducta violenta y bárbara. Según Foucault (2000) desde épocas remotas fue llamada "monstruo" aquel humano que transgredía la ley. El monstruo humano es entonces una noción cuyo marco de referencia es la ley, pero en sentido amplio, porque no sólo se trata de las leyes jurídicas, sino también de las leyes

de la naturaleza; el campo de aparición del monstruo es así un dominio jurídico-biológico.

Odiseo pone el acento en la carencia de prácticas que son habituales entre sus propios coterráneos: no cultivan la tierra, no realizan asambleas, no observan normas, no contemplan instancias para relacionarse como comunidad e incluso habitan espacios extraños. El hecho de que cada cíclope viva de un modo independiente, regulando solamente la organización de su familia cercana (esposa e hijos), de un modo privado, no comunitario, le sirve como criterio para señalar su naturaleza presuntamente incivilizada. Recordemos que en el contexto cultural griego los seres humanos se definían por su vida en comunidad, ámbito en donde la deliberación (el consenso o disenso) sería el elemento básico para definir su "humanidad". La conocida definición de hombre que Aristóteles daría varios siglos después (*Polít.* 1253a) tiene alcance para referir también al hombre de la época arcaica, puesto que aun en contexto políticos de monarquía u oligarquía, la condición humana venía definida para los griegos por la relación con los demás, ya sea en el marco del conjunto de guerreros que participaban de las campañas militares o de los pares con quienes se celebraban banquetes o fiestas religiosas[5], puesto que el hombre para la cultura griega es un animal social. En este sentido, la carencia entre los cíclopes de sacrificios a los dioses antes de ingerir alimentos o de banquetes ritualizados como eje de prácticas

[5] A este respecto Murray sostiene: "Dada la primacía de la tierra y sus productos en la historia primitiva, es el excedente agrícola el que con mayor frecuencia se usa para construir la sociedad y su correspondiente cultura. Es típico que la redistribución de este excedente, mediante banquetes o fiestas religiosas, cree con su uso ritualizado un patrón de trato social que impregne las otras relaciones de la sociedad." (1995: 250-251).

comunitarias, habla a las claras de una marginalidad social desde el punto de vista de los observadores griegos, representados en este caso por Odiseo-narrador.

Al mismo tiempo, al no existir ámbitos de comunicación social, se encuentra vedado también el ejercicio de la palabra pública, tan necesario para el desarrollo de los debates en las asambleas –práctica que se encuentra reflejada en la literatura griega tempranamente desde *Ilíada*, en las reuniones de guerreros para la toma de decisiones y en *Odisea*, en la "Asamblea de los dioses" del Canto I– y que era un sello cultural griego desde época arcaica, no solo en tiempos de democracia. El mismo Odiseo, en otra ocasión, exalta con vehemencia la preeminencia del poder del lenguaje, cuando en el mundo de los Feacios debe enfrentar la arrogancia del joven Euríalo, quien lo había increpado por su aparente debilidad física:

> "Es alguno de aspecto mezquino y en cambio le colma de perfecta hermosura algún dios sus discursos; los otros arrobados lo observan y él habla seguro en la plaza con modesta dulzura; se distingue así en la asamblea y lo miran como a una deidad cuando pasa entre el pueblo". (VIII: 169-173)

Un concepto profundamente arraigado en la construcción de la dicotomía "nosotros *versus* otros" es el de la autenticidad o supuesta pureza de un grupo étnico en contraposición con aquellos que muestran diferencias en sus prácticas y sistemas de valores. En efecto, según Carolin Emcke (2017) existen relatos que inventan códigos sociales, culturales y corporales que, supuestamente, caracterizan a un orden social superior y que, al mismo tiempo, declaran extraños u hostiles a

determinados individuos o grupos enteros que no comparten esos códigos y que por lo tanto deben excluirse de una comunidad de derecho. En *Odisea*, el viaje, por su propia lógica, instala al protagonista permanentemente en situaciones de contacto con otras culturas, con otros seres que lo desestabilizan, lo ubican voluntaria o involuntariamente en una confrontación con sus propios hábitos y reglas de socialización. En su estudio sobre *Odisea*, la investigadora Marta Alesso sostiene:

> "El itinerario del singular explorador que cohabita y se marcha, que llega y abandona, hacen de *Odisea* uno de los mejores ejemplos literarios de que identidad y alteridad son construcciones que se confirman en su carácter relacional y fortalecen las características de la singularidad y la diferencia. La singularidad reclama siempre un exterior con el cual confrontar; la diferencia es una cualidad especular necesaria para ratificar la individualidad que distinga del otro y nos dé un nombre propio". (2005: p. 23)

En esa misma línea de pensamiento, Hartog sostiene: (1999: p.16):

> "¿Quiénes son esos otros para los griegos? ¿Cómo recortaron y clasificaron esa alteridad? Están los otros no humanos: más que humanos, como los dioses o semidioses, menos que humanos, como los monstruos o los animales; los otros corrientes: el extranjero, de hecho, toda persona exterior a esa comunidad restringida que es la ciudad."

Ciertamente, en ese mismo recorrido diferido y contrariado, como también sostiene Hartog, "Ulises traza los contornos de

una identidad griega." (1999: p. 13). En cada encuentro con un ser "otro", reacciona desde su propio anclaje cultural; evalúa, incluso antes del encuentro cara a cara con esos seres diferentes, las alternativas con las que puede encontrarse, y lo hace mediante preguntas (que no son otra cosa que su curiosidad puesta en discurso), preguntas que tienen que ver con el lenguaje, las leyes, la devoción a los dioses, las rutinas alimenticias de esos seres con los que está a punto de interactuar.

En el canto VI, cuando llega al país de los Feacios después de 10 años de errancia marina, se pregunta:

> "¡Ay de mí! ¿Qué mortales poseerán esta tierra a que llego?
> ¿Serán insolentes, crueles y nada justos,
> o benévolos con el huésped y temerosos de los dioses?" (vv. 119-21)

Una clave cultural griega se encuentra en el vocablo *φιλόξεινοι.* No se debe soslayar el hecho de que en la antigua Grecia la desprotección de los viajeros frente a ataques foráneos en su deambular por parajes desconocidos era moneda corriente, sobre todo para los marinos. Por ello la religión griega contemplaba la figura del extranjero suplicante, quien encontraba protección sagrada en Zeus Ἱκετήσιος (XIII, 213), de tal modo que su figura se volvía intocable y los que recibían sus pedidos de refugio quedaban obligados a protegerlo (Gil, 1963). Una constante en *Odisea* –quizás precisamente por ser el relato de/sobre un viajero– es precisamente la tensión entre el acatamiento y la transgresión de las reglas de hospitalidad. La acogida amable y generosa de un huésped es ciertamente un comportamiento social que evidencia la apertura hacia el otro,

probablemente transitoria, pero que involucra al menos una aceptación relativa del diferente para brindar asilo y protección.[6] Odiseo-viajero proviene de una sociedad en la que estas normas sociales garantizan la posibilidad de circulación y quizás por esto mismo sus preconceptos culturales lo ponen en guardia frente a cada destino al que llega. Es incluso su propio hijo Telémaco quien se pregunta, cuando está frente a Néstor en Pilos, si "acabaron con su padre enemigos crueles por tierra o se lo tragó el oleaje del mar." (III, 90)

Ya sea que los griegos sean tratados por los extraños con abierta hostilidad como en el episodio de los lestrigones o que sean forzados amablemente a quedarse, como parece ser la estadía de Odiseo con Calipso –de quien afirma la propia Atenea que "lo retenía (κατερύκει) penando y lloroso" (I, 55) –, las circunstancias adversas que debe atravesar el héroe se vinculan en gran medida con esta socialidad amenazante. Calipso no es violenta ni agresiva; sin embargo, es la causante de la demora prolongada que retrasa su retorno (siete años permaneció Odiseo en Ogigia) y además representa un riesgo constante de que se olvide de Ítaca. Asimismo, resulta notable la identificación que el héroe establece entre civilización y lenguaje articulado, puesto que también se pregunta, a poco de llegar a Esqueria: "¿O acaso estoy entre hombres dotados de voz y de habla?" (VI, 125-126). El vocablo αὐδήεις significa según Liddell Scott "que habla con voz humana", lo cual significa desde la perspectiva de Odiseo, por cierto, una forma civilizada de expresarse y, por ende, de hacerlo en lengua griega.

[6] El filósofo Byung Chul Han sostiene en *La expulsión de lo distinto* (2017: 35) en referencia a la hospitalidad: "El grado civilizatorio de una sociedad se puede medir justamente en función de la hospitalidad."

Cuando llega al país de los lestrigones, el Laertíada intenta encontrar rasgos culturales que sean signos de civilización en el estilo que le resulta familiar y conocido, y por lo tanto aceptable, como son por ejemplo las labores agrícolas:

> […] "no había
> al alcance de mi vista labor de varones ni bueyes;
> sólo un humo observé que surgía de la tierra y, entonces,
> a mis hombres mandé que marcharan delante y viesen
> qué mortales había en el país, comedores de trigo". (X, 97-101)

Una vez más, el acento está puesto en la negación; Odiseo-narrador refiere que incluso antes de entrar en contacto visual directo con los lestrigones, advirtió aquello que les faltaba: "no había/al alcance de mi vista labor de varones ni bueyes". Quiere además saber si se trata de hombres "comedores de pan", es decir, si cultivan la tierra y cosechan trigo, lo muelen y lo cocinan, como deben hacer los griegos (los mortales) desde que Prometeo engañó a Zeus y este los condenó a trabajar la tierra con esfuerzo para poder sobrevivir[7].

Por cierto, según su relato, estos hombres extraños no tienen apariencia humana; "no parecen varones, sino gigantes" (X, 120), inspiran miedo (X, 113) y son agresivos: arrojan enormes piedras y devoran a los marinos griegos como si se tratase de peces (X, 124-124).

Como señala Atienza (2003) estamos frente a una operación fuertemente ideológica mediante la cual se narra al otro como

[7] En su interpretación del mito prometeico en Hesíodo, J.-P. Vernant concluye que la agricultura cerealera (y por ende la alimentación a base de harina) es consecuencia del castigo de Zeus quien, a partir del engaño de Prometeo, castiga a la humanidad con el trabajo de la tierra. (1982: 166).

monstruoso y amenazante, pero dominable. En ningún momento este héroe narrador se permite especular con la posibilidad de que la reacción de los lestrigones haya sido en legítima defensa frente a una agresión extranjera o una reacción de autoprotección para evitar ser aniquilados como había ocurrido con los cícones, los cuales constituyen, en el marco de los relatos en 1° persona en boca de Odiseo, el primero de los pueblos con los que se encuentran los griegos luego de abandonar Troya en su periplo hacia Ítaca y que resultan ultimados por los guerreros sin que hubiera existido ataque previo ni amenazas de su parte.

La profecía de Tiresias en el Canto XI, que anticipa el destino final del héroe, luego de que se produzca la venganza en la que aniquilará a los pretendientes, parece poner en juego estos mismos conceptos de diferencia y otredad:

> "Tomando enseguida un remo bien ajustado encamínate
> hasta hallar unos hombres que ignoren el mar
> y no coman alimento ninguno salado,
> ni sepan tampoco de las naves de flancos purpúreos
> ni entiendan de remos que el barco convierte en sus alas".
> (XI, 121-125)

Un nuevo desafío aguardará a Odiseo cuando llegue a Ítaca: deberá encontrarse con hombres cuya diferencia, encuadrada aquí en términos de conocimiento/ignorancia, significará un quiebre en su destino; seres por completo distintos a un héroe que no sólo ha sido un marino errante sino también es el rey de una isla, rodeada cercanamente por el mar, motivos por los cuales conoce perfectamente sobre naves y remos; seres otros en cuyas rutinas alimentarias no caben los alimentos salados. Si logra superar esta nueva prueba, si evita el desencuentro con

esos otros y conquista la reconciliación con Poseidón, entonces el futuro le deparará, quizás finalmente, esa "muerte blanda y suave, librado del mar[8], en la calma de lozana vejez" (XI, 134-135).

Como afirma Hartog (1999: p.17) "al decir al otro los griegos pudieron pensarse a sí mismos, interrogarse, afirmarse, darse el papel más destacado y el primer lugar, e incluso dudar de sí mismos, pero a la vez seguir siendo los dueños del juego."

Al confrontar su realidad geográfica, social, étnica, cultural con pueblos diferentes, el héroe se ubica permanentemente en una posición de superioridad y juzga a los otros, a los distintos, como incivilizados e incluso como no humanos, como monstruos. En todas las aventuras resulta vencedor, sale airoso y supera el obstáculo, aun cuando en cada una pierde a varios de sus hombres; se trata de victorias narradas por él mismo que confirman su tono de autoexaltación. [9]

La alteridad como rasgo definitorio tomado como parámetro para medir el nivel civilizatorio (o no) de un pueblo, parece constituir una constante en la historia de la cultura. Toda diferencia produce temor y este sentimiento suele habilitar la atribución de conductas agresivas en aquellos que viven de una manera extraña para los ojos que los juzgan. Este fenómeno habría favorecido la fructífera mitología teratológica en el mundo griego antiguo, en donde el factor étnico parece haber

[8] La expresión ἐξ ἁλὸς se ha prestado a múltiples discusiones por su posible doble traducción: desde el mar/alejado del mar. Elegimos esta última en función del cotexto inmediato.

[9] Recordemos que el nombre *apólogos* empleado por Aristóteles en *Poética* 1455 a 2 para referirse a estos pasajes (los cantos IX a XII) tiene que ver con el rasgo de autodefensa que adquirían estos relatos de viajes en la Antigüedad (Zecchin, 2004: 107).

sido central como criterio para medir el grado de civilización, tal como queda atestiguado en un texto fundacional como la *Odisea*.

Bibliografía específica

Alesso, M. (2005) *Odisea. Una introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos.

Atienza, A. (2003) "El canto amansa a las fieras. Los relatos monstruosos en Odisea". En: *Argos 27*, 25-40.

Bauman, Z. (2017) *El País. Cultura* [en línea] Disponible en: https://elpais.com/cultura/2017/04/25/actualidad/1493118043_536994.html [consulta 29/04/2021].

Darbo-Perschanski, C. (2010). "Questions sur la normativité dans l´Antiquité grecque et romaine". En *Metis* 8, 7-20.

Eco, U. (2016) *Construir al enemigo*: Epublibre.

Emcke, C. (2017) *Contra el odio*. Barcelona: Penguim Random House.

Foucault, M. (2000) *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gil, L. (1963) "Relaciones de ética y derecho". En: Rodríguez Adrados *et al*. *Introducción a Homero*. Editado por Gil, L. Madrid: Guadarrama, 375-390.

Han, B. CH. (2017) *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.

Hartog, F. (1999) *Memoria de Ulises*. Buenos Aires: FCE.

Homero (1919). *The Odyssey*. London: Harvard University Press.

Homero (1983; traducción Pabón, J.): *Odisea*. Madrid, Gredos.

Murray, O. (1993) "El hombre y las formas de sociabilidad". En: Vernant, J-P *et al. El hombre griego*. Madrid: Alianza, pp.247-288.

Vernant, J-P. (1982) *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI.
Vernant, J-P. y Frontisi-Ducroux, F. (1999) *En el ojo del espejo*. Buenos Aires: FCE.
Zecchin, G. (2004) *Odisea. Discurso y narrativa*. La Plata: Edulp.

Cómo vencer a los monstruos: la *areté* de Odiseo.[10]

María Celina Perriot

Tradicionalmente, cuando se habla de la *areté* heroica de Odiseo, se tiende a poner el acento en aquellas habilidades o capacidades propias de un guerrero que acrecientan su valía o *timé*, como por ejemplo su proverbial astucia. Nuestro propósito aquí es enfocarnos de una manera especial en su periplo marino y en sus encuentros con seres mitológicos cuyo aspecto físico y/o su accionar, transgreden los límites que la normatividad humana establece como aceptables.

La *Odisea*, texto fundacional de la literatura griega arcaica, configura la personalidad del protagonista a través de su largo viaje de regreso a Ítaca y diseña su *areté*, sobre todo, a partir de la lucha que debe entablar contra la adversidad, representada por sucesivos y variados encuentros con seres de naturaleza monstruosa. La presencia de numerosas figuras de esta índole en la mitología griega parecería referir a un intento de advertir acerca de las formas en que lo diferente y extraño puede constituirse en amenaza para la propia cultura. Recordemos en este sentido el significado etimológico de la palabra monstruo, que proviene del latín *monstrum*, y esta de *monere*, asociada a *monstrare*, con el valor de "mostrar" o "advertir".

En este sentido, la *paideia* griega arcaica comprendería no sólo la enseñanza de las virtudes consideradas ideales para la educación o formación del ser humano –obviamente hablamos

[10] Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el Congreso: "Filosofía y *paideia*" organizado por la Universidad Autónoma de México, realizado de manera virtual entre el 20 y el 23 de junio 2023.

de los varones, en ese contexto patriarcal–, sino que incluiría también el rechazo hacia todo aquello que podría constituir un peligro para la realización de esta *humanitas*. Una amenaza constante en este sentido lo constituyen esos seres mitológicos a los que aludimos antes: los monstruos.

Lo monstruoso aparece en la literatura griega antigua desde sus orígenes, en gran medida debido a su notable impronta mitológica, sustrato prolífico en personajes cuya apariencia o comportamiento pueden encuadrarse en esta categoría. Los relatos míticos, en efecto, dada su tendencia a lo fabuloso y extraordinario, incluyen con gran frecuencia seres de esta condición.

Se consideran monstruosas aquellas figuras que aterrorizan porque son concebidas como un peligro evidente e indiscutible para el resto de los humanos. El concepto guarda estrecha relación con el de alteridad, puesto que una práctica recurrente en toda sociedad es la de construir como amenaza o peligro a todo aquel que es percibido como diferente, como "otro". En palabras de Alicia Atienza (2003: 29): "[…] lo monstruoso nace como cruce o distorsión de las categorías básicas. Categorías que expresan la tripartición del mundo en tres clases de seres: dioses, hombres y animales, cuyos roles en el cosmos definió el gesto ordenador de Prometeo."

Ahora bien, está claro que las distintas culturas establecen según sus propios parámetros de normatividad los límites entre aquello que sería monstruoso y lo que, por el contrario, se considera "normal", humano o civilizado. Entendemos por "normatividad" un concepto que revela aquellos patrones que consagran en una sociedad lo que se admite y se tolera frente a lo que se niega, expulsa o prohíbe. (Darbo-Perschanski 2010: 8-10).

Los monstruos existen para advertir qué fronteras no deben cruzarse.

> "En una operación de fuerte peso ideológico, el relato mítico otorga una residencia indeterminada pero siempre marginal a las criaturas monstruosas que construye, para excluirlas del mundo civilizado de los hombres ´comedores de pan`, y reafirmar de ese modo las fronteras, siempre amenazadas, que separan a los griegos de los otros, humanos y no humanos, vividos siempre como peligrosos" (Atienza, 2003: 32).

En un sentido similar, y siempre en el marco de reflexiones sobre la literatura griega antigua, Jean-Pierre Vernant sostiene que es monstruosa "la cruza de lo humano con lo bestial". Así, las figuras del "otro" monstruoso manifiestan distorsiones que oscilan ente lo aterrador y lo grotesco; entre uno y otro polo pueden descubrirse, además de contrastes evidentes, semejanzas significativas. Vernant ejemplifica con las Gorgonas (a quienes considera expresión máxima de lo monstruoso) en el polo de lo terrorífico y ubica a Sileno y los sátiros en el extremo de lo grotesco. Las dos categorías de personajes, según este investigador, "presentan claras afinidades con la representación brutal del sexo, femenino o masculino: puede provocar el espanto de una angustia sagrada o bien el estallido de la carcajada liberadora" (1985:44).
En términos de la investigadora Cecilia Colombani (2016: 79)

> "El gran problema que el monstruo presenta es su desafío al poder discursivo, interpretativo y de manipulación de los hombres; pone entre paréntesis las herramientas con las que nos movemos en nuestra cotidianidad (…). El monstruo insiste en su extrañeza y resiste todos los

órdenes de sujeción. Es lo Otro que jaquea el reinado de lo Mismo."

Analizaremos en *Odisea* algunos pasajes en los que resulta evidente que la relación del héroe con esos "otros" forma parte, desarrolla y desafía su propia *areté*.

En su exploración por territorios desconocidos, él y sus hombres se sienten amenazados por las diferencias que perciben en sus habitantes, las cuales son en algunos casos de orden cultural y en otros se vinculan con la apariencia física de sus pobladores.

Desde una perspectiva claramente helénica, cuando Odiseo llega a esos territorios extraños, evalúa si los seres con los que se encontrará conciben al modo griego (es decir, civilizado) , las cuestiones que él mismo considera fundamentales como requisito para incluirlos en el mundo de los humanos. ¿Son hombres comedores de pan o tienen rutinas alimentarias extrañas?[11] ¿Siembran, cultivan la tierra y cosechan sus frutos o la tierra los brinda espontáneamente? ¿Se reúnen en asambleas para deliberar o cada uno decide por sí mismo? ¿Saben de normas de justicia o las desprecian? ¿Rinden culto a los dioses? ¿Viven en comunidad o aislados unos de los otros?

En el caso de los Cíclopes, episodio relatado en el Canto IX, sus anomalías culturales están asociadas a una apariencia física alejada de los criterios estético-normativos de la figura humana que los griegos establecen como apropiados. Así describe Odiseo a Polifemo: "varón monstruoso" (emplea πελώριος,

[11] Jean-Pierre Vernant (2001: 61) sostiene que "las extravagancias dietéticas en el mundo griego antiguo tienen una significación propiamente teológica". En este sentido, los cíclopes y otros monstruos de *Odisea*, desde una postura cultural centrada en la etnicidad griega, sumarían una suerte de impiedad religiosa debido en parte a sus rutinas alimentarias.

adjetivo que asocia la monstruosidad al tamaño gigantesco, IX,187) ; “no parecía un ser humano” (IX,190); “terrible voz y espantosa figura” (IX,256); “de ánimo cruel” (IX,272); “con un solo ojo” (IX,332). En cuanto a su accionar terrorífico, relata su antropofagia:

> “Dando un salto, echó sus manos sobre dos de mis hombres,
> los tomó como si fueran cachorros, los dio contra el suelo,
> y corrieron vertidos los sesos mojando la tierra.
> En pedazos cortando sus cuerpos dispuso su cena;
> devoraba, igual que un león que ha crecido en los montes
> sin dejar ni entrañas ni huesos meolludos” (IX, 288-293)

El héroe acrecienta su *areté* al vencer con su astucia a Polifemo, pues logra engañarlo mediante el ardid de su nombre. La *metis* del itacense, rasgo de lucidez mental asociado al mundo civilizado, vence la ceguera del monstruo, incapaz de detectar la trampa del lenguaje. La construcción del otro-diferente como un ser monstruoso y pérfido, que es vencido con las armas de la inteligencia, constituye una operación ideológica, como señala Atienza, mediante la cual los griegos resultan siempre vencedores frente a un mundo amenazante, no regido por las normas de un sistema racional y armónico, es decir, el cosmos griego.

En el episodio de los Lestrigones en el Canto X, advertimos una actitud similar de parte de Odiseo, en el sentido de su ávida curiosidad cultural: a poco de desembarcar, asciende a una superficie elevada que le sirve de atalaya y observa a lo lejos que “no había al alcance de mi vista labor de varones ni bueyes” (X, 97-98). Ese dato alerta acerca de un probable salvajismo y por ende agresividad de parte de sus habitantes, que se confirmará apenas los emisarios enviados por el héroe

para “que viesen qué mortales había en el país, comedores de trigo” (X, 100-101) se encuentren con los nativos del lugar. Las labores agrícolas, como bien analizó J.-P. Vernant (1982), son actividades inherentes a la condición humana, devenidas como consecuencia del engaño a Zeus por parte de Prometeo y el posterior castigo del dios para con los mortales. Los lestrigones, desde este aspecto, no son humanos. Su talla gigante, “su talla de monte rocoso” (X,113) “mayor que la humana” (X, 120) y su hostilidad caníbal lo confirmarán unos versos más adelante. En efecto, destrozan los cuerpos de los visitantes haciendo estallar la cabeza contra el piso y luego proceden a devorarlos en medio de un festín. Los que se salvan pudiendo embarcar y reiniciar la navegación, lo hacen “no sin dolor” (X,133), aunque contentos de haber preservado sus vidas. La *paideia* de Odiseo se configura, en su derrotero marítimo, en función de estos dos polos: la curiosidad insaciable que lo mueve a querer contrastar siempre lo desconocido con lo propio, por un lado, y la inevitable cuota de sufrimiento que esta actitud temeraria desencadena, por el otro.
En los relatos en 1° persona que Odiseo narra ante los Feacios, la apariencia monstruosa adopta diversas formas, por lo tanto, podemos encontrar cuerpos híbridos, descomunalmente grandes o claramente animalizados, pero también, encontramos seres cuya apariencia física incluso podría considerarse bella, pero que el texto incorpora al catálogo de personajes monstruosos[12]. Esto ocurre en especial y casi exclusivamente

[12] Cfr. Rodriguez Cidre, E. (2016) “Acerca de lo monstruoso y lo bello: normatividad y ambigüedad en Helena de Eurípides”. En Buis, E. *et al.* (editores). *El nomos transgredido.* Buenos Aires: FILO:UBA, pp.215-244.

con las figuras femeninas, consideradas de naturaleza salvaje en el imaginario griego y por lo tanto pasibles de ser consideradas monstruosas. Es el caso de Circe, que aparece también en el canto X, y cuyo encuentro con el héroe y sus compañeros se desenvuelve de un modo que posibilita incluirla en el catálogo teratológico de la obra.

Esta hechicera, que responde a los patrones estéticos de belleza femenina, simbolizados canónicamente por sus hermosos cabellos, es sin embargo pérfida y cruel (su epíteto es "la rica en venenos", X, 275); convierte en animales a los varones enviados para explorar la isla en que vive y está dispuesta a hacerlo también con Odiseo. Su aislamiento en un territorio alejado de la civilización y privado absolutamente de las coordenadas geográficas y temporales que rigen los espacios "reales", abastece este rasgo de salvajismo que la caracteriza:

> "Pues aquí no sabemos en dónde está el alba ni en dónde
> el ocaso, por dónde a enterrarse va el sol que ilumina
> a los hombres ni dónde resurge (…)" (X, 190-192)

Además, su vivienda está rodeada de lobos y leones "a los que ella misma hechizó (κατέθελξεν), pues les dio malvados fármacos (κακὰ φάρμακα)" (X, 213).

El nombre mismo de Circe apunta hacia el dominio de lo bestial: según Ana Iriarte (2002:57) su significado, atestiguado en la *Historia de los animales* de Eliano, sería "halcón", "ave de presa", con lo cual encierra la idea de rapiña asociada en la mitología al carácter teratológico de los seres femeninos de riesgo, como las Harpías, las Sirenas o la Esfinge.

Odiseo la vence y logra evitar el hechizo, gracias la intervención de Hermes que le proporciona un antídoto para los

filtros mágicos. Al ver frustrado su encantamiento, Circe se asombra y reacciona interrogando al héroe acerca de su procedencia e identidad, pero sin darle tiempo a responder, ella misma lo reconoce y le da el nombre de "Odiseo πολύτροπος" (X, 456); es decir, emplea el epíteto que por excelencia apunta a sus dotes de racionalidad astuta y mañera. Una vez más, en el encuentro con lo diferente peligroso y bestial, es la figura del πολύτροπος la que emerge vencedora, aunque su contraparte sea una deidad, como ocurre en este caso. El héroe, además, al superar esta prueba, sale de ella sabiendo más, pues la maga le anticipa con detalle la próxima empresa que tiene por delante: viajar al mundo de los muertos y luego enfrentar a nuevos monstruos: las Sirenas, Escila y Caribdis.

También las Sirenas hechizan a sus víctimas, pero lo hacen con su canto. Cuando Odiseo y sus marinos regresan al palacio de Circe luego de su incursión en el Hades, ella instruye al héroe acerca de cómo comportarse frente a las cantoras aladas (XII, 37-56). Le aconseja tapar los oídos de sus compañeros con cera para que no sucumban ante el hechizo mortífero del canto, tarea que Odiseo cumple, no sin ocuparse además de describir el procedimiento, para sumar dotes manuales a sus ya reconocidas habilidades[13]:

> "Yo tomé el bronce agudo, corté un pan de cera
> y, partiendo en trozos pequeños, los fui pellizcando
> con mi mano robusta: se ablandaron pronto, que eran
> poderosos mis dedos y el fuego del sol de lo alto". (XII, 173-176)

[13] Recordemos que el héroe había construido su propia balsa a partir de la madera de árboles que él mismo tuvo que tallar, para salir de la isla de Calipso (canto V) y su lecho matrimonial a partir de la raíz de un olivo (canto XXIII).

Las Sirenas saben con qué artilugios intentar seducir al héroe: se dirigen a él mediante el epíteto πολυαίνε (célebre, ilustre, digno de elogios[14]), adjetivo que apunta al núcleo del prestigio heroico épico.

Estas figuras femeninas son maléficas y monstruosas; tiene un cuerpo conformado extrañamente por cabeza y pecho de mujer, cuerpo de ave y garras en sus extremidades (según lo atestigua la iconografía) y dejan consumir la vida de los marinos que desembarcan hechizados por su canto. A Odiseo lo tientan con la promesa del conocimiento y esto parece que doblegará su resistencia. Sin embargo, la precaución de haber ordenado que lo aten al mástil surte efecto. El héroe supera la prueba, recupera sus fuerzas anímicas y procede a levantar el ánimo decaído de sus compañeros, para poder seguir adelante en el derrotero que, como él bien sabe, les depara nuevos obstáculos: "Recorriendo yo, en tanto, el navío, reanimaba a los míos y me acercaba a unos y otros con frases de halago". (XII, 206-207)

Por cierto también, como corresponde a su naturaleza heroica particular, es consciente de su valía y la reafirma mediante una contundente declaración: "escapamos gracias a mi valor (ἀρετῇ), mi decisión (βουλῇ[15]) y mi ingenio (νόῳ)". (XII, 211)

El siguiente apólogo que tendremos en cuenta es el encuentro de los marinos con Escila y Caribdis, también en el canto XII. La primera es un monstruo en el tradicional sentido que se le asigna a la palabra: doce patas pequeñas y deformes, seis

[14] Según Chantraine, este epíteto propio de Ulises en Homero "peut signifier ´illustre` ou ´aux paroles pleines de sense`". surten su efecto.

[15] Según Chantraine βουλή significa voluntad, decisión, plan, consejo. Elijo en este caso el valor de "decisión", para enfatizar el rasgo de estratega que siempre ostenta Odiseo a la hora de vencer los obstáculos.

cuellos larguísimos y horribles, cabezas con tres hileras de dientes apretados, espesos y "henchidos de muerte sombría" (XII, 86-92).

Circe la llama "monstruo maligno" (πέλωρ κακόν) (XII, 82) cuando le anticipa a Odiseo que deberá enfrentar estos obstáculos. La maga le advierte al héroe: "Es mejor que te acerques al pie de la roca de Escila/ y aceleres la nave al pasar. Más te vale perder sólo seis hombres/que hundirte tú mismo con todos" (XII, 108-110). En efecto, Caribdis era una especie de torbellino marino encerrado en una cueva que con cierta frecuencia revolvía las aguas y engullía naves enteras y las destrozaba. Pero el ingenioso Odiseo va más allá: recurre a su mente previsora y engaña a sus hombres mediante la omisión de información. Sólo les advierte la cercanía de Caribdis, les ordena alejarse de esta y no menciona a Escila. De este modo, mientras todos observan el torbellino marino creyéndose a salvo, seis hombres son levantados por las cabezas del monstruo marino y devorados ante la mirada atónita de sus compañeros.

Una vez más, la astucia del héroe ha superado a los monstruos, aunque no sin sufrimiento, puesto que él mismo manifiesta que este espectáculo ha sido el más horrible que ha tenido antes sus ojos (XII, 256-257).

Los relatos míticos griegos tensionan la otredad en la figura de los monstruos al desplazarlos hacia territorios remotos y extraños y asignarles morfologías anómalas y conductas inaceptables dentro de los parámetros normativos que organizan su propia cultura. En esta operación, el héroe vencedor legitima la propia identidad y la convierte en paradigma. En la *Odisea*, la *areté* que resulta fortalecida es la de esa mente previsora y astuta que percibe siempre lo distinto

como amenazante y terrorífico, lo enfrenta mediante estrategias mentales y lo derrota con las armas de la inteligencia.

Bibliografía específica

Atienza, A. (2003). "El canto amansa a las fieras. Los relatos monstruosos en Odisea". En *Argos 27*, 25-40.

Colombani, M. C. (2016). "Normatividad, justicia y saber en Teogonía" en: Buis, E. *et al.* (editores). *El nomos transgredido.* Buenos Aires: FILO:UBA. pp. 53-83.

Darbo-Perschanski, C. (2010). "Questions sur la normativité dans l´Antiquité grecque et romaine". En *Metis* 8, 7-20.

Hartog, F. (1999) *Memoria de Ulises.* Buenos Aires: FCE.

Homero (1919). *The Odyssey.* London: Harvard University Press.

Homero (1963) (Texte établi et traduit par Bérard, V.) *L' Odysée*. Tome II. Paris: Les Belles Lettres.

Homero (1983; traducción Pabón, J.): *Odisea*. Madrid, Gredos.

Iriarte, A. (2002). *De amazonas a ciudadanos. Pretexto ginecocrático y patriarcado en Grecia antigua*. Madrid: Akal.

Rodriguez Cidre, E. (2016) "Acerca de lo monstruoso y lo bello: normatividad y ambigüedad en Helena de Eurípides". En Buis, E. *et al.* (editores). *El nomos transgredido.* Buenos Aires: FILO:UBA, pp.215-244.

Vernant, J. P. (1982). "El mito prometeico en Hesíodo". En Veranant, J-P. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI pp. 154-166.

Vernant, J-P. (1985). *La muerte en los ojos*. *Figuras del Otro en la antigua Grecia*. Barcelona: Gedisa.

Vernant, J-P. (2001). *Mito y religión en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel.

Zecchin, G. (2004) *Odisea. Discurso y narrativa*. La Plata: Edulp.

Monstruosidad y marginación: construcción de la figura femenina en la literatura española medieval.[16]

Cecilia Beatriz Rodas

Consideraciones preliminares.

Sabemos que la mujer, desde épocas pretéritas, ha ocupado una posición secundaria con respecto al hombre, siendo obligada a demostrar sumisión y obediencia al varón o correr el riesgo de ser demonizada o estigmatizada cuando no cumplía con los roles esenciales que la sociedad le imponía. Por otra parte, la Iglesia medieval reconoció el poder que el deseo sexual confería a las mujeres sobre los hombres y trató de exorcizarlo identificando lo sagrado con la práctica de evitar a las mujeres y el sexo. (Federici, 2010).

En este trabajo nos centramos en la situación del género femenino durante la Edad Media, periodo en que la sociedad trata a las mujeres como inferiores en derechos a los varones, celosamente vigiladas y completamente supeditadas al padre y al esposo quienes, no pocas veces, las maltratan físicamente. A través del análisis de tres obras literarias españolas, el *Poema de Mio Cid*, el *Libro de Buen Amor* y *La Celestina*, descubrimos cómo y por qué se construye una figura femenina que se representa en el discurso social medieval como un Otro, no solo diferente sino además como un enemigo demoníaco, marginal o monstruoso. Algunos lineamientos de la teoría sociocrítica nos resultaron muy provechosos.

La imagen femenil se construye, sobre todo, desde la mirada clerical. Los integrantes de la Iglesia son los que gobiernan la

[16] Una primera versión de este artículo fue leída en el XII Congreso de Hispanistas, organizado por la Universidad de Buenos Aires, entre el 29/07 y 06/08 de 2021, de forma virtual.

cultura del Medioevo, porque dominan la escritura y transmiten el conocimiento; este último debe ser encauzado exclusivamente hacia la salvación del alma y la mejor comprensión de Dios.

En esta formación social, se impone la Escolástica como principal corriente teológica y filosófica, la cual recupera el pensamiento aristotélico. En relación con las mujeres, se adecuan las ideas misóginas del filósofo griego para justificar la jerarquía de los sexos, la custodia de las mujeres dentro de la familia o del convento, la superioridad de la autoridad masculina, el papel reducido de la madre en la educación de los hijos (Duby y Perrot, 1991).

Cabe aclarar que la formación ideológica cristiana impone una clara diferenciación a la hora de definir a la mujer, pues se reconoce una doble caracterización, positiva y negativa: María y Eva, esto es, por un lado la *mulier sancta ac venerabilis*, imagen a imitar, y por el otro la *femina ianua diaboli* o *instrumentum diaboli*, fuente de pecado para el hombre.

La dama noble en el *Poema de Mio Cid.*

Empezamos por identificar los rasgos que presenta la mujer en el *Poema de Mio Cid*, cantar de gesta surgido hacia 1140, que exalta las virtudes del héroe castellano Ruy Díaz de Vivar. Las tres mujeres que conforman el entorno familiar del protagonista manifiestan características similares. Jimena y sus hijas, Elvira y Sol, son amantes y respetuosas con el marido y padre; en una actitud reiterada de sumisión y obediencia manifiestan su permanente veneración al Cid.

En el caso particular de la esposa, Jimena acata la autoridad de Rodrigo como si fuera un vasallo más, pleitesía que manifiesta al postrarse ante él y besarle la mano. Es piadosa, cría a sus

hijas a su imagen y semejanza, y nunca manifiesta sus propias ideas. La relación con su marido es más filial que conyugal (y la de él, a su vez, de tono paternal). De esta manera, el sistema feudal funciona también en el seno de la familia, y por ello la esposa, las hijas y demás mujeres aceptan de buen grado la voluntad del señor:

> "Ant el Campeador doña Ximena – fincó los inojos amos,
> Lloraba de los ojos, - quisol besar las manos:
> '¡Merçed, Campeador, - en ora buena fostes nado!
> Por malos mestureros – de tierra sodes echado.
> Merçed, ya Çid – barba tan complida.
> Fem ante vos – yo e vuestras ffijas,
> Iffantes son – e de días chicas,
> Con aquestas mis dueñas – de quien soy yo servida,
> Yo lo veo – que estades vos en ida
> E nos de vos – partir nos hemos en vida.
> Dadnos consejo – por amor de santa María.'" (I, vs. 262-273)

Como vemos en los versos anteriores, la subordinación al varón y la profunda religiosidad son rasgos distintivos de esta mujer modelo que jamás cuestiona las decisiones de su marido. En los cantares de gesta solo cobran importancia los aspectos que repercuten en la esfera social y política de los hombres, entre los que se encuentra el matrimonio. Además, la legislación castellana otorga a la mujer una serie de privilegios, vinculados con la necesidad de reconquista y repoblación del territorio. Se favorece el estado civil de casado y se protege a la fémina en esta condición, pues ella incrementa la honra y el patrimonio del varón; también asegura la propagación de la

estirpe masculina y garantiza la permanencia de bienes y honores en el grupo familiar. (Lacarra, 1988).

En estas condiciones, la mujer constituye un mero objeto de intercambio entre familias o linajes a fin de obtener algún tipo de beneficio material, político o social. Esta situación se puede ejemplificar a través del casamiento de las hijas del Cid con los infantes de Carrión. Estos piden al rey Alfonso que interceda ante el Campeador para que les otorgue la mano de Elvira y Sol, pues saben de las riquezas obtenidas por el héroe; así los vemos caracterizados como codiciosos y calculadores, claros exponentes de la nobleza linajuda. Alfonso VI accede a lo solicitado, sabiendo que estas bodas implican un ascenso social para Ruy Díaz.

De este modo, las jóvenes se muestran tan sumisas como su madre, aceptando las decisiones paternas sin ofrecer resistencia. Son objetos de intercambio utilizados para satisfacer los intereses de los varones que intervienen en la transacción.

La pasividad y el rol secundario de la mujer se patentizan aún más en el episodio de la afrenta de Corpes. La cobardía de los infantes los lleva a la conducta ignominiosa del robledal; sin embargo la agresión sufrida por las hijas debe ser leída como una agresión directa al honor familiar del Cid. Desde esta perspectiva, destaca el carácter sexual infamante de las agresiones pues los infantes, al desnudar y robar las ropas de sus mujeres, y al protestar luego de su inocencia en las Cortes, las tratan como a rameras:

> “De nuestros casamientos – agora somos vengados.
> Non las deviemos tomar por varraganas – si son fóssemos rogados,
> Pues nuestras parejas – non eran pora en braços.

La desondra del león – assís irá vengando.” (III, vs. 2759-2762).

Es por ello que el Cid -injuriado en su honra, así como el rey Alfonso, responsable último de estas bodas-, debe reparar la ofensa sufrida. Las Cortes son convocadas a fin de limpiar el honor de ambos señores. Los nuevos matrimonios, concertados finalmente por Ruy Díaz, resultan para mayor abundancia de su honra personal y lo desagravian de manera definitiva.

Las serranas del *Libro de Buen Amor.*

Nos trasladamos ahora al siglo XIV cuando se publica el *Libro de Buen Amor* de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita. Se trata de un extenso poema compuesto hacia 1330, donde tienen cabida lo religioso y lo profano, la fábula y la sátira, lo culto y lo popular. Por sus páginas van pasando personajes femeninos muy variados: del campo a la ciudad, de la soltería a la viudedad, de la nobleza al pueblo llano, del mundo cristiano al árabe.

Nos centramos en la descripción y análisis de las serranas, mujeres que, en el Medioevo, viven en los pasos de montaña del interior de la Península, lugares de difícil acceso y clima inhóspito. Su supervivencia en ese ambiente adverso las convierte en seres especiales, de gran fortaleza física y costumbres rústicas. Al ubicarse fuera de la incipiente urbanización, quedan marginadas del proceso civilizador que se está produciendo en las ciudades. En general, se dedican a labores ganaderas pero su ocupación principal es guiar al que llega a esos parajes, exigiendo un precio por dar posada y

sustento al viajero o informarle de los peligros de su camino (Sánchez Pérez, 2015).

El Arcipreste decide viajar y se interna en la sierra de Guadarrama, donde conoce a cuatro serranas de las que obtiene cobijo y alimento a cambio de favores sexuales. Se trata de mujeres toscas y rudas, dedicadas al cuidado de los animales, pues son pastoras y vaqueras. Comparten rasgos físicos con diversas bestias ("boca de alana", 1014a o "narizes […] de çarapico", 1013c) y conciben las relaciones amorosas en términos de una doma de animales: "¿Non sabes el uso/ cómo s doma la res muda?" (990ef). Estas mujeres fogosas de comportamiento varonil ejercen violencia física y sexual sobre el arcipreste al tiempo que demandan una serie de regalos por parte de este a cambio de ofrecerle auxilio: "Dame un prendedero/que sea de bermejo paño, /e dame un bel pandero/e seis anillos de estaño" (1003abcd).

Los rasgos, las costumbres y el estilo de vida de las serranas contrastan con los cánones impuestos por la mentalidad medieval. Se convierten así en un peligro por ser antisociales y amenazar con su fuerza y poder el dominio del varón. Recordemos que para la ortodoxia religiosa, la mujer representa la tentación demoníaca que condujo al hombre al pecado; por eso cuando ella transgrede las reglas fijadas históricamente por el género masculino, supone un escollo para el sistema.

Umberto Eco (2012) explica que tener un enemigo es importante para definir nuestra identidad y procurarnos un obstáculo con el cual medir nuestro sistema de valores. Por lo tanto, cuando el enemigo no existe, es preciso construirlo. Ahora bien, se construyen como enemigos no tanto a los que son diferentes y nos amenazan directamente, sino a aquellos

que alguien tiene interés en representar como amenazadores aunque no actúen de tal manera, de modo que sea su diversidad misma la que se convierta en señal de amenaza.
En el caso de las serranas, una de sus características esenciales es la fealdad. La cuarta de ellas, Alda, es descripta tan hiperbólicamente en su fiereza que termina por transformarse en un animal o un monstruo:

> "Ssus miembros é su talla non son para callar,
> Ca byen creed que era grand yegua cavallar:
> Quien con ella luchase, no s' podría bien fallar;
> Sy ella non quessiese, non la podri' aballar." (1010)
>
> "Avía la cabeça mucho grande syn guisa;
> Cabellos chicos, negros, como corneja lysa;
> Ojos fondos é bermejos: poco é mal devisa;
> Mayor es que de osa su pisada do pisa." (1012)
>
> "Las orejas tamañas como d' añal borrico;
> El su pescueço negro, ancho, velloso, chico;
> Las narices muy luengas, semejan de çarapico;
> Bevería'n pocos días caudal de buhón rico." (1013)
>
> "Más ancha que mi mano tyene la su muñeca.
> Vellosa, pelos grandes, pero non mucho seca;
> Boz gorda é gangosa, á todo ome enteca;
> Tardía como ronca, desdonada é hueca." (1017)
>
> "Traía por el garnacho las sus tetas colgadas;
> Dávanle a la çinta, pues qu' estaban dobladas;
> Ca estando sencillas darl' yen so las yjadas:
> Á todo son de çítola andarían syn ser mostradas." (1019)

El concepto de belleza de la Baja Edad Media va ligado a una serie de características externas como la lozanía, la delicadeza,

la juventud. Además de la hermosura, toda dama tiene que poseer nobleza y virtud. Estos caracteres tienen su reverso en la fealdad, la villanía, la liviandad. Retomando a Eco (2012), el enemigo debe ser feo porque se identifica lo bello con lo bueno (*kalokagathia*), y uno de los valores fundamentales de la belleza ha sido siempre lo que la Edad Media denomina *integritas* (es decir, tener todo lo que se requiere para ser un representante medio de una especie).

Si a la fealdad se le agrega la rusticidad, el interés codicioso, la lujuria, la irracionalidad, la fuerza y el accionar varonil, las serranas representan entonces lo abominable y lo diabólico. Es el cuerpo pérfido, que carga con el estigma del pecado original. Cuerpo activo, operante, abierto a los apetitos de la carne, que libera al cuerpo masculino de toda responsabilidad en la acción pecaminosa, ubicándolo en un rol pasivo de víctima de las apetencias lascivas femeninas. El monstruo es la representación condensada y metafórica del imaginario medieval tejido en torno a la mujer. (Mirande, 2001).

Alcahuetas y hechiceras en *La Celestina.*

Para terminar nuestro recorrido, analizaremos la *Comedia de Calisto y Melibea* (1499) de Fernando de Rojas, que en 1502 pasa a llamarse *Tragicomedia*, más conocida como *La Celestina*. Obra a caballo entre el teatro y la novela dialogada, los protagonistas son producto de un mundo que asiste al desvanecimiento de los valores feudales y caballerescos. Víctimas de una sociedad en crisis y con un fuerte desgarro social, que Rojas retrata en el enfrentamiento entre amos y criados, Calisto y Melibea se enamoran a contracorriente del

escenario político que dibujan los Reyes Católicos tras la toma de Granada y el establecimiento de la Inquisición.

La mediadora o alcahueta que logra unir a los enamorados en una relación *non sancta* es Celestina; su figura cobra tal relieve que termina dando nombre a la obra y pasa a integrar, con don Quijote y don Juan, la galería de arquetipos creados por el genio español.

El mundo social celestinesco es producto de la civilización urbana; el crecimiento de las ciudades está en relación directa con el desarrollo de la burguesía que basa su economía en el poder del dinero. Este último es el medio corriente de cálculo y de pago en el ámbito social de *La Celestina.*

El auge de las urbes permite romper los lazos feudales y abre la posibilidad de independizarse y trabajar por cuenta propia. Como consecuencia se producen sucesivos éxodos del campo, siendo las mujeres el grupo más numeroso entre los inmigrantes rurales a las ciudades. Aquí, la mayoría vive en condiciones de pobreza, haciendo trabajos mal pagados como sirvientas, vendedoras ambulantes, hilanderas, prostitutas. Pero en la urbe la subordinación de las féminas a la tutela masculina es menor, ya que pueden vivir solas o como cabezas de familia con sus hijos o formar nuevas comunidades, frecuentemente compartiendo la casa con otras mujeres. (Federici, 2010).

En la obra de Rojas se patentiza claramente esta situación. Tanto la vivienda de Celestina como la de Areúsa se sostienen por el comercio del cuerpo; las mercancías son los servicios sexuales de las rameras empleadas por Celestina, además de los cuerpos de las doncellas seducidas por la alcahuetería de la vieja. Ella tiene perfecta conciencia de las dificultades y riesgos que corre al intentar este tipo de comercio pues está atentando contra uno de los pilares de la comunidad

bajomedieval: la pureza y la honra de las mujeres. Así corroe las bases mismas de la estructura social.

Por lo tanto, no resulta extraño que el oficio de la alcahueta aparezca demonizado. Su tarea cáustica y subversiva amenaza el funcionamiento del sistema patriarcal y social. Su discurso claramente se opone a este orden y lo trastorna. Su maldad procede del compromiso que asume al propagar y facilitar el goce sexual.

Además de intermediaria en amores, Celestina tiene otros oficios. Pármeno se los enumera a Calisto:

> "PÁRMENO.- Ella tenía seys oficios, conuiene saber: labrandera, perfumera, maestra de fazer afeytes e de fazer virgos, alcahueta e vn poquito hechizera. Era el primer oficio cobertura de los otros, so color del qual muchas moças destas siruientes entrauan en su casa a labrarse e a labrar camisas e gorgueras e otras muchas cosas." (Auto I)

Si a la ocupación de mediadora sumamos la de hechicera, entenderemos que el accionar de Celestina la convierta en un peligroso enemigo para la estabilidad del momento. Las brujas y hechiceras se identifican con mujeres solitarias, viejas, feas y con conocimientos en plantas y remedios medicinales. Sus saberes de herboristería las capacitan para sanar o paliar enfermedades, aliviar los dolores derivados de los partos, acelerar las contracciones uterinas y provocar abortos, en un contexto en el que la Iglesia aún considera los dolores del parto como un castigo divino. Pero este oficio se identifica, principalmente, con las prácticas de hechicería: pociones, conjuros, ensalmos, maleficios, todas relacionadas con poderes demoníacos.

El discurso hegemónico de la época sobre la brujería se expone claramente en el famoso *Malleus maleficarum* (*El martillo de las hechiceras*, 1484), obra de dos dominicos inquisidores, Jacobo Sprenger y Enrique Institor, para quienes el maleficio solo hace efecto cuando el brujo y el demonio obran de común acuerdo. Además sostienen que los hechizos tienen eficacia especial en lo que atañe a las cuestiones amorosas, pues producen una violenta pasión hacia una persona determinada en la mente de la víctima del embrujo.

Para lograr que Melibea acceda a los requerimientos amorosos de Calisto, Celestina realiza un conjuro:

> "CELESTINA.- Conjúrote, triste Plutón, señor de la profundidad infernal, emperador de la Corte dañada, capitán soberuio de los condenados ángeles, señor de los sulfúreos fuegos, que los heruientes étnicos montes manan, gouernador e veedor de los tormentos e atormentadores de las pecadoras ánimas, regidor de las tres furias, Tesífone, Megera e Aleto, administrador de todas las cosas negras del reyno de Stigie e Dite, con todas sus lagunas e sombras infernales, e litigioso caos, mantenedor de las bolantes harpías, con toda la otra compañía de espantables e pauorosas ydras; yo, Celestina, tu más conocida cliéntula, te conjuro por la virtud e fuerça destas vermejas letras; por la sangre de aquella noturna aue con que están escriptas; por la grauedad de aquestos nombres e signos, que en este papel se contienen; por la áspera ponçoña de las bíuoras, de que este azeyte fue hecho, con el qual vnto este hilado: vengas sin tardança a obedescer mi voluntad e en ello te embueluas e con ello estés sin vn momento te partir, hasta que Melibea con aparejada oportunidad que aya, lo compre e con ello de tal manera quede enredada que, quanto más lo mirare, tanto más su coraçón se ablande a conceder mi petición, e se le abras e lastimes de crudo e fuerte amor de Calisto, tanto que, despedida toda honestidad, se descubra

> a mí e me galardone mis passos e mensaje. Y esto hecho, pide e demanda de mí a tu voluntad. Si no lo hazes con presto mouimiento, ternásme por capital enemiga; heriré con luz tus cárceles tristes e escuras; acusaré cruelmente tus continuas mentiras; apremiaré con mis ásperas palabras tu horrible nombre. E otra e otra vez te conjuro. E assí confiando en mi mucho poder, me parto para allá con mi hilado, donde creo te lleuo ya embuelto." (Auto III).

El resultado es óptimo; Melibea le compra a la mediadora el hilado que contiene la poción mágica y poco después siente "que comen este coraçón serpientes dentro de mi cuerpo." (Auto X). De este modo, la doncella reservada se convierte en la enamorada que sigue a su amante hasta la muerte.

La vieja, como ya dijimos, conoce los peligros que acarrean sus actividades. Así por boca de ella sabemos que Claudina, madre de Pármeno, muere ajusticiada por sus prácticas de brujería. El joven criado cuenta a Calisto que Celestina fue tres veces emplumada por ser alcahueta.

En la cultura bajomedieval, parteras y sanadoras encarnan una triple amenaza: son mujeres, gozan de un saber denostado por las normas eclesiásticas, y su sabiduría rivaliza con el conocimiento científico proveniente de las universidades. Estos factores dan inicio a la demonización de las comadronas. La alianza entre los Aparatos Ideológicos que dominan a la sociedad, es decir, la Iglesia, el Estado y la profesión médica, logra deslegitimar el saber empírico femenino, acción que desemboca en los procesos inquisitoriales de brujería. Es así como estas mujeres sabias, entre ellas alcahuetas y hechiceras, quedan estigmatizadas como elementos diabólicos capaces de alterar el orden social y desestabilizar la organización medieval. Son esos Otros que vulneran la universalidad de las

leyes morales y cuestionan la pervivencia del sistema. (Beteta Martín, 2011).

Conclusión.

Para finalizar, consideramos que una realidad social presenta discrepancias, intereses en pugna, que se ven representados en ideologías contrastantes (Cros, 1986). De allí derivan posiciones divergentes que problematizan el discurso oficial. En el caso de la mujer en el Medioevo se le abren dos caminos: acatar la dominación masculina, teniendo como modelo a María (virgen, esposa y madre ejemplar) o sufrir las represalias del patriarcado: ser marginadas, demonizadas o representadas como monstruos.

Sin embargo, sabemos que la ideología dominante puede acallar las voces opositoras pero, de todos modos, estas encuentran intersticios por donde filtrarse. La literatura es un espacio privilegiado donde resuena el vasto rumor social, con sus movilidades, interferencias y disidencias. La textualización de los discursos permite dar cuenta de todo lo borroso, inestable y conflictivo que fluye en la sociedad en un momento determinado. Es así como la formación ideológica del Otro puede introducirse en el texto literario y generar el debate de concepciones contrapuestas.

Bibliografía específica.

Beteta Martín, Y. (2011). *Súcubos, hechiceras y monstruos femeninos. Estrategias de desautorización femenina en la ficción medieval*. Madrid: Al-Mudayna.

Cros, E. (1986). *Literatura, ideología y sociedad*. Madrid: Gredos.
Duby, G. y Perrot, M. (1991). *Historia de las mujeres*. Tomo 2: "La Edad Media." Madrid: Taurus.
Eco, U. (2012). *Construir al enemigo*. Madrid: Lumen.
Federici, S. (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
Lacarra Lanz, E. (1988). "La mujer ejemplar en tres textos épicos castellanos". En *Cuadernos de Investigación Filológica*. XIV, 5-20. https://doi.org/10.18172/cif.2134.
Mirande, M. E. (2001). "Feminidad y monstruosidad en el imaginario social." En *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy*. 19, 83-93.
Poema del Cid (1981). Buenos Aires: Losada. Edición de P. Salinas, introducción de P. Henríquez Ureña.
Rojas, F. de (1963). *La Celestina*. Madrid: Espasa-Calpe. Edición de Julio Cejador y Frauca.
Ruiz, J. Arcipreste de Hita (1960). *Libro de Buen Amor*. Madrid: Espasa-Calpe. Edición de Julio Cejador y Frauca.
Sánchez Pérez, C. (2015) "De las serranas a las serranillas, como personajes literarios femeninos. Del Arcipreste de Hita al Marqués de Santillana". En IV Congreso Internacional Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, y el "Libro de Buen Amor". (30-31 de mayo de 2014).
https://cvc.cervantes.es/literatura/arcipreste_hita/04/s_perez.htm.

Viajeras urbanas como enemigas de las costumbres: otredad femenina en *La Celestina.*

María Valeria Mancha

Durante el medioevo se postula la malignidad innata de la mujer. En tratados científicos, religiosos y morales se construye un discurso social que la presenta como un ser imperfecto, con una moralidad frágil y una inclinación natural hacia el pecado por ceder a la incitación demoníaca. A su vez la mujer se convierte también en una fuente de tentación, ya que al caer ante el mal diabólico arrastra en su caída al varón.
Así mejor lo expresa Luis Ramírez de Lucena en su tratado pedagógico "Repetición de amores y arte de ajedrez" (1497) adjetivando a la mujer del siguiente modo:

> "[…] principio de pecado, arma del diablo, expulsión del parayso […], doctrina de perdición, continua tentación, mal de todos desseado [...], desvío de castidad, universal temptación" (Ramírez de Lucena, 1954: 86-87)

Recuperando este discurso social en *La Celestina*, obra del siglo XV atribuída a Fernando de Rojas, el criado de Calixto, Sempronio, desaconseja a su amo liarse en amores con una mujer, ya que es quien condujo al varón a la condenación eterna: "Esta es la muger antigua malicia que Adán echó de los deleites del paraíso; esta que al linaje humano metió en el infierno." (De Rojas, 1980: I. 13)
En la construcción del discurso de la mujer pecadora, los teóricos del medioevo aplicaron la filosofía aristotélica natural, la teoría humoral y el conocimiento anatómico para demostrar la afirmación teológica de que el alma femenina se sentía

atraída por el mal y que el cuerpo de la mujer era tan tóxico que podría incluso envenenar a los que se encontraban a su lado.

Siguiendo esta línea de pensamiento, se consideraba que la mujer era un peligro para sí misma y para la comunidad. Es por ello que se intenta controlar su proceder y reglar su conducta. Por este motivo se le impone a las féminas pautas de comportamiento que limitan su accionar construyéndose una especie de corsé moral. Intentando intervenir en el hacer femenino se normaba su conducta según los roles que encarnaba: hija, madre o esposa. Se redactaron en la época, guías de buenos modales que hablaban de las condiciones y maneras que se les exigían a las mujeres en cada etapa de la vida. Por otro lado se procura la reclusión de las mujeres. Estas eran confinadas en espacios cerrados, generalmente tras gruesos muros en pos de la protección de sí misma y de la sociedad.

Observamos cómo a la vigilancia y el control de las conductas femeninas se le suma el encierro y el mandato de inmovilidad. Esto puede observarse en *La Celestina* donde encontramos a Melibea encarcelada con el objetivo de cuidar su virtud. De esto se queja la virginal doncella al no poder concretar su unión con Calixto: "Las puertas impiden nuestro gozo, las cuales yo maldigo y sus fuertes cerrojos." (De Rojas, 1980: XII. 113)

Debido a la fragilidad moral femenina se prefiere la quietud, la seguridad que brindan los espacios cerrados. En contraposición el desplazamiento, la movilidad y el tránsito se asocian a la corrupción del alma. Así lo expresaba ya Salomón en sus Proverbios bíblicos asociando el paseo por espacios exteriores con la mujer pecadora y adúltera:

> "Era la mujer descarada, la sinvergüenza a la que le hierven sus pies en la casa y apenas está en la calle o en las

> plazas, por todas partes busca aventuras" (Biblia Latinoamericana Proverbios: 7.818.)

Se dictamina que el rol de la mujer en la familia es el de *guardar* la casa. Con esta ocupación estática la mujer no solo resguarda los bienes familiares sino también se guarda a sí misma de los peligros del afuera. Guardar la casa y alejarse de las tentaciones del exterior es uno de los consejos que brinda Fray Luis de León en *La Perfecta Casada* en su capítulo sub titulado "*No han de ser las buenas mujeres callejeras, visitadoras y vagabundas sino que han de amar mucho el retiro y se han de acostumbrar a estar en casa*" en donde se puntualiza claramente sobre la órbita espacial por donde debe circular la mujer:

> "El espacio por donde ha de menear los pies la mujer, y los lugares por donde ha de andar, y como si dijésemos el campo de su carrera, que es su casa propia, y no las calles, ni las plazas, ni las huertas, ni las casas ajenas…Pues si es por natural oficio guardar la casa, ¿cómo se permite que sea callejera y visitadora y vagabunda?" (Fray Luis de León, 1974: XVII -146)

Se aconseja a la dama la seguridad de los espacios cerrados que la protegen del mal exterior, se traza también para ellas vías de circulación, se establecen caminos permitidos como así también trayectos prohibidos que tendrán su correspondencia simbólica. Caminos que llevarán hacia la salvación del alma o rutas que la guiarán a su condenación.

Los caminos permitidos son mínimos para las féminas en la Edad Media. Está bien visto transitar por la ciudad para asistir a misa los domingos o días de festividad religiosa, o para visitar algún pariente. Así lo demuestra Alisa, la madre de

Melibea, quien en *La Celestina* representa el ideal femenino del medioevo, como buena madre y abnegada esposa solo la vemos ausentarse de su casa para visitar a su hermana convaleciente. De igual modo es interesante destacar que incluso al encaminarse hacia una de las rutas permitidas, no cumple su rol de guardar la casa y deja desprotegida a su hija doncella a merced de la alcahueta Celestina. Entendemos que su salida, aunque moralmente aprobada, trae como consecuencia el ingreso del mal a su morada.

> "Alisa: hija Melibea, quédese esta mujer honrada contigo, que ya paresce que es tarde para visitar a mi hermana …que viene su paje a llamarme, que se le arreció de un rato acá el mal." (De Rojas, 1980: IV -44)

Como los caminos autorizados para las mujeres en el medioevo son escasos, los itinerarios desaconsejadas se erigen como la mayoría. Está mal visto transitar por calles públicas, plazas y casas de vecinos. Sin embargo encontramos en *La Celestina* un nutrido número de mujeres andariegas que circulan por la ciudad para desempeñar sus oficios. Mujeres itinerantes que al caminar y moverse por la urbe se arriesgan a tomar las vías de la perdición. Este es el caso de Elicia y Areúsa quienes entre otras cosas se dedican a la prostitución y marchan por la ciudad ofreciendo y brindando sus servicios.

Quien también transita la ciudad con recados para su ama es la criada Lucrecia, quien tiene el privilegio de vivir en casa de ricos burgueses y de poder acceder también a las zonas marginales de la ciudad. A los ojos de las libres rameras Elicia y Areúsa, Lucrecia no es un ser libre ya que vive prisionera y a merced de los caprichos de los ricos. Se percibe el desprecio que sienten en general por todas las criadas que sirven a una

dama y que por su labor quedan cautivas junto ella, mirando cómo transcurre la vida desde el encierro.

> "Areúsa: Así goce de mí, que es verdad, que éstas, que sirven a señoras, ni gozan deleite ni conocen los dulces premios de amor. Nunca tratan con parientes, con iguales… Por esto, madre, he querido más vivir en mi pequeña casa, exenta y señora, que no en ricos palacios sojuzgada y cativa." (De Rojas, 1980: IX. 93-94)

La vieja Celestina es quien mejor transita por todos los ámbitos de la urbe. Para moverse con libertad se enmascara en múltiples oficios ambulantes. Celestina se encubre para peregrinar de casa en casa tras oficios permitidos socialmente como los de perfumera, labrandera y maestra en hacer afeites. Oficios que al relacionarse con el embellecimiento femenino, le auguran la apertura de la casa de cualquier dama o doncella. Sin embargo, por más de que se trate de oficios legales por así decirlo, no dejan de tener para la sociedad una reprobación.

Es claro que la banalidad que implicaba el embellecimiento de las damas con esencias aromáticas, ungüentos para rejuvenecer y bellos vestidos tampoco es visto de buena manera por los moralistas de la época que los perciben como el ingreso hacia un sendero pecaminoso. Así lo expresa Fray Iñigo de Mendoza en sus coplas de Vita Cristi de 1482:

> "aquellos çumos y azeites
> que fazen el cuero tierno,
> aquellas mudas y afeites ,
> aquellos torpes deleites
> cuyo fin es el infierno."
> (Fray Iñigo de Mendoza, 1953: 189)

Sobre el oficio de costurera, que encubre los otros y le abre a Celestina las puertas de las casas, también se crea un manto de sospecha respecto a su condición moral, así lo afirma uno de los refranes populares españoles que versa: "Mujer labrandera, o puta o cantonera".

A la par de los oficios "permitidos" aunque sospechosos, Celestina despliega un serie de oficios prohibidos que la ubican en un plano sencillamente herético y que le permiten transitar espacios vedados para la mayoría.Por su oficio de meretriz y mediadora en amores ha ganado notoriedad. Sus transacciones en materia amorosa la vinculan, sin distinción, con todos los estamentos de la sociedad. La alcahueta corrompe los espacios que transita tejiendo un hilo invisible que une a cada uno de los habitantes de la ciudad.

> "Celestina: Caballeros viejos y mozos, abades de todas dignidades, desde obispos hasta sacristanes. En entrando por la iglesia, veía derrocar bonetes en mi honor, como si yo fuera una duquesa." (De Rojas: IX-175)

Celestina ofertando sus servicios sexuales extendía su peregrinar hasta los lugares más recónditos de la urbe medieval, incluso hasta los sitios consagrados.

> "…con todos estos afanes nunca pasaba sin misa ni vísperas ni dejaba monasterios de frailes ni monjas, esto porque allí hacía sus aleluyas y conciertos." (De Rojas, 1980: I-.20)

Visitar la casa de mujeres vírgenes para tentarle con el pecado carnal es una de las tantas acciones que despliega la vieja mediadora y es también el motivo central de la obra. Observamos cómo el mal que se disemina por las calles ingresa

a las casas y a la mente de las doncellas a través de Celestina. La alcahueta itinerante contamina la casa y la mente de las mujeres que visita, convirtiéndose así en el puente que vincula el mundo exterior lleno de lujuria y pecado, con el mundo interior.

Podemos asociar al personaje de Celestina con la metáfora de una escala. La mediadora construirá escaleras reales e imaginarias que permitirán saltar los muros de las doncellas que están resguardadas tras ellos. El enamorado Calixto al pedirle a la vieja mediadora que intervenga para alcanzar el favor de su dama le dice: "Poned escala en su muro" (De Rojas 1980: VI. 65) Melibea peca intramuros por influencia de un mal que proviene del exterior al que accede por intervención de la alcahueta.

La vieja mediadora se presenta también como una bruja. Sobre la vinculación de la hechicería maléfica con el universo femenino Jean Michel Sallman reflexiona:

> "Durante mucho tiempo, Occidente ha mantenido oculto en su imaginario la convicción de que la práctica de la brujería maléfica y demoníaca se relacionaba íntimamente con la naturaleza femenina y, por extensión, que toda mujer era una bruja en potencia". (Sallman, 1992:209)

Celestina al igual que quien fuera su maestra, la ya fallecida Claudina, peregrina hasta los cementerios, de diversos credos, para profanar tumbas obteniendo elementos para futuros rituales mágicos y marcha hasta las encrucijadas para realizar actos diabólicos. Describiendo el recorrido de Claudina reconocemos el de la propia Celestina.

> “Tan sin pena ni temor se andaba a media noche de cimenterio en cimenterio, buscando aparejos para nuestro oficio, como de día. Ni dejaba cristianos, ni moros, ni judíos, cuyos enterramientos no visitaba” (De Rojas, 1980: VII. 71)

Ante la acusación de los que la sitúan en un camino de yerros, Celestina no se queja de los obstáculos que la han fortalecido. Ante la represión de la Santísima Inquisición que ha sufrido en el pasado junto a Claudina, nunca se arrepiente y se enorgullece de su fama citando la voz de quien fuera su instructora en cuestiones brujeriles; frase que remite nuevamente al éxito de su tránsito por los senderos prohibidos.

> “Qué mil veces la oi decir: si me quebré el pie fue por mi bien, porque soy más conoscida que antes” (De Rojas 1980: VII. 73)

Es interesante observar cómo se construye en el medioevo la imagen de la mujer andariega encarnando el símbolo de los contravalores sociales, instituyéndolas como un otro enemigo y amenazante. A propósito de esto Umberto Eco nos dice:

> “(…) se construyen como enemigos (…) a aquellos que alguien tiene interés en representar como amenazadores aunque no nos amenacen directamente (…) sino que sea su diversidad misma la que se convierta en señal de amenaza”. (Eco,2017:8)

En el discurso dicotómico medieval la mujer andariega se convierte en un enemigo, oponiéndose a la mujer encerrada. Ambas transitarán senderos alegóricos que las llevarán a la salvación del alma o a su irremediable perdición.

La dama que circula por la ciudad se expone al mal y contamina llevando el vicio a otras mujeres. Salir, conocer, viajar, puede vincular a las féminas con lo desconocido y muchas veces pecaminoso. La mujer itinerante es peligrosa ya que al transitar se libera, quedando fuera del control masculino. Celestina simboliza la guía del mal camino. La alcahueta itinerante contamina los espacios y la mente de quienes visita. Su simple caminar, su trayecto, pervierte. En esta obra didáctica de fines del medioevo se nos muestra claramente como quienes fueron alcanzados por la influencia celestinesca, tienen un anunciado y trágico final.

Consideraciones finales

Para los pensadores del medioevo resulta claro que el mal viene en el disfraz de una mujer y circula por una red femenina. La mujer encarnada en el personaje de Celestina es el mal, pero un mal que resulta más peligroso porque es viajero y contaminante.

Hemos podido observar cómo en la obra atribuida a Fernando de Rojas se presenta un conjunto de personajes femeninos itinerantes, que reaccionan de maneras opuestas ante el orden de lo establecido, que salen del hogar transitando espacios desaconsejados, desafiando a los discursos imperativos que violentan a la mujer.

Bibliografía específica:

Angenot, M.(2010) *El discurso social*. *Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: SXXI.

Biblia Latinoamericana. (2005) Madrid: Fuenpalabra.

De León, Fray L. (1974) *La perfecta casada*. Barcelona: Sopena.
De Mendoza, Fray I. (1953) *Coplas de Vita Christi*.Madrid: Real Academia Española.
https://www.cervantesvirtual.com/obra/coplas-de-vita-christi--0/
De Rojas,F.(1980) *La Celestina.*Buenos Aires:CEDAL
De Rojas,F.(1963). *La Celestina*. Madrid: Espasa-Calpe. Edición de Julio Cejador y Frauca.
Duby, G. y Perrot, M. (1992) *Historia de las mujeres. vol. 2*.Madrid : Taurus.
Eco, U. (2017) *Construir al enemigo*.Buenos Aires: Sudamericana.
Maravall, J. A. (1964) *El mundo social de "La Celestina".* Madrid: Gredos.
Martínez Kleiser, L. (1982) *Refranero General Ideológico Español.* Madrid: Hernand.
Palacio, M. (2008) *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas*. *Un debate de género en torno a la alteridad femenina*. EDUCC.
Ramírez de Lucena, L. (1954) *Repetición de amores*. Galicia: Jacob Ornstein.
Sallmann, J. M. (1991) *Las brujas, amantes de Satán.* Madrid: Aguilar
Sallmann, J. M. (1992) "La Bruja" en Duby, G y Perrot, M. *Historia de las mujeres en Occidente* Vol. 3 (Del Renacimiento a la Edad Moderna) Madrid: Taurus.

Las máscaras barrocas de Sor Juana Inés de la Cruz como defensa frente a sus enemigos

Claudia Lencinas

Desde la perspectiva escritural, Sor Juana Inés de la Cruz, como mestiza, se encuentra en la intersección entre los letrados con acceso a los centros de poder (la corte de los virreyes y la Iglesia) y en lucha permanente por encontrar un lugar para hacer escuchar su voz.

América Latina, a partir de la Conquista española, vivió el mestizaje como una marca de inferioridad y recibió en herencia de sus conquistadores algunos esquemas sociales patriarcales en los que las mujeres, los hijos ilegítimos y los esclavos de origen africano, formaron parte de una gran masa que estuvo mucho tiempo bajo el dominio y control de otras personas que los veían como inferiores.

Van Dijk, en su libro Dominación étnica y racismo[17], se refiere a lo que ocurre en Latinoamérica como "racismos ", en plural, porque son sistemas de dominio étnico-racial con raíces en el colonialismo europeo: conquista, explotación y genocidio de los indígenas y esclavitud de los africanos, por la ideología europea de superioridad sobre otros pueblos, donde los nativos terminan siendo los verdaderos "otros". Estos sistemas se combinan con sexismo y dominación masculina, por lo tanto, principalmente afectan a mujeres.

Van Dijk aclara que, desde el punto de vista discursivo, estas prácticas se niegan o disimulan, por eso, los "enemigos" de Sor Juana se enmascaran a veces detrás de seudónimos, como Sor

[17] Van Dijk,T (2003). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa.

Filotea de la Cruz, quien, siendo el obispo de Puebla, realiza el prólogo de la Carta Atenagórica que Sor Juana escribe, analizando el texto de un teólogo. Este atrevimiento que comete alguien como Sor Juana, siendo mestiza e hija ilegítima de origen, mujer y religiosa, deriva en que su escritura es escrutada y recibe una amonestación sobre su condición de mujer que la motiva a escribir su famosa Respuesta a Sor Filotea. Esta obra en prosa se destaca por su carácter ensayístico, donde su argumentación recorre detalladamente una serie de mujeres históricas rebeldes desde Santa Teresa hasta Hipatia de Alejandría, una, Doctora de la Iglesia y la otra, una científica que incomoda a la Iglesia, porque se acusó a los primeros cristianos de haber atentado contra ella.

De acuerdo con la descripción de los hechos que realiza por Octavio Paz (1982)[18] la polémica dentro de la cual se enmarca la *Respuesta* es que en noviembre de 1690 apareció en la ciudad de Puebla un folleto que llevaba por título: *Carta Atenagórica de la madre Juana Inés de la Cruz*. Atenagórica. El escrito de Sor Juana, en forma de carta, es una crítica a un sermón del jesuita portugués Antonio de Vieyra. Se trata de una argumentación de tema teológico en la cual se discute cuál fue, en vida, la mayor fineza de Cristo. Vieyra sostenía que Cristo no quiso la correspondencia de su amor para sí, sino para los hombres, y que esta fue su mayor fineza; amar sin correspondencia. Sor Juana, por el contrario, cree que Cristo sí pide correspondencia para su amor. La publicación de la *Carta Atenagórica*, realizada sin la expresa voluntad de Sor Juana, venía precedida de un prólogo en el que una persona encubierta bajo el título de Sor Filotea, si bien elogiaba el entendimiento

[18]Paz, O. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. FCE. México.

de Sor Juana, la conminaba a dedicarse a otras cosas. Sor Filotea era el Obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. Como señala Octavio Paz, la publicación de la carta perjudicó a Sor Juana, ya que a partir de allí, fue atacada desde diversos sectores. Ella respondió al prólogo de la *Carta Atenagórica*, y ese documento es el que conocemos como la Respuesta a Sor Filotea.

En este escrito, Sor Juana justifica su "atrevimiento" de estudiar y escribir sobre cuestiones teológicas, poniendo de relieve su biografía y su escritura, sin embargo, poco después de escribir este documento tuvo que renunciar a sus actividades intelectuales. Nos dice Diego Calleja:

> "Sólo tenemos certezas de que planeó un encierro letrado para su vida, a la medida de sus posibilidades y circunstancias; así lo plantea en la *Respuesta a sor Filotea* donde ensaya una *vita*, práctica común entre las religiosas en los conventos novohispanos. Refiere en un fragmento de esta carta anécdotas de su infancia, temprana vocación intelectual e inclinación, involuntaria e irrefrenable, por las letras. La imagen que brinda de sí misma en esta epístola ha permeado todas las futuras representaciones"[19]

El discurso de defensa, dentro de la cultura virreinal, representa un intento de legitimación de posiciones diferentes de las dominantes. El proyecto ideológico permanece en general retóricamente enmascarado o mimetizado dentro de los

[19] Colombi, B. "Diego Calleja y la vida de Sor Juana Inés de la cruz. vestigios y silencios en el archivo sorjuanino". *Revista Exlibris* ∞ ISSN 2314-3894 UBA. Número 7.Diciembre 2018
http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcs75q9

parámetros de los discursos dominantes. Como expresa Mabel Moraña:

> "Alabar al otro, al igual que defender lo propio, son operaciones que remiten, dentro de la cultura del Barroco, a distintos niveles de la controversia epocal entre autoridad y subalternidad, fe y razón, escolasticismo y humanismo, centralismo y marginalidad. Las antítesis, claroscuros y máscaras barrocas, encuentran expresión a través de esta dialéctica que elogia hiperbólicamente al Otro al tiempo que impugna sus bases ideológicas, o afirma la identidad del Yo haciendo uso de los recursos de la modestia afectada o adhiriendo a los ritos de la celebración y la obediencia"[20]

El catálogo de mujeres sabias en la *Respuesta* de Sor Juana tiene como propósito reforzar en su argumentación el derecho de la mujer a intervenir en la esfera pública, a ejercer una función social relevante y es a la vez una estrategia de representación, de a implica construirse como sujeto del discurso y como objeto de la defensa, en un juego en el que debe escamotearse retóricamente, pero a la vez hablar de sí misma para defenderse, aclarando que posee las mismas cualidades intelectuales que cualquier varón y reclamando la libertad de expresarse.

De acuerdo con Pierre Bordieu, en La dominación masculina:

[20] Moraña, M. (2005). "Apologías y defensas: discursos de la marginalidad en el Barroco hispanoamericano" En *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes.

> "el programa social de percepción incorporado, se aplica a todas las cosas del mundo, y en primer lugar, al cuerpo en sí, en su realidad biológica: es el que construye la diferencia entre los sexos biológicos de acuerdo con los principios de una visión mítica del mundo arraigada en la relación arbitraria de dominación de los hombres sobre las mujeres, inscrita a su vez junto con la división del trabajo, en la realidad del orden social".[21]

Dice Sor Juana en su Respuesta:

> "Si el crimen está en la Carta Atenagórica, ¿fue aquélla más que referir sencillamente mi sentir con todas las venias que debo a nuestra Santa Iglesia? Pues si ella, con su santísima autoridad, no me lo prohíbe, ¿por qué me lo han de prohibir otros? […] Mi entendimiento tal cual, ¿no es tan libre como el suyo, pues viene de un solar? [...] Demás que yo ni falté al decoro que a tanto varón se debe [Vieyra] [...] ni escribí más que para el juicio de quien lo insinuó. [...] Pues como yo fui libre para disentir de Vieyra, lo será cualquiera para disentir de mi dictamen"[22]

Sor Juana utiliza una máscara a través de la comparación bíblica con Moisés:

> "No se hallaba digno Moisés, por balbuceante, para hablar con Faraón, y, después, el verse tan favorecido de Dios, le infunde tales alientos, que no solo habla con el mismo Dios, sino que se atreve a pedirle imposibles".[23]

[21] Bordieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama

[22] De la Cruz,Sor J.(1957) "Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Filotea de la Cruz". En *Obras completas.*Tomo IV. Comedias,sainetes y prosa. México: FCE.

[23] De la Cruz,Sor J.(1957) "Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Filotea de la Cruz". En *Obras completas*.Tomo IV. Comedias,sainetes y prosa. México: FCE.

David Solodkow, aclara que "es el coraje de Moisés que sirve a Sor Juana como identificación del suyo propio: una forma indirecta de decirle al *travestido* cura a quien responde (Fernández de Santa Cruz) que él también exponga la cara, que se muestre, que deje caer su máscara. Aquí el *yo* enmascarado como Moisés, le dice al *tú* (Filotea), colocándolo en la posición que a su autoridad le corresponde, que diga quién es y por qué la obliga a defenderse. La intención, entonces, es desenmascarar el travestismo de Filotea mediante el enmascaramiento propio a través de la figura de Moisés, repitiendo el proceso figurativo paralelo del cura (masculino) que se hace pasar por una monja (femenino) e invirtiendo el proceso: la monja (femenino) se inviste retóricamente de Moisés (masculino). Solo así, sabiendo que es viable la equiparación retórica a partir de un enmascaramiento, será posible comenzar a discutir. Se trata de una batalla nominal-figurativa por desenmascarar el rostro ajeno mediante una estrategia retórica de hablar a través de las palabras de un otro (Moisés). Un juego de mostrar (el rostro ajeno) ocultando, simultáneamente, el rostro propio.[24]

Observamos en este diálogo de cartas entre Sor Filotea y Sor Juana la necesidad de una construcción de su propia imagen, por parte de Sor Juana, que debe entrar en el juego de máscaras que el obispo de Puebla le propone, para defenderse. En el Barroco y, especialmente en la obra de Sor Juana, la imagen y el cuestionamiento de la misma representan un juego de máscaras llevado al infinito a través de la palabra, como ocurre

[24]Solodkow, D. "Mediaciones del *yo* y monstruosidad: Sor Juana o el ´fénix´ barroco" Revista chilena de literatura. Abril 2009, Número 74, 139 - 167 Universidad de los Andes.

en el soneto 51, donde la autora, a través del recurso de la écfrasis se refiere a un retrato suyo pictórico, pero a la vez, lingüístico en términos de engaño y falsedad:

> "Este que ves, engaño colorido
> Que, del arte ostentando los primores,
> Con falsos silogismos de colores
> Es cauteloso engaño del sentido"

De acuerdo con Bajtín (2000), ser significa "ser para otro y a través del otro para sí mismo", por lo tanto, hombre no posee un territorio soberano interno, sino que siempre y por completo se encuentra en la frontera; al mirar en su interior, mira a los ojos del otro, o a través de los ojos del otro. En la *Respuesta a Sor Filotea*, Sor Juana se siente observada por un otro que la interpela en sus más preciadas convicciones intelectuales y toma el guante del desafío que le proponen, para batallar en el mismo terreno discursivo a través de las máscaras barrocas, en un "diálogo inconcluso" que, en el decir de Bajtín, "representa la única forma adecuada de la expresión verbal de una auténtica vida humana"[25]

Bibliografía específica

Acevedo E. (1999) *Barroco y terminología en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Ciudad Argentina

Antología de Sor Juana Inés de la Cruz (1993) Chile: Editorial Universitaria.

[25] Bajtín, M. (2000) *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*. México: Taurus

Bajtín, M. (2000) *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro*) México: Taurus
Bordieu, P. (2000). *La dominación masculina.*Barcelona: Anagrama
Chang Rodríguez, R. (1991) *El discurso disidente: ensayos de literatura colonial*
peruana. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Edit.
Chul Han, B. (2016) *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder
Colombi, B. "Diego Calleja y la vida de Sor Juana Inés de la cruz. vestigios y silencios en el archivo sorjuanino"**.** *Revista Exlibris*
http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcs75q9
De la Cruz,Sor J.(1957)Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Filotea de la Cruz. En Obras completas. Tomo IV. Comedias, sainetes y prosa. México: FCE.
De la Torre Cruz, K "La *negritud* en los villancicos de Sor Juana Inés de la Cruz". Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos. V*ersión On-line* ISSN 2448-6914 –
https://doi.org/10.22201/cialc.24486914e.2019.68.57069
Dussel, E. (1994) "1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del ´mito de la
Modernidad´". Conferencias de Frankfurt. Octubre de 1992. La Paz. Col. Academia Nº1. Plural Editores. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad Mayor de San Andrés.
Eco, U. (2013) *Construir el enemigo*. Bs. As.: Lumen
Moraña, M. (2005). "Apologías y defensas: discursos de la marginalidad en el Barroco
hispanoamericano". En *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco.*
Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes

Rama, A. (1988) *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca
Solodkow, D. "Mediaciones del *yo* y monstruosidad: Sor Juana o el "fénix" barroco" En R*evista chilena de literatura.* Abril 2009, Número 74, 139 – 167. Universidad de los Andes
Todorov, T. (2003) *La Conquista de América. El problema del otro*. Bs. As.: Siglo XXI
Van Djk,T. (2003) *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América* .
Barcelona: Gedisa.

El otro no es enemigo en los Villancicos de Sor Juana

Claudia Lencinas

En el Barroco hispanoamericano encontramos una jerarquía de poderes e instituciones coloniales, que, de acuerdo con Ángel Rama en su obra La ciudad letrada[26], tiene su correlato en la forma en que España construyó las ciudades en América, particularmente en México. Hernán Cortés ubica en el centro la iglesia y las casas de la realeza y resignifica las construcciones anteriores de los nativos, que pasaron a habitar la periferia, desde todo punto de vista. Desde la perspectiva escritural, Sor Juana Inés de la Cruz, como mestiza, se encuentra entre los letrados con acceso a los centros de poder (la corte de los virreyes y la Iglesia) y la inclusión en sus obras de la cultura de los nativos y de los negros. El propósito del presente trabajo será abordar una de las producciones menos conocidas de Sor Juana, los villancicos, donde se observa que el indio y el negro participan como personajes desde un interesante contrapunto dialógico, haciendo oír su voz y hasta planteando la posibilidad de acceder a ser santos, a pesar de la risa irónica del blanco.

Según Enrique Dussel[27], España y Portugal a finales del siglo XV dan el primer paso hacia la Modernidad, ya que es la primera región de Europa que tiene "la experiencia de construir al Otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del centro sobre la periferia. Europa se constituye como el centro del mundo". De esa manera, América Latina fue la primera "periferia" de la Europa moderna. Dussel cita a

[26] Rama, A. (1988) *La ciudad letrada*. Arca. Montevideo.

[27] Dussel, E. (1994) "1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del ´mito de la Modernidad´". *Conferencias de Frankfurt*. Octubre de 1992. La Paz: Col. Academia Nº1. Plural Editores. Fac. de Humanidades y ciencias de la Educ. Universidad Mayor de San Andrés.

Hegel, para aclarar que por mucho tiempo se consideraba que América Latina no había terminado su formación, por lo tanto, quedaba excluida al igual que África del concepto de centro de la historia mundial.

Edberto Acevedo, en su libro Barroco y terminología en Hispanoamérica, realiza un planteo fundamental al respecto:

> "Ahora bien, tras aquella primera época fundacional de la vida comunitaria hispano-indígena, llamada también de la Conquista o de la expansión de la frontera (como se la ha tildado), o de los adelantados (como decía Haring)¿Qué queda? Es decir, tras el asentamiento español, la mezcla con lo indígena, el choque y el encuentro, ¿qué ha resultado?[28]

Una respuesta posible desde mi lectura es que Sor Juana, como mestiza, desarrolló su vida durante la época del Barroco hispanoamericano, tardío con respecto al español, pero más efervescente en cuanto a la crisis histórico-social que motivó esa respuesta desmesurada del arte, en todas sus manifestaciones: un Barroco más complejo, por el aporte de las distintas culturas mezclándose y que se estableció casi como una marca del mestizo, que encontró en este estilo encriptado, la posibilidad de expresar sus vivencias desde la subalternidad.

Resulta difícil establecer el origen de los prejuicios, cuando se trata de cuestiones de raza, género o ilegitimidad en el reconocimiento paterno. Todas estas características se complejizan cuando hablamos de América Latina, que, a partir de la Conquista española, vivió el mestizaje, mayormente como una marca de inferioridad y recibió en herencia de sus

[28] Acevedo E. (1999) *Barroco y terminología en Hispanoamérica*. Bs. As.: Ciudad Argentina.

conquistadores, algunos esquemas sociales patriarcales en los que las mujeres, los hijos ilegítimos y los esclavos de origen africano, formaron parte de una gran masa que estuvo mucho tiempo bajo el dominio y control de otras personas que los veían como inferiores.

De acuerdo con Todorov (2003), la Conquista de América tuvo tres ejes en los que se encuadran figuras representativas como Colón, Cortés y Las Casas, en su relación con el indio: descubrir, conquistar y amar, donde el conocimiento del otro juega un rol importante de acuerdo con el objetivo que cada uno tiene en cuanto a ese vínculo. Podemos afirmar que Sor Juana se relaciona con los nativos y los afrodescendientes con un vínculo de amor desde el conocimiento, ya que les da voz en los villancicos, en estilo directo. Demuestra que conoce su modo de expresión y la valora y de ese modo logra establecer un "nosotros" propio del mestizaje y no una mirada del otro como alguien al que se puede dominar o asimilar por considerarlo inferior.

Según Raquel Chang Rodríguez, en su obra El discurso disidente:

> "Sor Juana siente por sus congéneres, por los indígenas, por los afromexicanos, a quienes les está limitado o vedado el acceso al saber, a participar en la sociedad. Y, si desafían las reglas donde el linaje, el color de piel, el sexo y el lugar de nacimiento determinan el status social, les está deparado el ostracismo y la condena. Es bien conocido el alto precio que la propia Sor Juana pagó cuando se atrevió a cuestionar los planteamientos impuestos por la Iglesia colonial"[29]

[29] Chang Rodríguez,R (1991). *El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Edit.

Los villancicos de Sor Juana son obras sencillas, donde lo popular se conjuga con lo racional. Son escritos dedicados a la Navidad, a la Asunción, a la Inmaculada, a San José, a San Pedro y a Santa Catalina. En estas obras se encuentran los aspectos propios de su pueblo, sus costumbres y variados matices en el lenguaje, desde el latín, hasta los modismos propios de los indios y de los esclavos negros.

Los Villancicos de la Décima Musa, según Chang Rodríguez, ofrecen una muestra de las preocupaciones que atenazaron a la poeta en cuanto al conflicto entre religión y conocimiento, los derechos de la mujer y el papel de los sectores marginados en la sociedad novohispana".

En el Villancico VIII, a San José, hay un tono jocoso en la imitación del habla tanto del indio como del negro que Sor Juana representa. La risa es un tanto peyorativa, ya que el blanco es quien ríe de la escena y de los personajes que ve como pintorescos.[30]

"INDIO
[...] Yo también *quimati* Dios,
mo adivinanza pondrá,
que no sólo los Dotore
había la Oniversidá.
Cor. —¡Ja, ja, ja!
¿Qué adivinanza será?
Ind.¿Qué adivinanza? ¿Oye osté?
¿Cuál es mejor San José?

[30]De la Torre Cruz, K. La *negritud* en los villancicos de Sor Juana Inés de la Cruz. Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos. V*ersión On-line* ISSN 2448-6914.
https://doi.org/10.22201/cialc.24486914e.2019.68.57069

1. —¡Gran disparate!
2. —¡Terrible!
Si es uno, ¿cómo es posible,
que haber pueda otro mejor?
Ind. —Espere osté, so Doctor:
¿no ha visto en la Iglesia osté
junto mucho San José,
y entre todos la labor
de Xochimilco es mijor?
1. —Es verdad.
Cor. —¡Ja, ja, ja, ja!
¡Bien de su empeño salió!

NEGRO
—Pues, yo
también alivianalé;
lele, lele, lele, lele,
¡que pulo ser Neglo Señol San José!
1. —¿Por dónde esa línea va?
Neg. —Pues ¿no pulo de Sabá
telé algún cualteló?
Que a su Parre Salomó
También ella fue mujel:
¡lele, lele, lele, lele!
¡que por poca es Neglo Señol San José!"

Byung Chul Han, en La expulsión de lo distinto[31] nos dice que la poesía y el arte tienen como rasgo esencial las "ansias de lo distinto". El poema solo acontece en el encuentro con otro "en el misterio del encuentro, en presencia de un prójimo que esté enfrente", entabla una relación dialógica y todo se le manifiesta como un tú.

Precisamente en los Villancicos de Sor Juana, descubrimos también este otro aspecto de la poesía que describe Byung Chul

[31] Chul Han.B. (2016) *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder

Han: “el alma siempre está en actitud orante. Está a la búsqueda. Es una plegaria de súplica al otro, a lo completamente distinto”.

Umberto Eco nos dice en Construir el enemigo[32] que el “extranjero entre todos y distinto por su color es el negro” y es interesante lo que Eco señala al respecto: “una nueva forma de enemigo será (…) con el desarrollo de los contactos entre los pueblos, no solo el que está fuera y exhibe su extrañeza desde lejos, sino el que está dentro, entre nosotros (…) actúa de forma distinta o habla mal nuestra lengua”.

Podemos observar entonces, un esquema de círculos concéntricos en una sociedad latinoamericana barroca que tiene como centro a España y se constituye como una periferia. A su vez, está rodeada por otros sectores periféricos que son los nativos y los negros. Sor Juana, la religiosa, la mujer y la mestiza letrada ,vivió una infancia campesina y muestra en sus obras un trato cercano y cariñoso hacia indios y negros, por lo tanto, se desplaza en su escritura, del centro a la periferia y viceversa, incorporando a los sectores excluidos de su propia tierra y lo hace de forma dialógica, dándoles la palabra a aquellos que no son enemigos por hablar diferente nuestra lengua , en este caso, heredada de España, sino que tienen derecho, por lo menos a no sentirse inferiores y aspirar a lo que aspiran también los blancos, por ejemplo, a ser santos, por ser hijos del mismo Dios, como se observa en el Villancico VIII.

[32] Eco, U. (2013) *Construir el enemigo*. Bs. As: Lumen

Bibliografía específica

Acevedo E.(1999) *Barroco y terminología en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Ciudad Argentina

Antología de Sor Juana Inés de la Cruz (1993) Chile: Editorial Universitaria.

Chang Rodríguez,R.(1991) *El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana.* Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Edit.

Chul Han, B. (2016) *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder

De la Torre Cruz, K. "La *negritud* en los villancicos de Sor Juana Inés de la Cruz". Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos. V*ersión On-line* ISSN 2448-6914 – https://doi.org/10.22201/cialc.24486914e.2019.68.57069

Dussel, E. (1994) "1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del ´mito de la Modernidad´". Conferencias de Frankfurt. Octubre de 1992. La Paz. Col. Academia Nº1. Plural Editores. Fac. de Humanidades y ciencias de la Educ. Universidad Mayor de San Andrés.

Eco, U. (2013) *Construir el enemigo*. Bs. As.: Lumen

Rama, A. (1988) *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca

Todorov, T. (2003) *La Conquista de América. El problema del otro*. Bs. As.: Siglo XXI

Van Djk,T.(2003) *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América* . Barcelona: Gedisa.

Otredad y segregación racial en Latinoamérica: la denuncia de José Martí[33]

María Valeria Mancha

El cubano José Martí es un intelectual indispensable en la construcción del pensamiento en América Latina, un ejemplo de ideales y de lucha. Desde su exilio en Estados Unidos edita la revista *La Edad de Oro* destinada a "pequeños lectores" con el fin de establecer valores que se ejemplifican a través de acciones desplegadas en relatos ficcionales. En dos de sus cuentos *La muñeca Negra* y *Bebé y el Señor Don Pomposo* acusa la violencia que implica la segregación racial. También en otras publicaciones como *Mi raza* o *Nuestra América* denuncia el problema de la marginación y el racismo latente en América Latina. Con sus reflexiones se adelanta a su época enlazándose con los planteos decoloniales contemporáneos.

José Martí en su memorable ensayo *Nuestra América* se rebela contra el odio entre los hombres basado en sus diferencias, negando la categoría de raza "No hay odios de razas porque no hay razas" (Martí,2002:21) bregando más adelante por la igualdad y los rasgos que nos unifican y conectan como seres humanos "El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y color"(Martí,2002:21) advirtiendo enérgicamente contra quienes promuevan el racismo "Peca contra la humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas" (Martí,2002:21).

[33] Una versión preliminar de este trabajo fue publicada en la Actas del Congreso Latinoamericano de Ciencia, Tecnología y Sociedad. Desafíos y escenarios postpandemia. 8 a l1 de noviembre de 2022. San Juan. UNSJ

En el escrito “Mi raza” publicado en Nueva York en 1893, vuelve a advertir sobre el problema la de la segregación racial en América Latina. Allí sin distinción, unificando e igualando en facultades a todos los hombres, se refiere a la raza humana como una categoría superadora porque citando sus palabras. “El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza o a otra: dígase hombre, y ya se dicen todos los derechos” (Martí, 2003:2)

Al declarar la raza como una categoría inexistente o creada arbitrariamente se acerca al pensamiento decolonial de Aníbal Quijano quien advierte como la condición de raza ha sido uno de los más eficaces modelos de sujeción y control. “La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años” (Quijano, 2000:1). La raza es concebida por este autor en una manera de dominación colonial moderna e influye en todos los ámbitos del poder mundial capitalista. Sobre esta categoría se funda también el eurocentrismo y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio. Quijano insiste en la idea de “raza” como un constructo ideológico, que no tiene relación con la estructura biológica de la especie humana y que sí se vincula con la historia de las relaciones del poder colonial y eurocentrado. En el escenario de la conquista de América, el colonizado resultó ser ese “otro” cuya diferencia le proporcionaba marcas de identidad negativa como el salvajismo o la barbarie. Fue en nombre de la razón eurocéntrica, de la “civilización” y la “humanización” que se justificó el ejercicio de poder disciplinario por parte de los colonizadores (Castro, 2000: 92)

Coincidiendo también con Martí en lo convencional y acomodaticio de la categoría de raza Fernando Ortiz en su obra

El engaño de las razas asegura: "La raza es un concepto humano tan histórico y científicamente convencional y cambiadizo como social y vulgarmente altanero y despiadado" (Ortiz, 1975:35) De esta manera, el proceso de clasificación social que produce el imaginario de raza se descubre como el resultado de las relaciones históricas de poder. Se configura una desigualdad a partir de la dominación y la explotación de un "nosotros" considerado superior sobre un "otro" catalogado como inferior.

En esta misma línea Van Dijk reflexiona sobre el racismo mundial, estableciendo divergencias con el racismo americano. Mientras que en Europa el racismo es contra el extranjero, "en Latinoamérica son los propios inmigrantes europeos quienes discriminan a los indígenas y a "extranjeros distintos" como los africanos" (Van Dijk, 2003: 99-100) Observa cómo a pesar de la promoción del mestizaje y del orgullo e identidad latina, se asocia la apariencia europea con valores más positivos como la inteligencia, la belleza, o la amabilidad, mientras los rasgos menos europeos se asocian con los valores contrarios. Advierte sobre un racismo discursivo que reproduce, legitima a la vez que niega y esconde. Se devela un sofisticado vocabulario latinoamericano étnico, somático y cromático que responde a condiciones evaluativas de la dominación blanca: "negros", "pardos", "pretos"," morenos", "mulatos", "indios", "cholos". Este autor señala como las razas se vinculan en Latinoamérica con las clases sociales, donde las personas con rasgos amerindios o africanos suelen pertenecer a las clases más pobres, sobre las que se ejercen diversas formas de discriminación como la subordinación, la marginación o la exclusión.

José Martí establece en el cuento "La Muñeca Negra" un contrapunto entre dos juguetes, dos muñecas que representan dos de las razas que pueblan el continente americano. Se narra como en el día de su cumpleaños Piedad, una niña de clase acomodada, recibe como regalo de sus padres una costosa muñeca de seda y porcelana que viene a reemplazar su deslucida muñeca negra. Esta nueva muñeca se contrapone en sus rasgos estéticos a la anterior y se asemeja al estereotipo racial de la cumpleañera.

Leonor, la antigua muñeca de la protagonista es de color negro tiene "la boca desteñida de besos" y casi "no tiene pelo" "solo una trenza". Piedad evidencia como la muñeca negra es despreciada por sus padres, quienes representan al mundo adulto, acusando defectos estéticos derivados del accionar de la niña porque "te he peinado mucho" "te he puesto muy fea".

Se intuye que la muñeca nueva de seda y porcelana responde a un modelo estético y racial más aceptado. Tiene el pelo dorado "como el sol", lleva un "vestido rosado", "peto de terciopelo" y "medias de encaje".

La actitud de Piedad rompe la lógica discursiva ya que ante la presencia de la muñeca rubia que responde a los estereotipos de lo deseado, miente a sus padres acusando un repentino cansancio para correr a su dormitorio y abrazar a su vieja muñeca negra mientras le dice: "te quiero porque no te quieren" (Martí, 1889:109-113)

En otro de sus relatos "Bebé y el Ser Don Pomposo" Martí repite este esquema de otredad racial ya no aplicado a muñecos sino a niños. Se narra cómo Bebé, un niño rico y mimado que protagoniza este cuento, recibe un lujoso regalo de manos de un presuntuoso tío apodado "Don Pomposo". El obsequio es un sable dorado que simboliza el poder económico y el futuro

promisorio del niño. Don Pomposo le entrega el obsequio en una ensayada ceremonia que evita y desprecia al acompañante de Bebé, su primito Raúl.

> "En cuanto entró en el cuarto el señor Don Pomposo le dio la mano, como se la dan los hombres a los papás; le puso el sombrerito en la cama…y le dio muchos besos,…y le trajo a Bebé, un sable dorado…ese es un sable muy rico: eso no es más que para Bebé, para el niño () Y a Raúl, al pobre Raúl, ni lo saludó, ni le quitó el sombrero, ni le dio un beso. Raúl estaba metido en un sillón, con el sombrero en la mano, y con los ojos muy grandes". (Martí, 1889: 35-37)

Ante el hecho discriminatorio Bebé decide una enmienda: de noche, alejado de la mirada de los adultos le regala su preciado obsequio a su primo.

Martí en este cuento contrapone la figura de dos niños para denunciar el sufrimiento que aflige a los que ocupan el lugar más bajo en las categorías socialmente construidas. Por un lado se encuentra Bebé quien presenta rasgos estéticos y raciales foráneos ya que tiene el pelo muy rubio con rizos que caen por su espalda, y se equipara a una figura angelical: "un angelito sin alas". Es además hijo de padres ricos: "A Bebé lo visten como al duquecito Fauntleroy... Le ponen pantaloncitos cortos ceñidos a la rodilla, y blusa con cuello de marinero, de dril blanco como los pantalones, y medias de seda colorada, y zapatos bajos". (Martí, 1889: 35-37). Bebé tiene un futuro asegurado y promisorio: "Él también, cuando sea grande, va a ser general". (Martí, 1889: 35-37)

Como contrapartida se presenta Raúl quien es un niño huérfano, que no pertenece a la misma clase social de Bebé. No es designado por un apodo cariñoso, tiene un nombre común y

un estereotipo racial que se aleja de los cánones de belleza. Esta desigualdad es captada por el protagonista: "…el pobre Raúl, que no tiene el pelo rubio, ni va vestido de duquesito, ni lleva medias de seda colorada". "Raúl no tiene mamá que le compre vestidos de duquesito: Raúl no tiene tíos largos que le compren sables". (Martí, 1889: 35-37) Bebé percibe la discriminación por ello actúa en consecuencia intentando una reparación.

Van Dijk señala que el racismo no es innato, sino que se aprende, es un proceso de adquisición ideológica y práctica que tiene sus fuentes. Las personas aprenden a ser racistas de sus padres, lo aprenden en la escuela y en los medios de comunicación, así como a partir de la observación y la interacción cotidiana. Señala también que si bien muchas prácticas del racismo, pueden asimilarse a través de la observación y la imitación, esas prácticas deben ser legitimadas o sostenidas discursivamente. "El racismo se aprende y reproduce a través del discurso dominante, siendo la fuente más importante del racismo contemporáneo las élites simbólicas blancas" (Van Dijk, 2007:27)

En la construcción del discurso racista este autor descubre ciertos mecanismos básicos que se repiten como: enfatizar lo positivo del "nosotros" o enfatizar lo negativo de "ellos". Ambos principios se ponen de manifiesto en el cuento "La Muñeca Negra" ya que desde el grupo dominante, los padres de Piedad, se acentúan los rasgos positivos de la muñeca blanca, mientras que se enfatizan los negativos de la negra. Mientras que en "Bebé y el Señor don Pomposo" la elite dominante representada por el tío del protagonista, esgrime su discurso racista solo enfatizando los rasgos positivos de Bebé,

niño con un claro parecido al fenotipo europeo, asociado con un mayor prestigio y estatus.

Conclusiones

El discurso sobre "raza" implica relaciones de poder y conlleva a la desigualdad, en tanto se configura a partir de la dominación de un "nosotros" concebido como superior sobre un "otro" categorizado como inferior. En la "Muñeca Negra" y "Bebé y el Señor Don Pomposo" Martí acusa el maltrato y la discriminación que sufren los niños de Latinoamérica. Una violencia simbólica que exige a los infantes tener que someterse a esquemas sociales de raza y clase impuestos por el mundo adulto; que claramente los violentan en su dignidad humana. Son los mismos niños que con su pensamiento claro quienes perciben la injusticia, la hacen visible, e intentan una enmienda.

Para Martí los niños "son la esperanza del mundo". Es en la niñez de Latinoamérica donde tiene puesta su confianza, ellos serán los hacedores de un futuro de cambio, de ellos provendrá la solución a los problemas raciales que aquejan al continente. Son quienes con su sabiduría innata han podido comprender que "Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro." (Martí, 2003:5)

Bibliografía específica:

Castro, S. (2000) "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En Lander, E. (Ed) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO.

Martí J. (1889) "La muñeca negra" en *La edad de Oro.*

https://elsudamericano.files.wordpress.com/2017/06/jose-marti-la-edad-de-oro.pdf
Martí, J. (1889) "Bebé y el Ser Don Pomposo".
https://elsudamericano.files.wordpress.com/2017/06/jose-marti-la-edad-de-oro.pdf
Martí, J. (2002) *Nuestra América. Edición Crítica*. México: Universidad de Guadalajara.
Martí, J. (2003) *Mi Raza.*
https://biblioteca.org.ar/libros/656489.pdf
Ortiz, F. (1975) *El engaño de las razas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
Quijano, A. (2000) "Qué tal raza". Rev. CESLA https://www.revistadelcesla.com/index.php/revistadelcesla/article/view/379
Van Dijk, T. (2003) *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina* Barcelona: Gedisa.
Van Dijk, T. (2007) Racismo y discurso en América Latina. Barcelona: Gedisa.

La otredad en Los dos ruiseñores de José Martí[34]

Claudia Lencinas

En el cuarto y último número de la revista infantil La Edad de Oro, en 1899, José Martí incluye el cuento "Los dos ruiseñores", cuyo subtítulo indica que es una versión libre de un cuento de Andersen.

El cuento original de Andersen se titulaba "El ruiseñor", en cambio, la versión de José Martí evidencia una coexistencia entre dos aves. La pregunta es, ¿cuál es el otro ruiseñor al que se refiere el escritor cubano? Uno es el mecánico, que permanece en el palacio del emperador y repite su melodía idéntica y sin vida. El otro es el natural, cuyo canto tiene infinitas modulaciones que aluden a la libertad, la creatividad y cuya actitud simboliza la ética de los artistas realmente comprometidos con su actividad. Esta coexistencia entre los ruiseñores se transforma en oposición.

Martí hace una adaptación didáctica de acuerdo con su marco ideológico, convencido de la importancia de la libertad en todos los aspectos de la vida. El ave se convierte en símbolo de salvación. En primer lugar, su canto se dirigía a los pescadores pobres, a quienes les producía un disfrute estético y emocional. La naturaleza, para Martí, cura y sensibiliza. El ruiseñor artista, aunque no se somete a las exigencias del emperador puede reconocer en él a otro al que debe salvar.

La versión de Martí muestra más detalles sobre China y presenta a un emperador también más complejo que el de

[34] Una versión preliminar de este trabajo fue publicada en la Actas del Congreso Latinoamericano de Ciencia, Tecnología y Sociedad. Desafíos y escenarios postpandemia. 8 a l1 de noviembre de 2022. San Juan. UNSJ

Andersen: posee rasgos positivos y negativos, manifiesta preocupación por los pobres de su reino y también es un hombre sabio y culto. Las críticas recaen sobre los obsecuentes cortesanos, como el maestro de música, más que en el propio emperador de China.

El cuento trata de que un ruiseñor hacía feliz la vida de los pescadores con su canto. Cuando se enteró el emperador de China, pidió que fuera llevado al castillo para disfrutar de su arte también. Allí su canto hizo conmover hasta las lágrimas al emperador, que quiso premiarlo con atributos de oro, pero el ruiseñor rechazó los regalos, porque su mayor premio había sido conmoverlo. Lo dejaron encerrado en el palacio, con permiso para volar a veces, atado con un hilo de seda. El emperador recibió de regalo un ruiseñor mecánico, adornado con piedras preciosas que cantaba cuando le daban cuerda.

Pusieron a los dos ruiseñores a cantar y el maestro de música del palacio alababa al mecánico. En un descuido, el ruiseñor natural se escapó y lo desterraron por desagradecido. Sin embargo, el artificial se descompuso y tuvieron que limitar la reproducción de su canto. Unos años después, el emperador enfermó gravemente, pero el ruiseñor verdadero disipó con su canto las sombras de la muerte y prometió seguir cantando para él, pero manteniendo su libertad.

El cuento es una alegoría sobre la libertad de los verdaderos artistas, frente a aquellos se someten al mecenazgo y cumplen los caprichos de quienes financian su arte. El ruiseñor artificial pertenece desde el principio al ámbito noble del palacio: es un regalo del emperador de Japón, está ornamentado con piedras preciosas y combina perfectamente con el lujo del palacio del emperador de China. El ruiseñor natural, en cambio, encarna el verdadero "otro" en la concepción de Martí, ya que para él, el otro es el que convive con las personas sencillas, con los pescadores.

El ruiseñor mecánico de regalo venía acompañado con una inscripción pretenciosa que realza el origen noble del mismo, frente al pájaro natural: "Llevaba al cuello una cinta con este letrero: ´El ruiseñor del emperador de China es un aprendiz junto al del emperador de Japón´"

Por eso lo consideran ingrato cuando decide abandonar el palacio y lo destierran. El haber sido invitado al palacio real es un honor que le brindan al ruiseñor-artista y que no puede rechazar.

La otredad en Martí significa negro, indígena, mujer, anciano, niño, mestizo, obrero, campesino; es el pobre, es el amerindio, es el "nuestroamericano", es el hombre todo, pero visto desde abajo o desde afuera, aclara Martín Reyes.[35]

El maestro de música encarna una visión más negativa que la del emperador, ya que teme al "otro" ruiseñor, al natural, que puede crear y sorprender con algo novedoso y prefiere al ruiseñor artificial porque es predecible:

> "…con el pájaro vivo, nunca se sabe cómo va a ser el canto y con este se va a estar seguro de lo que va a ser; con este todo está en orden y se le puede explicar al pueblo las reglas de la música"
> "el vivo cantaba como le nacía del corazón, sincero y libre y el artificial cantaba al compás y no salía del vals" [36]

Byung Chul Han dice que la singularidad es algo totalmente distinto de la autenticidad. "La autenticidad presupone la

[35]Reyes Martín, H. M. "Fenomenología de la otredad martiana. Apuntes para una ontología (intempestiva)" Septiembre 24, 2020. URL https://dialektika.org/2020/09/24/fenomenologia-de-la-otredad- martiana/

[36] Martí, J (1974) *La Edad de oro*. Buenos Aires: Kapelusz. Pág. 210

comparabilidad. Quien es auténtico es distinto a los demás, pero el atopos es incomparable"[37]

La cultura de la constante comparación igualatoria no consiente ninguna negatividad del atopos. Todo lo vuelve comparable, es decir, igual. Con ello resulta imposible la experiencia del otro atópico. La sociedad del consumo aspira a eliminar la alteridad atópica en favor de las diferencias consumibles, heterotópicas"

Precisamente, el maestro de música representa lo que Martí está poniendo en evidencia como negativo, este afán consumista que pretende autoengañarse comparando a los ruiseñores y creyendo quedarse con la mejor parte, ya que no pudo ganar la permanencia del artista verdadero., el "atopos", que no tiene lugar en el palacio y se siente desubicado allí.

Las prácticas de poder y dominación llevadas a cabo en ese palacio del emperador, en palabras de Bourdieu, implican violencia simbólica, ya que son estrategias construidas socialmente en el contexto de esquemas asimétricos de poder. Se caracterizan por ser una forma de violencia invisible, soterrada, que esconde las relaciones de fuerza que están bajo la relación. Esta dimensión simbólica se basa en que los actos de obediencia y sumisión son actos de conocimiento de una estructura y de reconocimiento de una legitimidad:

> "La violencia simbólica es aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de este (…) En términos más estrictos, los agentes sociales son agentes conscientes, que, aunque estén sometidos a determinismos, contribuyen a producir la eficacia de

[37] Chul Han.B (2017) *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder. Pág. 40

> aquello que los determina, en la medida en que ellos estructuran lo que los determina " [38]

Levinas también expresa que "lo que caracteriza la acción violenta, lo que caracteriza la tiranía es el hecho de no mirar de frente aquello a lo que se aplica la acción (…) el hecho de no encontrarlo de frente, de ver la otra libertad como fuerza, como salvaje, de identificar lo absoluto del otro con su fuerza" [39]

El emperador y sus cortesanos pretenden apoderarse del ruiseñor verdadero y entienden su negativa como una ofensa. Se transforma en un enemigo al que hay que expulsar del territorio, si no acepta esas estructuras de poder que a él lo violentan en su libertad artística. En estas dos citas del cuento, podemos observar cómo el emperador cercena la libertad del ruiseñor:

> "Y el ruiseñor tenía su caja real, con permiso para volar dos veces al día y una en la noche. Doce criados de túnica amarilla lo sujetaban cuando salía a volar, por doce hilos de seda…"
>
> "Y el emperador quiso que le pusieran al ruiseñor al cuello su chinela de oro, pero el ruiseñor metió el pico en la pluma del pecho y dijo "gracias" en un trino tan rico y vigoroso que el emperador no lo mandó matar porque no había querido colgarse la chinela" [40]

Martí quiere destacar que el ruiseñor verdadero, finca su singularidad en la búsqueda de la libertad. En la valentía de escapar de esa jaula de oro que lo ataba y en demostrar que la verdadera fidelidad no es la de los lacayos aduladores, sino la del

---

[38] Bordieu y Wacquant (1995) *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Pág. 120

[39] Levinas, E (2001) *La huella del otro.* México:Taurus. Pág. 85

[40] Martí, J (1974) *La Edad de oro*. Buenos Aires: Kapelusz. Pág. 210

artista libre que se somete al único yugo digno que es el de la amistad, por eso dice el ruiseñor al emperador, al final del cuento:

> "Yo no puedo vivir en el palacio, ni fabricar entre los cortesanos mi nido (…) Los pescadores me esperan, emperador, en sus casas pobres de la orilla del mar. El ruiseñor no puede ser infiel a los pescadores"

Fryda Schultz de Mantovani nos aclara con respecto a los cuentos de la Edad de oro, que

> "los cuentos adaptados se impregnan del espíritu del que los cuenta, ya que Martí no traduce, sino que trasvasa el vino viejo en odres nuevos, reelabora la materia que ya andaba en otras lenguas y otros pueblos (…) en el cuento de Andersen (…) el ruiseñor sencillo, que no se deja ganar por el lujo ni acepta las etiquetas de la corte, es el que salva al emperador, en mérito de sus lágrimas cuando por vez primera oyó los arpegios que surgían de una garganta libre" [41]

De este modo se plantea que la proximidad del arte con el poder es nociva para creación libre de los verdaderos artistas.

El escritor argentino, Marco Denevi, en su libro *Falsificaciones*, recrea el cuento en una nueva versión muy breve y despojada, donde la actitud del ruiseñor-artista es totalmente distante con respecto al poder y no se conmueve con su enfermedad ni con su muerte:

> "La más hermosa de las favoritas fue una noche al bosque y humildemente le rogó al ruiseñor que se apiadase del rey, pero el ruiseñor no se apiadó". [42]

[41] Schultz de Mantovani,F. (1974)*Sobre las hadas. Ensayos de literatura infantil*. Bibl. Arte y ciencia de la expresión. Bs. As.: Nova. Págs. 104 y 105

[42] Denevi,M.(1977). *Falsificaciones.* Bs. As.: Corregidor

La ironía trágica final se produce con la muerte del rey: "Y cuando el fúnebre cortejo atravesaba el bosque con el cadáver del rey, en lo más secreto de las frondas, desde el crepúsculo al alba, cantaba el ruiseñor".

Este ruiseñor es abolutamente libre, pero absolutamente indiferente al otro también.

El ruiseñor natural de Martí es quien responde por el emperador y se acerca a salvarlo con su canto, pero no responde a las exigencias del mismo.

La responsabilidad martiana con respecto al otro no consiste es responder a alguien, sino en responder por alguien. Por eso se acerca a cantar en el lecho de muerte del emperador y le promete volver cada tanto a visitarlo, pero en su ventana.

Fryda Schultz de Mantovani deja en claro que los cuentos de la revista La Edad de oro de Martí son:

> "no solo para los niños, sino para los hombres de América: la inteligencia, la sencillez, la honrada comunión con sus orígenes. Es decir, el hombre que no tiene vergüenza de llamarse anónimo, siempre que ese anónimo signifique ser libre y responsable de sus actos" [43]

Bibliografía específica

Bordieu y Wacquant. (1995) *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo

Chul Han, B. (2017) *La expulsión de lo distinto*. Barcelona.: Herder

[43] Schultz de Mantovani,F. (1974)*Sobre las hadas. Ensayos de literatura infantil*. Bibl. Arte y ciencia de la expresión. Bs. As.: Nova. Págs. 104 y 105

Denevi, M. (1977). *Falsificaciones.* Bs. As.: Corregidor
García Rey, M. (2013). "Transpensar para la infancia: las traducciones de José Martí". *Pacarina del Sur On line*. Año 5, N° 17, octubre-diciembre, 2013.
www.pacarinadelsur.comindex.php?option=com_content&view=article&id=818&catid=14
Levinas,E.(2001). *La huella del otro.* México:Taurus
Martí, J. (1974) *La Edad de oro*. Bs. As: Kapelusz.
Reyes Martín,H.M.. "Fenomenología de la otredad martiana. Apuntes para una ontología (intempestiva)" Septiembre 24, 2020. https://dialektika.org/2020/09/24/fenomenologia-de-la-otredad-martiana/
Rosell, J.F.(1954) *Andersen y Martí: dos cantos para un ruiseñor*. Fundación Cuatrogratos.
Schultz de Mantovani, F. (1974) *Sobre las hadas. Ensayos de literatura infantil.* Bs. As.: Nova.

Las trece rosas de Jesús Ferrero: Construcción discursiva del otro como anormal.[44]

Cecilia Beatriz Rodas

La Guerra Civil Española y la dilatada dictadura del Gral. Franco (1939–1975) continúan teniendo una gran preeminencia en la narrativa hispánica actual. El enfrentamiento entre republicanos y nacionalistas, confrontación ideológica que atraviesa el ámbito político, social y religioso, imperante a lo largo de casi cuarenta años, es recuperado discursivamente por narradores que escriben en la democracia ulterior a la muerte del Caudillo y producen textos cargados de evaluaciones que han extraído de su sociedad, su historia, su condición de sujetos insertos en una comunidad.

Uno de los acontecimientos sucedidos casi inmediatamente después de concluida la guerra cobró inusitado interés en su momento histórico. Se trata del fusilamiento de trece jovencitas, presas en la cárcel madrileña de Ventas por pertenecer a las Juventudes Socialistas, de las cuales nueve eran menores de edad (entre 18 y 21 años) y el resto no pasaba de los 29 años. El 5 de agosto de 1939 morían en el cementerio del Este de Madrid las legendarias Trece Rosas.

En 2003, Jesús Ferrero (Zamora, 1952) recupera la memoria de estas muchachas en su novela *Las trece rosas*, donde narra las detenciones, la prisión y el fusilamiento de las protagonistas. El relato pone de manifiesto el proceso de control y exterminio de las

[44] Una primera versión de este artículo fue leída en las VIII Jornadas del Norte Argentino de Estudios literarios y lingüísticos, organizadas por la Universidad de Nacional de Jujuy, entre el 6 y 10 de septiembre de 2021, de forma virtual.

ideas contrarias al Régimen franquista. A través de una lectura sociocrítica, se explicita la construcción cultural del Otro como una amenaza para la sociedad (Lara, 2009): cuáles son las atribuciones, las naturalizaciones con que se culpabiliza y demoniza a esas otredades. Recurrimos, entre otros, al concepto de *anormal* de Foucault (2000) para cumplir con este propósito.

Sintéticamente, los hechos semiotizados en la novela de Ferrero son los siguientes:

Una vez que termina la guerra civil y Madrid es tomada en marzo de 1939, el aparato represor del nuevo estado dictatorial investiga e intenta localizar a los jóvenes afiliados a las Juventudes Socialistas Unificadas (JSU), para encarcelarlos o ejecutarlos.

En julio de ese año se produce el atentado al Comandante de la Guardia Civil, Isaac Gabaldón, tiroteado junto a su hija y su chofer. Frente a este acontecimiento, el Régimen, como escarmiento y acto ejemplificador, decide ejecutar considerándolos responsables a algunos integrantes de las JSU (cuarenta y tres hombres y trece mujeres), quienes ya se encontraban encarcelados cuando se produjo el atentado.

El fusilamiento se realiza dos días después del juicio, sin que las cartas de petición de indulto hubieran sido tramitadas. Ni siquiera se cumple la normativa burocrática que establecía el mismo sistema totalitario, por el que las penas de muerte no se debían llevar a cabo sin el "enterado del Caudillo", formalismo que recién se efectuó ocho días después de la muerte de estas mujeres.

El caso de las Trece Rosas es el primer fusilamiento de menores en la posguerra española. Se trataba de modistas, sastras, pianistas, amas de casa.

Jesús Ferrero, en su novela, dedica un capítulo a cada una al que titula con el nombre de pila correspondiente: Avelina, Joaquina, Pilar, Blanca, Ana, Julia, Virtudes, Elena, Victoria,

Dionisia, Luisa, Carmen, Martina. El texto se divide en cuatro partes, enmarcadas por un prólogo ("Preludio con saxofón") y un epílogo ("En una estación del metro"). La primera parte, "La ronda nocturna", relata las detenciones de las protagonistas. La segunda, "La casa del sol naciente", la llegada a la prisión madrileña. La tercera, "El cofre de las alucinaciones", se centra en la vida dentro de la cárcel: el hacinamiento en un penal construido para cuatrocientas cincuenta reclusas y ocupado por cuatro mil; las torturas, los interrogatorios, los escasos ratos de alegría y de risas. La última parte, "La noche de las dos lunas", cierra la novela con los fusilamientos.

Siguiendo a Marc Angenot (2015: 266-267), la Sociocrítica sostiene ambos extremos de una paradoja. Por una parte, el texto literario está inmerso en el discurso social de un momento dado; es por eso que las condiciones de legibilidad no le son inmanentes. Sin embargo, los estudios sociocríticos pretenden poner de relieve la particularidad del texto como tal, esto es, evidenciar los procedimientos de transformación del discurso en texto. Es así como dentro del texto se produce una circulación interdóxica que vehiculiza no solo la opinión, lo aceptable, los prejuicios surgidos en un contexto sociohistórico determinado, sino además las transgresiones, los desplazamientos, las confrontaciones ideológicas, producto de dicho contexto. De este modo se altera y se desplaza la opinión hegemónica, posibilitando la ambigüedad y la polifonía, las pugnas e intereses enfrentados.

En *Las trece rosas*, se patentiza el conflicto ideológico planteado durante la guerra y que permanece a lo largo de la dictadura. Ferrero introduce un diálogo confrontativo entre el pensamiento y las valoraciones aprobadas y luego impuestas

por el franquismo, y los principios republicanos que el Régimen quiere silenciar pero que se filtran por los intersticios del entramado ficcional.

Para devastar el ideario de la República, el nacionalismo falangista crea una serie de rasgos o características negativas que impone al enemigo, con el fin de deslegitimarlo ante la sociedad y convertirlo en una amenaza.

De esta manera, las jóvenes presas en la cárcel de Ventas reciben determinadas atribuciones para reafirmar su culpabilidad. Una de ellas es la animalización. Así, Ana es comparada con una jaca y también con una pantera, mientras que Amaranta "parecía un animal negruzco, siempre atento a las debilidades más flagrantes de las demás" (p.149). Cabe aclarar que ambas estigmatizaciones provienen de personajes representativos del poder: en el caso de Ana, es el comisario Roux el que marca las similitudes con sendos animales; con respecto a Amaranta, es una funcionaria de la cárcel, Zulema Fernán, quien la describe con esos términos. Es así como los regímenes totalitarios, en este caso el franquismo, construyen culturalmente a los enemigos internos: naturalizan la pérdida moral de la idea de persona, logrando su deshumanización y convirtiéndolos en monstruos[45].

Mientras Roux observa a Ana cuando la conducen a la cárcel reflexiona:

[45] Patricia Rotger afirma que el imaginario social deposita todos sus miedos en la figura del monstruo. Este funciona como límite entre lo que se considera normal y lo que queda por fuera, o sea, marca una frontera que nos muestra que hay exclusión y, por tanto, que hay una alteridad, encarnada por lo distinto, lo diferente a lo normal o, mejor dicho, a lo que se considera normativo. (2015: 260).

> "…se fijó en sus piernas intactas de muy elegante caligrafía, y pensó que era un animal dominante, lleno de belleza y de tensión interior, y a él no le gustaba matar animales que, por lo que fuera, le parecían nacidos para mandar; a ésos en todo caso prefería torturarlos y someterlos a una rehabilitación." (p. 85)

Otro guardia civil, conocido como el Pálido, ordena que lleven a Ana a su habitación en el hotel Palace, "vestida dignamente y dignamente narcotizada." (p. 80). Allí comienza a acariciarla lujuriosamente, pero en un momento la muchacha reacciona y le pega con la rodilla en la entrepierna.

En ambas situaciones se evidencia otro rasgo negativo que los hombres del aparato represor naturalizan en las prisioneras: considerarlas objetos sexuales, entes que son usados para producir placer y luego se descartan. La deshumanización necesita categorizar a grupos de gentes como inhumanos, a través de diferencias raciales, étnicas, religiosas, sexuales o políticas.

A través de este proceso, el "otro" se visualiza, en términos foucaultianos, como un ser "anormal", más específicamente como "incorregible", un individuo que por sus malas prácticas y peores hábitos es descalificado como sujeto de derechos. El filósofo francés aclara que lo que define al incorregible, paradójicamente, es que se trata de un individuo a corregir. Por lo tanto, exige cierta cantidad de intervenciones específicas, más allá de las técnicas conocidas de domesticación y corrección, es decir, una nueva tecnología de recuperación, de sobrecorrección. (2000).

El encierro es quizás la mejor forma de reformarlo y conducirlo al arrepentimiento, de domesticarlo, de lograr que retorne al buen accionar. Lo *normal* se instituye como una de los grandes

elementos de poder. Se tiende a sustituir, o al menos a agregar a las marcas que traducían estatutos, privilegios, adscripciones, todo un juego de grados de normalidad, que son signos de adscripción a un cuerpo social homogéneo (Foucault, 2008:170).

Sin embargo, en el ámbito de la prisión los encargados de vigilar y disciplinar terminan por ser tan "anormales" como las reclusas. Se debaten permanentemente entre las reglas que deben imponer y obligar a respetar, esto es, el código de moralidad creado por el franquismo para alcanzar sus fines, y sus deseos corporales que los convierten en seres pervertidos y procaces, cuyo accionar en apariencia resulta incongruente con el sistema que representan. En realidad, todo régimen totalitarista se sirve de una serie de acciones desplegadas en el terreno público para extirpar a determinados seres humanos de su dimensión ciudadana. (Arendt, 1999).

Hay que tener en cuenta que la idea de convertir a los otros en objetivos de destrucción necesita la complicidad del pueblo, que pierde su capacidad de enjuiciar, su conciencia crítica y ética. Las masas que aceptan silenciosamente las prácticas criminales de un estado totalitario no tienen un sentido de responsabilidad moral.

Esta situación la representa Ferrero en su novela cuando las prisioneras son trasladadas para ser enjuiciadas en la caja de un camión destartalado al descubierto, para que "los transeúntes pudieran contemplar las caras de las víctimas y sacar conclusiones al respecto, aunque no vieran las ejecuciones." (p. 134).

> "La gente se detenía a su paso y comentaba su aspecto. A veces, algún transeúnte les hacía el gesto de la muerte

deslizando el dedo por el cuello, a modo de cuchillo degollador.
-Mira, las rojas.
-Las que van rapadas parecen Juanas de Arco.
-Por la mañana pasaron cuatro camionetas con hombres…
-¡Al paredón!- gritó un espontáneo que fumaba junto a los dos transeúntes que conversaban.
-¡Al paredón!- repitió un niño de unos cinco años…" (p. 137)

En las citas anteriores aparece otra marca discursiva del proceso de estigmatización: la mayoría de las reclusas están rapadas. El rasurado de las cabezas de las mujeres, sean republicanas o familiares de varones republicanos, tiene una clara función represora y ejemplificadora; pone de manifiesto la omnipotencia de los que ahora detentan el poder. Su objetivo es deshumanizar a las mujeres y cosificarlas, a fin de someterlas y reeducarlas en base a los nuevos valores. Para lograrlo, los torturadores las rapan y, de esta manera, desfiguran sus rostros al eliminar uno de los símbolos más visibles de la feminidad: el cabello.

Por otra parte, la forma de destruir y desvirtuar los ideales republicanos es a través del cuerpo femenino, único elemento que se puede denigrar y degradar. Es así como el rapado funciona como el ataque a un modelo de mujer libre e independiente. Por ello agredirla implica una lucha contra el grupo enemigo en su conjunto. (González Duro, 2012).

Según Lara (2009), las ideologías de odio y racismo preparan el camino a la opresión y el exterminio. La deshumanización necesita categorizar a grupos de gente como inhumanos al utilizar categorías subhumanas, por ejemplo, demonios y monstruos. Estos "otros" son estigmatizados como alienígenas, extraños, anormales.

En su novela, Ferrero visualiza también la cosificación de las prisioneras cuando son demonizadas por el aparato ideológico religioso. Recordemos que, tanto durante la guerra como a lo largo de la dictadura, el discurso eclesiástico recupera el concepto medieval de "cruzada" para calificar el alzamiento militar y justificar sus atrocidades. Así la Iglesia vuelve a ser una institución poderosa que teocratiza las estructuras públicas del Régimen franquista.

Cuando las trece presas son llevadas a la capilla, la noche anterior al fusilamiento, se hace presente el capellán con la intención de confesarlas:

> "La risa había empezado a atravesar las paredes de la capilla y amenazaba por extenderse por toda la cárcel cuando llegó don Valeriano, el capellán, (…) que se asustó al verlas.
> -Con la Iglesia hemos topado –murmuró Pilar, consiguiendo que las risas se multiplicaran.
> -¡Os posee la risa de Satanás! –gritó don Valeriano.
> -Pero ¿qué dice? –escupió Pilar.
> -Sólo Satanás puede obligaros a reír en un momento así, cuando tendríais que pensar solamente en Dios –añadió el sacerdote.
> -¡Lárguese! –gritó Virtudes." (p. 173)

Es evidente que las palabras del cura funcionan como clichés propios del ámbito clerical. El uso de frases rimbombantes con un fin admonitorio no hace mella en las muchachas, cuya ideología y capacidad crítica están por encima del discurso vacuo religioso. Sin embargo, para la mayoría del pueblo español este tipo de prédicas surten el efecto deseado por las instituciones que detentan el poder: considera que las

prisioneras están dominadas por el demonio como consecuencia de su adhesión al pensamiento marxista.

Retomando a Lara (2009), podemos entender, entonces, la importancia del lenguaje en la construcción cultural de los oponentes ya que la palabra funciona como un arma política extremadamente poderosa. Es la clave para redefinir a las víctimas, provocando un distanciamiento moral que profundiza la deshumanización. Estas herramientas lingüísticas performativas se transforman en atributos reales conceptualmente hablando.

Dichas atribuciones se naturalizan como inherentes a las reclusas, quienes terminan configuradas como estereotipos de anormales, demonizadas, monstruosas. El proceso cultural de deshumanización concluye cuando los cuerpos de las víctimas dejan de tener significado; entonces se las considera como desecho y su expulsión del aparato social solo es cuestión de limpieza.

Desde esta perspectiva se entiende que el juicio contra las trece mujeres y los cuarenta y tres hombres sea un mero trámite, una *mise en scéne* con la única finalidad de demostrar la omnipotencia del Caudillo a través de un castigo ejemplar, perpetrado con "la mayor eficacia y la máxima contundencia" (p. 130). Si son culpables de conspirar contra el Generalísimo y pretender reconstruir las JSU, merecen el máximo castigo: la pena de muerte. Como bien lo explica Foucault (2000), en períodos totalitarios, la muerte del otro no solo afianza mi vida, mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), va a permitir que la vida en general sea más sana y más pura.

Desde luego, al hablar de dar muerte no se refiere simplemente al exterminio directo, sino también a toda acción que pueda ser

considerada asesinato indirecto: el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etc. (2000, pp. 231-232).

Aunque el fusilamiento de estas trece mujeres logró desmantelar gran parte de la oposición republicana, su recuerdo no murió con ellas. Muchos testimonios reales confirman que ya en aquellos momentos la narración oral colaboró para que, entre las presas de las cárceles franquistas, la ejecución de las Trece Rosas se convirtiera en una suerte de leyenda, en un relato que fue corriendo de boca en boca hasta el punto de que cada presa recién ingresada en Ventas lo hizo suyo y se dedicó a trasmitirlo a su vez.

Jesús Ferrero escarba en las voces populares y recrea esa leyenda, con el fin de revelar el valor de la vida cuando se pierde o es arrebatada y mostrar la dignidad de estas mujeres en medio de un carnaval de delaciones y muertes. Una tradición oral hundida en el olvido por el franquismo, al que el autor zamorano le presta el susurro de una canción popular en boca de una niña del manicomio que estaba frente a la cárcel de mujeres de Madrid*:* "A la verde, verde, / a la verde oliva, / donde cautivaron / a las mil cautivas. / El pícaro moro / que las cautivó / abrió una mazmorra, / abrió una mazmorra... / ¡Y allí las metió!". (p. 16).

Bibliografía específica

Angenot, M. (2010) *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Angenot, M. (2015). "¿Qué puede la literatura? Sociocrítica literaria y crítica del discurso social." *Estudios de Teoría*

Literaria. Facultad de Humanidades/UNMdP. Año IV, Nro. 7, pp. 265-277.
Arendt, H. (1999) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
Bédmar, A. (2001) *Los puños y las pistolas. La represión en Montilla (1936-1944).* Lucena: Librería Juan de Mairena.
Ferrero, J. (2008) *Las trece rosas*. Madrid: Siruela.
Foucault, M. (2000) *Los anormales*. *Curso en el Colegio de Francia 1974-1975*. Buenos Aires: FCE.
Foucault, M. (2008) *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión.* Buenos Aires: Siglo XXI.
González Duro, E. (2012) *Las rapadas. El franquismo contra la mujer*. Madrid: Siglo XXI.
Lara, M. P. (2009) *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa.
Rotger, P. (2015) "Monstruos: invención y política" en *Estudios. Revista del Centro de Estudios Avanzados.* UNC. 34.

El pecado de ser "el otro" en *Las tres bodas de Manolita* de Almudena Grandes.[46]

Cecilia Beatriz Rodas

Todo régimen totalitario, para contar con el apoyo popular y perpetuarse en el poder, necesita construir un Otro como un ser inmoral, alienado, deshumanizado. Según Lara (2009: 227), el proceso de localización de este enemigo se logra mediante una conspiración ficticia, que utiliza las ideologías como armas principales. De este modo los dictadores consiguen que la destrucción de los otros refuerce las premisas de la política genocida.

El régimen franquista (1939-1975) construye al enemigo con estos rasgos. Es así como justifica torturas, asesinatos, encarcelamientos, perpetrados contra los republicanos. El presente trabajo se centra en los vejámenes que sufren los hijos de los vencidos; para evidenciar su representación analizamos *Las tres bodas de Manolita* (2014), novela perteneciente a la recientemente fallecida Almudena Grandes.

Además, nos acercamos al texto literario desde una lectura sociocrítica que concibe toda creación artística también como práctica social y, por ende, como producción ideológica. La sociocrítica (Duchet, 1991) interroga lo implícito, lo no dicho o no pensado, los silencios; formula así la hipótesis del inconsciente social del texto. Es así como posibilita visualizar los aspectos sociales que se explicitan en la novela de Grandes,

[46] Una primera versión de este artículo fue leída en el V Congreso Internacional de Literatura y Cultura española contemporánea, organizado por la Universidad Nacional de La Plata, entre el 7 y 9 de noviembre de 2022, de forma presencial.

además de descubrir las formaciones ideológicas que interactúan en el discurso literario.

Las tres bodas de Manolita es la tercera novela de esa aventura galdosiana de seis pasos que la autora madrileña bautizó *Episodios de una guerra interminable*, a través de la cual pretendió poner luz sobre hechos poco conocidos de la dictadura franquista y, a la vez, representar la Guerra Civil Española como una cuña en el devenir histórico hispánico que marcó un antes y un después en la vida de los españoles, y por ende pervive en la memoria colectiva.

La historia se ambienta en el Madrid devastado de la inmediata posguerra. Dentro de una población inmersa en la miseria y el desamparo, destaca Manolita Perales García, jovencita de dieciocho años, quien sufre el encarcelamiento de su padre y su madrastra (ambos republicanos), además de la desaparición de su hermano Antonio, perseguido por el franquismo y escondido en un tablao flamenco. Ante esta situación, a la que podemos considerar una regularidad de la época (Angenot, 2010), tiene que hacerse cargo de su hermana Isabel y de otros tres más pequeños: Pilar y los mellizos Pablo y Juan.

De los menores a su cargo, Manolita siente que Isabel es la que más sufre. Tiene nueve años cuando estalla la guerra, lo que la obliga a abandonar la escuela; al finalizar el conflicto bélico ya ha olvidado lo poco aprendido y se la considera demasiado grande para retomar el colegio. Permanece encerrada, cada vez más seria, callada y solitaria, sin ilusiones ni proyectos.

Las circunstancias parecen cambiar cuando el decreto del 3 de diciembre de 1940 permite a su madrastra, presa en la cárcel de Ventas, solicitar para ella y su hermana Pilar dos plazas en el colegio bilbaíno de Zabalbide, propiedad de la orden religiosa de los Ángeles Custodios:

> “El 3 de diciembre de 1940, el BOE publicó un decreto con un título bastante ambiguo, «sobre la protección del Estado a los huérfanos de la Revolución Nacional y de la Guerra», (…) Al día siguiente, todas nos habíamos enterado ya de que no sólo establecía que la tutela de los huérfanos de guerra pasara a manos del Estado, sino también que los hijos menores de dieciocho años de penados acogidos a la redención de penas, podían solicitar plaza para ellos en colegios de instituciones benéficas.” (p. 170)

La alegría invade a las hermanas Perales, en particular a Isabel quien se llena de esperanzas ante un futuro más digno y promisorio. Sin embargo, la realidad es muy diferente. En cuanto llegan a Zabalbide, se les ordena que se separen en dos filas: las grandes y las pequeñas. A partir de ese momento, solo se verán los días domingo.

Las mayores son llevadas al comedor donde consumen una sopa paupérrima, y luego al dormitorio común. Allí deben sacarse la ropa interior, que es retirada por una de las monjas, y colocarse una especie de camisón, tosco e incómodo. Previo a dormir, rezan.

Al amanecer, antes de ir a misa, la hermana Raimunda les entrega el clásico vestido azul de colegiala, además de “un rectángulo de fieltro grueso con un cordón blanco cosido en el centro de cada uno de sus bordes.” (p. 311), cuya finalidad es aplastar sus pechos hasta el borde de la asfixia.

El accionar de las religiosas de Zabalbide se relaciona con el Patronato de Redención de Penas, organismo que aplica y fiscaliza el decreto antes mencionado de diciembre de 1940, según el cual el Estado se hace cargo de los huérfanos y también de los hijos de presos republicanos. Su base ideológica

remite al "dogma de la redención universal y de la gracia por medio de la sangre de Cristo", cuya legitimación se encuentra en la doctrina de la Iglesia Católica, estrecha aliada del Régimen. Desde esta perspectiva se entiende la violencia ejercida sobre las alumnas mayores, a quienes les inculcan la idea de sobriedad, tanto en el comer como en el vestir; inclusive les imponen una negación total de lo corporal y, en consecuencia, de los atributos femeninos.

Este tipo de adoctrinamiento se visualiza más claramente en la educación que reciben las internas más pequeñas. A diferencia de su hermana, Pilarín, junto a las demás pupilas menores, se alimenta bien, tiene clases normalmente aprendiendo los contenidos básicos como cualquier niña de su edad. Es indudable que los temas religiosos son primordiales en su educación; así lo demuestran los comentarios de Pilarín a Isabel: "He empezado a hacer palotes. (…) La hermana Gracia dice que soy muy buena…" (p. 316). "Yo voy a ser muy buena, Isa, voy a ser buena siempre para ir al cielo…" (p. 317).

La situación de los niños cuyos padres están encarcelados se convierte en una ocasión excepcional para el régimen franquista, ya que puede moldearlos según sus propios valores. Además "esta labor de beneficencia" es utilizada como propaganda sobre la caridad del Estado, pues la educación de los menores contribuye a la expiación de la culpa de los progenitores (Núñez Díaz-Balart, 2001).

La congregación de los Ángeles Custodios tiene claro este propósito: "Nuestra obligación es arrancar las ramas antes de que lleguen a troncos" (p. 314), repite una y otra vez la madre superiora, refiriéndose a las internas mayores. Pero Pilar y las alumnas de su edad no han llegado a ser ramas, solo incipientes brotes fáciles de enderezar. Por eso a las religiosas y, por ende

al Régimen, les conviene invertir en la educación y el adoctrinamiento de ellas.

Por el contrario, las más grandes ya son ramas torcidas; es muy tarde para recibir la educación que las encauzaría por el buen camino. Debido a esto, luego del magro desayuno, no van a clase sino a un lavadero con grandes piletones y cestos llenos de ropa blanca, manteles, sábanas que provienen de diferentes cafés, hoteles u otros internados. Divididas en tres turnos, un grupo lava una semana, tiende la siguiente y plancha la tercera:

> "Así, con el sudor de su frente, pagaban el pecado de haber nacido, la culpa de ser hijas de sus padres y sus madres, ramas del trono del mal que abarrotaba las cárceles de España." (p. 316)

Siguiendo la línea argumentativa de Lara (2009), el uso performativo del lenguaje elabora la construcción cultural del Otro deshumanizándolo, a la vez que prepara el camino para la opresión y el exterminio. Es así como estos "otros" son estigmatizados y descriptos por los grupos dominantes como una amenaza para la mayoría. La progresiva degradación es acompañada por estrategias como la hambruna, la privación, la suciedad, la impotencia, la tortura y otras formas de humillación.

La violencia no tiene límites para una dictadura y el franquismo no es la excepción. Durante el lavado, las pupilas usan sosa, mucho más barata que el jabón pero también mucho más corrosiva. Esto les provoca heridas muy dolorosas que las niñas soportan estoicamente. Sin embargo, en el caso de Isabel estas llagas se multiplican extraordinariamente y ella siente alivio solo cuando las sumerge en agua helada. La madre Carmen, encargada del coro del colegio, descubre horrorizada

esta condición e inmediatamente la lleva a la enfermería donde la hermana Begoña, tan espantada como Carmen, le cura las manos y le da una serie de indicaciones, entre ellas, que no puede mojárselas. Las palabras de la hermana enfermera sintetizan el grado de crueldad con que actúan las religiosas de Zabalbide: "Algún día tendremos que pagar por lo que estamos haciendo con estas niñas." (p. 332).

El mundo presentado y puesto en cuestión por Grandes es el de una institución férrea, clasista, autoritaria. Al ser un colegio católico, representa a la Iglesia como un Aparato Ideológico de Estado (Althusser, 1974) que reproduce estructuras de comportamiento rígidamente codificadas y verticalmente organizadas desde el poder estatal. Recordemos que, tanto durante la guerra como a lo largo de la dictadura, el discurso oficial eclesiástico convierte el levantamiento militar en "Santa Cruzada" y justifica los excesos cometidos por los nacionalistas como el único medio de detener la "revolución comunista". A lo largo de la tiranía de Franco, la Iglesia recupera el poder que había perdido en los años de la República y logra una teocratización de las estructuras públicas del poder español.

Los actos de violencia descriptos anteriormente remiten al concepto de odio que, para Emcke (2017), tiene una perspectiva vertical lo cual le permite moverse contra "los de allí arriba" o "los de allí abajo"; siempre es la categoría de lo "otro" la que oprime o amenaza lo "propio". Así, el consiguiente abuso o exterminio del ajeno, el diferente, no solo se reivindican como medidas excusables, sino necesarias. El Otro es aquel a quien cualquiera puede denunciar o despreciar, herir o matar impunemente. De este modo, se bloquea cualquier tipo de empatía negando la humanidad de las

personas pertenecientes a esos grupos, lo que contribuye a justificar la discriminación y la violencia.

Es necesario aclarar que el Patronato de Redención de Penas por el Trabajo surge como una solución frente al hacinamiento de las cárceles. La función fundamental era obtener una retribución básica que permitiera a los presos políticos ayudar al sostenimiento de sus familias. Al mismo tiempo, era el dogal para lograr una sumisión mayor: si no cumplían con los preceptos religiosos, políticos y morales del régimen, se les podía retirar el privilegio.

En definitiva, las ventajas del sistema eran múltiples, ya que al objetivo de castigo y subordinación del preso o de la presa se agregaba el aprovechamiento económico de su trabajo y la progresiva solución del llamado "problema penitenciario": el elevado número de reclusos y la excesiva congestión de las cárceles franquistas.

Si consideramos a la literatura como un discurso social e histórico, inscripto en un contexto determinado, podemos entender que en *Las tres bodas de Manolita* se produce una circulación interdóxica de los ideologemas más eficaces originados en la sociedad del momento, discurso que permite entrever pugnas e intereses contrapuestos (Angenot, 2010).

La Guerra Civil fue producto del levantamiento militar contra la República, elegida democráticamente por el pueblo español. El enfrentamiento ideológico se mantuvo durante toda la dictadura de Franco quien nunca permitió que las divisiones de la guerra se apartaran de la memoria del pueblo español. Así planteó una postura maniquea: España y anti-España, vencedores y vencidos, la cual impidió toda política de reconciliación. En su largo gobierno siempre reinó la paranoia de la guerra: la "España Mártir" estaba rodeada por una

conspiración secreta de comunistas y masones. Todas las protestas interiores estaban instigadas por "traidores" vinculados a los eternos enemigos de España (Tamames, 1981:370).

Retomando a Emcke (2017: 9-11), ni el odio ni la violencia surgen espontáneamente; es algo que se incuba. La dirección que toman estos sentimientos, las personas contra las que se dirigen, los umbrales y obstáculos que son necesario derribar, todo eso no viene dado sin más, sino que se fabrica.

Es así como el régimen franquista convierte a los republicanos en el Otro que debe redimirse por la culpa de pensar diferente, de defender los ideales que votó. Inclusive los hijos de esos pecadores, quienes en su mayoría no entienden qué delito habían cometido sus progenitores, deben expiar esos errores.

Tanto la Guerra Civil como la extensa dictadura del Gral. Franco siguen siendo temas centrales en la narrativa hispánica actual. Los escritores contemporáneos, como Almudena Grandes, incluyen en sus novelas personajes o acontecimientos relacionados con estos episodios, como un intento de superar aspectos traumáticos de un pasado que marcó la vida y la historia de los españoles. *Las tres bodas de Manolita*, en tanto discurso literario, se erige como otro discurso dentro del vasto rumor social posterior al franquismo, que busca reafirmar el compromiso para sacar a la luz un dato, hecho o historia particular luego del largo silenciamiento al que se vieron sometidos, con el fin de atribuirle un valor trascendental en los conflictos que ayudan a entender ese período histórico en cuestión.

Bibliografía específica

Althusser, L. (1974). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.

Angenot, M. (2010) *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Angenot, M. (2015). "¿Qué puede la literatura? Sociocrítica literaria y crítica del discurso social." *Estudios de Teoría Literaria.* Facultad de Humanidades/UNMdP. Año IV, Nro. 7, pp. 265-277.

Bajtin, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.

Duchet, C. (1991) "Posiciones y perspectivas sociocríticas". En Malcuzynski, M. P. *Sociocríticas. Prácticas textuales. Cultura de fronteras.* (pp. 43-49). Ámsterdam: Rodopi.

Emcke, C. (2017). *Contra el odio*. Barcelona: Penguim Random House.

Grandes, A. (2014). *Las tres bodas de Manolita*. Buenos Aires: Tusquets.

Lara, M. P. (2009) *Narrar el mal. Una teoría metafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa.

Núñez Díaz-Balart, M. (2001). "La infancia redimida: el último eslabón del sistema penitenciario franquista". En *Historia y Comunicación social*. Madrid. 6, pp. 137-148.

Perriot, C.; Mancha, V, y otros. (2019). *Violencia y literatura. Perspectivas sociocríticas*. San Juan: AC Diseño.

Tamames, R. (1981). *La República. La Era de Franco.* Madrid: Alfaguara-Alianza.

Voloshinov, V. (1992). *Marxismo y filosofía del lenguaje.* Madrid: Alianza.

Lectura de la otredad en *Línea de Fuego* de Arturo Pérez Reverte: Periferias de la identidad[47].

María Lorena Puleri R.

El 2020 nos da "otra" novela sobre la guerra civil española. Podemos decir que ríos de tinta la han tratado. La hispanista canadiense Maryse Bertrand de Muñoz censó más de mil novelas que la abordan. El grupo de Investigación Bibliográfica de la Asociación de la Memoria Social y Democrática ha publicado varios repertorios bibliográficos sobre narrativa, en castellano y catalán, de la guerra, el exilio y el franquismo. El tema parece resurgir en las últimas décadas y ha dado pie al estudio de David Becerra, *La guerra civil como moda literaria.*

En octubre Alfaguara publica "Línea de Fuego" de Arturo Pérez Reverte.

Mencionaremos brevemente algunos datos del autor mundialmente reconocido por su literatura, por su labor como corresponsal de guerra y por ser miembro de la RAE.

Arturo nace en Cartagena en 1951, se licenció en Periodismo en la Universidad Complutense de Madrid y también cursó algunos años Ciencias Políticas.

Sus primeros pasos los dio en el diario Pueblo. En 1977, fundó junto a su compañero Vicente Talón la revista Defensa, y de la que fue redactor jefe durante décadas. Tras la desaparición de Pueblo pasó a Televisión Española (TVE), como corresponsal de guerra hasta 1994.

[47] Ponencia presentada en el X simposio de ADEISE.(Asociación de Estudios interdisciplinarios sobre Europa) realizado el 14,15 y 16 de abril de 2021. Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras. Mendoza

A principios de los años 1990 presentó en RNE *La ley de la calle*, un programa de radio, en horario nocturno, en el que se daba cabida a personajes marginales. En 1993, aparece con el programa Código uno, en Televisión Española, pero es una experiencia fallida.

Ha publicado hasta el momento más de 30 novelas y varias colecciones de artículos. Algunas de ellas han sido adaptadas con éxito al cine y al formato telenovela

En 2003 ingresó a la RAE para ocupar el sillón T, lugar que ocupó hasta su muerte en 2001 el filólogo Manuel Alvar.

Desde 1993 escribe una columna en el suplemento dominical del diario XL Semanal.

En 2016 fundó la revista literaria Zenda. El propósito de la publicación es difundir contenidos relacionados con el mundo de las letras (entrevistas a escritores, reseñas de libros, noticias de actualidad, textos de creación, etc.). En 2019, al amparo de la revista, creó el sello editorial Zenda Aventura, dedicado a la publicación de novelas de aventuras prologadas por Pérez-Reverte y con ilustraciones de Augusto Ferrer Dalmau.

En el 2017 se estrenó en el mundo del pódcast escribiendo guiones para Bienvenido a la vida peligrosa, una ficción sonora disponible en Pódium Podcast, la red de pódcast de PRISA Radio.

En 2020 publicó La cueva del cíclope, una recopilación de unos 6000 mensajes suyos en Twitter sobre literatura, en la cual abrió su cuenta en 2010.

La Novela

La novela de 688 páginas cuenta los primeros diez días aproximadamente de la conocida y cruenta Batalla del Ebro. La acción se despliega en torno a un pequeño núcleo urbano de la Franja, cruzado por la carretera que lleva de Mequinenza a

Fayón muy cerca del río Ebro y relata la conquista republicana y la pérdida posterior de este pueblo.

Presenta ocho personajes principales con sus tramas interconectadas. La técnica utilizada es la del narrador omnisciente limitado, desde el punto de vista de cada personaje, y usando sobre todo el presente de indicativo.

Es decir, que en cada escena el lector ve lo que ocurre desde el punto de vista de un solo personaje, limitándose solamente a lo que ese personaje pueda ver, sentir o averiguar, pero al que el autor se refiere en tercera persona, mirando por encima de su hombro, por así decir. La tercera persona del presente brinda un aire de crónica a la narración de destinos cruzados, donde se alterna el punto de vista de los comunistas, anarquistas, Brigadas Internacionales, legionarios e integrantes del tercio catalán requeté de Nuestra Señora de Montserrat. Así como los muchachos, algunos de quince años, de la quinta del biberón.

La forma en la que se nos explica lo que está ocurriendo, aparece coloreada por la naturaleza de cada personaje y por lo tanto su grupo de pertenencia.

La novela consta de tres partes, dieciocho capítulos y 104 escenas, más un epílogo. Quien más escenas protagoniza es Patricia Monzón, Pato, miembro de una imaginaria Unidad de Transmisiones del ejército republicano, junto a otras diecisiete mujeres. Históricamente las mujeres no participaron en la batalla del Ebro, porque a esta altura de la Guerra ya habían sido apartadas de primera línea.

No nos referiremos aquí a aspectos de análisis textual o crítica literaria sino más bien a las reflexiones o interrogaciones que nos provoca su lectura.

El contexto de publicación de Línea de Fuego es particularmente distinto a los anteriores no solo porque la

pandemia mundial obliga a desarrollar casi todas las entrevistas(entre octubre 2020 y enero 2021) y presentaciones de manera virtual sino también porque generó un proyecto desde las redes sociales (Twitter # álbum línea de fuego) que contiene más de mil testimonios, sin distinguir bandos, y que ha generado una memoria activa en la población española.

De las entrevistas y de la lectura podemos inferir el Proyecto Sentido de la novela.

Cuando nos referimos a Proyecto Sentido, término popularizado desde la biodescodificación hacia las disciplinas sociales y humanas hablamos de la idea existencialista que subyace en la escritura y se conjuga con el concepto de subjetivismo social. En definitiva, el Proyecto sentido de una novela intenta responder las preguntas ¿hacia dónde va la idea, inconsciente quizás de utilidad enmarcada en el contexto de producción y recepción? ¿Con qué intencionalidad subyacente nace este texto en este estado de sociedad? ¿Qué proyecta en la sociedad?

El "proyecto sentido" de la Línea de Fuego aparece explicitado en la cita de la contratapa: "es lo malo de estas guerras. Que oyes al enemigo llamar a su madre en el mismo idioma que tú." El escritor advierte que la construcción necesaria del enemigo no se da por diferencias sino por similitudes, en este caso, el idioma.

La lectura de la otredad consiste tanto en el reconocimiento de lo distinto, extraño, raro, ajeno o diverso, como en la consolidación, si no legitimación, de la conciencia de identidad puesta de manifiesto en el idioma.

La otredad y la mismidad son los componentes dialécticos de ese constructum semiótico llamado identidad, sobre cuyo soporte erigimos nuestra existencia (Gaínza: 1989 y 1993).

La noción de "otredad" forma también parte integral de la comprensión de una persona, ya que es el individuo mismo el que asume un rol en relación con "otros" como parte de un proceso de reacción que no tiene por qué estar relacionado con la estigmatización o la condena.

Con respecto al nacimiento del texto, Pérez Reverte nos revela las motivaciones de su proceso de escritura al relatar en una de sus entrevistas que un día oyó a un político español hablando de la guerra y de la condición humana. Consideró que lo hacía "en términos de tanto desconocimiento", y entonces expresa:

> "No puede ser que la memoria de nuestros padres y abuelos, con la que ellos no quisieron envenenarnos, quede ahora reinterpretada y manipulada de vuelta por estos cantamañanas."

Según nuestro autor no está tan claro quién era el bueno y quién el malo.

El escritor advierte que la memoria es necesaria para que las generaciones jóvenes sepan lo que pasó. En sus declaraciones una y otra vez resalta que diferentes actores sociales y políticos de la actualidad que cuentan con los medios de comunicación presentan hechos tergiversados.

> "El problema cuando se habla de memoria en España es que se la utiliza como arma arrojadiza. A falta de argumentos políticos solventes, la guerra civil es el arma usada por los políticos"

Con respecto al porqué de la novela el escritor opina que existen buenas novelas sobre la guerra, todas escritas desde uno

y otro bando. Sin embargo, ninguna se ocupa del choque de los dos bandos en el frente.

Pretende establecer un discurso ecuánime, que no significa equidistante, sobre los seres humanos que participaron en la guerra civil.

Con respecto a la selección del suceso, la batalla del Ebro contó con muchas bajas de 20.000 muertos. A ello se suma el drama de las madres, novias, hijos…, muchos de los fallecidos no tenían aún veinte años. Para Pérez Reverte fue un auténtico holocausto de futuro.

Leyendo la novela y viendo material de difusión de su publicación aparece Spivack con su pregunta generadora de debates hasta la actualidad ¿Puede hablar el subalterno?

Leemos y se nos plantean dos interrogantes: ¿puede Pérez Reverte darle voz al soldado que se encuentre en la primera línea de fuego? Es la pregunta que cada lector se responderá, incluso sin planteárselo.

El ensayo de 1985 de Spivack es un clásico de la teoría social contemporánea y el soldado de batallón engloba las características de subalterno. La crítica de Spivak resalta los peligros del trabajo intelectual que actúa consciente o inconscientemente a favor de la dominación del subalterno, manteniéndolo en silencio.

El "Manifiesto Inaugural" del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos establece un llamado de atención sobre los límites de la idea de estudiar al subalterno:

> "No se trata de desarrollar nuevos métodos para estudiar al subalterno, nuevas y más eficaces formas de obtener información, sino de construir nuevas relaciones entre nosotros y aquellos seres humanos que tomamos como objeto de estudio".

El subalterno es el otro. ¿Puede la novela representar a ese otro? ¿Cómo se construye el enemigo en una guerra civil? Estas cuestiones rodean la identidad del ser español en la actualidad.

Las representaciones sociales permiten a los sujetos decodificar, interpretar, actuar en uno u otro sentido respecto a la realidad en la cual están inscritos. Dichas representaciones incluyen las formas de acción, los juicios, las emociones y las valoraciones personales de las personas que en tanto configuraciones culturales y políticas permiten informarnos sobre cómo es vivida la ciudadanía, por los propios sujetos.

Las representaciones sociales transmiten relaciones de poder, lo mismo que las instituciones de una comunidad política o de un estado, que reproducen las representaciones sociales y con ellas los valores sobre los que se han constituido. Así, el tema de los valores adquiere gran importancia en el estudio de la ciudadanía. Además de convertirse en herramienta analítica de primer orden para la comprensión y explicación de las dinámicas socioculturales, la teoría de las representaciones sociales resulta de gran utilidad al momento de analizar la cualidad diferenciada del sistema de valores y normas de conductas subyacentes en cada contexto ideológico–político.

Estas representaciones del otro nos llevan a indagar la emergencia de identidades políticas construidas quizás en el propio desarrollo de la lucha y bajo el influjo de intereses contrapuestos. Identidades que se relacionan a la construcción del enemigo en campaña y que, por lo tanto, pueden ser coyunturales, interesadas y, muchas veces, efímeras. Entonces, la emergencia de estas identidades políticas no necesariamente denota el verdadero sentimiento y los intereses políticos de los

actores sociales en conflicto, sino, más bien, la defensa de sus beneficios en un tiempo y espacio determinado, y bajo una perspectiva evidentemente de ganancias políticas.

Todo ser tiene una identidad plural por sus lazos con otros y con su medio ambiente. De manera voluntaria o no estamos integrados en grupos, cada grupo posee sus valores comunes. La identidad social que emana de esta situación para cada uno de los individuos tiende a agregarse a su identidad personal. En consecuencia, los miembros de un grupo no son percibidos como absolutamente determinados por su pertenencia cultural. Lo que equivale a considerar que la identidad se construye y se reconstruye constantemente en el seno de los intercambios sociales. La identidad es siempre una relación con el otro. Identidad y alteridad están indisolublemente vinculadas en una relación dialéctica en la que la identificación va de la mano con la diferenciación.

Ahora bien, la identidad se forma y se transforma, pero no todos los grupos que participan tienen las mismas posibilidades para ejercer el poder de identificación, es decir no todos tienen la autoridad para nombrar o nombrarse a sí mismos.

Solamente como lo percibe Bourdieu 1980 aquellos grupos que disponen de la autoridad legitimada por el poder están en condiciones de reconocer como bien fundadas sus representaciones sociales.

La construcción de un nosotros, exige la delimitación de la otredad.

La construcción de una identidad inclusiva, de un nosotros, depende de los sujetos que forman parte de ese grupo pero también a los límites que se les imponen, es allí donde entran los otros. No es posible pensar un nosotros sin un ellos que bordea y sirva como frontera identitaria.

Para finalizar una cita de Rafael Garcia Serrano en *La fiel infantería*. Perez Reverte rescata su voz.

> "Entender el idioma del enemigo, hablar la misma lengua de los que matan, de los que tienes que matar, es un suplicio que deprime como si una montaña cayese en los hombros o un grano de arena en la conciencia…. Disparar sobre un hombre que dice madre igual que tú. Como tú lo dirías en su trance de muerte. O que repicaría la palabra igual que tú al ir de permiso o al escribir una carta luego de quebrar un peligro, cuando se desea contar quée se vive. Un hombre que dice como nosotros, novia y amigo, árbol y camarada. Que se alegra con las mismas palabras y jura también con las palabras que juras tú. Que iría a tu lado bajo tú bandera, cargando sobre gentes extrañas. Al principio, todo esto me hacía cerrar los ojos y orar de noche, aislado, por el pecado sin perdón: más tarde aprendí a encoger los hombros por necesidad." (p. 65).

Bibliografía específica.

Becerra Mayor, D.(2015). *La Guerra Civil como moda literaria*. (1989-2011) Madrid. Clave Intelectual.

Bertrand de Muñoz, M. (2019). *La guerra civil española en la novela : bibliografía comentada. 1932-2019* Madrid: José Porrúa Turanzas.

Chakravorty Spivak, G. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Chakravorty Spivak, G. (2003). *¿Puede hablar el subalterno?*. En Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, pp. 297-364 Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia. http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=105018181010

García Serrano, R. (1980) *La fiel infantería*, Barcelona, Planeta.
Gaínza, G. (2016). Herencia, identidad y discursos. En Revista Herencia. https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/herencia/article/view/26892
Pérez Reverte, A (2020). *Línea de Fuego*. Madrid: Alfaguara.
Suárez Alvarez, L.A, Patiño C.D. & Aguirre Acevedo, D.C. (2013). Las representaciones sociales del enemigo.
Notas periodísticas referentes a la presentación del libro.
https://www.lavanguardia.com/cultura/culturas/20201003/483792862220/perez-reverte-linea-de-fuego-alfaguara.html
https://www.pagina12.com.ar/303549-arturo-perez-reverte-que-los-lectores-vean-la-crueldad-de-la
https://elpais.com/cultura/2020/10/08/babelia/1602176751_433263.html
https://www.foroporlamemoria.info/documentos/2005/chardt_27092005.htm#
https://www.heraldo.es/noticias/ocio-y-cultura/2020/10/06/perez-reverte-presenta-nuevo-libro-sobre-la-guerra-civil-linea-de-fuego-1398729.html

ISBN 978-950-605-926-2