

TextosyContextos

desde el sur

REVISTA CIENTÍFICA DE LA SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN DE LA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
ISSN 2347-081X - NÚMERO 10 - JULIO 2022

10

Dossier

Las crisis como procesos de cambio y transformación

Análisis y reflexiones desde la antigüedad hasta nuestros días

De la decadencia de la vida virtuosa en Roma a la sacralización de la vida biológica en el cristianismo

Crisis y transformación en el gobierno de los hombres

Rodrigo Hernández Gamboa

Ser la falta

La Melancolía entre dos crisis modernas y europeas

Ana Troncoso María

Irene Basileus

Prácticas y representaciones de una “emperador” en Bizancio en el siglo IX

Maria de Luján Ortiz

El alférez y el marinero

Travestismo femenino en el siglo XVII y XVIII.

Casos en España y las Provincias Unidas

Juan Manuel Vásquez

En el Japón piramidal

Propuestas interpretativas para la justificación literaria
de la institución del shogunato

Roberto Jesús Sayar



Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales
Secretaría de Investigación

ISSN 2347-081x

TextosyContextos
desde el sur



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PATAGONIA SAN JUAN BOSCO
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Autoridades de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Decana

Mg. Susana Laura Vidoz

Vicedecano

Lic. René Oscar Silvera

Secretaria Académica

Mg. María Laura Olivares

Secretaria General

Prof. Lorena Julieta Martínez

Secretario de Extensión

Lic. René Oscar Silvera

Secretaria de Posgrado

Mg. Elena Mariel Pacheco

Secretario de Investigación

Lic. Analía Verónica Orr

Delegada Académica Sede Trelew

Prof. Barbara Quintana

Delegada Académica Sede

Puerto Madryn

Lic. Mariela Blanco

Delegada Académica Sede Esquel

Prof. María Eugenia Gutiérrez



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PATAGONIA SAN JUAN BOSCO
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Equipo editorial

Director

Luis Ricardo Sandoval

Editores/as de Sección

Natalia Barrionuevo

Emilio Gallo

Maira García

Mauro Varela

Mariana Vicente

Corrección de estilo

Equipo de Estudiantes de la Tecnicatura Universitaria en Redacción y Corrección de Textos: Susana Acosta, Milagros Barría, Bárbara Cárcamo, Jacques Xavier Craverou, Mickaela Luciana D' Lucas, Elizabeth Heeb, Janet Marilu Landivisnay, Camila Morales.
Coordinación: Ezequiel Murphy

Diagramación

Equipo de Estudiantes de Comunicación Social: Constanza Benítez García, Ivana Lobayan, Juliana Olivera, Camila Orellana, Giuliana Oyarzún, Juan Ruiz, Jorgelina Torrilla

Consejo Asesor

Brígida Baeza - Sebastián Barros

Fabián Ignacio Bergero - Roxana Cabello

Dulce María Cabrera Hernández - Gabriel Carrizo

Romeo César - Silvia Coicaud

Alejandro De Oto - Karol Derwich

Aldo Enrici - Mónica Gatica

María Amalia Gracia - Jorge Enrique Horbath Corredor

Mónica Graciela Iturrioz - Silvia Lago Martínez

Federico Guillermo Lorenz - Susana Morales

Graciela Natansohn - Beatriz Neumann

Florencia Perea - Liliana Pérez

Gonzalo Pérez Álvarez - Stefan Peters

Sebastián Sayago - Rosalía Winocur Iparraguirre

Textos y Contextos desde el sur es una publicación de la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (UNPSJB), desarrollada en el marco del Servicio de Apoyo a la publicación académica electrónica del Grupo de Trabajo sobre Internet, tecnología y cultura (GT-Itc).

Ruta Provincial N° 1, Ciudad Universitaria 9005. Comodoro Rivadavia. Chubut. Argentina

Web: <http://www.revistas.unp.edu.ar/index.php/textosycontextos>

Correo: textosycontextos@unp.edu.ar

Sumario

Número 10 - Julio 2022

Editorial

Editorial.....	7-8
----------------	-----

Dossier

Presentación

Las crisis como procesos de cambio y transformación:
Análisis y reflexiones desde la antigüedad hasta nuestros días

Silvana Dos Santos.....	11-14
-------------------------	-------

De la decadencia de la vida virtuosa en Roma a la sacralización de la vida biológica en el cristianismo

Crisis y transformación en el gobierno de los hombres

Rodrigo Hernández Gamboa.....	15-39
-------------------------------	-------

Ser la falta

La Melancolía entre dos crisis modernas y europeas

Ana Troncoso María.....	41-65
-------------------------	-------

Irene Basileus

Prácticas y representaciones de una “emperador” en Bizancio en el siglo IX

Maria de Luján Ortiz.....	67-87
---------------------------	-------

El alférez y el marinero

Travestismo femenino en el siglo XVII y XVIII.*Casos en España y las Provincias Unidas

Juan Manuel Vásquez.....	89-102
--------------------------	--------

En el Japón piramidal

Propuestas interpretativas para la justificación literaria
de la institución del shogunato

Roberto Jesús Sayar.....	103-121
--------------------------	---------

La identidad étnica

Notas sobre una otredad revisitada

Leticia Rovira.....	123-132
---------------------	---------

El nacimiento de las brujas antropófagas como preludio de la Modernidad

Apuntes sobre el Formicarius, la bula Summis desiderantes affectibus
y el Malleus maleficarum

Paula Gimena Brain.....133-158

Artículos

Críticas a las militancias feministas en redes sociales

Deshistorización, banalización y sexualización como estrategias de silenciamiento

Clementina Mazzini y Verónica Sofía Fico seco.....161-179

Descentrar los feminismos y recuperar las experiencias

Reflexiones desde el sur en torno al 33° ENM

Rebeca Surai Sotelo y Débora Saso.....181-196

El estado del arte en la investigación científica

Algunas claves para su comprensión

Damián Molgaray199-214

Salud y nación en las tierras del sur

Una aproximación histórica a la construcción de la salud como
bien público del Estado-nación en Comodoro Rivadavia (1900-1970)

Carlos Barria Oyarzo215-241

Editorial

Entre las siete acepciones que al Diccionario de la Real Academia Española asigna a la palabra “crisis” casi todas son negativas, perjudiciales o indeseables. Una crisis puede aludir a la intensificación de los síntomas de una enfermedad, a la renuncia de ministros en un gabinete, a la recesión económica o, más en general, a una “situación mala o difícil”. Sin embargo, la primera de las acepciones que propone la RAE tiene un cariz diferente, porque una crisis también puede entenderse como un “cambio profundo y de consecuencias importantes en un proceso o una situación, o en la manera en que estos son apreciados”.

Es esta forma de pensar, esta inflexión del término, la que anima el dossier de este décimo número de *Textos y Contextos desde el sur*. Con la coordinación de la Dra. Silvana Sos Santos, la convocatoria al mismo se realizó bajo el título “Las crisis como procesos de cambio y transformación: Análisis y reflexiones desde la antigüedad hasta nuestros días”, y concitó el interés de un grupo heterogéneo de autores que propusieron reflexiones y resultados de investigaciones muy variados pero que poseen en común focalizar, al decir de nuestra editora invitada, “lugares y momentos donde lo hegemónico y preestablecido como modo de vida es puesto en revisión y tensión, permitiendo redefiniciones o reconfiguraciones posibles”.

Por su parte, en nuestra sección general se incluyen cuatro artículos que, si bien también presentan el tipo de heterogeneidad disciplinaria y metodológica que es una marca de nuestra revista, tienen como factor común centrarse en fenómenos recientes o contemporáneos. Los dos primeros tienen como objetos aspectos del movimiento y la lucha feminista actuales. En el primer caso, Clementina Mazzini y Verónica Sofía Ficooseco presentan un análisis de los comentarios que los lectores realizaron a noticias sobre movilizaciones feministas publicadas en las versiones digitales de dos medios de comunicación: *La Nación* y *La Garganta Poderosa*. Aunque estos dos medios son muy diferentes entre sí, las autoras encuentran ciertas similitudes en el tipo de críticas a la militancia feminista y en el tipo de deslegitimación y violencia discursiva que allí opera.

Podríamos decir que el segundo de los artículos aludidos es una suerte de contracara al primero, ya que Rebeca Surai Sotelo y Débora Saso presentan una reflexión sobre la organización del 33° Encuentro Nacional de Mujeres y Disidencias, que se realizó en la ciudad de Trelew en 2018, desde la perspectiva de las militantes feministas y donde la categoría de experiencia adquiere un lugar central.

El artículo de Damián Molgaray será apreciado especialmente por estudiantes de posgrado y grado que se encuentran atravesando la instancia de realización de sus tesis (instancia, permitiéndome el juego de palabras, “crítica” a su propio modo) porque presenta una útil sistematización sobre un aspecto importante, aunque a veces descuidado, de toda investigación: la realización del estado del arte.

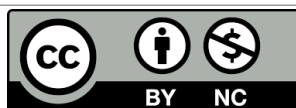
Cierra este número un artículo de Carlos Barria Oyarzo que da cuenta de una investigación sobre la manera en que la salud se ha construido como bien público estatal durante el siglo XX, centrándose en el caso de Comodoro Rivadavia, una ciudad que, debido a sus características productivas, fue foco de intervenciones estatales particulares.

Respecto al estado de nuestro proyecto editorial, nos complace advertir que el mismo ha llegado a cierta instancia de maduración, que se ha traducido en nuevas inclusiones en índices de revistas científicas: el Catálogo 2.0 de latindex, la Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB) y los catálogos de Malena y la Biblioteca Electrónica de Ciencia y Tecnología, que se suman a la membresía en el Directory de Open Access Journals (DOAJ).

Por otra parte, este número inicia una experiencia formativa con estudiantes de las carreras de Comunicación Social y la Tecnicatura Universitaria en Redacción y Corrección de Textos que se han incorporado a las tareas de corrección y diagramación en el marco de un proyecto extensionista. Agradezco especialmente al Prof. Ezequiel Murphy por la coordinación del mismo.

En nombre del equipo editorial de *Textos y Contextos desde el sur*, agradecemos la confianza que depositan en nosotros autores y evaluadores para ofrecerle a los lectores una propuesta de calidad.

Luis Ricardo Sandoval
Director



Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0.](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Dossier

[Dossier]

Las crisis como procesos de cambio y transformación

Análisis y reflexiones desde
la antigüedad hasta nuestros días

Presentación

Las *crisis* como problemáticas, acontecimientos y situaciones histórico-políticas son espacios para pensar las subjetividades y las formas de accionar, tanto de los sujetos individuales como de los grupos colectivos. En este contexto, la pandemia de COVID- 19, virus SARS-CoV-2, nos ha re-invitado a teorizar sobre diversas formas de dimensionar las experiencias de las pandemias y crisis pasadas y presentes. Reflexionar sobre ellas supone retomar el accionar humano en tiempos y espacios situacionales puntuales, en tanto intersticios de interpretación de y sobre el mundo conocido y sus modos de ser presentados y representados.

Partiendo de esa premisa, las crisis son lugares y momentos donde lo hegemónico y preestablecido como modo de vida es mínimamente puesto en revisión y tensión, permitiendo redefiniciones o reconfiguraciones posibles, lo cual implica que se abren espacios de ruptura y de solidificación de acciones, así como de transformaciones que refuerzan o reasignan sentidos y modelos paradigmáticos.

Esto incluye desde la dialéctica de lo político, las formas de producir lo económico, las expresiones artísticas, las prácticas de creencias y sus sistemas religiosos, las formas de las subjetividades y modos de acciones hasta las dinámicas sociales y culturales, y las prácticas y modos de investigar. Desde las investigaciones en ciencias sociales y humanas, los que están en tensión son el modelo tradicional de hacer ciencia y la hermenéutica como alternativa de interpretación propia de estos saberes (Álzarte Zuluaga, 2015) y como parte de paradigmas más éticos y estéticos donde las relaciones humanas son complejas (Guattari, 1996).

Entonces, una de las problemáticas que ha sido el hilo conductor de la trama de este dossier son las subjetividades de diversos sujetos y grupos ante y en situaciones de crisis. Guattari expresó en dicho sentido que las subjetividades en primera instancia son un: “conjunto de condiciones por la que instancias individuales y/o colectivas son capaces de emerger como Territorio existencial sui-referencial, en adyacencia o en relación de delimitación con una alteridad a su vez subjetiva” (1996, p. 20). Y, con esto, cada grupo humano constituye sus prácticas y modelos de subjetividad y de cartografías donde lo cognitivo, mítico, narrativo, ético, ritual y político van conformando y configurando su producción. Por ende, la subjetividad se posiciona y posiciona a los otros, es polifónica y se teje, se construye desde la acción en una red de relaciones conscientes e inconsciente donde se busca resolver y mitigar las angustias, inhibiciones, prohibiciones y pulsaciones de vida y muerte.

Las perspectivas de análisis presentes en los escritos de este dossier transitan diversos giros dentro del campo de la hermenéutica y la teoría crítica como hilos de la trama de un palimpsesto social. En el cual cada recorte y perspectiva incorpora dimensiones de la complejidad de la dinámica social como de sus formas de interpretación, comprensión y expresión de las diversidades de acciones y formas de vida.

Rodrigo Hernández Gamboa presenta “De la decadencia de la vida virtuosa en Roma a la sacralización de la vida biológica en el cristianismo. Crisis y transformación en el gobierno de los hombres”, que es un texto dentro del campo de los estudios sobre las religiones y las prácticas filosóficas políticas. Para ello, toma como conceptos centrales: vida virtuosa, vida biológica y mecanismos de control para presentar un análisis de la etapa de las crisis y transformación de la vida romana. El cristianismo en este contexto es un acontecimiento donde interjuegan lo ético, lo político y lo biológico.

En el caso del artículo que presenta Ana María Troncoso, “Ser la falta: La Melancolía entre dos crisis modernas y europeas”, se trata de un escrito de tipo filosófico histórico donde se retoma el concepto de Melancolía vinculado con los estudios del giro afectivo. En este sentido trabaja con dos obras de arte de Robert Burton para analizar las crisis feudales y la del siglo XVII en Europa. El artículo insta a la interdisciplinariedad como enfoque y recorrido metodológico y teórico

para indagar sobre los sentidos de la Melancolía junto con el de utopías y milenarismo.

El tercer artículo del dossier, “Irene Basileus: Prácticas y representaciones de una «emperador» en Bizancio en el siglo IX” de María de Luján Ortiz, presenta una interacción entre las relaciones de poder imperial bizantino y los estudios de género. Desde esa mirada analiza las formas de ascenso al poder, los procesos de legitimación y aquello que define a un “emperador”. Entonces, el concepto central es *basileus*, en tanto cargo y categoría que es revisado desde las prácticas y los preceptos religiosos como indicadores de análisis. Las fuentes que retoma pertenecen al contexto de una sociedad medieval.

Por su parte Juan Manuel Vásquez, en “El alférez y el marinero: Travestismo femenino en el siglo XVII y XVIII. Casos en España y las Provincias Unidas” ofrece un texto sobre las formas de la sexualidad y los estudios de género desde una mirada histórica-filosófica. Si bien, retoma como herramientas de comprensión y análisis el concepto de performatividad de Butler y el de dispositivo de Foucault a fin de pensar la narrativa sobre la construcción del travestismo femenino en la modernidad, la construcción de la feminidad y masculinidad donde los hábitos de vestimenta, las profesiones y actitudes definían las relaciones entre los géneros. Las fuentes que analiza son jurídicas y religiosas sobre casos de militares y marineros que servían a los españoles. El autor desde este análisis tensiona la idea de una historia narrada en clave heterosexual.

La contribución de Roberto Jesús Sayar, “En el Japón piramidal: Propuestas interpretativas para la justificación literaria de la institución del shogunato” es una invitación a pensar la historia y la literatura de Japón desde los estudios narrativistas y el de las estructuras parentales como intersticios de comprensión de las relaciones de poder en el siglo XII. Para ello, propone un análisis donde se recupera la construcción simbólica, literaria, ritualista, militar y religiosa del shogunato donde el confucionismo es más que una perspectiva filosófica. El acontecimiento y concepto central es *bakufu* en una trama de relaciones sociales piramidales, siendo sus fuentes las literarias.

Por su parte, en “La identidad étnica: Notas sobre una otredad revisitada” Leticia Rovira propone un posible trayecto teórico de análisis del “fenómeno étnico” como concepto y problemática de estudio sobre las relaciones entre grupos sociales y las prácticas de identidad. La otredad es presentada como una zona de fronteras de interacciones, de movimientos de construcción, reconfiguración y reconocimiento de los procesos identitarios como de adscripciones. El hilo conductor es una selección de ciertos autores del siglo XX y XXI que trabajan el “fenómeno étnico” desde Europa y Latinoamérica cerrando su escrito con una configuración de este concepto para las sociedades antiguo-orientales.

Cierra nuestro dossier el artículo de Paula Gimena Brain, “El nacimiento de las brujas antropófagas como preludio de la Modernidad: Apuntes sobre el For-

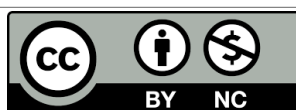
micarius, la bula Summis desiderantes affectibus y el Malleus maleficarum”, nos encontramos con un texto que asume una perspectiva histórica de género para estudiar una etapa de transición entre el mundo medieval y el moderno. El concepto de brujomancia es el eje articulador para mirar el rol y trato a las mujeres curanderas, matronas, botánicas y nodrizas entre las figuras acusadas de brujería, en tanto, portadoras de saberes y prácticas en épocas de crisis económicas, políticas como sociales. Las fuentes son escritos religiosos e iconografías interpretadas desde el concepto central para indicar una serie de relaciones de poder y de producción.

El presente dossier se construyó en conjunto desde la propuesta que el Grupo de Estudio sobre Estatalidad, Fronteras y Prácticas en las sociedades antiguas y de la modernidad clásica (G.E.E.F.P.S.AyM.C – UNPSJB) realizó a la Revista *Textos en Contextos desde el Sur*, y con la participación de investigadores de diversas regiones.

Dra. Silvana Dos Santos
Editora invitada

Referencias

- Álzarte Zuluaga, Mary Luz (2015). “La discusión en ciencias sociales sobre la crisis en la construcción del conocimiento: matices y perspectivas futuras”. En *Forum Departamento Ciencias Políticas*, N.º 7, pp. 113-126.
- Guattari, Félix (1996) *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.



Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

De la decadencia de la vida virtuosa en Roma a la sacralización de la vida biológica en el cristianismo Crisis y transformación en el gobierno de los hombres

*From the downfall of the virtuous life in Rome to the
sacralization of biological life in Christianity: Crisis
and transformation in the government of folks*

Rodrigo Hernández Gamboa

arcadios23@gmail.com

Universidad Autónoma Metropolitana

Fecha de recepción: 13 de enero de 2022

Fecha de aprobación: 26 de mayo de 2022

Fecha de publicación: 31 de julio de 2022

Para citar este artículo: Hernández Gamboa, Rodrigo (2022). De la decadencia de la vida virtuosa en Roma a la sacralización de la vida biológica en el cristianismo: Crisis y transformación en el gobierno de los hombres. Textos y Contextos desde el sur, Número 10, 15-39.

Resumen

Las religiones nacen a partir de las necesidades específicas del contexto en donde se originan, buscando resolver las carencias y los males de los individuos en momentos específicos; así como a través de una serie de sincretismos con las creencias religiosas que las antecedieron, las cuales son utilizadas para posicionarse como hegemónicas. Ambas circunstancias acaecieron en Roma durante los primeros siglos de esta era, cuando los cultos públicos no gobernaban los impulsos pasionales de los individuos y los cultos místicos instaurarían los dogmas para controlar el pensamiento y la conducta de los sujetos. Tal contexto afirmó la crisis política y religiosa del Imperio Romano, sentando las bases para la asunción del cristianismo como el futuro culto de occidente. Este trabajo abordará dicho proceso de crisis y transformación, teniendo como eje de análisis el gobierno sobre la vida de los sujetos y los mecanismos para su control.

Palabras claves

Vida virtuosa, vida biológica, cristianismo, Imperio romano, gobierno

Abstract

Religions are born from the specific needs of the context in which they originate, seeking to solve the shortcomings and ills of individuals at specific times. Religions also originate through a series of syncretisms with the religious beliefs that preceded them, which are used to position themselves as hegemonic. Both circumstances occurred in Rome during the first centuries of this era when the public cults did not govern the passionate impulses of the individuals and the mystery cults would establish the dogmas to control the thought and behavior of the subjects. Such a context affirmed the political and religious crisis of the Roman Empire, laying the foundations for the assumption of Christianity as the future religion of the West. This work will address this process of crisis and transformation, having as the axis of analysis the government over the life of the subjects and the mechanisms for their control.

Keywords

Virtuous life, biological life, Christianity, Roman Empire, government.

Decadencia y crisis de la virtud romana

La ética grecolatina estaba edificada sobre dos pilares, los mismos que habían erigido las ciudades tanto en Grecia como en Roma: La ética familiar (*ἔθος-éthos*), que abordaba las costumbres y los hábitos propios del lugar de residencia y se obtenían al paso de la propia experiencia, sin otro esfuerzo más que la convivencia con sus próximos, y la ética pública (*ῥῆθος-éthos*), que reflejaba la participación de los hombres en los asuntos públicos a través de la razón (*λόγος-lógos*) por lo tanto, su adquisición partía de un esfuerzo por desarrollar una existencia superior a través del conocimiento y de la razón que los conducirían hacia la felicidad verdadera (*εὐδαιμονία-eudaimonía*) (Flores Rentería, 2017, p. 24).

Estos dos elementos de la ética estaban entrelazados. Ambos se fundamentaban en el seguimiento a los rituales religiosos domésticos, que desde las familias romanas consentían la imposición de un liderazgo con cualidades propias de la imperativa necesidad de sobrevivir y de mantenerse como un grupo cohesionado. El líder de la *gens* era también el sacerdote, el juez y el general de su progenie, por lo que estaba obligado a desarrollar una serie de condiciones propias de su autoridad como el conocimiento de los rituales religiosos y de las leyes domésticas, la dirección en la guerra y la temperancia para juzgar correctamente las disputas internas (Varrón, 1998, p. 165). Estos liderazgos tenían que conducir sensatamente a su estirpe a partir de las normas y la ética familiar de la esfera privada, pero también representaban a su progenie en las asambleas de la ciudad y con el soberano, siendo los únicos facultados para participar en la esfera pública mostrando, además de los valores éticos privados, la superioridad de sus cualidades oratorias, religiosas, racionales o valerosas, no como individuos, sino como representantes de su linaje, exhibiendo públicamente su preponderancia sobre el resto, y así manifestando su existencia virtuosa para gobernar a la ciudad¹ (De Coulanges, 2017, pp. 112-113).

Ambas nociones éticas fueron trastocadas a finales de la República y durante el Imperio romano. La ética doméstica en torno a las *gentes* fue derruida, la propiedad de la tierra fue dividida, la preeminencia legal de las familias ya no se establecía únicamente en la primogenitura, las leyes privadas fueron intervenidas por las legislaciones públicas y se dejaron de lado los rituales religiosos de la ciudad (Apiano, 1958, pp. 24-25). La ética familiar que se expresaba en Roma en el *mos maiorum* quedó quebrantada, dejando en la irrelevancia este actuar. Lo mismo puede señalarse del proceder público, ya que las cualidades que se exhibían en las asambleas de la ciudad para mostrar la preponderancia de una familia sobre otra se limitaron, no siendo necesario mantener las habilidades oratorias, racionales o religiosas. Las magistraturas se repartieron entre los que conservaron el uso de la fuerza, adquirieron las voluntades de los electores o compraron el cargo público para esquilar a los pobladores (Asimov, 1981, p. 192). Por lo tanto, la ética

familiar como la ética pública se mostraron desechables ante el nuevo contexto que prevaleció a inicios de Imperio romano (27 a. C.).²

La crisis de la ética antigua a finales de la República romana trajo aparejadas dos consecuencias: la primera fue la liberalización de las pasiones y los placeres de los individuos desde la esfera pública y la segunda, la expansión de las religiones místicas orientales entre las provincias del Imperio. Ambas situaciones acentuaron la crisis de los cultos públicos romanos, así como la transfiguración e introducción de la ética cristiana en Occidente.

Se entiende por liberalización de las necesidades orgánicas a la eliminación progresiva de ciertas restricciones que tuvieron por objetivo la administración de las necesidades y los placeres de los individuos que, durante la Monarquía y la República romana, estuvieron gestionadas por las *gentes* y por los cultos domésticos en busca de la virtud (De Coulanges, 2017, p. 79). La descomposición de las *gentes* que disciplinaban y administraban las pasiones de los hombres a través de las instituciones de la esfera privada no implicó un control y gobierno de éstas por parte de las estructuras de la autoridad imperial o de otra instancia pública; por el contrario, el ejercicio del poder político utilizó la desregulación de las pasiones heredada por el decaimiento de las *gentes* para mantener y justificar la autoridad del emperador, entregando los medios para la saciedad de estas necesidades orgánicas a través de la transformación de leyes y de la religión antigua para que estas prácticas pudieran expresarse sin ataduras en la esfera pública (Apiano, 1958, p. 25).

La liberalización de las pasiones se formuló mediante la modificación de las leyes de la ciudad, en la transformación de la ética guiada por las magistraturas y los sacerdocios, en el discontinuo de los cultos domésticos y en el desplazamiento de las acciones del poder imperial. Estas mutaciones consintieron la desregulación de las prácticas sexuales y los matrimonios, la liberalización y amplificación de los vicios entre los distintos estratos sociales, el alarde de la riqueza, el aumento en el número de esclavos para su uso doméstico, en el abandono de los sacerdocios públicos, en la amplificación de los asesinatos y los delitos comunes agrupados en el descrédito a determinadas familias, las luchas violentas por obtener el poder político y la expansión de los cultos místicos que desafiaban a la religión de la ciudad (Rossi, 2015, p. 35). Estas medidas muestran la decadencia de la ética romana a través de la liberación de las pasiones para que los hombres se deleiten en torno a sus deseos, necesidades e intereses (San Agustín, 2017, p. 66). Esta situación fue utilizada por las instituciones del Imperio para justificar las relaciones de dominación mediante el desprecio de la existencia virtuosa como mecanismo de acceso a la participación política (San Agustín, 1953, p. 143).

Las transformaciones causadas por la liberalización de las pasiones tuvieron como antecedente, además del derrumbamiento de las *gentes* y la amplificación del uso de la fuerza y la riqueza en el ejercicio del poder político, la introducción de las doctrinas epicúreas³ en Roma a finales de la República. Esta

doctrina ética y filosófica se adoptó contrario a la moderación enaltecida por Epicuro. En la ciudad eterna se privilegió la felicidad entendida a partir del placer continuo, enaltecendo cualquier símbolo de autocomplacencia y despreciando toda forma de dolor que, en Roma, rica y poderosa, se expresarían en múltiples vertientes, en las cuales las pasiones y los placeres se colocarían por encima de los síntomas de moderación o virtud, mostrando el seguimiento de esta filosofía como justificación para una serie de excesos en los que la delicia y el lujo se convertían en un modo de vida aceptable (Zeller, 2017, p. 242).

Esta situación convocó a una confrontación permanente en la lucha por hartar los goces de la existencia orgánica desde el poder político, por lo que es claro que durante este periodo las convulsiones por asegurar los satisfactores se expresarían en conflictos entre los distintos estratos sociales que se sentían más o menos favorecidos por la distribución de bienes. Augusto y otros emperadores como Tiberio, Claudio o Vespasiano trataron de mediar las disputas a través de la rehabilitación de las antiguas prácticas religiosas. No obstante, era evidente que, ante el decaimiento de las familias patricias, la expulsión de las *gentes* como propietarias de la tierra y la eliminación de las facultades del Senado, los rituales y creencias religiosas eran sólo un cascarón que agrupaba una serie de liturgias que no significaban nada ni para las élites ni para el *populus* (Zeller, 2017, p. 244).

En contraste, los cultos místicos orientales que se introducían en las provincias romanas desde el siglo II a. C. mantenían un control sobre las necesidades y las pasiones de los hombres, las cuales eran gestionadas por una entidad más allá de la propia individualidad a través de las normas religiosas que éstos contenían.⁴ Los misterios de Dionisio o Baco que en Roma se propagaron en los siglos II y I a. C. se popularizaron con gran influencia en las provincias del Imperio. Los cultos a Cibeles y Atis que también se difundieron entre los romanos a finales de la República, siendo primeramente el culto nacional de Pesinunte, ciudad comercial de Frigia, en donde se estableció la ciudad mítica del Rey Midas, quien, según el mito, fue el fundador de su templo. Lo mismo sucede con Mitra, dios nacional de Persia que representa al Sol y que fue difundido entre los romanos, cuando las legiones ingresaron en las regiones de Partia en el siglo I a. C. Esta transfiguración de cultos nacionales en cultos místicos también puede decirse del judaísmo que, como religión nacional de Judea, se dispersó en el siglo I a. C. debido a las confrontaciones internas y a la expulsión de muchos practicantes, lo que dio como origen su expansión entre las provincias del Imperio y como el campo de cultivo para que el cristianismo creciera bajo su sombra (Cebrián, 2000, p. 15).

Estas religiones orientales tuvieron buena aceptación entre los romanos dado el insustancial o vacío panorama ético-religioso en el cual se encontraban y la urgencia por mediar los placeres orgánicos que se desbordaban en la esfera pública. Estos cultos místicos supieron desnacionalizarse e individualizarse en Roma, dependiendo para su fe no ya de una comunidad o de un Estado regidor de sus

promesas, sino de la propia existencia de los individuos, los cuales practicaban su fe, aunque éstos estuvieran alejados de sus comunidades de origen, algo incomprendible para los cultos públicos romanos (Loisy, 1990, p. 17).

La ética religiosa grecolatina seriamente trastocada por la defenestración de las familias tradicionales, por la irrelevancia de las asambleas públicas y por la liberalización de los placeres, pronto se vio modificada por el poder político del emperador, manifestándose como antagónico a los valores que sostenían estos cultos orientales. Esta confrontación respondió al interés por normar el comportamiento de los individuos a través de determinados postulados conductuales, así como una clasificación diferente sobre lo bueno, lo justo, lo bello y lo sagrado. Esto se desarrolló particularmente con la rama judeocristiana, pues a diferencia de las religiones místicas que permitían adorar a más de un dios, que se amoldaban a las condiciones contextuales de las provincias romanas o que se desarrollaban únicamente en la esfera privada, el mensaje ético-religioso del judeocristianismo se contradecía con el politeísmo romano, la desigualdad ontológica de los hombres, la depredación de los sujetos y particularmente con la liberalización de los placeres que enaltecía la ética pública intervenida por el poder imperial.

Augusto (27 a. C. - 14 d. C.) de la dinastía Julio-Claudia, intentó refrenar la propagación de los cultos orientales entre los ciudadanos de Roma a través de la reelaboración de las tradiciones antiguas. Esta recuperación de los cultos públicos sirvió para certificar las relaciones de dominación que él detentaba, así como para designar nuevas familias patricias de entre los seguidores a su persona. El emperador instauró los sacerdocios de entre la población liberta, reconstruyó los templos antiguos, glorificó al emperador a través de los cultos imperiales y reconstituyó las fiestas públicas (López Gómez, 2015, pp. 25-26). Sin embargo, esto no representó un verdadero retorno a la religión de la ciudad. Estas festividades anuales repletas de juegos, espectáculos de teatro, naumaquias, luchas de gladiadores y comidas públicas que se dispensaron entre las diferentes clases distaban mucho de los antiguos rituales más solemnes y herméticos y más bien estas festividades representaron el divertimento y la satisfacción de la población para la aceptación del *Príncipeps* como jefe indiscutido de Roma (Martínez Fernández, 2010, p. 32).

La oposición a estas prácticas gubernamentales que alentaron la saciedad de las necesidades orgánicas se estableció en las religiones orientales. A través de la conducta cotidiana de los individuos y en el acceso a sus pasiones estos dogmas podían castigar o premiar a los sujetos por su comportamiento, lo cual determinaría su salvación o condena y, por ende, su relación más cercana o lejana hacia Dios, así como la posibilidad de una existencia futura más allá de la muerte, como lo prometían los cultos a Cibeles, a Isis, a Yahveh o a Mitra. Los cultos místicos ofrecían una redención de las penalidades de esta vida en una existencia posterior, en la que simbólicamente accedían a la inmortalidad (Zeller, 2017, pp. 246). La diferencia entre los dioses romanos, que se ceñían en proteger a la ciudad, y la mayoría

de los dioses místicos, es que estos últimos se concentraban en la salvación de los individuos a los que se les exigía un autogobierno. Las religiones orientales ofrecían en contraprestación una relación de cercanía con la divinidad en tanto que algunos de estos dioses habían desarrollado y soportado estos mismos actos de constrictión que exigían ahora a sus adeptos para su salvación. Los cultos místicos fungieron como traba a la predominancia de las satisfacciones de los placeres de la vida orgánica, pero también como crítica al poder imperial que privilegiaba y legitimaba su autoridad con base en la dispensa de estas pasiones entre los ciudadanos romanos.

El judaísmo es un ejemplo de las restricciones a las prácticas que favorecían la liberalización de los satisfactores orgánicos (Smallwood, 2008, p. 12). La hegemonía cultural que Roma reproducía en las provincias orientales conquistadas fue rechazada por los judíos, quienes se opusieron al culto imperial y a las exigencias de las leyes civiles en Judea, organizándose en revueltas en el año 4 a. C. Estos levantamientos pretendían desarrollar un movimiento mesiánico para la emancipación de su pueblo. Herodes I el Grande (37 a. C. – 4 a. C.), prefecto romano, sofocó estas rebeliones y crucificó a cerca de dos mil rebeldes judíos, mandando un mensaje de autoridad en la cual no se consentiría ningún tipo de insurrección al Imperio. Esto, aunque desalentó las relaciones entre los judíos y el emperador, evitó que se introdujeran los cultos y tradiciones romanas en Judea. Se restauró el poder del sumo sacerdote y el sanedrín de la ciudad, quienes eran los patriarcas del templo, recobrando los judíos su jurisdicción en materia religiosa y civil (Rodríguez Carmona, 2001, p. 115).

En el año 14 murió Augusto, dejando el legado de la *Pax romana* (27 a. C. - 180 d. C.) como un periodo de estabilidad interna y de seguridad exterior que se desarrolló a través de la eliminación de los oponentes políticos y de la cooptación de los mandos militares, aumentando sus magnitudes, atribuciones y preparaciones (Eck, 2003, p. 44), así como sus asignaciones pecuniarias (Bunson, 1994, p. 24). El emperador distribuyó riquezas entre el *populus* y el Senado para legitimar y mantener su autoridad política en la ciudad (Suetonio, s.f./1992^a, p. 228). Tales acciones públicas fueron el comienzo de la crisis ético-religiosa del Imperio, pues enmarcaron una nueva relación entre la detentación del poder político y la satisfacción de las necesidades orgánicas de los sujetos. Estas actividades fueron continuadas por su sucesor Tiberio (14 d. C.- 37 d. C) de la dinastía Julio-Claudia quien también liberalizó los placeres en Roma a pesar de que en un inicio el soberano buscó regularizar estas prácticas para afianzar su dominación.

El reciente emperador impidió que se le decretaran templos o que se le asignaran sacerdotes como a Augusto, así como que se le erigieran estatuas o liturgias. Rechazó el prenombre de *Imperator*, el sobrenombre de Padre de la Patria, la corona cívica que representaba su cargo religioso y las adulaciones de los senadores. Evitó cualquier cercanía con la religión o con su conversión en deidad. Tiberio,

circumspecto, redujo los gastos que ocasionaban los juegos y espectáculos en la ciudad, recortando el salario de los actores y limitando el número de gladiadores ofrecidos en el coliseo. Además, el emperador encargó a los ediles de la ciudad que castigaran rigurosamente y limitaran las tabernas y los tugurios de Roma, e hizo servir en las comidas públicas los alimentos restantes del día anterior, prohibiendo el intercambio de besos y regalos en los días posteriores a las calendas de enero (Eck, 2003, pp. 44-45).

El intento de Tiberio por controlar los placeres de la ciudadanía romana y la nula posibilidad de legitimar estas acciones mediante la ética religiosa, condujeron a una serie de sublevaciones en contra del emperador. La más importante fue la del general Lucio Elio Sejano, quien asesinó al heredero de Tiberio y buscó infructuosamente el cargo del emperador (Cornelio Tácito, 1979, pp. 274-275). Tiberio, después del vano intento por recuperar las virtudes antiguas y, sumido en la depresión y en el aislamiento, se desatendió de los asuntos públicos y se entregó a los vicios y a los placeres que se caracterizaron por la liberalidad sexual y las riquezas desbordadas. De ahí que el anuncio de la muerte de Tiberio en el año 37 fuera recibido con entusiasmo por todos los integrantes de la ciudad (Suetonio, s.f./1992^a, pp. 339-340).

El desencanto entre los romanos por el gobierno de Tiberio se contrastó con la celebración por el gobierno de Calígula (37 d. C. – 41 d. C) de la dinastía Julio-Claudia, quien privilegió la liberalización de las pasiones desde el poder público como se interpreta de los sucesos relatados por Dion Casio (202/2011, pp. 491-492). Calígula exoneró a los ciudadanos del saludo oficial, tanto a las autoridades como a las de las familias, permitió el retraso o la suspensión de los juicios y de las asambleas públicas para no interrumpir las funciones de teatro, consintió que los senadores gozaran de mayores comodidades a la hora de asistir a las deliberaciones oficiales y autorizó para que los ciudadanos eligieran la religión que más les parecía conveniente. En el magno festejo del nuevo emperador se sacrificaron más de ciento sesenta mil animales y se repartieron generosas cantidades de dinero al pueblo y al ejército (Dion Casio, 2011, p. 504).

En el año 38 Calígula cayó gravemente enfermo, no recuperándose del todo. Esta enfermedad le dejó secuelas mentales que lo condujeron a un comportamiento criminal que afectó al Imperio y a sus pobladores a través de la utilización de la violencia indiscriminada. Entre las medidas que tomó posteriormente a su padecimiento, que creía había sido provocado por una conspiración, fue asesinar a todos los que habían prometido su vida a los dioses si el emperador se recuperaba y obligó a suicidarse a aquellos que se exiliaron ante la inminencia de su muerte, entre ellos su madre y su esposa (Dion Casio, 2011, p. 502). Tal vez la acción más descabellada de Calígula fue la pretensión de que lo adoraran como un dios comenzando a realizar sus apariciones públicas vestido como una divinidad, ordenando traer las estatuas de los dioses olímpicos de Grecia para retirarles su cabeza y ponerles la propia, refi-

riéndose a sí mismo como un dios cuando comparecía ante los senadores, ostentando el nombre de Júpiter, erigiéndose tres templos a sí mismo: dos en Roma y uno en Mileto, en la provincia de Asia (Suetonio, s.f./1992^a, p. 29).

Tras la muerte de Calígula, Tiberio Claudio (41 d. C. – 54 d. C.) de la dinastía Julio-Claudia gobernó al Imperio, siendo obligado a aceptar el cargo del emperador por presiones de las legiones que se negaban a retornar a las condiciones de la República en donde los ejércitos romanos se encontraban subordinados al Senado (Flavio Josefo, 1997, p. 1123). Una de las acciones más decididas de Claudio como emperador romano fue el ataque a las formas de vida y tradiciones judías, pueblo que en este momento histórico estaba comprometido en dar a conocer entre los gentiles las formas de vida regidas por las leyes y las obras de Yahvé, no con el objetivo de que éstos se convirtieran o integraran a la comunidad judía, sino con la finalidad de que el nombre de su dios fuera distinguido y acreditado entre los romanos, aumentando junto con su prestigio la reputación de sus creyentes (Flavio Josefo, 1997, p. 1125). Durante este contexto se comenzaron a desarrollar pequeñas comunidades de judíos helenistas, siendo la población religiosa que posteriormente acogería con más apertura las propuestas cristianas (Rodríguez Carmona, 2001, p. 124). Claudio, ante la difusión de las formas de vida y las creencias judías que desafiaban los postulados éticos romanos y se resistían a la liberalización de los placeres como sustento del poder imperial, expulsó a algunos de ellos de Roma, pero el número era mucho mayor al de los tiempos de Tiberio y su expulsión se dificultaba ante los disturbios que éstos pudieran provocar (Dion Casio, 2011, p. 555).

La insignificancia política de Claudio como emperador puede ubicarse en su propia muerte. Tan pronto como su cuarta esposa, Agripina, se enteró de que Británico, hijo de su tercer matrimonio iba ser el heredero del Imperio por encima de su hijo Nerón, envenenó al emperador en el año 54 (Suetonio, s.f./1992b, p. 120). Muy pronto Nerón comenzó a hacer lo necesario para sostenerse en el poder imperial, entregándose a los placeres entre los ciudadanos a través del desembolso de riquezas a las legiones, la cesión de alimentos al pueblo, el permiso para la expansión de tugurios y prostíbulos en la ciudad, la autorización para el saqueo de Partia y Britania por parte de las legiones ante el levantamiento de estas provincias y el desarrollo de un gobierno tiránico centrado en la satisfacción de los deseos personales (Suetonio, s.f./1992b; pp. 121-125).

Nerón (54 d. C. – 68 d. C.) de la dinastía Julio-Claudia se divorció de su esposa Octavia a la que acusó de esterilidad y la desterró, así como a su madre que mandó asesinar porque trató de someterlo. A sus aliados y enemigos en la ciudad asesinó y desterró indistintamente (Suetonio, s.f./1992b, pp. 115-120). El emperador buscó ser amado por su carácter histriónico y, tal anhelo, lo llevó a proponer la eliminación de todos los impuestos para los pobres, pero fue contenido por sus consejeros, por lo que redujo notablemente los impuestos. El emperador no permitió que las familias ilustres recobraran su autoridad sobre los libertos y alentó el

despojo y las humillaciones hacia la población más acaudalada del Imperio a través de la delincuencia común (Cornelio Tácito, 1979, p. 123). Tal vez sus acciones más distinguidas por su afición teatral fueron los juegos Juvenales, Máximos y Neronianos en los que se incitó al dispendio y a la satisfacción de los placeres corporales (Suetonio, s.f./1992b, p. 137).⁵ La muestra más clara de la decadencia de la ética antigua fue el casamiento del emperador con Pitágoras, el liberto con quien el emperador contrajo nupcias a través de un culto místico y por el cual el rey modificó la ley (Champlin, 2006, p. 202).

Una de las ramas del judaísmo que desde años atrás se había distanciado de los patriarcas de Jerusalén tomó relevancia en Roma durante el mandato de Nerón debido al gran incendio que asoló a la ciudad por seis días en el año 64 (Pitillas Salañer, 2008, pp. 287-302). Los cristianos, seguidores del profeta judío Jesús de Nazaret y de sus enseñanzas terrenales que estaban enfocadas en la constricción de las pasiones y en el seguimiento a las leyes judaicas, fueron acusados y perseguidos por Nerón, culpándolos de ser los causantes del incendio debido al supuesto odio que aquellos sentían por las formas de vida romana que desde su parecer eran contrarias a las órdenes del profeta de Nazaret. Los creyentes de Cristo fueron acosados tenazmente por el poder imperial, incluso Eusebio de Cesárea afirmó que Pablo de Tarso fue detenido y condenado a muerte durante esta persecución (Eusebio, 2009, p. 194).

El cristianismo se mostraba como una religión pacifista a los ojos de los romanos, que se centraba en adorar a su dios en hacer proselitismo entre las mujeres, los esclavos y las clases más bajas del Imperio y en aceptar su suerte como mártires al ser condenados por las autoridades imperiales. Esta vertiente del judaísmo atrajo a parte de los judíos helenizados que, conocedores de sus tradiciones, fueron el puente que vinculó la filosofía clásica con las enseñanzas del Mesías. Los cristianos también se vieron favorecidos por las pocas pretensiones políticas que mostraron en un inicio. A diferencia de otros cultos místicos⁶ (Santini, 2011, p. 93), los cristianos no buscaron restaurar un reino o gobernar un territorio, sino que se reconocían en el mundo terrenal como en un periodo de transición que les serviría para someterse a los desafíos de la existencia celestial a su muerte cuando serían calificados y, de acuerdo a sus merecimientos, entrarían en el reino divino.

El crecimiento del cristianismo llegó al grado de rivalizar con los cultos públicos romanos. Esto se puede observar durante el gobierno del emperador-filósofo Marco Aurelio (121 d. C. – 180 d. C.) de la dinastía Antonina, quien a pesar de ser un seguidor del estoicismo,⁷ meditado en la toma de decisiones en lo referente a la guerra o en sus relaciones con el Senado, no lograría refrenar sus pasiones en contra de los cristianos. El emperador los consideraba una secta de fanáticos por la muerte, no porque la extinción alumbrara su conocimiento o fuera la muestra del desprecio sobre las pasiones corporales, sino porque la consideraban como parte

de un martirio ofrendado a su Dios (García Gual, 1997, p. 20), algo incomprensible para un filósofo estoico encaminado por la razón.

El cristianismo se hizo gradualmente más importante en Roma debido a que para entonces se había alimentado de la permisibilidad de los anteriores emperadores, consintiendo su expansión junto con el mensaje salvador entre las clases más bajas de la población. Este culto vio beneficiado por la persecución a los judíos, quienes habían conquistado la animadversión de los romanos derivado de sus revueltas. Por ello es que muchos temerosos de Dios o judíos helenizados se decantaron por el cristianismo para evitar la represión de sus formas tradicionales de vida (Asimov, 1981, p. 183). El crecimiento constante de esta secta oriental también puede imputarse a los constantes conflictos que se desarrollaban en el Imperio y a las claras muestras de degeneración pública y privada que hacían palmario el fin de los tiempos y la llegada del ungido para la salvación de los justos (Santos Yanguas, 1999, p. 117). El cristianismo se favoreció de la opresión estatal, la incertidumbre de un futuro próspero ante la decadencia de los cultos públicos y la desesperanza de una sociedad que veía truncada sus expectativas de vida terrenal, utilizando como escaparate las posibilidades de una existencia ultraterrena. La crisis de los postulados ético religiosos del mundo grecolatino, le abrió las puertas a la inmersión del cristianismo como una nueva religión para el imperio, que a la postre se traduciría como un nuevo gobierno para los hombres.

El sincretismo de la vida virtuosa estoica a la vida virtuosa cristiana

El cristianismo tiene sus orígenes en la vida religiosa de la provincia de Judea, la cual se encontraba convulsionada por la dominación romana y la búsqueda entre algunos fervientes judíos de la restauración del Reino de David y de Saúl, es decir, de un reino eminentemente hebreo que condujera la existencia de los hombres hacia la salvación mediante las leyes entregadas por Yahveh a Moisés. El pueblo elegido anhelaba con desespero el suceso milagroso que los retornara al poder político del cual habían sido despojados desde el cautiverio de Babilonia,⁸ por ello ape-laban al Mesías que restauraría la grandeza de su reino. Dentro de este contexto de efervescencia religiosa y política fue que se desarrollaron las enseñanzas de Jesús de Nazaret como profeta de Yahveh en la región de Galilea, que estaba alejada de los grandes centros de enseñanza judía que se encontraban en Jerusalén, Alejandría y Babilonia. Por ello, la prédica de Jesús más que estar engarzada en la lucha por restaurar al reino de Israel propio del centro político-religioso, estaba dirigida según las escrituras de sus seguidores al examen de la conciencia, al arrepentimiento de las malas acciones contrarias a las enseñanzas de Dios, al amor al prójimo y a la confianza en Yahveh y en su retorno para la salvación de los justos. Es comprensible que su mensaje no encontrara eco entre la mayoría de los judíos que,

buscando hegemonía política y religiosa, hallaran en el mensaje de Jesús de Nazaret humildad y arrepentimiento.

El profeta nazareno hablaba en sus prédicas de la restauración de una determinada actitud moral cimentada en la justicia, la paz, la resignación y la paciencia, no así en la rebelión del pueblo elegido para la dominación de las naciones. Por ello es que los sabios del Templo de Jerusalén consideraron a Jesús como un encantador pretencioso, quien sin haber concurrido a las escuelas religiosas intentaba hablar como profeta de Yahveh. El mensaje de Jesús además tendía a cuestionar el poder de los patriarcas judíos en la recopilación de los impuestos, en la gestión del crédito, en su posición frente a la dominación extranjera y en la actitud moral que propagaban, exponiendo así a la aristocracia saducea⁹ y a los sacerdotes del Templo de Jerusalén al escrutinio público. Estas figuras de autoridad no dudarían en acabar con el profeta galileo cuando se les presentó la oportunidad, siendo condenado Jesús de Nazaret por las autoridades judías y romanas por delitos religiosos y políticos al declararse el “rey de los judíos” (Reina Valera, s.f./2009, p. 1670).

A su muerte, el nazareno no había fundado nada, ni había dejado leyes o enseñanzas escritas de su proceder. Lo único que había dejado Jesús era un grupo muy reducido de seguidores que estaban persuadidos de la sacralidad del profeta. Ellos se convencieron de que al tercer día de su muerte presenciaron su resurrección, quien en una existencia espiritual se les presentó encomendándoles la propagación de sus enseñanzas entre todas las naciones (Reina Valera, s.f./2009, p. 1537). Estos discípulos consideraban a Jesús como un hombre inspirado por Dios, creyéndolo el Mesías enviado por Yahveh para la salvación de los judíos, por ello a la vez que creían en su divinidad mantuvieron su compromiso con la religión judía. Los primeros apóstoles cristianos conformaron una secta más del judaísmo como lo eran los mandeistas, que consideraban a Juan el Bautista el verdadero Mesías, los esenios que alababan a Sadoq quien fuera el primer sumo sacerdote de Israel, entre otras sectas más establecidas en el siglo I en Judea.

Los apóstoles cristianos como Simón, hijo de Jonás, o Juan, hijo de Zebedeo, obtuvieron mayor acogimiento entre los judíos en la diáspora,¹⁰ quienes llegaban a Jerusalén en peregrinación y estaban dispuestos a escuchar y a debatir las prédicas del puñado de seguidores de Jesús que los abordaban a fuera de las sinagogas (Reina Valera, s.f./2009, p. 1717). Los judíos helenizados pronto se acercaron a las enseñanzas de los apóstoles, lo mismo que algunos gentiles. Los seguidores de Jesús, a diferencia de la mayoría de los judíos, no manifestaban su mesianismo a través de un nacionalismo constreñido al pueblo elegido, así como tampoco recurrieron directamente a los escritos de los profetas para abordar la autoridad de Yahveh, sino que utilizaron las obras y los “milagros” del profeta galileo para mostrar su divinidad, reconociéndose en el mensaje profético propagado por Jesús (Reina Valera, s.f./2009, p. 1718).

En los primeros años de la difusión de las enseñanzas de Jesús en las ciudades griegas se originó el principal elemento para su universalización en el Imperio romano. La conversión al cristianismo de Saulo de Tarso, mejor conocido como San Pablo, permitió que el mensaje salvador del profeta galileo se expandiera por Occidente. Pablo pasó de ser un perseguidor de las tribus evangelizadoras del apóstol Esteban al principal propagandista de las enseñanzas de Jesús entre los griegos y los romanos, utilizando el lenguaje adecuado para que las enseñanzas del profeta fueran conocidas, debatidas y asimiladas en las provincias del Imperio. De origen fariseo,¹¹ seguidor de las leyes de Yahveh, entendido en la filosofía griega y ciudadano del Imperio romano, Pablo de Tarso le imprimió al cristianismo las bases para su expansión. Él tuvo la capacidad para retomar las enseñanzas proféticas de Jesús de Nazaret que estaban estrechamente vinculadas a la religión judía y a los valores morales de ésta, como la obediencia, la humildad y el arrepentimiento, con los términos de las doctrinas filosóficas que les habían dado cuerpo a las interpretaciones sobre el mundo en las comunidades grecolatinas. San Pablo fue el principal elemento para convertir de la vida y de las enseñanzas de Jesús en una religión diferenciada del judaísmo de las que los primeros apóstoles no pretendieron separarse.

Dentro de estas circunstancias es que se comienzan a entrever los lazos del Mesías imbuido en la lógica judía con el contexto social y filosófico de las provincias romanas, que se entremezclaron con las interpretaciones desarrolladas por Pablo de Tarso para la formación de los presupuestos del cristianismo. Es válido señalar que el apóstol, más que certificar la observancia de las tradiciones y los rituales judíos, tuvo en mente la decadencia causada por la expansión de las pasiones en Roma, por la búsqueda de satisfacer las necesidades a través de la detentación del poder político y por los conflictos constantes que esto representaba. El discípulo cristiano concentró sus esfuerzos en desarrollar nuevas liturgias condensadas en la purificación de las conductas para la salvación de las almas, en la catarsis individual para la autocontención de las exaltaciones y en un ejercicio de la voluntad para soportar el dolor de la existencia terrenal, elementos análogos a la filosofía estoica que era sumamente crítica al estado de cosas en las provincias romanas.

El acercamiento de Pablo de Tarso a la filosofía estoica no es simplemente un presupuesto. En la carta de los *Hechos* se resume la visita del apóstol a Atenas, región que para entonces era una provincia romana, en donde deliberó con los filósofos estoicos y epicúreos en el Areópago la llegada del hijo de Dios y su trascendencia para los hombres (Reina Valera, s.f./2009, 1718). La resurrección de Jesús es una premisa contraria a la concepción estoica sobre la naturaleza humana; sin embargo, esta proposición no rompe con el resto de las concepciones doctrinarias que unen al cristianismo y a al estoicismo, tales como el *Lógos*, que es considerado como el principio de la razón que gobierna sobre el mundo, o la idea de libertad

que para ambos está determinada por una entidad superior, no pudiendo consistir más que en la aceptación del destino personal.

La vinculación entre el estoicismo y el cristianismo puede entenderse de mejor manera si se analizan los postulados principales de la filosofía estoica que tiene sus orígenes en el helenismo. Los estoicos fueron influenciados por Heráclito¹² (540-480 a. C.) al declararse abiertamente como empirista, ya que afirmaban que todos los elementos del *orbe* son manifestaciones de una única e idéntica sustancia originaria (*ápeiron-ἄπειρον*) que es lo indeterminado y que compone a toda la materialidad del mundo y del universo. La misma es regida a su vez por una ley (*lógos-λόγος*) que gobierna sobre el devenir del *cosmos*, sobre el curso de la naturaleza y sobre la acción humana. De modo que el todo es derivación de una sustancia originaria, producto del fuego divino que es regido por la razón, considerando a ésta como el último fundamento de la existencia (Calcidio, 2014, pp. 290-292). La existencia de los hombres es creada por lo *ápeiron*, es regida por el *lógos* y es intervenida y penetrada por el *pneuma* (*πνεῦμα*) o aliento de vida, el cual anima y contiene los modelos germinales de la existencia del universo (Censorino, 2007, p. 244). En consecuencia, para los estoicos, Dios (*ápeiron*, *lógos*, *pneuma*) (Diógenes Laercio, s.f./2007, p. 448) “es el alma, la mente y la razón del mundo, la providencia, el destino, la naturaleza, la ley universal, etc.; todas estas ideas denotan el mismo objeto desde distintos aspectos” (Zeller, 2017, p. 222).

La comprensión del individuo y del universo a través de un inalterable vínculo de causas y efectos determinantes para la creación del mundo, como para la voluntad de los sujetos, es perfectamente conveniente para una comprensión panteísta, en la cual la naturaleza, la creación y la razón que mueven al cosmos se asemeja con una deidad monoteísta que los primeros estoicos identificaron con Zeus (Orígenes, 1967, p. 348). No obstante, el hombre es el único ser viviente que está capacitado para seguir y conocer las leyes universales debido a que su existencia contiene partes de la divinidad, como el fuego sagrado que los hace vivir de acuerdo a su naturaleza, es decir, según a la razón (Clemente de Alejandría, 1996, p. 487).

Para los estoicos todos los sujetos animados como las plantas, los animales y los seres humanos tienen desde su nacimiento una autoconciencia propia que se reconoce a través de su vínculo con la materialidad que lo conforma, por ello buscan preservar su naturaleza biológica como primer instinto de supervivencia (Zeller, 2017, p. 223). Dentro de esta materialidad que conforman a todos los seres vivos se encuentran la corporalidad (*ápeiron*) y el alma (*psychê*), los cuales los determinan (Tertuliano, s.f./2001^a, pp. 3-6). Para el caso de los hombres, su alma contiene parte de la materialidad que conforma y guía al universo, es decir, del aliento de vida (*pneuma*) como el más puro de los materiales, que descendió del éter¹³ para instaurarse en el cuerpo de los seres humanos desde su creación, nutriéndolos de esta mezcla de fuego y de aire a través de la sangre hasta llegar al corazón desde donde es esparcido a todos los órganos del cuerpo (Diógenes Laercio,

s.f./2007, p. 159). La corporalidad es fundamental para reconocer la superioridad de los hombres sobre el resto de los seres vivos, ya que ahí se aloja la materialidad etérea que lo fortalece y que a su vez lo conduce por las actividades más virtuosas del alma, guiándose por su voluntad en la medida de lo posible para lograr una vida que dignifique el fuego sagrado que éste contiene (Cicerón, 1993, pp. 190-191). A la muerte de los hombres, los átomos que construyen su materialidad (*ápeiron-pneuma*) se desprenden y se integran con la materialidad originaria (Ario Dídimo, 1995, p. 14).

La ética estoica encuentra virtuoso todo aquello que es racional y vicioso cualquiera cosa que es irracional, y tal vez no haya nada más prudente para los hombres que buscar la felicidad, lo contrario a ésta es la desgracia, por lo que no hay ser sensato que lo busque. Más allá de estos dos grandes fines, hay varios otros elementos que se muestran indiferentes, es decir, que ni son útiles para la felicidad ni perjudican el alma; entre ellos se encuentran la salud, la belleza, la fuerza, la riqueza, la buena reputación, el origen noble y lo contrario de estos valores. Éstos son indiferentes porque no es ni bueno ni malo servirse de ellos y, si algunos son enaltecidos y otras son rebajados, ninguno conduce a la felicidad verdadera de acuerdo a la razón (Cicerón, 1987, p. 207). En consecuencia, la ética estoica conducida por la racionalidad se mostrará virtuosa cuando las acciones de los hombres se guíen hacia la satisfacción verdadera, la cual puede contener o no placeres corporales o materiales, pero reconociendo su finitud como medios a un objetivo superior que es la felicidad.

De manera disonante a estos ánimos racionales que conllevan a la felicidad, están los impulsos irracionales que conducen a los individuos hacia la desgracia, los cuales están promovidos por los placeres efímeros y las pasiones incontroladas que se anteponen a la razón. Para los estoicos estas pasiones no deberán de ser moderadas, sino que tendrán que ser desterradas, erradicando estas conductas irracionales del comportamiento humano que sólo conducen a su desgracia (Clemente de Alejandría, 1996, p. 460). Los estoicos intentarán alcanzar la *apátheia* (ἀπάθεια),¹⁴ como un estado emocional en donde los individuos estén libres de las alteraciones sensitivas de las pasiones o los dolores, constituyendo una respuesta racional a los sobresaltos del mundo en torno a sus necesidades.

Para alcanzar este estadio será necesario primero poseer una noción clara de lo que es justo e injusto, puesto que el aspirar al bien y a la felicidad requiere de un conocimiento de su entorno, al contrario del vicio que es reafirmado por la ignorancia. La *apátheia* no derivará del aislamiento del individuo, en contraste, el hombre necesitará del conocimiento del medio para formar un juicio acertado, teniendo siempre presente la temperancia y la justicia a través de la meditación y la sabiduría (Zeller, 2017, pp. 226-227). Los estoicos consentirán con entereza y serenidad su destino, con imperturbabilidad espiritual (*ataraxia-ἀταραξία*)¹⁵ aceptarán los designios de Dios y de las leyes universales que regirán sobre el cosmos y

los hombres, actuando prudentemente en torno a lo público y a lo privado, limitando cualquier emoción de placer o de dolor, buscando en el conocimiento los medios para normar su existencia a través de la razón universal (Teodoreto de Ciro, 1996, p. 14).

Los postulados generales del estoicismo que en Roma se expresaron en el pensamiento de Cicerón (106 a. C.- 43 a. C.), Séneca (4 a. C.- 65 d. C.) y Epicteto (55 d. C. – 135 d. C.), influyeron en la comprensión de Pablo de Tarso. En la exégesis del apóstol cristiano se puede entrever la aceptación de un destino inmutable, que el propio Mesías como hijo de Dios conocía y sabía que era imperturbable, por ello aceptó su muerte y la utilizó para la salvación de sus fieles. Lo mismo sucede con la purificación del alma, que en la muerte de Jesús se expía. Él muere para sanear los pecados de los hombres, que son causa de las pasiones que han doblegado a los individuos. El acercamiento de las enseñanzas del hijo de Dios solo se reconocerá mediante el conocimiento de las leyes inmutables que gobiernan sobre todos los sujetos. Estos se expresarán en los misterios religiosos y en las liturgias sagradas organizadas por los apóstoles, sacerdotes, sabios y primeros escritores cristianos que esparcieron esta comprensión entre los hombres. Así mismo, el cristianismo acogió como uno de sus principales postulados la igualdad de todos los seres humanos, dado que todos hacen parte de la divinidad que se introdujo en la propia naturaleza humana y no sólo en una nación determinada.

La sinergia entre el estoicismo y el cristianismo derivado de la interpretación de Pablo de Tarso interviene en múltiples aspectos de la fe cristiana, dentro de los que podemos enumerar los siguientes: la razón que gobierna sobre todo el universo, que es similar a la voluntad divina que dirige al mundo y a los hombres; la renovación periódica del mundo; la idea del alma como elemento divino de la naturaleza humana que es propia de los hombres resguardar para su conservación en el que a su muerte se desprende para reagruparse con la divinidad; la naturaleza inalterable de los hombres en el que su objetivo es dejarse guiar por los presumibles componentes que lo constituyen (razón o alma); la aceptación en un destino regido por fuerzas que lo sobrepasan y en el que la voluntad está constreñida a estos preceptos superiores y; finalmente, la erradicación de los placeres efímeros y de las pasiones incontroladas que destruyen al hombre y lo condenan a la irrelevancia, impresiones que tienen que ser sustituidas por la impavidez de las emociones terrenales, tanto en el goce como en el dolor.

Tanto para el estoicismo como para el cristianismo, la existencia orgánica de los sujetos servirá de puente para alcanzar una existencia superior. La diferencia reside en cómo concibieron la contención de las pasiones. Para los estoicos, la supresión de los impulsos excesivos estaba acorde a la naturaleza humana (Epicteto, 1993, p. 67), puesto que la razón, que es la parte dirigente del hombre, influirá en los individuos para que éstos se alejen de los impulsos irracionales que los distancian de la felicidad (Plutarco, 1995, p. 40). En cambio, para el cristianismo, la

supresión de las pasiones solo se logrará en el acercamiento a las enseñanzas divinas. El individuo conformado por un elemento de sacralidad en el alma tenderá hacia la eliminación de los placeres y de los dolores, en tanto sean guiados por la parte elevada de su existencia. Para el cristianismo, la intermediación del conocimiento verdadero a través de los clérigos y de las liturgias sagradas será el medio para la erradicación de los placeres y de las pasiones incontroladas. Será a través de estos sabios en las leyes de Dios que se gestionará la conducta de los hombres y se dirigirá su pensamiento para liberarse de aquello que los ata a su existencia finita. La contención de las pasiones y el engrandecimiento del espíritu sólo se franqueará mediante la revelación de las enseñanzas divinas, las cuales, operadas por las instituciones y los representantes de la fe de Cristo, instituirán el vínculo para la salvación eterna de los seres humanos.

Transformación: del gobierno sobre la vida virtuosa al gobierno sobre la vida biológica

La existencia orgánica como creación del ser omnipotente, contenedor de una parte de esta divinidad en el alma y elemento fundamental para la salvación de los hombres, permitirá que la vida biológica se convierta en algo sagrado para el cristianismo, algo que es necesario mantener y resguardar por las instituciones religiosas en tanto manifestación de la grandeza y superioridad de la deidad (Reina Valera, 2009, p. 1815). Para las instituciones eclesiásticas, el gestionar y conducir las pasiones se vuelve fundamental para alcanzar el estadio superior de la vida verdadera en el Reino de los cielos en donde se desarrollará la existencia virtuosa. La vida orgánica se traducirá en una presencia en constante perfeccionamiento para su consagración, ya que a pesar de que lo realmente valioso se encuentra en la fe, en la creencia y en el diálogo permanente del individuo con Dios en el plano de la conciencia, estos elementos existirán sólo a través de la condición *sine qua non* de la vida biológica y de su constante pulcritud mediante las normas y las liturgias inspiradas por el creador entre los hombres.

La importancia de la vida biológica para el cristianismo evidentemente partirá de los lazos con el judaísmo y con el Viejo Testamento, en donde Dios formó al hombre a su imagen y semejanza: “y en sus manos está la vida de todo ser viviente y el aliento de todo hombre” (Reina Valera, 2009, p. 843), dándole un valor singular a la corporalidad a diferencia del resto de las religiones antiguas que preferían la preservación de la ciudad, de los sacerdocios y de cualquier elemento de comunidad a través de la búsqueda de la virtud, antes que de la propia existencia orgánica de los individuos. Por ello, la sacralización de la vida, la purificación de la entidad biológica, el ascetismo e incluso el monismo¹⁶ pueden rastrearse en el estoicismo a través del elemento divino en la naturaleza de los hombres, en la búsqueda de la imperturbabilidad del espíritu y en la aceptación del destino como

inmutable. De estas aguas abrevó el cristianismo para constituir la vida biológica como un instrumento de poder que, además de ser gestionado por las leyes religiosas como lo proponía el judaísmo, desarrolló elementos de autogestión mediante la contención de las pasiones, la represión de los placeres y el desdén por los goces y los dolores mundanos, hasta lograr un estadio en donde se consagre la vida a Dios, no sólo en sus leyes sino también en sus obras. La conducta y el pensamiento de los hombres quedarán atados a los postulados divinos formulados por el cristianismo y por los representantes del Creador en la tierra.

El gobierno de los sujetos a través de la gestión del *bíos* que realizará el cristianismo primitivo se exhibirá en el Nuevo Testamento. Los elementos de la existencia orgánica se dilucidarán como una realidad frágil y transitoria que necesita ser cuidada para su conservación y su posterior instrucción por parte de Dios. Por ello, “[...] tenemos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios, y no de nosotros [...]” (Reina Valera, 2009, p. 1812). La vida biológica, quebrantable como cualquier objeto de barro, no les pertenece a los hombres sino a Dios, siendo él el que la comandará, pues los hombres tienen “dentro de sí la vida de Dios, que cuidarán y desarrollarán al máximo” (Reina Valera, 2009, p. 1612). Pero esta existencia, propiedad de Dios, puede verse afectada por los placeres y los deleites sensuales de la existencia terrenal, ahogando los elementos divinos que contienen por las características corruptoras del mundo material y placentero (Reina Valera, 2009, p. 1625). La existencia orgánica puede verse afectada por la vanagloria, la soberbia, la jactancia, la fanfarronería, la arrogancia, la altivez y cosas similares, sentenciando la vida de los hombres a una existencia eminentemente animal, desprendiéndose del principio celestial que lo caracteriza (Reina Valera, 2009, p. 1638). El ser humano como administrador de la vida orgánica puede modificar su comportamiento, transformando éste centrado en los placeres y las pasiones para acercarlo a los postulados de Dios.

El valor y la sacralidad de la vida biológica se expresará en el seguimiento de las normas y de los postulados divinos para su gestión por parte de los clérigos religiosos: “Tu gracia vale más que la vida” (Reina Valera, 2009, pp. 945- 1812) dicen las escrituras, pues Dios vino al mundo y se convirtió en carne, para liberar “a quienes por miedo a la muerte vivían como esclavos” (Reina Valera, 2009, p. 1914) de sus pasiones, buscando acercarlos a las enseñanzas y las leyes “inmaculadas”: “Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia” (Reina Valera, 2009, p. 1693), señala Juan en sus versículos. Consecuentemente, la vida biológica que tiende a la satisfacción de las necesidades puede ser salvada en tanto es conducida por las instituciones cristianas, las cuales restringirán estos impulsos sólo a los necesarios para el enaltecimiento a Dios.

Esta interpretación de la sacralidad de la vida biológica concuerda con los presupuestos desarrollados por los principales pensadores del cristianismo primitivo, como San Justiniano Mártir (100-165), quien a pesar de proceder de una fa-

milia pagana de origen griego y de haber estudiado la filosofía clásica, abrazó al cristianismo como la doctrina verdadera. En su obra *Apologías* (150-155/1990), San Justiniano abordó el comportamiento devoto de los cristianos que contrastaba con los vicios que proliferaban entre los gentiles (San Justiniano, 150-155/1990, pp. 2-3). Los paganos condenaban a los cristianos por su modo de vida regido por la razón entregada por Dios a los hombres, que les permitía discernir entre lo justo y lo injusto, lo verdadero de lo falso, siguiendo las enseñanzas cristianas como las únicas verdaderas, las cuales tutelaban la conducta por las leyes divinas que los conducían a una existencia alejada de los excesos. Ante el acoso de los paganos, los cristianos no dudarían en entregar su vida biológica como artificio para su salvación eterna; manteniendo su credo preferirían la muerte antes que adorar a Dios (San Justiniano, 150-155/1990, pp. 3-5). La existencia orgánica y su purificación a través de un régimen apegado a las normas cristianas fueron el medio para su redención, como el propio Justiniano lo hizo en el año 165, cuando fue martirizado y falleció en Roma.

Lo mismo puede abordarse en los textos de Tertuliano (160-220), pensador y escritor cristiano del siglo II, quien defendió a los fieles de Jesús de las acusaciones por parte de los representantes del Imperio de ser asesinos, incestuosos y lascivos, señalando que la verdadera persecución estaba en torno al nombre y a la idea de Jesús, quien purificó el alma y la conducta de los hombres convirtiéndolos en personas de bien, que en vez de ser celebrados por la comunidad, fueron desechados por apartarse de los vicios paganos contrarios a las virtudes antiguas en las que se refrenaban estos placeres por las familias gentilicias (Tertuliano, s.f./2001b, pp. 72-73).

La existencia biológica purificada en Jesús no sólo será normada por las leyes y la moral cristiana, sino que también será protegida por sus instituciones. Desde la fecundación esta vida tendrá que cuidarse y sostenerse en tanto expresión de la divinidad de Dios (Teja, 1990, p. 88). La existencia orgánica será el medio para la salvación del alma ya que, aunque ésta no se establecerá como la manifestación predominante de la omnipotencia del creador, será utilizada para asegurar la vida eterna en donde se instalará la virtud de los hombres. Del gobierno de la vida virtuosa que enaltecía a la ciudad romana, se traspasó al gobierno sobre la vida biológica que permitió a la curia cristiana gobernar sobre los individuos por un poco más de diez siglos.

Conclusiones

La decadencia de las virtudes antiguas, a las que se antepusieron las pasiones y los placeres en la esfera pública, dio como resultado la caída de la República romana. La búsqueda de riquezas, de honores y satisfactores enfrentó a la ciudad y determinó que las legiones y sus generales gobernarán el poder político por encima de las

familias tradicionales y de los patriarcas. Tal situación concluyó con Augusto como *princeps* e *imperator* de los ejércitos en donde el Senado y las magistraturas sólo aparecieron como decoraciones al poder del general romano, que para asegurar su predominio concedió riquezas, alimentos y honores a la población romana, satisfizo sus necesidades e intereses, enterrando con ello cualquier emblema de existencia cualificada.

Durante el Imperio, la entrega de bienes por parte del emperador fue una práctica constante, otorgándole a las legiones y al *populus* alimentos, riquezas y espectáculos con el propósito de solventar su autoridad. Pero más aún, el soberano liberalizó los componentes de la vida biológica para expresarlos en la esfera pública. La existencia orgánica que había sido resguardada por las *gentes* y por la potestad de los patriarcas como los deseos, las ambiciones, las necesidades y los intereses, el soberano los exoneró de su administración por parte de las instituciones imperiales ante la caída de las *gentes* y permitió que se expresaran sin embalajes en el espacio público, buscando ahí su satisfacción. Por ello se aceptaron múltiples conductas sexuales, se desreguló el pillaje en las provincias, se consintió la práctica de religiones diferentes a las de la ciudad, se permitió la lucha despiadada por el poder político y se accedió a las ambiciones desbordadas de los grandes terratenientes, comerciantes, esclavistas y generales, siendo ésta la simiente para la caída del Imperio romano occidental siglos más tarde.

Esta crisis ético-religiosa conllevó a la introducción de las religiones místicas orientales, que como el judaísmo y el cristianismo tuvieron como objetivo normar el comportamiento y la conciencia de los sujetos. El judaísmo reguló las pasiones y las ambiciones de sus seguidores a través de las leyes mosaicas, pero la dificultad de acceder al pueblo elegido permitió que el cristianismo, como derivación de la religión de Abraham, pudiera acercarse a los judíos helenizados y a los gentiles para hacerlos parte de su tradición, en el que resaltaba el misterio de la resurrección del hijo de Dios hecho carne.

Esta propuesta teológica fue utilizada particularmente por Pablo de Tarso, quien consideró que en la apropiación del cuerpo humano por Cristo se escondía un trasfondo para purificar a los individuos de sus pecados y conducirlos a la salvación prometida. En concordancia con las proposiciones filosóficas del estoicismo en las que la virtud se lograba a través de la imperturbabilidad del espíritu mediante la retracción de los placeres y los dolores, Pablo concibió que la purificación y salvación se lograría en la constricción de los elementos de la existencia biológica que corrompían el alma y desafiaban las leyes de Dios. Para lograr la salvación es necesario desprenderse de las pasiones que conducen al vicio y a la perdición. Es propio que la existencia humana sea manipulada por las normas divinas, por los misterios religiosos y por los prelados cristianos, quienes mediante las Escrituras permitirán que los individuos alcancen la vida eterna.

La administración de la existencia orgánica por los cánones religiosos es lo que se consideró como la sacralización de la vida orgánica. La corporalidad, la conciencia y la comunidad estarán mediadas por las leyes, liturgias y sacerdocios religiosos buscando un objetivo supraterrrenal para tratar a esta materialidad como parte de la divinidad de Dios. La iglesia y sus instituciones gestionarán todos los aspectos de la vida biológica desde la esfera privada, como la reproducción, el trabajo, la salud, los placeres, las ambiciones, los intereses, las pasiones, entre otros, los cuales estarán terciados por los clérigos religiosos y sus liturgias a través de una supervisión y disciplinarización perenne del comportamiento y de la conciencia de los individuos para preservar esta existencia en tanto es obra y regalo de la divinidad. De la crisis ético-religiosa del imperio romano, surgieron los elementos para la concreción del dogma cristiano y el gobierno sobre la actuación y la conciencia de los hombres durante la mayor parte del Medievo.

Notas

- 1 La capacidad para vivir bien y alcanzar una vida virtuosa convirtiéndose en un animal político se logra sólo a partir de la existencia categorizada a través del vocablo *zoé* (Ζωή) como una existencia superior en tanto engrandecimiento de la vida de los hombres. Esto no quiere decir que la virtud sea una condición de vida generalizada, sino por el contrario, es una condición de vida restringida a solo aquellos que desarrollan por medio del *lógos* las cualidades que los conducen hacia la libertad, es decir, hacia una existencia en la que se desarrolla la posibilidad de superarse a través de la razón, la palabra y la acción. La vida virtuosa se traduce como una potencia de los hombres, por lo que es a través de esta distinción que se legitima la condición de hombre libre y hombre esclavo, ya que es libre aquel que se ha despojado de las necesidades, pasiones e intereses que lo atan a su materialidad y que le evitan desarrollar su razón, en cambio es esclavo aquel que se encuentra maniatado a su existencia orgánica, más cercano a una condición de animal doméstico que a la de un hombre libre, pues regido por sus apetitos y placeres se deja guiar por sus instintos antes que por su razón, de la cual solo participa para percibir el mundo a su alrededor.
- 2 La transformación de la República al Imperio (27 a. C.) conllevó a que se aceptaran ciertas prácticas en el ejercicio del poder político de la ciudad que antes no se desarrollaban. Los generales de las legiones eran los que tenían el dominio y la lealtad de los soldados. La mayoría de las veces esta lealtad estaba vinculada en quien pudiera pagar sus salarios, siendo estos los que tenían el verdadero poder dentro de la ciudad. A partir de la preeminencia de la violencia y de la obtención de las riquezas en las campañas militares es que los generales pudieron dominar por encima de cualquier otra magistratura. Las atribuciones del Senado que fueron sumamente menguadas al final de la República, ahora se disminuían flagrantemente, ya que no podían proponer lo que se iba a debatir en las asambleas y la mayoría de los senadores eran designados por el emperador. A pesar de que se siguieron las formas antiguas y los rituales religiosos de las familias patricias, éstas no tenían verdadero poder para discutir y decidir sobre los problemas de la ciudad. Las magistraturas del consulado y el tribunado también se conservaron, pero éstas convirtieron en irrelevantes y representativas del poder perdido por el gobierno civil. Si a finales de la República se observó un impulso desbocado por las riquezas y las magistraturas o cargos provinciales a través de la violencia, durante el Imperio este impulso

será mayor. Ya no se tendrán que simular las virtudes para justificar su predominio, ni será necesario pasar por los rituales de elección y permanencia de los cargos públicos según las leyes, sino que será la simple y llana fuerza representada por la violencia y la riqueza la que se impondrá sobre el resto para dominar a través de las magistraturas de la ciudad.

- 3 Epicuro, nacido en la isla griega de Samos en el año 341 a. C., creó una escuela en Atenas que tuvo éxito hasta su muerte en el año 274 a. C. El éxito de sus enseñanzas partió de la adopción de ciertas teorías antiguas que hablaban de un universo formado por átomos que lo conducían al azar, y de una vida dedicada a la curación del alma a través de la felicidad obtenida por la moderación del goce. Esta existencia decantada por maximizar el placer y sufrir el mínimo de dolor, tenía que moderarse a través de la razón, pues el obtener el mayor de los placeres conllevaría un sufrimiento posterior que no aseguraría un placer perpetuo, ya que sólo se lograría a través del *logos*, por el cual el hombre podía alcanzar lo que él denominó *ataraxia* (*ἀταραξία*), es decir, la disminución de la intensidad de pasiones y los deseos que alteren el equilibrio mental y corporal de los hombres con la finalidad de alcanzar la felicidad terrenal.
- 4 Se les llama cultos místicos a estas religiones porque pretendían traspasar cierto conocimiento o fe mediante una experiencia o liturgia misteriosa (*mysterium-μυστήρια*), es decir, oculta, secreta o reservada, sólo a quienes se hayan iniciado en estos rituales. La experiencia encierra un conocimiento, que quienes los siguen como iniciados creen como verdadero y sólo revelado a ellos, por lo que se muestran como creencias en ceremonias, oficios o textos oscuros que expresan la grandeza de alguna divinidad, que en la mayoría de las veces exige exclusividad de creencia.
- 5 El emperador “Dio espectáculos múltiples y de diversos géneros: Juegos Juvenales y circenses, representaciones teatrales y un combate de gladiadores. En los juegos Juvenales dejó participar incluso a ancianos ex cónsules y a matronas de edad avanzada. [...] En las representaciones teatrales que dio por la eternidad del Imperio, y que quiso llamar “juegos Máximos” una gran cantidad de personas de los dos órdenes y de ambos sexos desempeñaron papeles cómicos; un conocidísimo caballero romano realizó un número de funambulismo montado en un elefante; se representó una comedia de Afriabo, de asunto romano, titulada *El incendio*, y se permitió a los actores saquear el ajuar de la casa en llamas y quedárselo; se arrojaron también al pueblo a diario donativos de todo tipo: un millar de aves de todas las especies cada día, comestibles diversos, bonos de trigo, ropas, oro, plata, piedras preciosas, perlas, cuadros, cedulas canjeables por esclavos, por bestias de carga e incluso fieras domesticadas, y, en fin, hasta navíos, bloques de pisos y tierras.” (Suetonio, s.f./1992b, p. 137).
- 6 El cristianismo se considera un culto místico debido a que la salvación del alma del individuo y su entrada al reino de los cielos dependerá de una relación estrictamente individual que vincula al hombre con Dios, convirtiendo a esta relación en virtuosa al desarrollar oraciones, meditaciones o razonamientos coincidentes con las leyes divinas, lo que conllevará a un conocimiento más o menos profundo de las liturgias sólo reservadas a sus iniciados que encierran el enigma del reino de los cielos. La corriente sincrética del gnosticismo cristiano declaraba que los salvados por Dios en el fin de los tiempos no serían aquellos que fueran creyentes del cristianismo, así como tampoco de quienes su comportamiento estuviera engarzado en las enseñanzas divinas, sino solamente para aquellos que estuvieran iniciados en el conocimiento divino a través de sus misterios, poniendo por encima de la fe y de la disciplina, la sabiduría de los enigmas divinos. Las élites del gnosticismo se concibieron como testigos especiales en la fe en Cristo, con acceso a conocimientos que certificaban su cercanía a Dios y, por lo tanto, a su salvación eterna. Uno de estos conocimientos afirmaba la imposibilidad de que el ungido pudiera asociarse a la materialidad del cuerpo orgánico que

estaba coligado a la decadencia. Esta interpretación gnóstica de la fe cristiana ocasionó el desarrollo de dos corrientes; los que consideraban que se tenía que martirizar al cuerpo para contribuir a la liberación del espíritu en donde se encontraba el elemento divino, y los que consideraban que el comportamiento del cuerpo era irrelevante, pues cualquier actitud moral era aceptable ya que el alma no podía ser maculada por la materia, por lo tanto, las ataduras sobre el cuerpo sólo esclavizaban esta realidad transitoria. Finalmente, las distintas perspectivas gnósticas conllevaron a que el obispo Ireneo de Lyon declarara al gnosticismo como herejía en el año 180, situación que fue replicada en los distintos sínodos que trataron el tema.

- 7 El estoicismo era una escuela filosófica fundada a principios del siglo III a. C. en Grecia. Sus principales pensadores afirmaban que el cosmos operaba según una ley de causa y efecto, por lo tanto, en una estructura racional de la que los hombres no tienen control. De ahí que lo único racional era actuar con dominio sobre los hechos, las cosas y las pasiones que perturban su vida, sirviéndose de la razón para actuar con temperancia. El objetivo del individuo era alcanzar un autocontrol de su conducta y pensamiento hasta lograr la eudaimonía (felicidad) al no dejarse dominar por el deseo, el placer, el miedo o dolor.
- 8 Es el nombre que se le da al periodo en el que los habitantes del Reino de Judá estuvieron exiliados en Babilonia después de la toma de Jerusalén por el rey Nabucodonosor II (604 a. C. - 562 a. C.), exilio que duró entre cincuenta y sesenta años.
- 9 Los saduceos fueron conocidos como los descendientes del sumo sacerdote Sadoq, los cuales tuvieron sus orígenes en el siglo II a. C. Esta secta judía pertenecía a la clase alta de la sociedad de su tiempo, la cual tenía una relación de colaboración con el poder extranjero, por lo que ocuparon importantes cargos públicos y religiosos entre el pueblo de Israel durante la dominación romana. Ellos se volvieron importantes propietarios de la tierra y prestamistas en los templos religiosos. En el siglo I d. C. redujeron su influencia política y religiosa en favor de los fariseos.
- 10 La diáspora judía que se refiere este apartado deriva del asedio de Jerusalén en el año 63 a. C., cuando la capital de los hijos de Israel se convirtió en un protectorado de Roma. Esta situación provocó que en el año 6 d. C. hasta el año 66 d. C. se organizara una rebelión contra el Imperio, período conocido como la primera guerra judeo-romana, que culminó con la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 d. C. y exilio de las élites judías de la tierra prometida.
- 11 Los fariseos fueron una escuela de pensamiento judía durante el período del Segundo Templo. Después de la destrucción del Segundo Templo en el año 70 d. C., el movimiento fariseo se convirtió en la base litúrgica del judaísmo rabínico.
- 12 Heráclito de Éfeso (540-480 a. C.) fue un filósofo griego presocrático nativo de Éfeso. Se le reconoce particularmente su interpretación del lógos en tanto materia como obra de Dios todo sabio y omnipotente: “Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, satisfacción y hambre, toma formas variadas como el fuego, y cuando se mezcla con aromas se le llama según el perfume de cada una de ellas”. La caracterización del lógos como dios refleja el panteísmo del pensamiento griego, que adquiere gran importancia en la filosofía de su época al concebir al mundo a través de un movimiento cíclico en el cual el todo se asemeja a un conjunto de fases alternadas, una suerte de ciclo destructivo y productivo, que implica y explica tanto la violencia como la paz, tanto la vida como la muerte, siendo este un proceso trascendental que más tarde será retomado y desarrollado por el pensamiento estoico.
- 13 Para la filosofía clásica Éter es el elemento más puro y más brillante que el aire, y a la vez la región que ocupa este elemento por encima del cielo.

- 14 La apátheia se entiende como un estado mental que se logra cuando una persona se libera de la confusión emocional. Esto último puede entenderse como la virtud de encontrar en el punto medio entre el exceso de efusiones y las carencias de pasiones.
- 15 La ataraxia puede ser expresada como la disposición de ánimo del individuo en la cual disminuye la intensidad de las pasiones y los deseos que puedan alterar su equilibrio mental. Se entiende como la fortaleza frente a la adversidad, alcanzando dicho equilibrio que conllevará a la felicidad, como el fin de la filosofía estoica.
- 16 El monismo es un postulado filosófico que sostienen que el cosmos y toda la materia en él, está compuesta por una única sustancia o causa primaria que lo constituye.

Referencias

- Apiano (1958). *Historia Romana II. Guerras civiles (libros I-II)*. Madrid: Editorial Gredos.
- Ario Dídimio (1995). *Fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Asimov, Isaac (1981). *El Imperio romano*. Madrid: Alianza.
- Bunson, Matthew (1994). *Encyclopedia of the Roman Empire*. Nueva York: Facts on File Inc.
- Calcidio (2014). *Traducción y Comentario del Timeo de Platón*. Zaragoza: Akal Clásica.
- Cebrián, Miguel Ángel (2000). *Isis y los cultos orientales*. Madrid: Museo Arqueológico Nacional.
- Censorino (2007). *Sobre el día del nacimiento*. España: Editorial Gredos.
- Champlin, Edward (2006). *Nerón*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Cicerón (1987). *Del supremo bien y del supremo mal*. Madrid: Editorial Gredos.
- Cicerón (1993). *La naturaleza de los dioses*. Madrid: Editorial Gredos.
- Clemente de Alejandría (1996). *Stromata I. Cultura y Religión*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Cornelio Tácito (1979). *Anales Libros I-VI*. Madrid: Editorial Gredos.
- De Coulanges, Fustel (2017). *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. México: Editorial Porrúa.
- Diógenes Laercio (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres. Libro VIII*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dion Casio (2011). *Historia Romana Libros L-LV*. Madrid: Editorial Gredos.
- Eck, Werner (2003). *The Age of Augustus*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Epicteto (1993). *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Editorial Gredos.
- Eusebio (2009). *Historia de la iglesia*. California: Portavoz.
- Flavio Josefo (1997). *Antigüedades Judías. Libros XII-XX*. Madrid: Akal Clásica.
- Flores Rentería, Joel (2017). *Ética, política e injusticia social*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- García Gual, Carlos (1977). *Introducción. Meditaciones (7-42). Marco Aurelio*. Madrid: Gredos.
- Loisy, Alfred (1990). *Los misterios paganos y el misterio cristiano*. España: Paidós.
- López Gómez, Helena (2015). *Las reformas de Augusto y su recepción social*. Madrid: Universidad de Santiago de Compostela.
- Martínez Fernández, Ángel (2010). *Religión y política. El culto imperial en Creta*. México: Universidad de la Laguna.
- Orígenes (1967). *Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pitillas Salañer, E. (2008). El origen de la revuelta judía (66 d.C.) según el testimonio de Tito Flavio Josefo. *Espacio Tiempo Y Forma. Serie II, Historia Antigua*, (21). Disponible en <https://doi.org/10.5944/etfii.21.2008.1724>
- Plutarco (1995). *Obras morales y de costumbres VII*. Madrid: Editorial Gredos.

- Reina Valera (2009). *Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*. Utah: Intellectual.
- Rodríguez Carmona, Antonio (2001). *La religión judía. Historia y teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rossi, Miguel Ángel (2015). La decadencia del Imperio romano desde la perspectiva de Agustín de Hipona. *Circe de clásicos y modernos*, 19(2), pp. 33-53.
- San Agustín (1953). *Obras de San Agustín. Tomo VI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Agustín (2017). *Ciudad de Dios*. México: Editorial Porrúa.
- San Justiniano (1990). *Apologías*. Madrid: Apostolado Mariano.
- Santini, Carlotta (2011). *La reflexión sobre las religiones místicas en la filosofía de Nietzsche*. Lecce: Università del Salento.
- Santos Yanguas, Narciso (1999). *Cristianismo y sociedad pagana en el Imperio romano durante el siglo II*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Smallwood, E. Mary (2008). "The Diaspora in the Roman period before A.D. 70.". En Louis Finkelstein, *The Cambridge History of Judaism*. Londres: Editors Davis and Finkelstein.
- Southern, Pat (2004). *The Roman Empire from Severus to Constantine*. Nueva York: Taylor & Francis.
- Suetonio (1992). *ida de los doce Cesares I*. Madrid: Editorial Gredos.
- Suetonio (1992). *Vida de los doce Cesares II*. Madrid: Editorial Gredos.
- Teja, Ramón (1990). *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*. Madrid: Ediciones Istmo.
- Teodoreto de Ciro (1996). *Curación de las enfermedades griegas, última apología contra el paganismo*. Buenos Aires: Editorial Alianza.
- Tertuliano (2001). *Acerca del alma*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Tertuliano (2001). *Apologético. A los gentiles*. Madrid: Editorial Gredos.
- Varrón (1998). *Lengua latina. Libros V-VI*. Madrid: Editorial Gredos.
- Zeller, Eduard (1977). *Fundamentos de la filosofía griega*. Buenos Aires: Siglo XXI.



Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Ser la falta

La Melancolía entre dos crisis modernas y europeas

Being the fault:

Melancholy between two modern and European crises

Ana María Troncoso

ana_maria_troncoso@hotmail.com

Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco

Fecha de recepción: 13 de febrero de 2022

Fecha de aprobación: 3 de mayo de 2022

Fecha de publicación: 31 de julio de 2022

Para citar este artículo: Troncoso, Ana María (2022). Ser la falta: La Melancolía entre dos crisis modernas y europeas. *Textos y Contextos desde el sur*, Número 10, 41-65.

Resumen

En este trabajo ponemos a consideración la aparición de la Melancolía como parte de las novedades en el campo de las sensibilidades y las afectividades entre la crisis feudal y la crisis del siglo XVII en Europa. Dos obras dan cuenta de su presencia en escena: *La Melancolía I* de Albrecht Dürer (Grabado, 1514) y *Anatomía de la melancolía* de Robert Burton, que apareció en 1621 y en sucesivas y numerosas ediciones.

Consideramos a través del estudio de la Melancolía las posibilidades del llamado giro afectivo para el abordaje histórico con atención a los problemas derivados como la relación con el cuerpo, la metodología, las fuentes y la interdisciplinariedad.

El propósito aquí es encastrar su emergencia en una composición histórica. La Melancolía adquiere significados renovados en contextos renacentistas y en la antesala de la guerra civil inglesa. Junto a las utopías y los milenarismos, la Melancolía disputa sentidos a la temporalidad moderna y desde entonces se recrea en otras posturas críticas a la modernidad como en el barroco, el romanticismo, la interpretación freudiana y las vanguardias del siglo XIX y XX entre otros.

Abstract

In this work we consider the appearance of Melancholy as part of news in the field of sensitivities and affectivities between the feudal crisis and the crisis of the 17th century in Europe. Two works account for its presence on stage: Albrecht Dürer's *Melancholy I* (Engraving, 1514) and Robert Burton's *Anatomy of Melancholy*, which appeared in 1621 and in successive and numerous editions.

Through the study of Melancholy, we consider the possibilities of the so-called affective turn for the historical approach with attention to derived problems such as the relationship with the body, methodology, sources and interdisciplinarity.

The purpose here is to embed its emergence in a historical composition. Melancholy acquires renewed meanings in Renaissance contexts and in the run-up to the English Civil War. Together with utopias and millenarianisms, Melancholy disputes the meanings of modern temporality and since then has been recreated in other critical positions on modernity such as the baroque, romanticism, the Freudian interpretation and the avant-garde of the 19th and 20th centuries, among others.

Palabras clave

Melancolía, crisis, modernidad, giro afectivo, Historia.

Keywords

Melancholy, crisis, modernity, affective turn, History.

Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar.

Karl Marx, *El XVIII Brumario de Luis Napoleón Bonaparte*

Introducción

Nos proponemos considerar la relación entre *Melancolía*¹ y *Modernidad* explorando las posibilidades del giro afectivo para la Historia². Actualmente se denomina giro afectivo a un conjunto de estudios que emergieron en las últimas décadas en la academia sajona con sus respectivas vertientes (Reino unido, EE.UU y Australia) y que ha resultado de interés para las ciencias sociales en los últimos años. Su propósito es trabajar la emocionalización de la vida pública, el afecto, los sentimientos, las emociones, la sensibilidad, las pasiones componen el material de estudio. Continúan tradiciones de la geografía cultural, los estudios de memoria, las historias de vida, los estudios sobre la identidad o la pertenencia. Para la historia, las preguntas que derivan refieren a un objeto de difícil acceso: ¿Es posible historizar sentimientos y afectividades? Y si esto fuera posible, ¿Con qué metodología y con qué fuentes?

Nos valdremos de dos obras para situar contextos precisos de la construcción de la Modernidad: la “*Melancolía I*” de Albrecht Dürer y *Anatomía de la Melancolía* de Robert Burton. Ambas obras aparecen antes de instancias de lucha de clases abierta y manifiesta, a saber, la guerra de los campesinos que culmina en 1525 y la guerra civil inglesa de la década de 1640 en Inglaterra. En ambos contextos el milenarismo agenció las insurgencias que lideraron Müntzer y Winstanley respectivamente.

Nuestra intención es vincular, en primer lugar, el campo de estudio del giro afectivo a un análisis histórico, considerando estas obras como fuentes para interpe-larlas en cuanto al sentir de época. Eso conduce a preguntas sobre el carácter histórico y/o cultural del sentir y sobre el aparato metodológico para acceder a ese contenido. En segundo lugar, considerar algunas preguntas al respecto que organizan de alguna manera este texto, aunque cada una de ellas se despliega en más interrogantes: ¿Es la *Melancolía* un estado/sentimiento/afección de la psiquis propio de la Modernidad? ¿Es posible integrar los procesos de luchas de clases y construcción del capitalismo a la emergencia de la *Melancolía*? Y, si así fuera, ¿es posible conside-

rar la *Melancolía* como una crítica defondante de la Modernidad o, más allá, como una forma de agencia contramoderna?

El recorrido propuesto presenta un primer apartado en el que expondremos aspectos relevantes del giro afectivo. Luego un recorrido por el concepto de *Melancolía* y, finalmente, un breve análisis contextual de las dos obras seleccionadas.

El giro afectivo

Todas mis alegrías por ello son tontas, nada es más dulce que la melancolía.

Burton

El giro afectivo lidia con el problema de la terminología y los métodos, sobre todo en lo que nos atañe, la historia. "En este momento, no preferimos ningún término por encima de otro [...] En nuestro entendimiento, todas: afecto, emoción, sentimiento, pasión, intimidad, atmósfera y cualquier otra que intente nombrar lo que estamos intentando estudiar, están hechas de pura experiencia sensible" (Lara y Enciso Domínguez, 2013, p. 111).

Afecto, emoción, sentimiento, pasión, afectación, ánimo, entre otros, definen un campo de estudio, pero sus significados son extensos y admiten diversos usos. Se padece allí la cuestión de la traducción. Así mismo resulta indispensable la interdisciplinariedad, al acercar y vincular diferentes campos de estudios, que además poseen diferencias en su interior³.

Otra cuestión, que nos atañe directamente, es la diferencia entre una concepción universal en cuyo caso los sentimientos son tratados como propios de la condición humana y otra perspectiva que considera que éstos se corresponden a una sociedad, un contexto o una cultura:

En cualquier caso, hacia final de siglo (XX) se fue dibujando un consenso tácito entre los investigadores en ciencias sociales y humanas acerca de la idea de que, si bien la naturaleza humana nos predispone hacia un cierto tipo de respuesta emocional, la cultura tiene un papel determinante como moldeadora de estas proyecciones (Barrera y Sierra, 2020, p. 110).

Los debates sobre la construcción histórica de la niñez o el amor romántico han contribuido para complejizar la cuestión. Las explicaciones sociogenéticas y psicogénéticas producen, en ese campo, sus argumentaciones en tanto las posturas modernistas, a su vez, las complejizan.

La relación entre corporeidad y afectividad es un punto central en estos estudios. Ya sea medio o fin de la manifestación afectiva, el cuerpo es el lugar de la experiencia y de la evidencia del sentir. Desde posicionamientos que consideran la centralidad del cuerpo (como manifestación de la emoción) a cuerpos como procesos y, finalmente, cuerpos que pierden su centralidad completamente (y allí la recu-

peran) al ser considerados mediación del sentir. La neurociencia vino a completar la conexión entre cerebro, cuerpo y emociones (Barrera y Sierra, 2020, p. 110)⁴.

En la Historia se han desarrollado los estudios de las mentalidades y los análisis de representaciones sociales que necesariamente involucran subjetividades. Los estudios del trauma o del dolor, la pérdida, el desarraigo, la injusticia, etc.; que atañen a varios campos de la investigación social y humana, han instalado a la experiencia como objeto de análisis, así como los que traman los hilos de la memoria con la historia, enlazan los análisis sobre la identidad como relación, recogen metodologías y conceptos desarrollados por los estudios biográficos o la cartografía social, entre otros.

Entre los antecedentes que vinculan ciencias sociales y giro afectivo podemos mencionar a las obras de Johan Huizinga (1929), *El otoño de la Edad Media*; Lucian Fevre (1941), *La sensibilidad y la Historia*; Norbert Elías (1969), *El proceso de civilización* a los que se agregan los estudios sobre la represión, la política de los sentimientos, los sentimientos y el cambio social, etc.; los estudios sobre mujeres y de género de la mano de la historia cultural como los de Zemon Davies; los estudios de psichistoria como los de Sterns (1985) y su propuesta de emociología vinculada a las instituciones (la norma y la experiencia). Una buena parte de estos estudios proviene de la crítica hecha a los estudios estructuralistas “que dejaban la gente afuera”. Así, la estrategia para vincular estructura y agencia fue recurrir a la psicología individual y social. Por ejemplo, en 1958 Erikson puso a consideración sus estudios sobre Lutero en el marco de un nuevo enfoque, la psichistoria. Ese tipo de estudios le permitió a Touraine (1984) hablar de “*El regreso del actor*”. Sin embargo, aún quedaba reducida a “grandes hombres”, de los que hubiera registro. La psicología de grupos, como imaginaron Frebvre y Bloch, fue un proyecto que se vinculó a los estudios de las mentalidades y la antropología, y los estudios de la cultura. La vergüenza, la culpa, la irracionalidad, el fanatismo, por ejemplo, fueron temas convergentes entre la sociología, la antropología y la psicología. Giddens resolvió la relación entre estructura y sujeto con la idea de estructuración (1979).

La invención de lo cotidiano (De Certeau, 1999) y el concepto de *habitus* (Bourdieu, 1995) contribuyeron en esos planteos a reposicionar el sentir y el hacer, la socialización y la creación. En el mismo sentido, las teorías de la reproducción repusieron las preguntas por el proceso de aceptación, negociación, impugnación, resistencia, creación, etc., que inevitablemente involucran a la agencia y al agenciamiento.

La Historia se ha interesado por los sentimientos y también en los estudios sobre la revolución, por ejemplo, con el principio de esperanza; con la desilusión y la humillación en los estudios sobre romanticismo (Berlín, 2000) o el nacionalismo como sentimiento (Gellner, 1988) y los estudios sobre la identidad nacional y las identidades otras, las identidades de género, los estudios sobre minorías, etc.

Es decir, la Historia no ha omitido el sentir, aunque éste permanece subordinado a los estudios de la conciencia y la experiencia.

Uno de los problemas de fondo que generan estos estudios es la crítica de las fuentes, es decir, las fuentes mismas, la traducción y la utilización de un aparato conceptual acordado y común.

Subyace la pregunta por la conciencia del decir y por el “lugar” pre consciente o inconsciente del sentir. Barbara H. Rosenwein, (*Generations of Feeling: A History of Emotions, 600 - 1700*, 2015) ha ideado el término “comunidad emocional” en tanto que grupo de individuos vinculados por un “sistema de sentimientos” conforman una “comunidad discursiva” y demostrando que se pueden usar fuentes diversas como los epitafios de tumbas medievales. (Barrera y Sierra, 2019, p.107).

Mercedes Arbaiza, por su parte, ha propuesto una diferenciación analítica entre dos momentos: el de la experiencia emocional pre-discursiva, en el que se conformaría una subjetividad y, el de la narrativización de esta experiencia, que sería la traducción de la experiencia emocional previa a términos lingüísticos con los que se representa y politiza lo vivido. Según los resultados de esta interpretación, el discurso es un elemento central en la significación del mundo, pero no es el único medio a través del cual conocemos y construimos la realidad, siquiera el primero, y por tanto no es el factor que explica, en exclusiva, el comportamiento de los sujetos; el cuerpo afectado sería, en cambio, el lugar donde habremos de comprender tales transformaciones (Barrera y Sierra, 2020, p. 130), lo que Sara Ahmed (2019) en *La política de las emociones* llama “impresión”.

La Melancolía

Todas mis penas por ello son alegres, ninguna es tan maldita como la melancolía.

Burton

La *Melancolía* ha sido objeto de reflexión, análisis y estudio de y en la Modernidad desde diversos abordajes tales como la crítica del arte o la psiquiatría. Un estado de ánimo, un sentimiento y una patología son sus posibles acepciones. La definición y delimitación de la *Melancolía* es un problema que atañe a diversas disciplinas, tales como la interpretación del arte, la psicología, la psiquiatría, la antropología, la psychohistoria, los estudios de memoria y subjetividades, etc. Ha suscitado el interés en el humanismo, las artes plásticas y literarias, el romanticismo, la crítica del arte, el cine, la filosofía. En una síntesis de un gran abanico de usos puede considerarse desde un estado de ánimo hasta un estado del ser; desde un sentimiento hasta una enfermedad. Según los usos comunes el vocablo se equipara a tristeza, depresión, nostalgia, pena, duelo. Si atendemos a una definición más precisa, consiste en apatía, inacción, falta de sentido, pérdida de interés, desapego del entorno,

vacío interior, desafección. En todo caso se refiere como afección de la psiquis, el espíritu, el alma o lo intangible del ser, aunque es experimentable en lo corpóreo, como así evidente y registrable en el comportamiento.

Debe su nombre al griego y al latín y significa “bilis negra”. Esto refiere a la interpretación del cuerpo por medio de los humores o, más precisamente, mediante cuatro humores: sanguíneos (la sangre), flemáticos (la flema), coléricos (bilis amarilla) y melancólicos (bilis negra). Fue catalogada entre los siglos IV y V como enfermedad mental. A la explicación por humores se la denominaba hidráulica.

En la Edad Media europea la Melancolía encarnó en heréticos y violentos. Justamente, quien dudaba o especulaba confrontaba la interpretación hegemónica y subvertía el mundo. La crisis feudal conmovió esas interpretaciones y promovió preguntas. Las respuestas se volvieron hacia el pasado. En el siglo XV Marsilio Ficino, entre otros, recuperó el vocablo y comenzó una resignificación que pronto resonó en el arte. Tal como explica Burke (1993), renacentistas y humanistas creyeron copiar e imitar a la perfección a la Antigüedad Clásica, pero crearon novedades en pos del sentido para su contexto. En ese periodo se exaltó el genio, un estado o condición de las elites intelectuales. Justamente, este anclaje temporal define sus posibilidades de representación a partir de la estética y las artes. A partir de allí podemos distinguir claramente dos derroteros de la Melancolía con sus respectivos derivados.

Por un lado, a partir del Renacimiento, la Melancolía fue una constante en el arte, por ejemplo, en el Barroco o el Romanticismo, sobre todo en lo que se refiere a la representación de la temporalidad moderna, o, mejor dicho, a la conciencia de la temporalidad. Dice Burucúa que:

en el siglo XVII, se acentuaron los rasgos melancólicos de los artistas, como lo prueban las existencias trágicas de Caravaggio, de Valentin, los suicidios del pintor Testa y del arquitecto Borromini. De esa misma época es el primer ejemplo de un pintor “incomprendido” por sus coetáneos, Rembrandt " (Burucúa, 1993, p.130).

Benjamin, en *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925-1963), presentó una tesis sobre la melancolía en el teatro barroco alemán desencontrándose con Panofsky. En *Saturne et la Mélancolie* (Panofsky) se interpreta como representación y no surge ninguna disparidad vital entre Renacimiento y Barroco, sino más bien diferencias de matices y de grados. La estrategia de Benjamin quiere resaltar bastante más la oposición; para él, es una idea:

Benjamin suscribe por contraste la idea warburguiana de la sensibilidad vital del Renacimiento. Puesto que el soberano protagonista del Trauerspiel no es en absoluto el príncipe renacentista que construye el Estado a la manera de las obras de arte, buscando la conciliación dinámica y mutable de los opuestos. [...]

sus monarcas barrocos estarían, por consiguiente, en las antípodas del programa político del Renacimiento (Burucúa, citado en Sotelo, 1990, p.15).

En Benjamin se trata de un sentimiento de tal profundidad e insistencia como sólo puede producir el amor, de una “intención” o inteligencia que es capaz de revelar las leyes internas del mundo, porque se concentra sobre él en forma de meditación sostenida. “El drama barroco es, en esta interpretación, una reflexión ininterrumpida sobre la historia cuando ésta se presenta en estado de decadencia y de irreversible ruina.” (Sotelo, 1990, p.16).

Por otro lado, la Melancolía recibe un tratamiento psicopatológico. La construcción de la medicina hegemónica moderna y la objetivación de la locura intentaron resolver, mediante métodos nuevos y opuestos a los medievales, lo que identificaban como implicado en el organismo, manifiesto en el cuerpo o la conducta, observable como enfermedad o anomalía. Tal como nos muestra Paul Bercherie (1986), la articulación inaugural de la psiquiatría y el saber psicopatológico moderno tuvo lugar en Francia y Alemania a finales del siglo XVIII. Una pieza clave de este proceso fundacional se encuentra en la obra de Pinel y su sistema de clasificación nosográfico de la enfermedad de 1798. (este) Este no deja por fuera a la antigua categoría de Melancolía. Dentro de la imbricada organización de esta nosografía se encuentra la clase de las neurosis cerebrales, es decir, afecciones del sistema nervioso sin inflamación ni lesión de estructura, entre las que se distingue la alienación mental, categoría crucial en la obra de Pinel⁵ (Bercherie, 1986, p. 12).

En los albores del pensamiento psicoanalítico, Freud la conceptualizó mediante la comparación con el duelo (1914). La *Melancolía* es en ese contraste la irresolución de la pérdida por cuanto esta se torna constitutiva del Yo. La pérdida, desde el punto de vista freudiano, se torna constitutiva del Yo melancólico. El sujeto, al menos en su dimensión psíquica, se encuentra inextricablemente anudado a su propia pérdida, en otras palabras, es el objeto perdido o su ausencia, *el sujeto es la falta*.

Kristeva recupera la resolución de Freud e integra las derivaciones estéticas de la *Melancolía*:

¿Lo bello puede ser triste? ¿La belleza está ligada a lo perecedero y, por ende, al duelo? ¿O acaso el objeto bello es el que regresa incansablemente después de las destrucciones y las guerras para dar fe de que existe una supervivencia a la muerte, de que la inmortalidad es posible? Freud roza estos puntos en un breve texto “Lo perecedero” (1915-1916), inspirado en una discusión con dos amigos melancólicos, uno de ellos poeta, durante un paseo. Al pesimista que desvaloriza lo bello por tener un destino efímero Freud le replica “¡Muy al contrario, acrecienta su valor!”. No obstante, la tristeza que lo perecedero suscita le parece impenetrable. Freud escribe: “Para el psicólogo, sin embargo, esa aflicción representa un gran problema [...] no logramos explicarnos, –ni deducir ninguna hipótesis al respecto– porque este

desprendimiento de la libido de sus objetos debe ser, necesariamente, un proceso tan doloroso” (Kristeva, 1991, p. 86).

Williams, por su parte, intenta aprehender e integrar arte y realidad, y realidad y conciencia:

lo conflictivo de esta práctica significativa de “creativo” se encuentra en tratar de comprenderlo como una oposición “arte”/“realidad” o “sujeto”/“objeto”, la cual es en definitiva un falso significado, pues ‘la visión de la actividad humana que procuramos aprehender rechaza esa dualidad de sujeto y objeto: la conciencia es parte de la realidad y la realidad, parte de la conciencia, en el proceso general de nuestra organización viviente (Williams, 2003a, p. 36, citado en Cáceres Riquelme y Pardo, 2014, p. 178).

Para Flatley, en *Affective Mapping: Melancholia and the politics of modernism* (2008), la modernidad es experiencia temporal (experiencia de la pérdida) y proyecto. La modernidad permanece como utopía o radicalizada en una instancia siempre inalcanzable y, por ende, incompleta. En su interpretación la producción estética de lo melancólico puede ser un intento precisamente de combatir la depresión, no, como se podría suponer por medio de una fuga hacia los placeres estéticos, sino precisamente dirigiendo su atención hacia la propia melancolía (Flatley, 2008). Explica este autor que:

Existe, pues, para Lepenies, una relación dialéctica y mutuamente constitutiva entre la melancolía y la utopía, que puede ser que puede rastrearse a través de diferentes momentos históricos, en los que el pensamiento utópico está motivado por el deseo de encontrar un remedio para la melancolía (2008, p. 37).

Esta interpretación converge con los estudios sobre utopía de Bakzco (1999) o Trousson (1995), quienes destacan el propósito de detener la historia en los proyectos utópicos, que el tiempo deje de pasar, que el futuro sea igual al pasado. Utopía y Melancolía, en otras palabras, conforman un complejo de impugnación en la modernidad naciente, lidiando con una temporalidad imposible para la conciencia.

Persiste el problema entonces, de delimitar y definir la Melancolía, como parte del sentir moderno. ¿Está en la psiquis? ¿Está en el cuerpo? ¿Está en el alma? ¿Es epocal? ¿Es social? ¿Es una idea? Para Flatley las posibilidades del concepto se despliegan en un abanico en tanto refiere al genio de la estética o la enfermedad hasta nuestros días⁶:

así, encontramos múltiples tipos de melancolía que se superponen, incluida esa melancolía universal que todos sufren, ya que el sufrimiento es la condición humana básica, y melancolías del cerebro, de todo el cuerpo y de ambas con varios subconjuntos de cada una, como la melancolía amorosa y la melancolía religiosa (Flatley, 2008, p. 37)

En este escenario parece lícito considerar que, antes que polisemia o diversidad de sentidos, la Melancolía resulta constitutivamente no aprehensible. De acuerdo con la caracterización freudiana: “pero no atinamos a discernir con precisión lo que se perdió, y con mayor razón podemos pensar que tampoco el enfermo puede apresar en su conciencia lo que ha perdido.” (Freud, 1993, p. 5). Nos preguntamos si esa indefinición, ese habitar el espacio-tiempo- ser no-realizado y, aún más, desafiado por la Melancolía, no es justamente la misma modernidad en una instancia radical, que produce un sentimiento no acabado, que resiste a expresarse, al decir de Williams, como totalidad o cristalizado y desde, allí, cuestiona.

Nos referimos al concepto de estructura de sentimiento de Williams elaborado en contraste con los resultantes sociales y culturales basados en totalidades, es decir, formas fijas producidas y recibidas. La intención central del concepto es rescatar la experiencia social en proceso desde un análisis consecuentemente efectivo, lo que involucra colocar el foco de atención tanto en la interpretación recibida como en la experiencia práctica, con el objetivo de develar un tipo de pensamiento y sentimiento social y material, tal como son vividos y experimentados, presentados, así como síntomas de una instancia de germinación, esto es, antes de ser articulados de modo pleno. En definitiva, *estructuras de sentir* es articular la forma fija con sus inherentes contrahegemónicos, aún dentro de tradiciones que la hacen emerger dentro de ella, pero que recogen otras vivencias y sentimientos. Se distingue de *stimmung* (estado de ánimo), en tanto aún no están cristalizadas e involucran pensamiento y sentimiento, cuando determinados objetos producen una serie de afectos en determinados contextos para determinados grupos de personas. De eso se trata una *estructura de sentimiento*. Y a veces las *estructuras de sentimiento* son personales e idiosincrásicas, pero más a menudo no lo son: un grupo social del que el sujeto es miembro las comparte. Como también pueden ser efímeras o duraderas, por ejemplo, cuando tornan en ideologías, tal como explica Flatley (2008, p. 26).

La vieja Europa

Me parece que oigo, me parece que veo, fantasmas, duendes, demonios: mi fantasía me presenta mil formas horribles, osos sin cabeza, hombres negros y abejas, gritos lastimeros y rostros espantosos, se aterroriza mi alma infeliz y triste.

Burton

La *vieja Europa* (Gerhardt, 1991) emerge entre dos grandes crisis europeas en la transición del feudalismo al capitalismo, la crisis feudal (Siglo XV) y la crisis del siglo XVII. La construcción de la modernidad en ese momento conlleva la tradición de estudios grecolatinos y el humanismo (Hale, 2000), la revolución científica

(Khun, 1962), la concepción mecánica del cuerpo y el antropocentrismo (Le Breton, 2002), el individualismo (Hill, 1983; Williams, 2003), el desarrollo de la medicina moderna (Pérez Tamayo, 1990), la fragmentación de la cristiandad y la construcción de Europa (Gerhardt, 1991), la atlantización y la formación de los mercados (de trabajo, de tierras, de mercancías), la creciente relevancia de las ciudades en las transformaciones culturales, el ascenso de la burguesía y el declive y desarme de la nobleza guerrera como consecuencia del proceso de civilización (Elías, 1993). El poder de clase de los señores feudales quedó, pues, directamente amenazado por la desaparición gradual de la servidumbre. Los estados monárquicos del Renacimiento fueron, ante todo y sobre todo, instrumentos modernizados para el mantenimiento del dominio nobiliario sobre las masas rurales, uncaparazón de una clase amenazada. El absolutismo fue la forma estatal violenta que mediaba entre las necesidades de una clase explotadora y en tanto, permitía el crecimiento y desarrollo de la burguesía (Anderson, 1985). La formación de los estados centrales se produjo mediante procesos violentos hacia el interior de los mismos como hacia el exterior. (Anderson, 1985; Tilly, 1992).

Entre esas dos crisis reconocemos la separación del tiempo y el espacio, hasta convertirse en dos coordenadas (Hale, 2000; Castro Gómez, 2005).

No es la única unidad que se fragmentó en Europa: se separó la ciencia de la religión en el proceso conocido como Revolución Científica, con la respectiva pérdida de hegemonía de la Iglesia Católica (Tamayo, 1990). Tiempo-espacio en este proceso fueron invadidos por la matematización y la dinámica. La filosofía de la ciencia se separó de la ciencia, o del hacer ciencia (por ejemplo, Bacon).

En tanto el cuerpo, como ensamble del espacio tiempo (o el espacio donde se vive un tiempo) se escindió del alma, de la mente y del espíritu. Los estudios de la fisiología (Vesalio, *La estructura del cuerpo humano*), la matematización del corazón y el flujo de la sangre (Servet, Harvey, Hook), la observación directa y la superación de las autoridades (en especial, Galeno) tuvieron sus correspondencias políticas. La anatomía cobró importancia en tanto estructura, fábrica, sistema y composición fisiológica. El cuerpo se transformó en un lugar, por ejemplo, para el suplicio como manifestación poderosa de los estados centrales y su alianza con la Iglesia, para el control de la pobreza, para la puesta en escena de la brujería (Foucault). La mecanización del cuerpo (Le Breton, 2002) o el cuerpo máquina que imaginó Descartes era para su época aún una concepción subversiva y adelantada. A su vez, el cuerpo se separó de la mente, contra lo que, tempranamente, resistió Spinoza.

Se separó el sujeto de saber del objeto a conocer en el siglo XVII. Esto sucedió luego de un largo camino que separó a Dios de la naturaleza, luego la naturaleza se transformó en un terreno de descubrimiento y conocimiento y, finalmente, un terreno a apropiar. La objetivación es un signo inconfundible de la modernidad.

Se separó la religión del poder y el estado de la iglesia. Se distinguieron la clase y el estado. Se distinguió Europa de su alteridad y forjó sus alteridades internas. Se fragmentó la Iglesia Católica. Se separó a los productores de los medios de producción (*enclosures*, por ejemplo), se bifurcó el proceso cultural burgués del proceso nobiliario. La ciudad y el campo dejaron de constituir una unidad del modo de producción (Wallerstein, 1984). Se separó la nobleza de las armas.

Se separó la Europa del este de la del oeste (el río Elba) en sendos procesos de refeudalización y de construcción del capitalismo (Rösener, 1990).

La violencia y el miedo caracterizaron la época. Di Simplicio (1989) sintetiza el conjunto como *la aldea sitiada*. Hale especula que ante el horror del presente se proyectó hacia el futuro una época mejor (2000).

La crisis feudal y la crisis del siglo XVII que enmarcan nuestro trabajo suelen representarse como crisis de las conciencias. En el siglo XVII la crisis más evidente fue la del desmembramiento del Imperio Habsburgo y su ruina y el ascenso de potencias marítimas como Holanda e Inglaterra. Sin embargo, a mediados del siglo XVII se registran procesos generales convulsivos en Europa: el fin de la Guerra de los Treinta Años, la separación de Portugal, de Nápoles, de Cataluña, las Frondas, la guerra civil inglesa. La “pequeña edad de hielo” (Kamen, 1977) provocó hambrunas periódicas, *mortalités* y revueltas. Las guerras religiosas, la intolerancia, las masacres, las matanzas de brujas, la tortura como política de estado, la muerte cotidiana, las expropiaciones, la brutalidad de la explotación de trabajadores acentuaban la experiencia del cambio y la inestabilidad vivenciados por las clases dominantes, las clases explotadas y la intelectualidad. En las ciudades se forjó una nueva sensibilidad que dio cuenta de nuevas afectividades, por ejemplo, en la instalación de la niñez (Gélis, 1990). Una crisis de las conciencias en tanto Dios no era fuente de toda explicación ni la razón se posicionaba como respuesta certera. El nuevo método científico se definió a sí mismo por la duda sistemática. El rey-padre no alcanzó a estabilizarse cuando el contradiscurso al absolutismo se formalizó en el contractualismo y se inauguró la época del debate por la representación. En el siglo XVII, en el barroco europeo, aparecieron las formas melancólicas por doquier, en las artes plásticas y en el teatro. En ese contexto Burton hizo un abordaje medicalizado en un

larguísimo tratado e inaugura respecto de la melancolía una forma de la sensibilidad moderna, hecha a la par de deleite intelectual, por la transparencia que el escepticismo suele dar a las condiciones de la existencia humana, y de desgarramiento emocional, por la devastadora acción que la tristeza provoca al bloquear el ejercicio de la voluntad (Burucúa, 1993, p. 136).

Europa del este en la temprana modernidad: La Melancolía I de Durero

...nunca me encuentro mejor que cuando mis pensamientos y yo nos enseñoreamos de nuestra vida privada

Burton

La crisis feudal (Anderson, 1985) se hizo evidente en las luchas sociales de los siglos XV y principios del XVI⁷. El ejemplo paradigmático fue el movimiento campesino que lideró Müntzer (1525), clasificado como quiliástico por anunciar el fin de los tiempos y el advenimiento de una época renovada. El milenarismo que impregnó todos sus discursos sostuvo a Dios como sujeto de la Historia. La tradición rebelde de estos movimientos sociales tornó revolucionaria mediante la idea de que estaban realizando la voluntad divina. Eso los agenciaba de manera radical. Durero fue contemporáneo a esos acontecimientos, a esa época subvertida en que fueron posibles los 12 artículos de los campesinos de Suabia o los 14 artículos de los campesinos de Müntzer (Tenenti, 1999; Tilly, 1992). Él mismo esbozó un monumento al campesino, ubicándolo en la cúspide de una torre levantada con herramientas y referencias de la explotación agraria. Un campesino con la misma disposición corporal que la Melancolía I y atravesado por una espada. En las instancias definitorias de esta época de lucha de clases abierta, Durero produjo su acuarela Trauma (1525) luego de haber soñado con un diluvio apocalíptico.

La Melancolía I⁸ es un grabado que ha sido exhaustivamente analizado, en especial por su carácter alegórico: “No hay obra medieval que incluya tantos objetos simbólicos como el grabado de Durero Melancolía” (Hale, 2000). A la usanza de los artistas renacentistas, firmó la obra e hizo autorretratos, escribió en latín-alemán y configuró parte de lo que será la lengua vernácula con sus tratados. Se afanaba por imitar la antigüedad clásica a la vez que se proponía innovar: “De aquí se seguía la acentuación de la importancia de la originalidad, la capacidad de «crear nuevas cosas que nunca antes estuvieron en la imaginación de ningún otro hombre», como Durero lo expresaba” (Hale, 2000, p. 317)

El ángel de la Melancolía I tiene sus alas en reposo, parece pensativo (así lo representa el gesto de la cabeza inclinada), las manos inmóviles, una sosteniendo el rostro, la otra sostiene el compás suspendido y representa la matematización del espacio o el auge de la geometría sobre todo para la cartografía marina. La acción está suspendida, claramente, puesto que la mirada no se dirige al papel sino al irrepresentable fuera de cuadro. Los estudios iconográficos han provisto de innumerables recursos para la interpretación de obras cargadas de componentes simbólicos, como en este caso. Los instrumentos de tortura y/o construcción (clavos, filos, martillo, grillos), la bolsa y las llaves como instrumentos de poder y de riqueza, pero la bolsa está casi abierta, como indicando la banalidad de la riqueza. Un perro flaco y en reposo puede representar la lealtad como interpretarse como un mensa-

jero demoníaco, el poliedro es la piedra filosofal de la alquimia, el arco iris ilumina el horizonte, pero enmarca el título que es sostenido por un murciélago (la noche, la oscuridad, un animal asociado a Saturno). Un cometa completa el cuadrante (asociado a las desgracias) además del agua. La balanza como juicio final o como instrumento de medición, el reloj de arena señalando un momento preciso y detenido, al igual que la campana (las campanas anuncian las horas) y un reloj de sol en desuso (el tiempo está agotado). El cuadrado mágico ha provocado numerosos estudios de cábala y matemática, la escalera (el ascenso o la alquimia) de 7 escalones reafirma el carácter cabalístico⁹, la esfera es la perfección o el círculo perfecto de la Antigüedad Clásica. El ángel de la Melancolía lleva una corona de laureles y berro (considerada mala hierba) y está acompañado de un querubín también inactivo y absorto que está sentado sobre una molienda. La calavera en el poliedro recuerda el *memento mori*¹⁰ en la iconografía. Se distingue la superficie inmóvil de un lago inundado por los rayos del “Sol negro” de los melancólicos y el cometa que anuncia otras desgracias. El futuro es, entonces, incierto, en tanto el tiempo está detenido.

Se ha consensuado que la Melancolía I es la imaginativa, dentro de los tres tipos, y que eso se reafirma porque está vinculada a la escritura, pero ese acto está en suspenso en tanto no logra ordenar lo que se halla dislocado o fuera de lugar, tal el desorden o disposición de los objetos representados. O bien, los elementos aún no se sostienen entre sí, juntos. Han perdido su unidad.

La disposición del cuerpo de la Melancolía refiere su estado interior. Los diversos análisis iconológicos refieren a Panofsky: “La Melancolía [...] se encuentra en un estado [...] de supervigilia, [...] No es el sueño el que paraliza su energía; es el pensamiento” (En Constantinescu, 2011, p.10).

Dice Panofsky que “es característico del arte del Renacimiento haber producido una imagen del Tiempo como Destructor, fusionando una personificación del tiempo con la terrorífica figura de Saturno, dando al tipo del Viejo Tiempo una rica diversidad de nuevos significados”. (En Constantinescu, 2011. p. 10)

En esta perspectiva, la actitud de la mujer-ángel confirma las tres facetas características de la experiencia espaciotemporal del melancólico: la disritmia o pérdida del ritmo que sostiene la articulación de la existencia, la disminución del flujo del presente y el estancamiento en el pasado; *l’anhédonie* o pérdida del placer de existir; y *l’anormie*, o falta de impulso vital que se manifiesta tanto en el plano corporal (impresión de pesadez), como en el plano psíquico por la dificultad para tomar iniciativas, para ponerse a trabajar, para hacer proyectos (Constantinescu, 2011, p. 9).

No es la pereza, está inactivo por la falta de sentido. No es la avaricia, no tiene sentido la acumulación de riqueza. Es más, Durero condenó la riqueza grabando a un burgués ocioso que dormía sobre un cofre cerrado, siguiendo la tradición de la condena al atesoramiento ganado con la “venta de tiempo”.

Es así, que en toda la obra de Durero se manifiestan los temas de época. Sostenemos que este artista, como miembro de una elite ilustrada, curioso, atento a las novedades, sensible a su entorno no “descubrió” la Melancolía antigua y la repuso, sino que es probable que la haya registrado en su entorno según los usos de la época, como bilis negra. Aquí vuelve a resonarnos la propuesta de Williams, *estructuras del sentir* en las que experiencia y sentimiento se tornan conceptos clave en su idea de contrapesar las formas fijas con las discontinuidades:

La abstracción del arte ha sido su promoción o relegación a una zona de experiencia especial (emoción, belleza, fantasía, imaginación, inconsciente) a la que en la práctica nunca se limitó, ya que en realidad se extiende desde las actividades cotidianas más corrientes hasta crisis e intensidades excepcionales y utiliza una gama de medios, desde las palabras de la calle y las historias populares comunes hasta extraños sistemas de imágenes que, sin embargo, pudo convertir en propiedad de todos" (Williams 2003: 50, citado en Cáceres y Pardo, 2014, p. 179)

La Melancolía de Burton

Nada es tan feroz como la melancolía

Burton

La obra se tituló *The anatomy of melancholy, what it is with all the kinds causes, symptoms, prognostics and several cures of it* (Anatomía de la melancolía y naturaleza de la misma, con todas sus causas, síntomas y pronósticos y diversos medios de curarla) (Burton, 1621). Robert Burton nació en Lindley, Leicestershire (Inglaterra) en 1576. Estudió en el colegio Brazen Nose y se distinguió particularmente en las disciplinas filosóficas. En 1599 se incorporó al personal docente del colegio anexo a la *Christ Church* en Oxford, ciudad donde pasó casi toda su vida. En 1618 se le designó vicario de Santo Tomás, suburbio de Oxford, y veinte años después lord Berkeley lo favoreció con el nombramiento de rector de la parroquia de Sea-grave. Latinista y erudito, publicó sus estudios con el seudónimo Demócrito Junior y consagró su vida al estudio de Melancolía, que él mismo padecía y que fue la causa de su muerte, tal como reza su epitafio: *Paucis notus, paucioribus ignotus, Hic jacet Democritus junior Cui vitam dedit et mortem Melancholia. Ob. 8 Id. Jan. A. C. MDCXXXIX*¹¹.

Conocía la obra de Durero, quien, según sus palabras: “Por esto es considerada por algunos como altiva, dulce, embrutecida o medio loca (...) y, sin embargo, con una gran profundidad, una brillante inteligencia, juiciosa, sabia y llena de espíritu”. (Robert Burton, *Anatomie de la mélancolie* 1621, en Constantinescu, 2011, p. 2). Da cuenta también de sus lecturas del Quijote, de Cervantes.

Burton produjo dos síntesis antes de desarrollar su tratado, una mediante el decálogo que describe el frontispicio que ilustra la tapa del libro y otra mediante un abstract poético en que cada estrofa remata con los sentires contradictorios de la Melancolía. Se propuso analizar cómo la más

noble criatura [...] decae de lo que fue y degenera en su estado, convirtiéndose en un hombrecillo miserable, en un náufrago y ruin sujeto, una de las más miseras criaturas del mundo, si se la considera en su naturaleza propia, un ser que no se regenera y así ensombrecido por sus faltas que lo hacen inferior al animal. (Burton, 1947).

A continuación, desplegó clasificaciones que en el siglo siguiente se afianzaron en la distinción de las ciencias y sus especialidades:

Por mi parte distinguiré, además de estas afecciones, las que son propias de la imaginación o de la razón misma, que Laurentio llama enfermedades mentales, e Hildesheim, morbus imaginationis aut rationis laesae (enfermedades de la imaginación o de la razón perturbadas), a saber: frenesí (delirio furioso), demencia, melancolía, chochez (debilidad de las facultades mentales), con sus distintas variedades o especies, como la hidrofobia, la licantropía (aberración mental) y el baile de San Vito, este último llamado también enfermedad demoníaca (morbi daemoniaci) y que se relaciona con las frases estar poseído del diablo o estar endemoniado. (Burton, 1947).

Bajo el título “Formas de la Melancolía” intentó nuevamente clasificar y caracterizar. Luego trató de descifrar las “Causas de la Melancolía”. Un hombre de la transición que daba cuenta así de la yuxtaposición de métodos y status de la ciencia, en tanto formalizaba un tratado de medicina y explicaba enfermedades por la presencia de espíritus, demonios (aéreos, acuáticos, terrestres, igneos) genios y seres supranaturales, habitantes de las estrellas, ángeles, aunque inscriptos en un universo que comenzaba a develarse: “A tales esferas y espíritus parecen referirse Galileo y Kepler cuando suponen que Saturno y Júpiter son mundos habitados, teoría a la que también alude —o más, bien insinúa— Tycho Brahé en una de sus Epístolas”. (Burton, 1947). También atribuyó la Melancolía a magos y hechiceros o causada por la astrología y la quiromancia. Sobre las causas hereditarias Burton anticipó los temores occidentales del degeneramiento por mestizaje y consideró los programas de mejoramiento humano, tal como con semillas o animales, mediante la esterilización de “padres defectuosos”. Continuó con el análisis clasificando y evaluando carnes, hortalizas, pan, bebidas con lo que fue componiendo un extenso programa de control sobre la alimentación vinculada a la salud, cuyos valores más importantes, destacó, son frugalidad, equilibrio y hábitos. El hambre seguía siendo un terror de época, aunque en ese siglo la Revolución Agrícola (Campagne, 2005) acabó con las hambrunas crónicas en Inglaterra:

En efecto, el hambre obliga muchas veces a ingerir con avidez alimentos que en otra ocasión no hubieran podido aceptarse por despertar aversión, como ciertas bebidas que se sirven en los buques de pasajeros o como ocurre en tiempo de asedio a ciudades; entonces se aprovecha todo bicho viviente: perros, gatos, ratas, etc. y hasta se registran a veces actos de antropofagia (Burton, 1947).

Su preocupación fue establecer las causas de una enfermedad que él mismo padecía para encauzar terapias al mal melancólico:

Además de las causas hereditarias y físicas¹² la Melancolía, según Burton se produce por otro género de causas a las cuales Burton denomina contingentes (“no necesarias”), remotas, externas, adventicias o accidentales, y que nosotros podríamos llamar sociales, a saber: la crianza, la educación, los terrores y miedos colectivos que proceden de las calamidades de toda laya (terremotos, catástrofes naturales, matanzas, rumores y fantasías sobre diablos o espectros), las muertes de amigos, las grandes pérdidas familiares, las supersticiones y nuevamente la curiosidad del intelecto. (Burucúa, 1993, p. 136).

Gran parte de las explicaciones de Burton se refuerzan con ejemplos. El recorrido etnográfico refiere coetáneos y extraños, información que recoge de relatos de viajes y de sus saberes eruditos. Mencionó frecuentemente a África y China o recurría al mundo antiguo a la vez que distinguía regiones e identidades europeas (Hale, 2000), indicando un proceso de construcción y producción de alteridad externa e interna.

De su entorno refiere a meditabundos, ociosos y solitarios como proclives a contraer la enfermedad. Pareciera, entonces, un mal ciudadano de gentes ilustradas que pueden permanecer ociosas o dedicar tiempo a los pensamientos. El ocio ya aparece cuestionado, no como creativo, sino como holgazanería o pérdida de tiempo productivo. La soledad enuncia un proceso que destaca Williams, en *De la formalización del individualismo* (Williams, 2003, p. 181), mucho más contundente cuando lo asociamos a la moral calvinista y a la propiedad privada.

Sin embargo, no son las únicas víctimas de la Melancolía que identifica el médico inglés:

Burton imagina las devastaciones del alma que han de sufrir los mineros que extraen el oro, el plomo, el estaño, el carbón y las piedras de las canteras; su ejemplo concreto es el de los “30.000 indios esclavos en Potosí, en el Perú”. Pero el joven Demócrito agrega a esta lista de desventurados las mujeres en los harenes de Turquía, las damas españolas e italianas celosamente encerradas por sus maridos “como si de halcones se tratase”, los habitantes de Islandia, Moscovia y el polo que se ven obligados a encerrarse en sus cabañas de hielo durante seis meses de noche perpetua, y, por supuesto, el preso común que, hambriento y solitario, alimenta su corazón del pan de la

melancolía. Un recuerdo especial se dirige a las víctimas de la Inquisición española, caídas de improviso del cielo al infierno, encerradas en un santiamén y presas de una incertidumbre absoluta sobre su destino [...] Entretanto, los pobres son objeto de la desconsideración ajena y de la burla, de las amonestaciones y del acoso de los poderosos que descargan sobre ellos el peso de todas las sospechas. La tristeza es entonces el temple de ánimo más natural entre los pobres, pues sólo “el dinero otorga la vida y el alma”, concluye Burton, para quien el remedio eficaz contra la melancolía asociada al estado de indigencia radica en el ejercicio cotidiano y colectivo de la caridad. Esta virtud termina siendo, por otra parte, la única forma del amor que nunca puede derivar hacia la propia melancolía.” (Burucúa, 1993, p. 137).

La aflicción, el miedo y la vergüenza están destacados en la obra. Dan cuenta, en su afán de caracterizarlos, del mundo afectivo y sensible de su época.

Otras causas de la melancolía son: la vejez, el factor hereditario, la retención y evacuación anormales de los humores del cuerpo (la amenorrea en la mujer), la supresión o abuso de la función sexual, el sueño antihigiénico (por ejemplo, el que causa esas pesadillas tan comunes en quienes se acuestan después de comer), el insomnio, la envidia, la malicia, el odio, la rivalidad, la ira, los disgustos, los deseos inmoderados, como la ambición y la codicia; la pasión del juego y de las diversiones sin medida, la egolatría, la vanagloria, el ansia de fama y honores, el orgullo, la alegría excesiva, el estudio convertido en pasión absorbente. (Burton, 1947).

En esta época el desarrollo del capitalismo agrario en el oeste (Campagne, 2005) lidiaba con las resistencias monárquicas, comunales y corporativas. Los debates de la monarquía y el parlamento eran también debates por el tiempo: hacia atrás o hacia adelante, hacia el pasado o hacia el futuro. Los fallidos de restauración del absolutismo de los Stuart quedaron a la vista en los conflictos por la fiscalidad. Para C. Hill, en el marco de los problemas de pobreza y malas cosechas de la primera mitad del siglo XVII, existieron distintas interpretaciones sobre la ocupación de las tierras comunales, bosques y pantanos. A pesar de la oposición de los campesinos, la clase dominante realizó cercamientos de tierras, desecamientos de pantanos o deforestación empleando las tierras comunales para pastoreo de sus animales. Estas políticas contrastaban y rompían con el modo de vida de los desposeídos o de los campesinos pobres y provocaron resentimiento (Hill, 1983). La dinámica inglesa contrastaba además con su periferia (Irlanda y Escocia) donde la nobleza guerrera poseía aún las armas. La formación del mercado de tierras hacía estragos en aldeas, comunidades y parroquias.

Burton parece haberse alcanzado una primera formulación clara de la melancolía como una estructura psíquica, transida de la contradicción entre el deleite y la amargura, que es la respuesta a la frustración de un proyecto o sueño de actividad transformadora en el mundo. De aquella idea esperanza-

da acerca de que la vida puede ser distinta brota la inexplicable morosidad placentera con que los modernos contemplaron, en principio, la melancolía; sobre la posterior extinción de la esperanza se apoyan el regusto amargo y la vivencia premonitoria de la nada y de la muerte en los que, por fin, nos sumerge el morbo melancólico, como en un océano (Burucúa, 1993, p. 138).

Así como en Durero la Melancolía se manifestó como reacción al mundo dislocado y antecedió a la derrota del campesinado, con Burton aparece antes de la llamada guerra civil, una época que Hobbes, en 1651, sintetizó afirmando que “(...) la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve”. Decía Burton en 1621: “Podría decirse que el organismo del holgazán es como un país desgarrado por luchas civiles: así también se mortifica a sí mismo con preocupaciones, disgustos, temores infundados y suspicacias, sin hallar jamás reposo.” (Burton, 1947).

El relato nacional inglés ubica la revolución moderna en 1688 (o la Gloriosa Revolución) y no en la Guerra Civil (1642-1649). Se destaca en ese relato al sector parlamentario, que defendió su proyecto luchando hacia arriba (la monarquía, el clero, los lores, los sectores conservadores) y hacia abajo (desde los *levellers* a los *seekers*). Un rasgo distintivo de este proceso es el importante contenido religioso de las posiciones políticas. Este relato teleológico nacional opaca lo que fue efímero en la escena política, lo que no condice con el pensamiento moderno, burgués, laico, racional, a saber, los proyectos comunistas, el milenarismo que agenció a *diggers* y *ranterers*, los cuestionamientos a la moral y la radicalización de la revolución, o las revoluciones de la revolución.

La disciplina, la represión, la aceptación, el cumplimiento de estrictos deberes, la observancia de las obligaciones, la obediencia, la normalización de las jerarquías sociales conformaron un complejo moral y cultural que pudo contener por un lado la comunidad asediada y, por otro, sostener “costumbres en común”. Sin embargo, la corriente mesiánica y milenarista de largo plazo evidentemente no había desaparecido.

Por caso, consideremos a Winstanley como líder del plan comunista que se expresó en términos quiliásticos, pero se proyectó al futuro al proponer, no la vuelta a la comunidad aldeana del señor, sino la superación de la época de la propiedad privada:

Y que la propiedad privada es el mal, es manifiesto. Aquellos que compran y venden tierras y son terratenientes, las han conseguido ya por opresión, asesinato o robo, y todos los terratenientes viven en la violación del séptimo y octavo mandamientos: tú no robarás ni matarás. (Winstanley, La ley de la libertad, 1649).

Recapitulación

...me parece que el tiempo se mueve muy despacio

Burton

En este trabajo intentamos considerar la Melancolía en tanto sentir/ser moderno entre dos crisis europeas, la crisis feudal y la del siglo XVII, a través de dos obras que permiten señalar hitos de su emergencia o manifestación. ¿Es posible acceder al conocimiento, acceder al sentir de una época, de un individuo, de un pueblo a través de los sentimientos? Estas preguntas interpelan nuestro oficio y construyen preguntas por las fuentes y las técnicas de interpretación. El giro afectivo, en desarrollo en las últimas décadas, habilita la construcción de un marco de comprensión diverso con múltiples posibilidades para el abordaje de la vida social. Integra, en sus debates constitutivos, pensamientos, sentimientos, cuerpos, discursos y lenguajes artísticos, cultura y socialización y, por ende, produce interdisciplinariedad.

Un punto de debate es si el lenguaje y los discursos son válidos para convertirse en fuentes de interpretación de la dimensión afectiva. El dato depende de quién lo interprete y con qué técnicas, es decir la llamada “caja de herramientas” o el aparato conceptual y metodológico que está en construcción. Se abre, entonces, un campo de posibilidades para la Historia.

Nuestra propuesta pone a consideración un análisis del sentir melancólico moderno europeo en un período entre crisis, no como producto o resultado sino como emergente crítico, en especial por su impugnación a la temporalidad. Los registros de este sentir, en la época que nos ocupa, se presentan en las artes plásticas con insistencia y, a partir de Burton, en el siglo XVII, en la medicina. La clínica psiquiátrica, en su formación la refiere repetidamente en sus intentos de clasificar y caracterizar patologías. La psicología finalmente ha integrado ambos abordajes:

Poco tiempo después, en *Duelo y Melancolía* (1917) propone una explicación de Melancolía que, siguiendo el modelo de duelo, se debe a la introyección del objeto perdido, a la vez amado y odiado, que hemos evocado antes. Pero aquí en *Lo perecedero*, al relacionar los objetos del duelo, lo efímero y lo bello, Freud sugiere que la sublimación podría ser el contrapeso de la pérdida a la cual la libido se apega tan enigmáticamente. ¿Enigma del duelo o enigma de lo bello? ¿Y qué parentesco existe entre los dos? (Kristeva, 1991, p. 86).

Por un lado, consideramos *La Melancolía I* de Durero como obra paradigmática que ha sido interpretada como alegoría poética de la meditación creadora. Este Ángel simbólico tiene un significado casi mágico; expresa la distancia entre la obra de arte y una figura imaginaria, entre imagen e imaginación, entre representación (*Darstellung*) e idea (*Vorstellung*). Para Benjamin, en ella, el mundo es elevado a

la vez que devaluado. Él aborda la melancolía en dos instancias políticas clave en la relación estado y clase, el renacimiento y el barroco. Para Constantinescu la melancolía es una obra sobre el tiempo: los grabados se adaptan perfectamente a la idea de que los triunfos de la vida son, a su turno, el Deseo y la Castidad, la Muerte y la Gloria, el Tiempo y la Eternidad. La expresión catastrófica del conjunto induce la certeza de una discontinuidad que confiere al pasado una dimensión de muerte y al porvenir el carácter de una abertura sin descanso:

En este contexto, la influencia astrológica de Saturno/Kronos/Xrônos /, el Tiempo, a la vez Dios caníbal y Dios de la ciencia y de la contemplación filosófica, es perceptible en aquellos cuyo espíritu está predispuesto a la contemplación y a la búsqueda de las cosas refinadas. (Constantinescu, 2011, p. 4)

La ambivalencia de la Melancolía I mantiene los equívocos del significado porque los avatares melancólicos presentan rostros contrastados. Alado, pero agazapado sobre el suelo, coronado, pero rodeado de sombra, provisto de los instrumentos del arte y de la ciencia, pero sumergido en un ensueño ocioso, da la impresión de un ser creador reducido a la desesperación por la conciencia de sus propios límites. Este ángel abatido es, a la vez, el que contempla un mundo que podría ordenar, medir, calcular, pesar, gracias a todos los instrumentos que hay alrededor de él, y el que mide al mismo tiempo la vanidad de este trabajo ya que más allá de este mundo medido, nombrado y ponderado, hay un mundo que es entregado a la voluntad de Dios.

Por otro lado, hemos caracterizado la obra de Burton. Sobre ella propone: “Nuestra hipótesis de que la melancolía empezaba a percibirse, ya en el siglo XVII, como una respuesta a las frustraciones en torno al proyecto «moderno» de la construcción de una sociedad terrenal sin privilegios.” (Burucúa, 1993, p. 136).

Ambas obras se producen en instancias consideradas como de crisis de las conciencias o de la cultura y las dos aparecen cuando maduraba un enfrentamiento abierto de clases que, a su vez, también eran luchas por el sentido y el tiempo. Nos referimos a la revuelta quiliástica, tal la denominación historiográfica, en los casos de Alemania (liderada por Müntzer) e Inglaterra (liderada por Winstanley). La Melancolía se manifestó al mismo tiempo que el milenarismo insurgente, con un Dios que agenciaba como sujeto indudable de la historia, a la vez que el tiempo de la Iglesia Católica lidiaba con la fragmentación cristiana y la secularización estatal, el tiempo utópico se formalizaba defensivo frente a la dinámica de la transición, y el tiempo aldeano experimentaba los avatares de los ciclos agrarios y las pestes más las interrupciones de la guerra.

Finalmente, hemos considerado la interpretación de Flatey sobre Williams para considerar la Melancolía:

Creo que las estructuras de sentimiento deberían surgir, como ha empezado a hacerlo, como un paralelo de pleno derecho a la ideología. Si la función de una ideología es narrar nuestra relación con un orden social para que nuestra experiencia diaria de ese orden tenga sentido y sea manejable, entonces estructura del sentimiento sería el término para describir la estructura mediadora –tan producida socialmente como la ideología– que facilita y da forma a nuestro apego afectivo a los diferentes objetos del orden social (Flatley, 2008, p. 26).

¿Qué significados, qué sentidos, qué explicaciones podemos plantear cuando la misma Melancolía moderna, no se traduce en formas ordenadas y secuenciadas y eso es parte de su presencia desestabilizadora? Si la Melancolía es un sentir universal y humano, en esta entre-crisis y entretejida con la utopía y el milenarismo radical perturba como expresión aparentemente inacabada en debate con la modernidad, también inacabada, y reúne, en la inacción y la voluntad, todo lo necesario para impugnar e intranquilizar.

Notas

- 1 Distinguiremos la palabra Melancolía con mayúscula en este texto por su centralidad y relevancia.
- 2 Este trabajo fue presentado en las V Jornadas Diálogos Pasado. Presente. Las Crisis como procesos de cambio y transformación. Análisis y reflexión desde la antigüedad hasta nuestros días. UNPSJB, Comodoro Rivadavia Mesa 3: Prácticas y representaciones culturales en contextos de crisis y cambios de paradigmas, 2021.
- 3 Junto a los debates terminológicos y categoriales también se han desarrollado discusiones sobre el estatuto del giro afectivo, ya sea como perspectiva teórica, movimiento ético-político o herramienta conceptual feminista, entre otras posibilidades. Para un abordaje de este panorama véase Solana, M. (2017; Macon, y Solana, M (2015).
- 4 Las fuentes filosóficas a las que han recurrido los estudios del afecto han sido agrupadas por Paul Stenner (2011) bajo la etiqueta de ‘filosofías de los procesos’. Una de las características comunes de dichas filosofías es la inspiración en la obra de Baruch Spinoza. Steven Brown y Paul Stenner proponen que dicha inspiración compartida se ancla en el desmantelamiento de la división mente-cuerpo establecida por Descartes, y que fue el punto central de la ‘Ética’ de Spinoza; en la que la visión cartesiana fue reemplazada por un sistema para el que “el objeto de la idea que constituye la mente humana es el cuerpo” (Spinoza, citado por Brown y Stenner 2001:84). Desde esta perspectiva, sugieren Brown y Stenner, la mente y el cuerpo no mantienen una relación lineal de control, de la primera sobre el segundo, como sugería

Descartes, sino un paralelismo ontológico; luego “el orden y la concatenación de las cosas son uno y el mismo” (Spinoza, citado por Brown y Stenner, 2001, p. 84). (Lara, 2014)

- 5 “En los años siguientes, a lo largo y a lo ancho de las numerosas clasificaciones que sucedieron a Pinel, la melancolía permanecerá entre las categorías psicopatológicas de los autores centrales del incipiente campo psiquiátrico como Esquirol, Guislain, Griensinger, Falret, Kraepelin, entre otros. El término deambula y se integra a diferentes sistemas clasificatorios, explicativos y descriptivos de entidades psicopatológicas, enfermedades, síndromes y síntomas. Así, mientras pierde progresivamente la ambigüedad que provocaba la inclusión de afectos alegres en Pinel, un frondoso conjunto de sentidos se asocia con la figura de la melancolía. Se vincula con la manía, la monomanía, la lipemanía, el delirio, la demencia, la estupidez, la psiconeurosis, la locura.” (Bercherie, 1986).
- 6 Numerosos estudios al respecto sobre las últimas décadas se refieren a las investigaciones sobre grupos marginalizados o racializados y las consecuencias melancólicas y el uso de drogas, en particular, la cultura médico- social del Prozac.
- 7 La gran crisis que asoló las economías europeas en los siglos XIV y XV produjo una violenta reacción feudal al este del Elba. La represión señorial desencadenada contra los campesinos aumentó en intensidad durante todo el siglo XVI. La consecuencia política, en Prusia y en Rusia, fue un absolutismo oriental, coetáneo del occidental, pero de origen básicamente distinto. [...] El Estado absolutista del Este fue la máquina represiva de una clase feudal que acababa de liquidar las tradicionales libertades comunales de los pobres. Fue un instrumento para la consolidación de la servidumbre, en un paisaje limpio por completo de vida urbana o resistencia autónomas. La reacción feudal en el Este significaba que era preciso implantar desde arriba, y por la fuerza, un mundo nuevo. La dosis de violencia que se introdujo en las relaciones sociales fue, por tanto, mucho mayor. El Estado absolutista del Este nunca perdería las marcas de esta experiencia originaria. (Anderson, 1985, p. 195)
- 8 Aparentemente Albrecht Dürer (1471-1528) consultó la obra manuscrita de Agrippa de Nettesheim para elaborar la Melancolía I. Esta obra circulaba desde 1510 y distinguía tres Melancolías (Imaginativa, mentalis y rationalis) y por ello habría numerado esta obra como la primera (Constantinescu, 2011, p. 21).
- 9 Siete Artes Liberales, y también está en relación con el hermetismo y la metáfora del número 7. Pues los 7 escalones simbolizan los 7 planetas, 7 metales, 7 días de la semana durante los cuales Dios creó el Universo, y los 7 pasos que deberá realizar el iniciado dentro del palacio hermético. De hecho, el número 7 es el de la maestría, donde la Tierra se abre a la luz del Cielo (razón para la cual la escalera tiene siete escalones). (Constantinescu, 2011, p. 22)
- 10 Memento mori es una expresión latina que se traduce como “recuerda que morirás” y hace alusión a la finitud, a la conciencia del ciclo vital, al tiempo inexorable y a la fugacidad. Se representa en el arte generalmente con una calavera.
- 11 Del prólogo de Antonio Portnoy en la edición de 1947.
- 12 Burton dedicó un extenso capítulo al examen de las autoridades y antecedentes de la Melancolía. Las citas al mundo clásico son frecuentes, así como a la Biblia, en especial, al Antiguo Testamento. La interpretación de los humores, ligados a los climas y la consideración de la locura o la tristeza forman parte de su intención diagnóstica. (Ver capítulo “Definición y naturaleza de la melancolía”)

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara (2019) *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Anderson, Perry (1985) *El Estado Absolutista*. Madrid: Siglo XXI.
- Baczko, Bronislaw. (1999) *Los imaginarios sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Barrera, Begoña y María (2019) *Historia de las emociones: ¿qué se cuentan los afectos del pasado?* España: Universidad de Sevilla.
- Benjamin, Walter. (1925-1963) *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. M: Suhrkamp.
- Bercherie, Paul (1986) *Los fundamentos de la clínica*. Buenos Aires: Manantial.
- Berlin, Isaiah (2000) *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1995) *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Burke, Peter (2007) *Historia y teoría social*. Buenos Aires: Alianza Ed.
- Burke, Peter (1993) *El Renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- Burton, Robert (1621-1947) *Anatomía de la Melancolía* (Selección). Buenos Aires: Libros Tauro.
- Burucúa, José (1993) “La melancolía como temple de ánimo de la modernidad” en Sabios y Marmitones. *Una aproximación al problema de la modernidad Clásica*, Buenos Aires: Lugar editorial.
- Campagne, Fabián (2005) *Feudalismo tardío y revolución*. Buenos Aires: Prometeo.
- Camporesi, Piero. (2006) *El país del hambre*. Buenos Aires: FCE.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayá: Universidad del Cauca.
- Constantinescu, Doina (2011). *El infinito simbólico de la metáfora poética*. Alberto Durero. *Melancolía I*. [Universidad del Quindío – Revista Disertaciones N°2. Año 2. ISSN: 2215-986X. Pp. 2-32.]
- De Certeau, Michel (1999) *La invención de lo cotidiano*. T.I y II. México: Universidad Iberoamericana,
- Di Simplicio, Oscar (1989) *Las Revueltas Campesinas en Europa*. Barcelona: Crítica.
- Elias, Norbert (1993-1977) *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Flatley, Jonathan (2008) *Affective Mapping. Melancholia and the politics of modernism*. USA: Harvard College.
- Freud, Sigmund (1914-1993) “Duelo y melancolía”. En *Obras completas XIV*. 5ta reimpresión. Buenos Aires: Amorrurtu Eds.
- Gellner, Ernst (1988) *Naciones y nacionalismo*. Buenos Aires: Alianza Universidad.
- Gerhard, Dietrich (1991) *La vieja Europa. Factores de continuidad*. Madrid: Alianza Universidad.
- Gelis, Jacques (1990) “La individualización del niño”. En Ariès, Philippe y Duby, George (Dirs.): *Historia de la vida privada*. Tomo 4. Madrid: Taurus.
- Hale, John (2000) *La civilización del Renacimiento*. Barcelona: Crítica.
- Hill, Christopher. (1980) *De la Reforma a la Revolución Industrial 1530-1780*. Barcelona: Ariel.
- Hill, Christopher (1983) *El mundo trastornado. El ideario popular extremista de la Revolución inglesa del siglo XVII*. Madrid: S XXI Eds.
- Kamen, Henry (1977) *El siglo de hierro*. España: Alianza editorial.
- Khun, Thomas (1962) *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- Koyre, Alexander (2000) *Estudios de historia del pensamiento científico*. México: S. XXI Eds.
- Kristeva, Julia (1991) *Sol negro. Depresión y melancolía*. Venezuela: Montes de Ávila eds.

- Lara, Alí (2014) “Teorías afectivas vintage. Apuntes sobre Deleuze, Bergson y Whitehead”. *Cinta Moebio*, 2015, número 52, City University of New York New York, USA: Sociology Department. Disponible en: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/52/lara.html>
- Lara, Alí y Enciso Domínguez (2013) “El Giro Afectivo”. *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigación social*, 2013, número 3, Universidad autónoma de Barcelona. Disponible en: <https://atheneadigital.net/article/view/v13-n3-lara-enciso/1060-pdf-es>
- Cáceres Riquelme, Jorge y Herrera Pardo, Hugo (2014) “Las formas fijas y sus márgenes: sobre «estructuras de sentimiento» de Raymond Williams. Una trayectoria”. *Universum* (online), 2014, número 29, vol.29, Universidad Andres Bello. Viña del Mar, Chile. Disponible en: https://www.scielo.cl/pdf/universum/v29n1/art_10.pdf
- Le Breton, David (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Macon, Cecilia y Mariela Solana (2015) *Introducción en Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: Titulo.
- Panofsky, Erwin (1967) *Le Vieillard Temps, dans Essais d'Iconologie. Thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*. Paris: Gallimard.
- Pérez Tamayo, Ruy (1990) *¿Existe el método Científico?* México: FCE.
- Rösener, Werner (1990) *Los campesinos en la historia europea*. Barcelona: Crítica.
- Solana, Mariela (2017). “Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿está agotado el giro lingüístico?” *Cuadernos De filosofía*, 2017, número 69, vol. 87-103, Instituto de Filosofía "Alejandro Korn". Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/view/6117/5405>
- Sotelo, Laura “Benjamin y la melancolía. Aproximación a las relaciones de Benjamin con el círculo de Warburg”. (UNR)
- Tenenti, Albert (1999) *De las revueltas a las revoluciones*. Barcelona: Crítica.
- Tilly, Charles (1992) *Coerción, capital y los Estados Europeos 990-1990*. Madrid: Alianza
- Troncoso, Ana María (2019) “La revolución ranter”. *Cuadernos de Trabajo*, 2019, número 2, Fuentes de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea. Proyecto de extensión. Trelew: UNPSJB. Mimeo.
- Trousseau Raymond (1995) *Historia de la literatura Utópica. Viajes a Países Inexistentes*. Madrid: Península.
- Wallerstein, Immanuel (1984) *El moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI
- Williams, Raymond (2003) *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zemon Davies, Natalie y Arlette. (1992) *Historia de las Mujeres*. Tomo III, Madrid: Taurus.



Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Irene *Basileus*

Prácticas y representaciones de una “emperador” en Bizancio en el siglo IX

Irene Basileus: Practices and representations of a woman “emperor” in Byzantium in the IX century

Maria de Luján Ortiz

mariadelujanortiz@gmail.com

Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco

Fecha de recepción: 11 de diciembre de 2021

Fecha de aprobación: 3 de mayo de 2022

Fecha de publicación: 31 de julio de 2022

Para citar este artículo: Ortiz, María de Luján (Año). Irene Basileus: Prácticas y representaciones de una “emperador” en Bizancio en el siglo IX. *Textos y Contextos desde el sur*, Número 10, 67-87.

Resumen

Tomando como referencia los documentos suscriptos por tutores y eruditos, podríamos creer que las mujeres estaban inmovilizadas por las costumbres, la legislación y apenas podían actuar por sí mismas. Y aunque bajo la excusa de la protección se las limitaba y su campo de acción estaba condicionado, no siempre era así. En el Imperio bizantino, Teodora, Irene, Pulqueria, Zoé y Teofanía, entre otras, ostentaron exitosamente el poder imperial, en distintas temporalidades y circunstancias; pero solamente Irene ostentó el cargo de *basileus* en Bizancio y una vez que accedió al trono pudo demostrar su capacidad y sus cualidades.

La privilegiada posición de estas mujeres plantea preguntas en torno a las prácticas y preceptos religiosos, a las actividades políticas y culturales en el Imperio Bizantino que permitieron la llegada de Irene al trono ¿de qué forma pudo acceder al poder? ¿en qué basaba su legitimidad? Y lo más importante ¿Cómo lo sostuvo una vez que logró alcanzarlo?

Para aproximarnos al estudio del gobierno de esta emperador-*basileus*, será relevante analizar las representaciones y las acciones políticas de Irene, algunas de las cuales eran impensadas en una mujer en la sociedad medieval, tanto en Oriente como de Occidente

Abstract

Taking as reference the documents signed by tutors and scholars, we could believe that women were immobilized by customs, legislation and could hardly act on their own. And although under the excuse of protection they were limited and their field of action was conditioned, this was not always the case. In the Byzantine Empire, Theodora, Irene, Pulcheria, Zoe and Theophany, among others, successfully held imperial power, in different temporalities and circumstances; but only Irene held the office of *basileus* in Byzantium and once she acceded to the throne she was able to demonstrate her ability and her qualities.

The privileged position of these women raises questions about religious practices and precepts, political and cultural issues in the Byzantine Empire that allowed Irene to come to the throne, in what way did she gain access to her power? On what did they base its legitimacy? And most importantly, how did she hold her once she managed to reach it?

To approach the study of the government of this emperor-basileus, it will be relevant to analyze the representations and political actions of Irene, some of which were unthinkable in a woman in medieval society, both in the East and the West.

Palabras clave

Basileus, Iconoclastia, Imágenes, Iglesia, Representaciones

Keywords

Basileus, Iconoclasm, Images, Church, Representations

Mujer, esposa, viuda y madre

Irene de Atenas contrajo matrimonio con León IV, hijo del emperador Constantino V –de la dinastía Isauria– en 769. Y aunque los motivos y las formas en que fue elegida esposa regia no están muy claras, en lo que a temas nupciales imperiales se refería había dos posibilidades: un matrimonio por cuestiones políticas y otra, donde las contrayentes eran “elegidas mediante una competición abierta”¹. En teoría, un método para seleccionar a las esposas de los futuros emperadores era realizar una exhibición de novias, en la que el príncipe escogía a la más atractiva, aunque Judith Herrin (2012) menciona que parece improbable que tales eventos tuvieran lugar de ese modo. Y aunque algunas de las jóvenes procedían de familias de provincias, relativamente modestas –tomando como referencia la familia imperial– podríamos pensar que esos matrimonios no se encontraban alejados de los intereses políticos. “El intento de sellar algún tipo de alianza con los magnates heládicos, cara a recuperar el control de aquellas tierras sometidas a la presión invasora de tribus esclavas, podría haber estado en el origen de semejante matrimonio” (Aguado Blázquez, 2015, p. 177). Con relación al casamiento entre Irene y Constantino, también podría inferirse una combinación entre ambas situaciones, una bella mujer y una alianza matrimonial producto de negociaciones diplomáticas; después de todo, muchas veces una boda era una cuestión de política, más que de elección personal.

El matrimonio era el constructor social de relaciones de parentesco que contribuía a perpetuar o aumentar el capital simbólico detentado por los hombres, reduciendo a las mujeres a meros objetos de intercambio. Tratadas como instrumentos de trueque conforme los intereses masculinos y relegadas al mundo privado, las mujeres eran las responsables de garantizar el orden y el buen funcionamiento del entramado social, llevar adelante la gestión de la vida ritual y ceremonial. Además, eran las encargadas de la caridad, las obras altruistas, el cuidado de los enfermos, los pobres y los ancianos y también de la vigilancia sobre la servidumbre. Destinadas a realzar la imagen pública y la apariencia de la familia,

autorizadas para manifestar el rango social de la unidad doméstica, generalmente eran consideradas como objetos estéticos consagrados a suscitar admiración y deseo. Su papel incluía complacer a su esposo, lucir bonitas y criar hijos como parte de sus quehaceres, en el caso de Irene, ser la esposa del emperador y madre de sus hijos legítimos.

Bizancio era la ciudad donde moraba el emperador, el centro del gobierno y del mundo civilizado, y fue el lugar donde nació Constantino VI, el primer y único descendiente de León IV e Irene, la *Augusta* –título concedido a las esposas de los emperadores–. El parto tuvo lugar en la Cámara Púrpura, una habitación en el interior del Gran Palacio recubierta de piedras de ese color o decorada con sedas donde las emperatrices daban a luz a sus hijos. La expresión nacer “en la púrpura” en tiempos del imperio romano era usada para reforzar la sucesión dinástica de la familia reinante y la dignidad imperial de los hijos de los gobernantes. Pero también implicaba un ritual que rodeaba a las augustas imperiales y servía para realzar el estatus y el poder potencial de estas mujeres, pues a partir de ese momento eran, la madre del futuro emperador. Con estas prácticas esencialmente se legitimaba a los sucesores, se consolidaba el poder del monarca y el de sus descendientes en el imperio bizantino. Al decir de Florencio Hubeñak (1996) era el “heredero del poder, del prestigio y de la misión de la antigua Roma”. El poder imperial era sagrado, al igual que la persona que ocupaba esa posición privilegiada.

La designación del emperador estaba conformada por tradiciones provenientes del Imperio Romano que incluían el consentimiento del senado, del ejército y del pueblo. Y si bien en apariencia contradecía la idea de la voluntad y el derecho divino, en el siglo IX eran prácticas rituales y protocolares usuales. De todas formas, cuando el pueblo, el ejército y el senado elegían al emperador, eran ellos quienes lo emplazaban por sobre todos los hombres como protector de la iglesia, jefe del ejército y legislador supremo. Validaban su gobierno y sus decisiones; esto incluía la posibilidad de que el emperador eligiera a su sucesor.

La proclamación del ejército se realizaba en conmemoración de la significativa participación que había tenido en la designación de emperadores en el Imperio Romano, y era una cuestión simbólica que pervivía más como una costumbre que como acción concreta. Por su parte el Senado, que también participaba de la ceremonia, tenía poca influencia en tiempos de Constantino VI y su función se limitaba a aprobar el nombramiento previamente acordado (fuese por adopción, sucesión, usurpación o sublevación). El proceso concluía con la aclamación por parte del pueblo al nuevo Emperador, quien tras la coronación imperial reafirmaba su santidad para gobernar el Imperio, establecía así su legitimidad para ocupar el trono.

Al igual que en Roma, el culto imperial contenía: ritos, fiestas litúrgicas, vestiduras, himnos y oraciones, imágenes y una iconografía particular. Por ello, una vez investido el *basileus*, según los protocolos del Libro de las Ceremonias, la

Corte con sus atuendos oficiales esperaba la salida del emperador y era escoltado para recibir las aclamaciones de los cónsules, del Senado y los patricios. Como muestra de su majestuosidad y parte del ceremonial, los súbditos, reconociendo la dimensión sobrehumana del emperador, se inclinaban ante él como titular del poder terrenal y representante de Dios.

El aspecto religioso de la entronización –opuesta a las tradiciones seculares del Imperio– se impuso a la elección militar y aportó nuevos elementos. La idea de Dios como fuente de poder imperial se plasmaba en la ceremonia de coronación, donde el Patriarca consagraba al emperador como instrumento de la voluntad divina. La unción real consolidó el carácter religioso de la ceremonia través de la cual Dios le asignaba la función de gobernar al *basileus*. De todas formas, si bien se acrecienta el protagonismo del Patriarca –el eclesiástico con mayor dignidad dentro del Imperio, mediador entre Dios y el gobernante por la gracia divina– su significado era meramente simbólico. León IV invocó la naturaleza de su autoridad, para asegurar la continuidad del linaje y asoció al primogénito al poder, que fue coronado en la Iglesia de Santa Sofía como coemperador cuando era un niño.² El derecho de elección provenía del propio emperador soberano, por lo que esta coronación era realizada por el *basileus* y no por el Patriarca. Estas estrategias alejaban a otros interesados en acceder al trono de Bizancio, aunque no siempre lograba disuadirlos totalmente.

León IV tenía varios hermanos –que su padre había procreado con otras esposas– y que no quedaron muy conformes su designación, pero la aceptaron, al menos durante la vida del emperador, que por cierto fue breve. Ante la muerte de un gobernante con una familia numerosa, solían desatarse luchas y conflictos sucesorios. Basados en los vínculos sanguíneos con el emperador, en ocasiones, los interesados, consideraban que todo el linaje participaba del favor divino. Y si bien es cierto que existían las asociaciones al trono y la promoción dinástica o protocolar de algunos miembros de la familia imperial, se hacía necesario suprimir las atribuciones de los parientes en las cuestiones políticas, se desechan los cogobiernos familiares que algunos pretendían usufructuar.

Cuando Constantino VI accedió al trono en 773 a la edad de diez años por la muerte de León IV, como era usual, Irene, ocupó la regencia por ser madre del infante. Las mujeres eran identificadas como hija de su padre, luego esposa, viuda de su marido o madre de su hijo. Sin importar el grupo social al que pertenecían o actividad que realizaban, generalmente eran reconocidas como miembros de una familia dominada por varones. Referirnos a una, mujer en tanto esposa o madre de alguien, es colocarla en una condición que no tienen más que un miembro y sin embargo hay toda una categoría implicada. Existe en el centro un ordenamiento completo de las expectativas socialmente estandarizadas que se evidencian, al decir de Erving Goffman (2006) en la conducta y naturaleza del modelo o la categoría de esposa y madre. Las actitudes con respecto a la condición femenina, sus funcio-

nes y su papel en tanto mujeres, en general, respondían a “su naturaleza” y al papel que les asignaban, aunque algunas, se apartaron de los estereotipos que les fueron establecidos.

Los hermanos de León IV –el emperador muerto– fueron un foco continuo de oposición a Irene y a su hijo, y provocaron junto a sus partidarios, una serie de levantamientos para derrocar al joven soberano. Irene tomó decisiones contundentes para salvaguardar el reino, pero impensadas en una mujer. Al advertir la existencia de un complot que pretendía instalar a Nicéforo como emperador, deshizo la maniobra, ordenó el arresto, el castigo y el exilio de los conspiradores. Señala Teófanos El confesor, llamado también el Isauro, que, en relación a sus cuñados, los césares y los nobles, fueron obligados a tomar las sagradas órdenes y administrar la comunión al pueblo en la fiesta de la Natividad. Ese mismo día, en procesión junto con su hijo, ofreció a la iglesia la corona que le había sido quitada por su marido.

Si bien la tonsura y una condena a tomar los hábitos pueden ser considerada ligera, las penas sobre el cuerpo permitían exhibir las malas acciones de los reos, a través de ellas se afectaba su consideración social y se los exponía a una humillación pública. Las sanciones corporales se aplicaban cuando asumían una especial gravedad, tomando en consideración los hechos objetivos, las características del delito y las particularidades del imputado. En Bizancio, en este tipo de delito y en virtud de las particularidades de los reos –parientes del emperador– era usual encerrar a los complotados realizarles algunas amputaciones, proceder a su tonsura y obligarlos a convertirse en monjes para separarlos de la sociedad. De hecho, obligarlos a administrar los sagrados sacramentos en una festividad tan importante como la natividad, implicaba poner en conocimiento del pueblo el castigo establecido.

La sanción implicó un retiro –poco voluntario– en un convento, un castigo ejemplarizante que los excluía de la vida cortesana e implicaba un alejamiento de la comunidad. Cabe recordar que la vida monástica conservó ciertas observancias que incluyen: soledad y silencio –retirándose del mundo y asilándose, para enfocar los pensamientos y oraciones hacia la divinidad–; muy oportuno para evitar complots contra el emperador o reunir adeptos. La pobreza, como parte de las costumbres monásticas, implicaba una vida sin pertenencias individuales y una renuncia a la propiedad privada, que junto con la castidad y la obediencia planteaban un escenario ideal para evitar nuevos levantamientos.

El hecho de ser sacerdotes los dejaba en una situación de inhabilidad para gobernar y ejercer el poder –y también para procrear herederos legítimos–. Por ser siervos de Dios se les confiscaron sus tierras y sus bienes, los que fueron repartidos entre Irene y sus partidarios. La pérdida de la ciudadanía, resultado del confinamiento y castigo, conllevaba la supresión de derechos políticos y de propiedad, lo que anulaba la capacidad individual de actuar.

Siempre las imágenes...

Leslie Brubaker (2012) señala que el término ícono significa “imagen” y era usada en la antigüedad –generalmente– para describir retratos humanos, sin una particular referencia a las representaciones religiosas (incluía figuras no cristianas, ídolos, dioses griegos y romanos). El mundo bizantino adoptó el término icono para identificar un retrato o una escena religiosa cristiana, las cuales estaban presentes en la vida cotidiana del imperio. “Las imágenes habían existido en el Imperio bizantino desde el establecimiento del cristianismo como religión estatal en tiempos de Constantino el Grande y su importancia había aumentado desde el reinado de Justiniano” (Herrin, 1983, p. 84).

Se instalaron imágenes en capillas, iglesias, en lugares públicos y en los hogares para enaltecer el carácter cristiano del Imperio Bizantino, la iconografía facilitaba la comprensión religiosa por parte de quienes no tenían la preparación suficiente para comprender los dogmas cristianos. La tesis de que las imágenes eran la Biblia de los analfabetos, ha sido criticada, por cuanto eran explicadas a viva voz por los clérigos. Peter Burke (2005) menciona que es posible que las imágenes actuaran a modo de recordatorio y refuerzo del mensaje oral, y no exclusivamente como una fuente independiente. La veneración de un icono evoca una mediación entre Dios y los hombres, es más que una representación, es un modelo para recordar y hacer presente lo representado; por lo tanto, quien reverencia una imagen, ama a la persona representada sacra en ella. De la misma forma en que se recurre a Dios a través de las palabras de una oración, también se lo puede hallar por intersección de las imágenes. Los iconos evocan la presencia de lo simbolizado. En palabras de David Freeberg el poder surge de la dialéctica de su relación con el observador, ese es el poder del cual están investidas las imágenes.

Sin embargo, un grupo de cristianos tenía cierta animosidad hacia el culto de las imágenes, que se basaba en la prohibición sobre la idolatría referidos en el Antiguo Testamento. Brubaker (2012) señala que el término iconoclasta significa “rompedor” de imágenes, cuyo primer registro data del 720, el cual a través de una carta se reprobaba a un obispo que había quitado los retratos religiosos de su iglesia sin autorización. El uso se repite frecuentemente en el séptimo Concilio Ecuménico, celebrado en 787, para condenar quienes se resistían la veneración de los iconos. Los iconoclastas afirmaban que las imágenes religiosas eran peligrosas y llevaban al pueblo a la idolatría, un pecado por el que serían castigados por Dios. A esto se sumaban los peligros de la superstición y el riesgo de que las imágenes estimularan la adoración a las formas externas y lo que realmente estas representaban.

Por su parte el judaísmo³ y el islam⁴ evitaban el uso de imágenes y rechazaban la representación de lo divino, ambos coincidían en la supremacía de la palabra y en la condena de la idolatría. En este punto es oportuno considerar el contexto sociopolítico de la población cristiana oriental, una minoría en tierras is-

lamizadas, donde los califas pretendían consolidar su religión. Los musulmanes reprimían a los cristianos que habitaban en sus dominios (y que contrariaban las enseñanzas de los profetas) por lo que los devotos, que temían a las represalias, comenzaron a evitar la veneración de los iconos. Podría considerarse entonces que las motivaciones eran tanto teológicas como políticas, sin que pueda inferirse cuáles prevalecían.

La representación de Cristo era el tema más relevante y controvertido para los cristianos pues su naturaleza divina no podía ser reproducida. El discurso iconódulo se basaba en la idea de los iconos como símbolos y mediadores, no como una manifestación explícita de la divinidad; por su parte los iconoclastas estaban en contra de estas representaciones. Es cierto que el Dios incorpóreo no había sido representado, pero la encarnación de Cristo generó una imagen material, física en este mundo, por lo tanto, era factible admitir su representación tal como se lo había visto en la tierra. Basados en la encarnación, los artistas, estaban autorizados a representarlo, y al mismo tiempo se justificaba la personificación de los santos y sus vidas, que permitía a los cristianos acercarse a lo divino y a la iglesia.⁵ La política instaurada en Hieria –en el llamado Concilio iconoclasta– inició un período signado por la destrucción de las imágenes y la persecución religiosa. A partir de 754, en Oriente, la Iglesia determinó que la veneración de imágenes contrariaba la tradición cristiana y desde sus partidarios eran pasibles de ser castigados. Décadas más tarde, y utilizando argumentos de similar tenor, la decisión del Concilio de 797 sería contraria a estas disposiciones.

En este contexto, son significativas las consideraciones de Brubaker con relación al término iconoclastia, por cuanto “los bizantinos llamaron al debate sobre la legitimidad (o no) de las imágenes religiosas «iconomaquia», la «lucha de la imagen», una palabra que está mucho más en consonancia con lo que realmente ocurrió” (Brubaker, 2012, p.4). Sin embargo, en este trabajo utilizaremos la expresión iconoclastia para referirnos al papel de los retratos sagrados en el culto cristiano, por ser un término académicamente utilizado para describir las acciones contra las imágenes, la oposición y destrucción del arte religioso.

León IV había sido defensor de la iconoclastia y, cuando este murió, Irene, su esposa, asumió la regencia ante la minoría de edad de su hijo Constantino VI y tuvo que lidiar, entre otras, con las cuestiones religiosas. Inicialmente la regente actuó con prudencia e invocando la defensa de las libertades, cesó la persecución y la tortura de los iconódulos, incluso propició el regreso de aquellos que habían sido desterrados. La Iglesia y Estado formaban una unidad en la vida de los cristianos de Bizancio. Esta era una forma de ejercer el control imperial sobre la Iglesia, por cuanto los *basileus* consideraban a la teología y a la religión como asuntos de Estado, atribuyéndose el derecho de promulgar edictos, de imponer sus propias conclusiones dogmáticas en los concilios y decidir en las controversias religiosas.

Paulatinamente, fue sustituyendo en los cargos públicos a los declarados iconoclastas por iconófilos, hasta fortalecer al estado con una postura a favor de las imágenes. No obstante, todas estas acciones no serían más que ilusorias mientras las resoluciones del Concilio de Constantinopla estuvieran vigentes, el cual, además, se había dado por ecuménico. (Ziegler Delgado, 2009, p. 63)

Y si bien la madre de Constantino VI tenía poco apoyo en Bizancio, fue usufructuando las divisiones generadas por la iconoclasia, y reuniendo voluntades de algunos partidarios iconódulos y funcionarios designados en puestos clave por ella misma. Algunos oficiales del Estado habían sido encarcelados, exiliados o confiscados sus bienes por su apoyo a las imágenes en tiempos de León III o su padre Constantino V, razón por la cual muchos de ellos aceptaron llanamente la nueva política imperial.

Al mismo tiempo existían tensiones políticas y una fuerte oposición por parte de los gobernadores provinciales, la Iglesia y la población iconoclasta hacia las políticas del emperador. Pero cuando Irene se sintió lo suficientemente respaldada, la regente convocó, en nombre de su hijo, a un concilio en Constantinopla, presidido por un Patriarca que ella misma había designado. Tal como había ocurrido durante el reinado de su suegro, Irene había obligado a dimitir al Patriarca unido y lo sustituyó por Tarasio, uno de sus colaboradores, partidario de las imágenes, y al decir de John Haldon (2010) miembro de la elite metropolitana.⁶ La regente perseveró en su propósito y logró reunir al Concilio, aunque el Patriarca designado era un laico sin formación religiosa ni prestigio suficiente para guiar el Concilio. Irene pudo llevarlo adelante porque entre sus atribuciones religiosas tenía la facultad de convocarlo, presidirlo, promulgar cánones, velar por su cumplimiento y designar al Patriarca según su voluntad. Tarasios, Patriarca de Constantinopla y la emperatriz invitaron al Papa pidiéndole que enviara cartas y emisarios al sínodo, también remitieron mensajes a Antioquía y Alejandría.

Alexander Vasiliev (2003) sugiere que el lugar de origen de los emperadores iconoclastas –en este caso la regente– no puede ser considerado un factor accidental al momento de pensar en la restauración el culto de las imágenes. Pero Leslie Brubaker (2012) señala que difícilmente Irene pudo haber sido una iconófila, al menos en el momento de su matrimonio con León IV en 768, ya que es prácticamente inconcebible que Constantino V hubiera permitido que su hijo y heredero se casara con una mujer a la que habría considerado una idólatra. Por otra parte, transcurrieron cuatro años desde la muerte de su esposo, para que Irene considerara su apoyo a los íconos⁷. Al tomar como referencia las Crónicas de Teófanos, simpatizante de la emperatriz y partidario de los iconos, es sugerente que no haya referencias a las tempranas preferencias de Irene sobre las imágenes si estas hubieran existido.

El imperio e Irene necesitaban restablecer su hegemonía en Occidente y por ello intentaba estrechar las relaciones diplomáticas con el papado⁸ y los francos. El proyecto de alianza matrimonial con la familia real carolingia y la inclusión de Constantinopla a una Iglesia más amplia pudo provenir también de la “preocupación por su posición política y la seguridad del reinado de su hijo” (Haldon, 2010, p. 5). Independientemente de su ascendencia y sus propias creencias religiosas, cabría pensar en el interés en reposicionar al Imperio en el mundo occidental, donde la veneración de los iconos podría considerarse una cuestión política, además de religiosa.

El Papa puso reparos en la elección de Tarasio como Patriarca, pero la perspectiva del restablecimiento de las imágenes era más atractiva, y tanto el Sumo Pontífice como los Patriarcas orientales enviaron a sus representantes a Constantinopla. Los emperadores observaban la reunión desde la galería hasta que se produjo la irrupción de las milicias con espadas y amenazas en la iglesia de los Santos Apóstoles en la Ciudad Imperial. Los soldados leales a la memoria de Constantino V, y contrarios a la representación de las imágenes, boicotearon la reunión. Brubaker (2012) menciona el apoyo de los clérigos a las tropas, estimulados por la oposición “al cuestionado patriarca Tarasios, más que por las imágenes”. Fue así como se dispersó la asamblea y concluyó el sínodo. “El primer intento de convocar un Concilio Ecuménico terminó así en desorden, asfixiado por la violencia y el choque de pasiones salvajes” (Giakalis, 2005, p. 16).

En 787 se propuso un nuevo cónclave en Nicea, ciudad en la cual Constantino El Grande había convocado el primer Concilio. Además de tener un halo simbólico, estaba estratégicamente ubicada lejos de la capital imperial y se hallaba custodiada por un ejército que obedecía a los emperadores. En esta oportunidad se tomaron medidas para garantizar el éxito de la iconodulia.

Los argumentos esgrimidos en el concilio tenían básicamente dos puntos controversiales: la fuerza de la tradición y la visibilidad de la encarnación, Ernest Kitzinger (1954), Leslie Brubaker (1998), Ambrosios Giakalis (2005) son autores imprescindibles al momento de analizar los fundamentos. Retomando los fundamentos esgrimidos en Concilios anteriores, la facción a favor de la imagen argumentó que Cristo podía representarse porque había vivido entre los hombres. Negar su representación equivalía a rechazar el principio fundamental del cristianismo: la encarnación. En la octava reunión, en el palacio, los emperadores firmaron las decisiones del concilio, que aceptaba la posibilidad de representar lo sagrado. Las Actas del Concilio de 787 sentaron las bases para un culto metódico y formal cuyas prácticas estaban asociadas con la veneración de las imágenes.

El Concilio incluyó directrices sobre la disciplina de los clérigos y las relaciones entre los diferentes órdenes de la cristiandad. Una cuestión relevante fue la destrucción de todos los textos iconoclastas, de hecho, algunos autores señalan que las fuentes con que contamos fueron el resultado del éxito de la iconodulia. Sebas-

tian Provvidente (2005) menciona que cada uno de los grupos enfrentados realizó relevamientos documentales con el único fin de justificar sus propias posiciones. No estuvo acompañado por debates o reflexiones profundas, la única finalidad fue probar –o no– la tradición antigua que apoyaba el culto de las imágenes y condenar al iconoclasmo⁹. Al decir de Provvidente (2005) la pobreza teológica y metodológica del concilio será una veta retórica que Occidente aprovechará posteriormente.

El sínodo no introdujo nueva doctrina, sino que mantuvo inquebrantables las doctrinas del santo y bienaventurados padres; rechazó la nueva herejía y anatematizó los tres falsos patriarcas, a saber, Anastasio, Constantino y Niketas y todos los que compartieron sus puntos de vista [...] el decreto fue leído y firmado por el emperador y su madre. Cuando ellos habían confirmado a la verdadera religión y las antiguas doctrinas del Santos Padres, premiaron a los sacerdotes y los despidieron. (Teofanes, 1977, p. 146).

Si bien triunfó la política religiosa promovida por Bizancio, las respuestas al Concilio por parte de las iglesias occidentales estuvieron influenciadas por asuntos políticos más que teológicos y no provocaron en Occidente los efectos deseados por Irene. Los francos continuaron siendo actores relevantes en el mundo cristiano y su estrecha relación con el Papa opacaba las acciones de acercamiento por parte de Irene. Los teólogos francos cuestionaron la traducción latina, la forma en que se utilizaron los textos en apoyo de la veneración de los iconos por cuanto la creación y la veneración de imágenes no estaban referidas en la Biblia. También objetaron el derecho de una mujer a convocar a un concilio eclesiástico e impugnaron la legitimidad de Tarasios como patriarca. Carlomagno ordenó una revisión detallada de los argumentos bizantinos y papales, y concluyeron con argumentos similares a los del Concilio iconoclasta de 754. Las Iglesias continuaban enfrentadas, al igual que los sostenedores de ambas tendencias. Los conflictos sobre las imágenes no terminaron con el Concilio de Nicea II¹⁰.

Madre y coemperador

La autoridad de Constantino VI se veía opacada por la participación de Irene en el gobierno, cuando ya había alcanzado la mayoría de edad, parecía que el emperador no gobernaba, de hecho, no lo hacía. Y aunque las relaciones con su madre eran tensas, realizaron diversas acciones en forma conjunta para reafirmar y exteriorizar el poder y el control sobre el imperio. Brubaker (2012) señala que Irene y Constantino VI recorrieron Grecia en 784 y en 786, estableciendo nuevos obispados y reviviendo otros. Como parte de las acciones conjuntas, André Grabar (1998) menciona la donación realizada al convento de la Fuente en agradecimiento por la sanación de la madre del emperador. Irene ofrendó al convento ropa tejida con oro y

cortinas de tela con hilos de oro en su nombre, y junto a Constantino regaló una corona y jarrones litúrgicos. En esta ofrenda puede diferenciarse la entrega objetos en el exclusivo nombre de Irene y otra realizada en forma conjunta con su hijo, una práctica que deja pocas dudas sobre la importancia de Irene.

Si bien eran relevantes las acciones religiosas, había otros aspectos a tener en cuenta en el gobierno del Imperio. Franz Maier (2000) da cuenta que en 783 tras una exitosa campaña en que fueron sometidos los eslavos, Irene, celebró en el Hipódromo y luego marchó hasta Berea para observar los resultados de la pacificación. Herrin (2009) menciona que ambos “hicieron un real viaje en el que llegaron hasta Beroea (actual Stara Zagora, en Bulgaria). Acompañados de bailarines y músicos, conmemoraron la pacificación de los eslavos y consagraron la iglesia de Santa Sofía de Tesalónica” (Herrin, 2009). Esta celebración fue distinguida por cuanto los eslavos estaban dispuestos a luchar contra Bizancio y sus acciones fueron en ese sentido durante el reinado de Constantino VI y de su madre Irene. Tiempo después Bizancio sufrió diversos reveses militares y hubo de pagar tributo a los búlgaros; una situación similar vivió a manos de los árabes

bajo el califa Al-Mahdi, los árabes reanudaron con éxito su ofensiva en Asia Menor, y en 782-83 la emperatriz hubo de pedir la paz. El convenio que la acordaba, por una duración de tres años, era humillante para el Imperio. La emperatriz se comprometía a satisfacer a los árabes un tributo anual de 70 o 90 millares de denarios (denari], en dos pagos por año. Es muy probable que las tropas enviadas por Irene a Macedonia, Grecia y el Peloponeso el mismo año (783), para reprimir la revuelta eslava, estuviesen ocupadas en ello todavía, lo que debía debilitar la situación de Bizancio en el Asia Menor (Vasiliev, 2003, p. 277).

Tanto los éxitos como los fracasos eran atribuidos al emperador, cuando en realidad debían ser compartidos con su madre, porque ella gobernaba el Imperio bizantino, aunque recién se proclamó *basileus* en 797. Constantino realizó diversas expediciones, contra los búlgaros, los árabes y los armenios, aunque los resultados no siempre fueron los esperados, incluyendo la pérdida de hombres, dinero, caballos y equipo bélico. Las disputas internas provocaron la formación de un partido a favor de Irene y otro en apoyo a su hijo.

Cuando Irene intentó que el ejército la reconociera como único emperador para desheredar a su hijo, a través de un juramento de fidelidad, las tropas de la capital aceptaron, pero las de las provincias no. Los ejércitos de oriente, particularmente los armenios –en su mayoría iconoclastas– proclamaron a Constantino emperador único. De la misma forma que Vasiliev suponía que los emperadores de la parte oriental del Imperio y de Siria eran fervientes iconoclastas, como lo había sido León IV; conjeturaba igualmente que los soldados asiáticos también lo eran. En este punto cabría considerar que las tropas provinciales cambiaban frecuente-

mente de bando, y podríamos suponer que sus creencias religiosas no eran el factor decisivo en sus acciones.¹¹

Se condenó a Irene con el exilio para evitar sus abusos, deslealtades y traiciones –todos ellos delitos de lesa majestad– contra el *basileus* o contra el imperio. En definitiva, situaciones de peligro personal o que pudieran derivar en una inestabilidad política. Era una medida preventiva de futuras acciones y un castigo por las del pasado, y a fin de evitar males mayores, se dispuso el apartamiento de la corte de la madre del emperador. Este tipo de delitos se inscribe en el marco de las relaciones de poder, por ello el exilio generalmente se aplicaba a los miembros de la nobleza, quienes por razón de su estatus tenían una condición social y una situación de preferencia; más aún siendo la madre del emperador. En virtud de su posición los notables podían afrontar el castigo con mejores recursos, aunque generalmente debía contar con el apoyo de parientes o amigos durante su confinamiento. “Irene se vio obligada a renunciar al poder, teniendo que retirarse a su palacio de Eleutherios (octubre del 790), aunque manteniendo gran parte de su capacidad de maniobra y apoyos” (de Francisco Olmos, 2013, p. 204).

El destierro fue relativamente breve y al ser convocada nuevamente al palacio, su hijo le otorgó el título de Augusta para coger el gobierno. El hecho de que Constantino VI exiliara a su madre no lo hizo muy popular y por ello permitió que Irene conservara el título de “emperatriz” de manera simbólica. El excelente trabajo de José María de Francisco Olmos (2010) da cuenta de la acuñación de las nuevas piezas que se realizaron durante esa etapa¹².

Cada uno de los protagonistas ocupa una cara de la pieza, en igualdad, algo que oficialmente nunca una mujer había conseguido en Bizancio; en otras monedas, como el millaresio de plata, se colocaba el nombre del emperador y su madre, mostrando su gobierno conjunto (de Francisco Olmos, 2010, p. 92).

Asociar a Irene al trono fue una medida resistida por los seguidores del emperador, quienes cambiaron su lealtad hacia los tíos de Constantino. Una vez sofocada la revuelta, el emperador castigó a las tropas armenias, incluido el general que lo habían apoyado en los inicios de su reinado. Lentamente su gobierno fue perdiendo adhesiones, fuese por los errores en su administración o por los escándalos en su vida personal¹³, siendo estos últimos para provocar la animadversión de la Iglesia.

Señala Herrin (2000) que después de una campaña desfavorable contra los árabes decayó también el apoyo popular, especialmente cuando el imperio comenzó a pagar tributos de guerra al califa Harun-el-Raschid por tres años luego de la derrota en el Bósforo (782). Y si bien se logró la paz para sus súbditos, la economía se vio afectada, materializándose en el aumento de impuestos y las exigencias arancelarias. El Emperador perdió así a todos sus aliados: el ejército la Iglesia, los iconoclastas y el pueblo. Señala Teófanos que fueron algunos cortesanos quienes pusieron a la madre contra su hijo:

La convencieron de que habían sido informados a través de profecías [...] Engañada, como la mujer que era, y siendo también ambiciosa, ella estaba convencido de que las cosas eran realmente así, y no percibía que esos hombres habían ofrecido el pretexto anterior porque querían administrar los asuntos de Estado.

Irene hizo arrestar a los hombres del emperador, quienes fueron casi castigados, tonsurados y exiliados. Irene aprovechó estos conflictos y ordenó detener a su hijo Constantino VI, quien fue cegado en el salón de la púrpura, el mismo donde había nacido. La desorbitación o vaciado de la cuenca de los ojos era un castigo empleado en diversas sociedades y en el caso que nos ocupa, para el delito de traición (fuese contra la corona o el emperador). Este tipo de pena no tenía por objetivo ocasionar la muerte ni pretendía el confinamiento del reo, sino que era aplicada para afectar la estima del inculcado, exteriorizar su falta y desacreditarlo frente a la sociedad. Irene, en un acto de clemencia, estableció una pena inferior a la pena de muerte para su hijo Constantino. Herrin (2000) señala que luego de su mutilación fue trasladado a un remoto palacio, de Francisco Olmos (2010) indica que fue exiliado a Prinkipo y Aguado Blázquez (2015) sugiere que murió en “prisión domiciliaria” no mucho tiempo después a la edad de veintisiete años. María Magdalena Ziegler Delgado (2009), sin especificar el lugar de su confinamiento, menciona las acciones de su madre lo llevaron a la muerte. El texto de el confesor tampoco es demasiado preciso al respecto pro cuanto indica que no está clara la fecha de su deceso ni dónde terminó sus días. De una forma u otra Constantino VI dejó de gobernar e Irene ejerció el poder en su propio nombre como única gobernante del Imperio.

Menciona Karl Amón (1997) que en Roma se consideraba una aberración que una mujer y madre, hubiese dejado a un lado a su hijo para reinar en su lugar. El Papa León III sostenía que Irene ocupaba ilegítimamente el trono bizantino y la desconocía como soberana. Pese a su inclinación iconófila y la convocatoria al concilio de Nicea que hemos mencionado, la cercanía o el acceso al poder por parte de las mujeres parecía impensable dentro las tradiciones del Imperio, donde jamás había reinado mujer alguna con autoridad plena. En el caso de Irene era muy particular el modo en que alcanzó su título de *basileus*.

En los Anales del Imperio carolingio se menciona que esta situación fue aprovechada por León III para coronar a Carlomagno en la Basílica de San Pedro como nuevo emperador de Occidente. Las autoridades del Imperio bizantino consideraron que la investidura conferida era un signo insurrección contra Irene, aunque el hecho de recibir la corona imperial no implicaba un cambio sustancial, Carlomagno continuaba siendo rey de los francos, de los lombardos y de los patrios romanos. No recibiría un Imperio ni constituiría una nueva creación geopolítica que contrapesase a Oriente. Y aunque el nuevo emperador pudiera creer o proclamar que su título lo convertiría en continuador de los emperadores romanos¹⁴, no tenía ningún significado si no era reconocido por Bizancio. La pretendida

unidad del Imperio era claramente nominal y teórica¹⁵. Al ungirlo como emperador el Papa, pretendía consolidar la autoridad de su aliado y al mismo tiempo determinar que el Imperio estaba vacante, o que era lo mismo, en manos de una mujer.

Irene: *basileus* por derecho propio

Las mujeres podían acceder al poder por transmisión dinástica, regencias o por delegación, reconocer el derecho a que gobernaran en su propio nombre, era otra cuestión. Irene, una vez que destronó a su hijo se convirtió en “única gobernante del Imperio como emperador (797-802) con el título protocolario “masculino” de “Irene, gran *basileus* y autocrátor de los Romanos” (de Francisco Olmos, 2009, p. 133). Los primeros años del gobierno de Irene como regente estuvieron signados por las cuestiones religiosas; los que transcurrieron bajo su autoridad exclusiva tuvieron otras preocupaciones, aunque esencialmente reinó en un contexto de relativa paz y bienestar. Siguiendo a Teófanos, Irene redujo o suspendió (según las traducciones existentes de su texto) los impuestos para los habitantes de Bizancio y canceló la tarifa aduanera que se aplicaba al tráfico marítimo entre el Mediterráneo y el Mar Negro, lo cual se le agradeció mucho por estas y muchas otras liberalidades.

En el mundo antiguo el monarca se caracterizaba por su trifuncionalidad: sumo sacerdote, poder militar y encargado de la administración de justicia. Irene utilizó todos estos atributos para salvar aiosamente muchos obstáculos y dominó la situación centralizando en su persona el ejercicio del poder.¹⁶ En una época en que los emperadores dirigían y comandaban habitualmente a sus tropas en las batallas, era difícil que una mujer impusiera su condición de emperatriz, porque el *basileus* (emperador) siempre era hombre y solo él gobernaba oficialmente. De todas formas, las tropas (especialmente las de la capital) apoyaron su ascenso al poder. Mas aún, teniendo en cuenta la situación particular de su ascenso y entronización, Irene utilizó todos los atributos y recursos que disponía para legitimarse y ostentar su poder. Señala Vasiliev que Irene no era calificada como “emperatriz”, sino llamada “Irene, el emperador (*basileus*) fiel”.

La Iconoclasia fue, al decir de Haldon (2010) un fenómeno imperial, con poco arraigo en la opinión popular “mientras se mantuvo la política oficial del gobierno y de los emperadores elegidos por Dios continuó la lealtad de la gran mayoría de los súbditos del imperio (Haldon, 2010, p. 5). La Iglesia bizantina, después de haber recuperado el culto a los iconos por la intersección de Irene, adaptó sus dogmas y su liturgia a una importante simbología propia.

En todos sus documentos públicos, actas imperiales, decretos, leyes, etc., aparecía con el título oficial de *basileus*, en masculino. Este hecho muestra de nuevo la fuerza de las tradiciones, que entendían que el ejercicio legítimo del poder era exclusivamente masculino y, por tanto, si tenían que aceptar,

a regañadientes, el gobierno de una mujer, podía seguir manteniendo la ficción de la masculinidad en la titulación del gobernante (de Francisco Olmos, 2008, pp. 68-69).

Cabe considerar que las representaciones oficiales no muestran la imagen de los individuos con el aspecto que tenían en ese momento, Burke indica (2005) que son una la representación pública de una personalidad idealizada. André Grabar (1998) describe una imagen donde la coemperador lleva con una corona con cruz, decorada con dos hileras de perlas que descienden desde la corona hasta los hombros, por delante de las orejas. “En otra moneda el busto de Irene de frente con corona con cruz y cuatro elementos triangulares en el borde de la corona, el Ioros cruzado, el globo con cruz en la mano derecha, cetro tocado con una cruz en la izquierda” (Grabar, 1998, p. 148). A estos símbolos del poder real debemos que vestía la clámide y caminaba sobre alfombras o pisos de pórfido rojo, indicadores estos del carácter universalista de la *basileus*. Su atavío, postura y riquezas transmitían un sentido de majestad y de poder. “Parece que el emperador siente la necesidad de enfatizar la intervención de Cristo, creando una iconografía específica a tal efecto (Aurell, 2017, p.152).

En su segundo año de gobierno personal en la ceremonia del Lunes de Pascua, la *basileus* ataviada con el loros –vestimenta utilizada en las celebraciones religiosas del domingo de Pascua– realizó un particular despliegue en su recorrido hacia la iglesia. Herrin (2009) y de Francisco Olmos (2008) destacan que Irene, en su lugar concurría en un caballo blanco, distribuyendo monedas entre la muchedumbre, como era tradicional entre los emperadores, realizó el recorrido en un carruaje “tirado por cuatro caballos blancos, cuyas bridas sujetaban oficiales militares de alto rango” (Herrin, 2009)

De ese modo, la *basileus* demostraba su dominio sobre la iglesia, imponiendo y cambiando las tradiciones pascuales; ostentaba además su autoridad por sobre las milicias que la transportaban y al mismo tiempo desplegaba su generosidad repartiendo dinero entre los espectadores. Las monedas fueron un importante instrumento de propaganda política y religiosa que exaltaban la figura de la *basileus*, exteriorizaban su posición de privilegio y sus atributos de poder. De hecho, al acuñarlas se forjaban mensajes que circulaban por todo el imperio y por lo tanto su presencia en toda su extensión.

Generalmente, en las monedas del siglo VIII aparecía la imagen del emperador y en la otra la de su sucesor o de sus antepasados, tal como hemos señalado anteriormente. Las monedas acuñadas por León IV, presentan al emperador y a su hijo Constantino; en el reverso los retratos de sus dos antecesores. Al morir León, Irene como regente, acuña monedas donde aparece junto a su hijo con la inscripción de “reverenciada madre y emperatriz”; mientras que en el reverso aparecen los ascendientes del joven monarca. Esta mujer representada en una moneda bi-

zantina aparece en el reverso de las monedas con gobernantes con creencias iconoclastas.

Cuando Constantino le concede el título de coemperador a su madre, cada uno ocupa una cara de la moneda, en relación de igualdad, algo que no había sucedido con relación a una mujer, tal como menciona de Francisco Olmos (2010). También es notable que Constantino VI está retratado sin barba, lo que para los bizantinos significaba que uno era el emperador menor. Esto tenía sentido en 780 cuando era un niño, pero cuando Constantino alcanzó la mayoría de edad permanecía imberbe en las monedas, al decir de Burbaker, visualmente, seguía estando al servicio de su madre. Al coronarse como única *basileus*, Irene instaló su imagen en ambas caras de las monedas, simbolizando su poder absoluto y sin asociar a nadie más al trono.

Además de la iconografía, fueron importantes las acciones llevadas adelante por la *basileus* entre 797 y 802 dentro y fuera de sus dominios. Teófanos el Confesor señala que Irene tenía la intención de que Constantino se desposara con una hija del rey de los francos. “Habiendo llegado a un acuerdo e intercambiado juramentos, se fueron el eunuco Elissaios, que era notario, para enseñar a Erythro las letras y el idioma griegos y educarla en las costumbres del Imperio Romano”. Posteriormente, Irene rompió su compromiso con los francos y casó a su hijo con una doncella armenia. Asimismo, Theophanes en sus crónicas señala que Carlomagno pretendía casarse con Irene para, a través de este matrimonio, unir Oriente y Occidente, pero el ofrecimiento no fue consentido por la emperatriz.

Para Irene era imprescindible contar con un sostén para su gobierno, pero era imposible satisfacer los intereses y demandas de todos los actores sociales. Y si bien favoreció a sus leales iconódulos, cabe señalar que estos ya ejercían gran influencia en la ciudad y en la Corte y, de hecho, el séquito de ministros y de eunucos palatinos provenía de ese sector. El derroche, el desorden fiscal y la purga en el ejército dejaron a las tropas sin dirección ni provisiones. Las derrotas acaecidas frente a los musulmanes, fueron algunas de las consecuencias derivadas de esos hechos. “El 798, después de los triunfos logrados por los árabes bajo el califa Harun-Al-Raschid, se firmó un nuevo tratado con el Imperio bizantino, subsistiendo la cláusula del tributo” (Vasiliev, 2003, p. 277). El primer acuerdo fue suscripto mientras Irene era coemperador, y el último por ella como *basileus*. Independientemente de las circunstancias la *basileus* intervino en ambos tratados, repudiados por el encargado de pagarlo: el pueblo. Esto derivó, según Herrin (2000), en un aumento de gastos que no redundaron en beneficio de la población, solo en las arcas de estos grupos privilegiados. Estas circunstancias, unidas al agotamiento de las reservas, el deterioro y peligros en las fronteras provocó que incluso sus ministros y los iconódulos dejaran de apoyarla¹⁷. La consecuencia inmediata fue un golpe de palacio de 802 que apartó del poder a la *basileus*.

El levantamiento contra Irene fue promovido por Nicéforo I quien, según fuentes orientales, era de origen árabe y ostentaba un elevado puesto dentro de la administración del Imperio. Esta sublevación fue particular porque generalmente las insurrecciones eran dirigidas por las milicias y no por los burócratas de palacio. Una vez que el Gran Tesorero de la Corte tomó el poder, instó a Irene a entregarle todos los tesoros imperiales y ordenó su destierro a la isla de los Príncipes. “Siendo consciente de que todos los hombres estaban molestos por él y temiendo que, recordando las liberalidades de la piadosa Irene, deben invitarla nuevamente a asumir el poder, en el mes de noviembre, mientras un invierno severo estaba sobre la tierra, el despiadado hombre, en lugar de compadecerla, la desterró a la isla de Lesbos y ordenó que fuera custodiada de forma segura y que no recibiera visitas de ningún tipo.

Irene murió en el exilio, en 802 y posteriormente su cuerpo fue trasladado a la iglesia de los Santos Apóstoles en Constantinopla, destinada exclusivamente al descanso eterno de los emperadores¹⁸. Con los debidos honores y joyas –incluida su corona– Irene descansaba en el sitio que le correspondía y por el que había luchado. Las tumbas que allí se encontraban fueron despojadas por Alejo IV Ángelo para pagar a los ejércitos de la Cuarta Cruzada, los que saquearon la iglesia dañando y destruyendo los sepulcros. Los vestigios que quedaron, fueron arrasados tras la caída de Constantinopla en 1453.

Consideraciones finales

En Bizancio, en 799, tras un golpe de palacio Irene gobernó de forma absoluta. Primero participó del poder como regente durante la minoría de edad de su hijo, más tarde compartió el mando como coemperador y finalmente se convirtió en *basileus* del Imperio, con todos los atributos y derechos inherentes a su condición. Para su ascenso contó con el apoyo de las fuerzas militares –las mismas que más tarde contribuyeron a su caída, con el consentimiento del Senado –que aceptó su proclamación como *basileus*– y con el respaldo del pueblo –dividido hacia el interior por cuestiones religiosas. Hay que considerar en su ascensión, la relación entre la conformación de la autoridad imperial y el fortalecimiento de la Iglesia iconódula, por cuanto a través de la estrecha relación entre ambas pudo asegurar y conservar su poder.

Se valió de los rituales ancestrales, de las relaciones diplomáticas y de la acuñación de monedas como instrumentos de autoafirmación; la construcción de santuarios y la convocatoria al Concilio de Nicea, también forjaron su ascenso y la consolidación en el poder. Para ratificar sus indubitables intenciones y su legitimidad, Irene ejerció el poder con el título de emperador o *basileus* (no de *basileusa*) tal como los ritos y las políticas imperiales lo establecían. Si debía gobernar un *basileus*, ella lo sería. Y si bien el Papa y el rey de los francos consideraban que no co-

rrespondía que una mujer ejerciera el poder, sus súbditos no manifestaron oposición alguna, particularmente porque se cumplieron con los ritos y prácticas al momento de su ascensión. De hecho, cuando fue depuesta, los cuestionamientos no versaban sobre su legitimidad en el trono, sino con el malestar general de la población debido a la situación económica.

Las acciones llevadas adelante por Irene no eran novedosas, porque brindar atenciones y prebendas en busca de apoyo, imponer castigos y mutilaciones a los enemigos, acudir a los territorios conquistados, repartir dinero entre el pueblo, conspirar con el ejército y codiciar el poder, eran prácticas usuales, estimadas e inherentes a la condición masculina. Sin embargo, Irene tenía ambiciones, capacidades y destrezas poco apropiadas para una mujer. Ser una madre amorosa y una dama sumisa hubiera sido más que suficiente para alguien de su rango y posición social.

Notas

- 1 de Francisco Olmos (2013) menciona que Irene nació en una familia oscura y fue su belleza la que llamó la atención del heredero del trono, con quien se casó en noviembre de 768. Aguado menciona que provenía de una familia muy rica y tradicional, con gran influencia en la región.
- 2 Irene –por protocolo– lo presenció desde lo alto ya que las emperatrices no asistían a los banquetes, ni a los cortejos públicos, excepto al Hipódromo. A partir del siglo XI se modificaron las restricciones y aumentando su papel público.
- 3 En el siglo VI los judíos comenzaron una interpretación más estricta de las Escrituras, al tiempo que se oponían al uso de imágenes religiosas y representaciones humanas en sus sinagogas.
- 4 El Corán expresa advertencias sobre la abominación de los ídolos y el uso de las imágenes.
- 5 Estas tradiciones artísticas contribuyeron al florecimiento del arte bizantino que incluyó la pintura, tallas de marfil, manuscritos, mosaicos y frescos.
- 6 Ante la negativa del Patriarca en aprobar el edicto que prohibía la adoración de los iconos, Constantino V convocó al consejo supremo y allí destituyó al Patriarca. El edicto se aprobó e instauró una práctica que permitía que el Emperador controlara la elección de los patriarcas y presidiera los Concilios. Esta solución fue adoptada por otros gobernantes en Bizancio.
- 7 Simeón en el siglo X, afirmó que la esposa de León IV era una partidaria secreta de los iconos; cuando León IV descubrió dos iconos debajo de su almohada, se supone que dejó de tener "relaciones maritales" con ella.
- 8 En 751 el Papa solicitó apoyo a Constantinopla ante el asedio de los lombardos, sin obtener respuesta alguna, requirió el auxilio de los francos. Es aquí donde se produce una inflexión en las relaciones entre Roma y Bizancio, cuando la primera, deja de reconocer la autoridad imperial y su política eclesiásticas.
- 9 El argumento de que la veneración de imágenes estaba autorizada por la tradición no era del todo cierto porque esta práctica se generalizó en los prolegómenos del siglo VII.

- 10 La vuelta definitiva a la iconodulia se produjo en 843 gracias a las acciones llevadas adelante por la regente Teodora. Desde entonces la Iglesia Ortodoxa celebra el primer domingo de Cuaresma una festividad que recuerda el papel de las emperatrices Irene y Teodora en la veneración de las imágenes.
- 11 Haldon (2010) es uno de los autores que señala lo esencial era la lealtad al emperador y a sus sucesores, independientemente de sus intenciones religiosas.
- 12 Mientras Irene era regente de su hijo se acuñaron monedas con las imágenes de ambos en el anverso “ella con el título de “reverenciada madre y emperatriz”.
- 13 Provocó un gran escándalo al anunciar el divorcio de su mujer (obligándola a convertirse en monja). Su posterior matrimonio con una sirvienta de palacio, abrió una división entre los eclesiásticos, especialmente al amenazar al Patriarca de Constantinopla con reestablecer iconoclastia sino accedía celebrar su nuevo matrimonio.
- 14 El título imperial de Carlomagno no perduró, disgregó y el título pasó a manos de detentadores ocasionales.
- 15 Vasiliev sostiene que Carlomagno entabló tratos con Irene para casarse con ella, pero las propuestas matrimoniales quedaron sin efecto cuando fue destronada y desterrada.
- 16 A partir de la derrota de los persas en el siglo VII, los monarcas bizantinos comenzaron a usar ese título: *basileus* (emperador) y aunque desde el siglo IX se lo aplicó también en Occidente a partir de la coronación del “emperador de los romanos”, Carlomagno. La *basileus* Irene se negaba a reconocer a otros monarcas, a los que llamaba reyes.
- 17 Entre ellos se encontraba Tarasio, a quien Irene había ascendido a Patriarca en ocasión del Concilio de Nicea II.
- 18 Constantino fue el primero de los emperadores en ser enterrado allí y fue demolido después de la conquista otomana de la ciudad debido a sus condiciones ruinosas en que se hallaba.

Referencias

Referencias bibliográficas

- Aguado Blázquez, Francisco (2015). *La medicina en el periodo iconoclasta de Bizancio (717-842): Retroceso, estancamiento, avance*, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo. España. Disponible: <https://bit.ly/3yoIXoT> [Fecha de consulta: 10/06/2020]
- Amon, Karl (1997). “La temprana Edad Media”. En J. Lenzenweger, P. Stockmeier et al. (dirs.) *Historia de la Iglesia católica*, Barcelona: Herder.
- Aurell, Jaume (2017). “La mediación eclesiástica en las coronaciones de Bizancio y sus implicaciones simbólicas”. En *Byzantion nea hellás* N° 36. Disponible en <https://bit.ly/3NMMXxY> [Fecha de consulta: 1/04/2021]
- Brubaker, Leslie (1998). “Icons before Iconoclasm?”, *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo*, 45.
- Brubaker, Leslie (2012) *Studies in early medieval history: Inventing Byzantine. Iconoclasm*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Burke, Peter (2005). *Visto y no visto*. Barcelona: Crítica.
- de Francisco Olmos, José M. (2010). “El triunfo de la moneda dinástica en el imperio bizantino. Isaurios, amorianos y macedonios”. En *Documenta & instrumenta*, N° 8. Disponible en <https://bit.ly/3bUS2XM> [Fecha de consulta 3/02/2021]

- de Francisco Olmos, José M. (2013). "Las mujeres y el poder supremo en Bizancio, siglos V-XI. Aproximación numismática". En J.M. Salvador González (org.). *Mirabilia* N.º 17. Disponible: <https://bit.ly/3nKpfYu> [Fecha de consulta: 10/03/2021]
- de Francisco Olmos, José María. (2009). "Los inicios de la moneda dinástica en el imperio bizantino. La casa de Justino y los heraclidas". *Documenta & Instrumenta*, N.º 7. Disponible em <https://bit.ly/3R9mf5v> [Fecha de consulta: 17/01/2021]
- Grabar, André. (1998). *La iconoclastia bizantina*. Madrid: Akal.
- Giakalis, A. (2005). *Images of the Divine: The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*. Leiden; Boston: Brill.
- Goffman, Erving (2006). *Estigma*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Haldon, John (2010). "Iconoclasia en Bizancio. Mitos y Realidades". En *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* N.º 42. DOI: <https://doi.org/10.34096/ahamm.v42.2892>
- Herrin, Judith (2009). *Bizancio: el imperio que hizo posible la Europa moderna*. Madrid: Debate.
- Herrin, Judith (1983). "La crisis de la iconoclastia". En F. G. Maier, *Bizancio*. México: Siglo XXI.
- Hubeñak, Florencio. (1996). "La concepción imperial en Bizancio". En *Excerpta Scholastica* N.º 4. Disponible en <https://bit.ly/3o2gdGB> [Fecha de consulta: 3/02/2021]
- Kitzinger, E. (1954). "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm", *DOP*, N.º 8.
- Maier, Franz (2000). *Bizancio*. Volumen XIII Historia Universal. Madrid: Siglo XXI.
- Providente, Sebastian (2005). "La primera crisis iconoclasta: hacia la invención de una tradición". *Byzantion Nea Hellás*, N.º 24. Disponible en <https://bit.ly/3yLRFaG> [Fecha de consulta 3/02/2021]
- Vasiliev, Alexander (2003). *Historia del imperio bizantino*. Barcelona: Iberia.
- Ziegler Delgado, María Magdalena (2009). "¡Oh, las imágenes! El conflicto iconoclasta bizantino". En *Revista de Comunicación de la SEECI*, N.º 18. DOI: <https://doi.org/10.15198/seeci.2009.18.31-78>

Documentos

- Crónica de Teófanos (1997). C. de Boor (ed.), traducción inglesa y comentario de C. Mango y R. Scott, Oxford: Clarendon Press
- Actas del concilio de Nicea II (2008). E. Lamberz (ed.), *Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda, volumen tertium: Concilium universale Nicaenum secundum, Pars 1*.
- Anales francos: *Annales regni Francorum* (1950) F. Kurze (ed.).



Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

El alférez y el marinero

Travestismo femenino en el siglo XVII y XVIII. Casos en España y las Provincias Unidas

The subaltern and the sailor: Feminine transvestism in the XVII and XVIII centuries. Spain and United Provinces' cases

Juan Manuel Vásquez

juanmavasquez123@gmail.com

Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco

Fecha de recepción: 30 de marzo de 2022

Fecha de aprobación: 5 de julio de 2022

Fecha de publicación: 31 de julio de 2022

Para citar este artículo: Vásquez, Juan Manuel (2022). El alférez y el marinero: Travestismo femenino en el siglo XVII y XVIII. Casos en España y las Provincias Unidas. *Textos y Contextos desde el sur*, Número 10, 89-102.

Resumen

Una cuestión compleja de estudiar en la edad Moderna temprana son las otras sexualidades y géneros, porque estuvieron atravesadas por la religión y sus dispositivos de control que demarcaban el tipo de femineidad y masculinidad en el discurso jurídico y literario. Por ello es necesario contemplar otras perspectivas que van deshilando ese pasado heterosexual, el que siempre se impuso desde el conocimiento histórico académico.

Se pretende dar cuenta de los diversos casos de travestismo femenino en España y en las Provincias Unidas durante los siglos XVII y XVIII, abordándolo desde la visión jurídica y médica de los católicos y protestantes en los archivos de la época desde la *performatividad* (Butler, 2007).

Entonces, ¿qué pasaba con aquellos otros cuerpos que no se sometían a las jurisdicciones, estatutos y consignas del absolutismo?, ¿cómo respondían a las prácticas sexo-genéricas divergentes en el marco del enfrentamiento católico y protestante?, ¿cómo catalogaban estas prácticas? Se pretende reflexionar la cuestión de los archivos judiciales-teológicos desde las representaciones culturales y percepciones del travestismo.

Abstract

In the Modern Age, a complex subject to study is the other sexualities, since they were crossed by religion and its control devices that traced the feminity and masculinity type in the medic and philosophic discourse. Therefore, it's necessary to contemplate other perspectives which go unraveling that heterosexual past, the one that was always imposed from the academic historic knowledge.

It is intended to trait the many cases of feminine transvestism in Spain and the Provincias Unidas during XVII and XVIII centuries, approaching it from the judicial and medical vision of the catholics and protestants in the archives from that age from the performativity (Butler, 2007).

Then, ¿what happened with those other bodies that didn't submit to the absolutism's jurisdictions, statutes and slogans?, ¿how did they answer to the divergent sex-genre practices in the fight between catholics and protestants?, ¿how did these groupes catalogued those practices? It is intended to reflect about the issue of the judicial-theologic archives from the cultural representations and the transvestism perceptions.

Palabras claves

Travestismo, Performatividad, Masculinidad

Keywords

Travestism, Performativity, Masculinity

Introducción

En un amplio marco, el travestismo femenino era una realidad social que atravesaba Europa entre los siglos XVI y XVIII, teniendo una amplia genealogía en la época tardo romana antigua y en la época medieval a través de la hagiografía de las santas (Rocha Monsalve, 2005), y que suponía la mutación del género por medio de ropas que se percibía contranatura o de infringir el orden natural dentro de la sociedad occidental. El poder sexo-genérico demarcaba lo permitido o no dentro de sus dispositivos institucionales, describía y catalogaba a las otras sexualidades y géneros, siendo los casos de travestismo una clara referencia de resistencia hacia todo el orden social y cultural.

Los casos de travestismo fueron seleccionados para realizar un análisis desde la percepción de diferentes dogmas católico y protestante que proclaman, y el sistema político de gobierno del Reino de España y las Provincias Unidas¹. Por un lado, se analizan los archivos y los casos desde el concepto de *dispositivo* (Foucault, 2006; Agamben, 2011) como conjunto y sistema heterogéneo que incluye tanto discursos, instituciones, leyes, desde medidas gubernamentales hasta policíacas, esbozando una red de control, vigilancia y subjetivación de los cuerpos, y así estudiar desde esta perspectiva la demarcación y control de la sexualidad y género desde el “dispositivo sexo-genérico” en la edad moderna. Por otra parte, el travestismo femenino se analizará también desde el concepto de *performatividad*² (Butler, 2007) como práctica que construye la identidad desde gestos, ropas, roles, etc. Sin embargo, actúan de igual forma en la cuestión de accionar y observar a las otras sexualidades y géneros desde el foco jurídico-religioso que demarcan y aprisionan a esos cuerpos que se mueven en diferentes ámbitos sociales hasta en diferentes puntos en ultramar. Según Foucault (2006), “el cuerpo está [...] directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan; lo marcan; lo doman, lo someten a suplicio, [...] lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos” (p. 32). Son casos que escapan y se mueven entre la sociedad para tener posibilidades de vivir, pero que resisten bajo el ropaje de un hombre al dispositivo sexo-genérico, entre lo masculino y lo femenino. No obstante, estas mujeres van a vivir años travestidas y se enlistan en el ejército o haciendo otras profesiones de la época e incluso hasta casándose con mujeres, pero con el peligro de ser descubiertas y llevadas a los tribunales.

En el momento en que son capturadas es donde comienza a actuar la burocracia y por lo tanto a través de los juicios es donde existen huellas de estas mujeres travestidas, y también del registro de sus nombres, profesiones y ciudades

donde vivieron. También hubo literatos y estudiosos que escribieron biografías de las travestidas en la contemporaneidad y tuvieron contacto con ellas, desde allí nos llegan parte de sus relatos. Incluso fueron incluidas en la literatura desde obras teatrales hasta cantos populares de la época. En estas manifestaciones se puede observar la percepción que tenía la población sobre el travestismo femenino y su forma de representarla en la literatura.

Por lo tanto, se puede analizar y reflexionar a estas mujeres travestidas desde la óptica del Estado, desde las representaciones culturales y las percepciones de ellas mismas en el plano social y cotidiano. De esta forma es posible tener un amplio panorama de estos sujetos debajo del poder sexo-genérico, ya que podemos analizar desde los dispositivos (Foucault, 2006) sexo-genéricos utilizados por los Estados, tanto protestantes como católicos, para controlar y vigilar, y también como la práctica performativa (Butler, 2007) de las mujeres travestidas para resistir.

El travestismo femenino en España

Un poco del contexto...

En el siglo XVII, en España se percibía un sentimiento de decadencia en cuanto la unidad y cohesión de las anexiones territoriales como los Países Bajos, el Franco Condado, el Reino de Nápoles y la isla de Sicilia, también por parte de Portugal y Cataluña por los aumentos de impuestos y la centralización del poder en Castilla. Siguiendo a Elliott (2017) y citando a Koenigsberger, “los estados compuestos”³ como España van entrar en crisis por la aglomeración de estados, principados y reinos que desestabiliza el poder del núcleo central de Madrid.

En estos estados que están nucleados en Madrid se encuentra una diversidad de identidades culturales y confesionales que no coinciden con las prácticas y costumbres, entre ellas las de Castilla. A esta pluralidad de identidades la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) sumará disputas confesionales entre cristianos y protestantes, y se reforzará con un déficit fiscal derivado de las dificultades de llegada de metálico americano debido a la piratería, en el contexto del desmembramiento europeo.

Por lo tanto, se hacían sentir estas crisis en estos estados compuestos por razones políticas y religiosas sumada por la crisis demográfica en España por la expulsión de los moriscos en 1609 (campesinos algunos y otros una reserva de sirvientes y esclavos que tenían los nobles), la migración hacia las colonias americanas, las pestes que acechaban en las ciudades y las bajas en los campos de batallas. Estos acontecimientos ocasionaron un vacío poblacional que se retroalimentaba con las crisis económica (Bennassar, Jacquart, Lebrun, Denis, Blayau, 1998).

No obstante, el Estado español centralizado en Madrid continuaba manteniendo y alimentando la burocracia real, especialmente los Consejos⁴, órganos institucionales que van quitándole poder a los aparatos judiciales esparcidos en los reinos periféricos. El funcionamiento de estas entidades recaía en la nobleza, donde los más altos cargos eran ocupados por señores con grandes propiedades y rentas. Es gracias a estos organismos que ha quedado un registro documental sobre los juicios de las mujeres y hombres que se travestían. Aquellos disidentes sexuales⁵ se escabullían del poder sexo-genérico, pero esas otras sexualidades y géneros son catalogadas y conceptualizadas dentro de las leyes y estatutos teológico-jurídicos que restringen lo masculino y femenino.

En palabras de Elliott, la religión se considera indispensable para lograr el mantenimiento desde el ámbito político, jurídico y social en Estados tanto protestantes o católicos durante el siglo XVII. Por otro lado, autores como Carvajal Aravena (2009) plantea que publicistas españoles (monjes jesuitas, diplomáticos y literatos) van a teorizar las relaciones exteriores y leyes del Estado español católico desde la perspectiva de la religión, pero que a veces la cuestión ideológica católica no va a coincidir con el accionar estatal durante la primera mitad del siglo XVII. En este caso, la legislación estaba íntimamente relacionada con la religión y la interpretación de la Biblia católica. Por lo tanto, es particularmente relevante en este trabajo el pasaje que menciona “La mujer no se pondrá ropa de hombre, ni el hombre un vestido de mujer: el que lo hace resulta abominable a los ojos del Señor, tu Dios” (Deuteronomio 22: 5).

El aparato judicial se apoyaba en el modelo filosófico hipocrático-galénico del sexo único (Flores de la Flor, 2009; Foucault, 2015) en el que se interpretaba que la mujer era un ser imperfecto y el hombre perfecto como sexo único. Por lo tanto, según Vázquez García y Cleminson (2018), se iba aceptado a la transmutación genérica de la mujer en hombre como perfeccionamiento de su sexo por medio del uso de ropa de hombre. No obstante, las medidas de la Contrarreforma, en el siglo XVII, reforzará las leyes en contra de esta práctica de travestismo, que van a relacionarlo con la sodomía y el mal pecaminoso en España.

Por estas cuestiones, el travestismo femenino será discutido y ampliado desde una amplia gama de conceptualizaciones y discursos. Al estudiar estos cuerpos que se mueven entre lo masculino y femenino, pueden caracterizarse como prácticas performativas, porque transgreden al poder sexo-genérico en el momento que se visten como hombres, mientras que las travestidas femeninas van a habitar ese cuerpo en el enclaustramiento de las catalogaciones de lo jurídico y los estudiosos, pero moviéndose entre los dispositivos de poder y esparcidas entre legajos, leyes, archivos, obras teatrales y la literatura en general. Como bien plantea Judith Butler, “dichos actos, gestos, realizaciones [...] son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son invenciones fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos” (Bu-

tlar, 2007, p. 226). No obstante, Catalina de Erauso es un caso de cuerpo femenino que afianza su identidad masculina como práctica performativa, y hace posesión de los valores y/o roles culturales de la masculinidad como la virilidad y el honor (Socolow, 2016).

Catalina de Erauso: la mujer alferez

Catalina de Erauso, nacida en 1592 en San Sebastián de la región de Guipúzcoa, comenzó siendo monja, pero luego se enlista en el ejército con “hábito de hombre”. Conservando su parentesco con viejos cristianos, participa en el período final del proceso de conquista en América, aunque ya estaba asentada la colonización en el siglo XVII. Por otro lado, dentro de la literatura española de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII realza la figura masculina con características caballerescas, de gallardía y valentía por la feminización de la decadente aristocracia y nobleza. Mientras que las femineidades eran presentadas como figuras santificadas y de procreación. Estas dos figuras eran posicionadas desde la norma heterosexual. Por lo tanto, la masculinidad en forma de conquistador se posicionaba como figura dominante y activa en relación con la femineidad sumisa y pasiva en España y las colonias (Socolow, 2016).

En diversas fuentes de la época se registran estos tópicos del discurso como conceptos de “cambio de hábito” o en “ábito de varon” que se refieren al cambio de ropas y de persona. Esto ocurría en una sociedad de orden estamental donde cambiar de hábito era sinónimo de cambiar de estado o estamento, la transmutación sexual de mujer a hombre y viceversa era una cuestión exterior de los estereotipos sociales, más que una cuestión biológica. Según Vázquez y Cleminson (2018), poseer un sexo era como pertenecer a un estado o estamento, el cual depende de ciertos atributos sociales, como ser parientes de viejos cristianos, cuestiones relacionadas con las transmisión de sangre y la importancia de los bienes al casarse o a las alianzas para mantener el linaje.

No obstante, según Connel y Messerschmidt (2021), “la masculinidad es definida como una configuración de la práctica organizada en relación a la estructura de las relaciones de género” (p.45). Por consiguiente, las vestimentas le fueron sumamente útiles a Catalina de Erauso para emprender una travesía por el Virreinato de Nueva España y el Virreinato del Alto Perú, participando y construyendo su masculinidad desde valores y roles culturales de la época como valentía, virilidad, honor en las expediciones de la infantería contra los pueblos indígenas. Allí, con el nombre de Alonso Ramírez Díaz es malherido en la Batalla de Purén (en lo que es hoy Chile), y en 1626 pide al Consejo de Indias:

“=El Alferez Erauso

Pasar los papeles y que sirva su Majestad. Hace 18 años en esta parte, de soldado y alferez de la compañía de Infantería española en el reino de Chile.

Hallándome en todas las ocasiones que se ofrecieron en todo este tiempo, y entre los soldados entresacó para campear y procedió con particular valor en muchas batallas y en la de Purén quedó malherido. Paso pensión de un entretenido de setenta pesos de 20 quilates al mes en Carta llena y una ayuda en la costa para poder huir.

[...] pesos en pensiones encomienda

Permitir a sus Majestades en cuanto al mudar de hábito mancebo que fuere suyo.

Consejo de Indias. 19 de febrero de 1626” (Archivo General de Indias, 2020)

Catalina de Erauso solicitó una pensión de setenta pesos como alférez y en hábito de varón por sus acciones en la infantería sobre los territorios del Perú y Reino de Chile. El Consejo de Indias resuelve:

“El Alférez doña Catalina de Erauso ha dado una petición en el Consejo en que se refiere a diecinueve años en las provincias del Perú en hábito de varón por participar y tener inclinaciones para ejercitar las armas en defensa de la Fe católica y servicio de Nuestra Majestad, y que quince años de ellos ha asistido en las guerras de las provincias de Chile sin ser conocido hasta que volvió al Perú y por varios sucesos la descubrieron [...]

Consejo de Indias

7 de marzo de 1626

Nuestra Majestad podría hacer al Alférez doña Catalina de Erauso por sus servicios hechos en la guerra de Chile por 19 años en hábito de varón y remite al Consejo a Nuestra Majestad lo que fuere servido de mandar en cuanto al mudar de hábito,

Como pue[...] y será bien que vuelva al hábito de mujer” (Archivo General de Indias, 2020).

Como se muestran en estas fuentes, la posición de Catalina de Erauso figura como Alonso Ramírez Díaz, un sujeto masculino que se caracteriza desde códigos culturales como valeroso, leal y heroico al participar en combates y ejerciendo armas. Podría inferir que era el modelo caballeresco que se realizaba en una mentalidad que se encontraba entre la época medieval y la época moderna en el Reino de España y en sus colonias.

Por un lado, si bien el Consejo de Indias tiene en cuenta sus acciones en las colonias, resuelve que debe volver a su hábito de mujer. Aunque Catalina de Erauso decide continuar en hábito de varón durante su vida.

Esta decisión por parte de Catalina permite analizar, a través de sus acciones y su postura en un caso de práctica performativa por cuanto habita un cuerpo de varón por cuestión de la ropa. Siendo mujer, su accionar como soldado en las colonias demuestra que rompe con “el orden natural” del poder sexo-genérico y al tiem-

po escapa o se mueve entre los dispositivos de poder, ya que Catalina no abandona el hábito de varón. El caso de Catalina de Erauso se puede analizar desde los archivos judiciales-teológicos, pero no va a ser el único caso de travestismo en España.

Siglo de Oro: representaciones y prácticas

También, en el contexto del Siglo de Oro español⁶, la literatura representará en diversas obras la figura del travestismo femenino en las novelas, relatos y obras teatrales. El clérigo de la Orden de la Merced Tirso de Molino (1579-1648), dramaturgo y poeta de la comedia enredada, escribe la obra teatral *Don Gil de las calzas verdes* (1615) representando al travestismo femenino como una práctica performativa en el personaje de Doña Juana Solís.

La obra narra cómo Doña Juana se traviste con la identidad de Don Gil de las Calzas Verde para tenderle una trampa a su amante Don Martín de Guzmán, a quien le había dado su mano en matrimonio. El padre de Don Martín sabe de la situación y envía a su hijo que se case con Doña Inés porque pertenece a la Corte de Madrid. Doña Juana al saber que su prometido se va a casar con otra mujer, queda dolida y comienza a tramar una trampa con sus dos servidores Quintana y Caranchel. Empieza a travestirse con el nombre de su amante y seducir a Doña Inés para arruinarle el propio casamiento. Desde otro lugar, en la trayectoria de toda la obra se va discuriendo el cambio de estado de lo femenino a lo masculino en el personaje de Doña Juana, como en el siguiente extracto se observa:

Doña Juana: – Di de mis hazañas

Quintana: – Yo apostaré que te truecas hoy en hombre y de mujer veinte veces (Molina, 2006, p. 37).

El extracto de esta escena es el momento en que Quintana vuelve a Valladolid a cumplir parte de la trampa de Doña Juana y podría ser un indicio de la transmisión de las experiencias de las travestidas como relato en la época. Las experiencias pueden haberse pasado de boca en boca influenciando a la literatura donde el travestismo, como práctica performativa, en el sentido de engaño sobrevive en el personaje de Doña Juana en el ideario y perspectiva del literato de Tirso de Molina.

No obstante, no sólo se encuentra el registro escrito de estas mujeres, sino también registros visuales y artísticos que representan la práctica performativa. Siguiendo la línea de Burke en el análisis de imágenes, se puede observar en el retrato o grabados “gestos y poses de los modelos y los accesorios u objetos representados junto a ellos que siguen un esquema y a menudo están cargados de un significado simbólico” (Burke, 2005, p. 30). Un vestigio para analizar es el retrato de Catalina de Erauso (Imagen N.º 1)⁷, atribuida al pintor flamenco del barroco español Juan Van der Hamer (1596-1631). En el cuadro se puede distinguir la figura central de Catalina vestida con un coselete o semiarmadura en el cuello so-

bre el jubón de piel que cubre el torso, y los brazos están cubiertos de una camisa que son parte del atuendo militar español del siglo XVII. Por un lado, el rostro de Catalina tiene una expresión de rudeza, junto al pelo corto con que diversos pintores representan al mancebo de la época. Por otro lado, el margen superior del cuadro tiene un epígrafe con el nombre, oficio de la persona y el lugar de nacimiento: “El Alferez Catalina dHerauso. N.d. S. Sebastián” (Actualmente San Sebastián, Guipúzcoa, España). En el lado izquierdo se encuentra la edad “Aetatis suae [no se distingue el número] anno” (En el año de su edad), y en el lado derecho el año de la realización de la obra: “Anno 1630”. Este retrato en sí, juega en contradicción del dispositivo sexo-genérico desde el nombre femenino en el margen superior y el atuendo militar y la expresión de rudeza masculina del período como práctica performativa.



Imagen N.º 1: Retrato de Catalina de Erauso, por Fundación Kutxa.

Fuente: Wikipedia

(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Catalina_de_Erauso.jpg). CCO 1.0.

Travestismo en las Provincias Unidas

A diferencia de España, las Provincias Unidas tenían una forma de gobierno republicana, en la que cada institución central se superponía con las instituciones locales. A la compleja situación administrativa dentro del territorio se suman las ciudades autónomas que eran regidas por integrantes de las familias más dominantes, nombradas por el magisterio judicial (Bennassar, Jacquart, Lebrun, Denis, Blayau, 1998)

La esfera institucional y judicial se regían y tenían en cuenta los preceptos de la biblia calvinista⁸ que enunciaba cuestiones similares a las de la Biblia católica, “No vestirá la mujer con ropa de hombre, ni el hombre vestirá con ropa de mujer, porque abominación a Jehová tú Dios a cualquiera que hace esto (Reina - Valera, 2009, Deuteronomio, 22: 5). Basadas, en parte, en estas disposiciones, las mujeres travestidas eran juzgadas por los magistrados de la ciudad, y llevadas a cabo por el burgomaestre (funcionario que detentaba el poder judicial a nivel municipal). La mano del escriba era la que capturaba la voz de la travestida, pero desde su posicionamiento en el sistema judicial dentro del dispositivo sexo-genérico y por lo cual hay registro de estas mujeres.

Es importante destacar que hay archivos y registros del travestismo femenino como práctica en España desde el siglo XV, mientras que en los Países Bajos sólo se encuentran registros desde finales del siglo XVI, según autores como Dekker y Van de Pol (2006). Puede inferirse entonces que, el travestismo como práctica performativa influyó en otros casos desde la transmisión de experiencias de boca en boca por medio de relatos y cantos populares, como bien puede verse en la siguiente fuente:

“Allí estaba ella, una perla,

Ante la mirada fija de su capitán

Y él pensó que podía jurar,

Que nunca había visto muchacho tan bello.”

(Canto inspirado en María Van Antwerpen) (Dekker, R. y Van de Pol, L., 2006, pp. 22-23)

María Van Antwerpen: la mujer marinero

Al igual que Catalina Erauso en el Reino de España, María Van Antwerpen se enlistó en el ejército y en la marina. Al oír experiencias de otras mujeres que ingresaron en él con ropas masculinas fue parte del Ejército Holandés con la identidad de Jan van Ant en guerras, batallones y hasta en la Marina. Se casó con una mujer en 1748 y vivieron en Breda hasta que las descubrieron; ella fue exiliada. Años después, vagabundó con ropas de mujer hasta que conoció a Cornelia Swartsenberg y volvió a usar ropas de hombre para contraer matrimonio con Cornelia en 1762. No

obstante, María fue reconocida por un familiar suyo y llevada a juicio en el tribunal municipal de Gouda en 1769. En este nuevo juicio, ante la pregunta sobre si era hombre o mujer, responde:

“Por naturaleza y carácter, un hombre; pero en apariencia, una mujer”
(Dekker y Van de Pol, 2006, p. 88)

María Van Antwerpen se encontró en un dilema, que desde su sencillez muy bien resuelto estuvo pues que atribuía ciertos aspectos exteriores que se le adjudicaba a la percepción del género. El hecho de presentarse, de actuar, ser y comportarse como soldado demuestra la práctica performativa dentro de los dispositivos sexo-genéricos.

Parte de los archivos provienen de la plétora de literatura que emerge desde los cantos populares, novelas y autobiografías, cuya representación de la mujer travestida y experiencia vívida se encuentra en los ámbitos de la Marina y la Armada de las Provincias Unidas. Algunas de las mujeres travestidas se enlistan en la Marina por el auge económico y comercial exterior con la Compañía de las Indias Orientales y se enlistan en el ejército por las sucesivas guerras que costean las Provincias Unidas para defender el monopolio comercial y expandirse en los siglos XVII y XVIII.

Otro caso que ilustra hasta aquí lo dicho proviene de la autobiografía de Hendrik Van de Berg, se publicó de forma anónima y narra las aventuras de una mujer travestida como soldado y marinero sucesivamente entre las décadas de 1660 y 1670:

Poco nos importaba que las prendas estuvieran algo rotas o remendadas con tal de parecer hombres con ella. Luego cada una nos compramos una gorra inglesa a cambio de una falda de Willempje, nos cortamos el pelo la una a la otra justo por debajo de las orejas y nos dirigimos a la oficina del Almirantazgo del Prinsenhof (Dekker y Van de Pol, 2006, p. 7).

En esta experiencia vivida de “Hendrik” como autobiografía se observa la práctica del travestismo desde la artimaña y disfraz que construyen una identidad performativa, el habitar el cuerpo masculino desde lo exterior siendo mujer. Es de destacar la cuestión de la ropa de hombre como escudo y como resistencia del propio cuerpo femenino entre los dispositivos de poder sexo-genérico para poder entrar en el ejercicio de armas.

Al igual que el travestismo en España, se encuentran vestigios visuales de estas mujeres en la Provincias Unidas. La imagen a analizar es del grabado de Gertrude ter Bruggen o Brugge⁹ que fue una mujer que se travistió y se enlistó en el ejército a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII. En este grabado de autor anónimo, se observa la figura central de Gertrude con una casaca gris que recubre su torso y parte de las piernas, las medias o calzas rojas recubren la parte inferior de las piernas y el calzado de cuero con una hebilla que es propio del

atuendo militar neerlandés del siglo XVIII. Por un lado, se la encuentra con una postura masculina con el brazo izquierdo en la cadera y el brazo derecho sosteniendo un bastón que representa una simbología dominante al igual que figuras masculina como generales, condes, príncipes y reyes europeos retratados en el siglo XVIII. Por otra parte, en el fondo de la imagen se encuentran soldados con casacas y medias rojas recolectando cosechas de grano para alimentar a los caballos, y más al fondo se observa un ejército sosteniendo picas. Por lo tanto, se puede suponer que está representada Gertrude en un destacamento militar en una zona rural, y también se puede inferir una diferencia de rangos por el color de los atuendos de Gertrude y los soldados de fondo. Sin embargo, al igual que Catalina de Erauso, se encuentra el nombre femenino en el margen inferior, pero se representa de forma masculina y asumiendo un rol masculino en su juego performativo (Butler, 2007) y en su construcción masculina no discursiva (Connel y Messerschmidt, 2021).

Reflexiones finales

El travestismo no es nuevo como práctica performativa, encontramos fuentes a partir de la época tardo romana, y es por ello que los citados casos de los Países Bajos y España se observa el travestismo no sólo en cantos populares y pinturas o grabados, sino que también en los actos judiciales que accionan desde el castigo y la pena hacia esos cuerpos que restringían lo permitido, es decir, esas prácticas que se apartaban del modelo sexo-genérico de la norma heterosexual. No obstante, estas mujeres travestidas apropiaron códigos y roles masculino del contexto europeo de la edad moderna. Por lo tanto, encontramos en los archivos prácticas que restringían los dispositivos de poder sexo-genérico, pero de esa misma práctica de performatividad se apropiaba de valores y códigos culturales aceptados por la sociedad occidental del período.

Por último, se puede inferir que el travestismo como práctica performativa y como construcción masculina desde un modelo hegemónico se fue difundiendo en un largo proceso, es decir, se encuentran registro de estos casos en España a partir del siglo XV y a diferencia de las Provincias Unidas que aparecen en la segunda mitad del siglo XVI. Por lo tanto, el travestismo femenino como práctica pervivió como experiencia en forma de relato, imágenes, y en las actas judiciales que resistieron dentro de los dispositivos de poder (instituciones, discursos, etc.).

Notas

- 1 Las Provincias Unidas (actuales Países Bajos) en la segunda mitad del siglo XVI, estaban bajo el poder del Imperio español. Luego de diversas revueltas en distintos puntos del país, España reacciona enviando ejércitos, imponiendo la Inquisición y con la creación de los Tribunales de

Tumultos. No obstante, España al principio gana los enfrentamientos pero después va perdiendo plazas fuertes por la constante retirada de gobernadores hasta que pierde la parte Norte de las regiones de Gueldres, Zelanda, Frisia, Holanda y Amberes. En 1609, España y la recién formada Provincias Unidas llegan a un acuerdo para la pacificación de la sucesión de enfrentamientos con el Tratado de Doce años sin guerras y a la vez las Provincias Unidas obtienen su independencia.

- 2 Concepto acuñado por la filósofa post estructuralista Judith Butler para plantear que las expresiones, forma de vestir, poses, y hasta formas de caminar son prácticas para construir identidades de género en un contexto sociocultural.
- 3 Estados compuestos es un concepto acuñado por el historiador H. G. Koenigsberger para explicar los estados que incluían más de un país bajo un solo soberano como la monarquía española y la monarquía inglesa en la Edad Moderna.
- 4 Los Consejos eran entidades gubernamentales, administrativas y judiciales que se dividían en 12 instituciones, pero los más importantes eran el Consejo de Estado, Consejo de la Inquisición, Consejo de Finanzas y el Consejo de Indias.
- 5 Me refiero a los hermafroditas (actualmente intersexuales), sodomitas (homosexuales, lesbianas, prácticas sexuales con animales, etc.) que eran llevados a juicios de la Inquisición.
- 6 El Siglo de Oro es un concepto acuñado por el hispanista norteamericano George Ticknor para referirse a un período de gran realce y abundante producción artística y cultural del barroco español entre los siglos XVI y XVII (Bayón Zorita, 2010).
- 7 Retrato de Catalina de Erauso [Fotografía], por Fundación Kutxa, 2020, Wikipedia (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Catalina_de_Erauso.jpg). CCO 1.0.
- 8 El Calvinismo fue un sistema doctrinal de los protestantes y basada en las enseñanzas de Juan Calvino o Jean Cauvin en la segunda mitad del siglo XVI e influenció a países como Gran Bretaña, Alemania, Países Bajos y Francia, pero tuvo énfasis en Suiza.
- 9 (Brown University, s.f.) Disponible en https://library.brown.edu/cds/askb/women/slides/geertrud_ter_brugge.jpg

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2011). “¿Qué es un dispositivo?”. En *Sociológica*. 2011, número 73, Universidad Autónoma Metropolitana. Disponible en <https://bit.ly/3ykG1SK> [Fecha de consulta: febrero de 2022].
- Bayón Zorita, M. (2010). *Breve historia del Siglo de Oro*. Madrid: Ediciones Nowtilus.
- Bennassar, B., J. Jacquart, N. Blayau, M. Denis y F. Lebrun (1998). *Historia moderna*. Madrid: Ediciones Akal.
- Burke, P. (2005). *Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Carvajal Aravena, P. (2009). “La doctrina católico-española del siglo xv ii sobre el estado. Monarquía, estado e imperio”. En *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos*, N.º 31. Disponible en <https://bit.ly/3yaMgbG> [Fecha de consulta: junio de 2022].

- Connell, R. y J. Messerschmidt (2021). "Masculinidades hegemónica. Repensando el concepto". En *Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, Nº 6. Disponible en <https://bit.ly/3Ihhwuz> [marzo del 2022]
- Dekker, R. y L. Van de Pol (2006). *La doncella quiso ser marinero: travestismo femenino en Europa (siglos XVII-XVIII)*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Elliott, J. H. (2017). *España, Europa y el Mundo de Ultramar [1500-1800]*. Barcelona: Taurus.
- Flores de la Flor, A. (2009/2010). *Los Monstruos en la Edad Moderna en el Mundo Hispánico* [Máster de Estudios Hispánicos]. Universidad de Cádiz.
- Foucault, M. (2006). *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (2015). *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Rocha Monsalve, V. M. (2005). "Cuerpos disidentes y travestismo en la América Colonial: Catalina de Erauso o la disputa por la identidad". *X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Rosario, 20 al 23 de septiembre del 2005.
- Socolow, S. (2016). *Las mujeres en la América Latina colonial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Vázquez García, F. y R. Cleminson (2018). *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500-1800*. Madrid: Cátedra.
- Fuentes documentales*
- Archivo General de Indias (marzo de 2020) *Más que monja, alférez*. <https://bit.ly/3nH1jFu>
- Brown University (s. f.) *Women in War. Images of women in the Anne S. K. Brown Military Art Collection*. <https://bit.ly/3nDUM7V>
- El Vaticano (1990) *La Biblia*. <https://bit.ly/3P1jHo7>
- Fundación Kutxa (2020) *Retrato de Catalina de Erauso* [Fotografía]. Wikipedia. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Catalina_de_Erauso.jpg.
- Molina, Tirso de (2006). *Don Gil de las Calzas Verdes*. Alicante: Instituto de Estudios Tirsiánicos.
- Reina – Valera (2009). <https://bit.ly/3AxPPfb>



Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

En un Japón piramidal

Propuestas interpretativas para la justificación literaria de la institución del shogunato

*In a pyramidal Japan
A few interpretative proposals for the literary
justification of the shogunate institution*

Roberto Jesús Sayar

sayar.roberto@gmail.com

*Universidad de Buenos Aires – Universidad de Morón – Universidad Nacional de
La Plata*

Fecha de recepción: 1º de marzo de 2022

Fecha de aprobación: 8 de junio de 2022

Fecha de publicación: 31 de julio de 2022

Para citar este artículo: Sayar, Roberto Jesús (2022). En un Japón piramidal. Propuestas interpretativas para la justificación literaria de la institución del shogunato. Textos y Contextos desde el sur, Número 10, 103-121.

Resumen

El estudio diacrónico de los eventos históricos del archipiélago nipón depara ciertos elementos cuya condición cíclica resulta, cuanto menos, destacable. El establecimiento del régimen militar del *bakufu* en el Japón desde principios del siglo XII no será la excepción puesto que requirió, para legitimarse a sí mismo tanto en el ámbito interno como en el externo, la utilización de ciertos artefactos culturales que debieron ser profundamente resignificados. Entre estos últimos las crónicas de los eventos pretéritos *Kojiki* y *Nihongi* ocuparon un lugar de preeminencia. No obstante, ante la imposibilidad de volver a manipular las historias del pasado, como lo hicieron sus respectivos compiladores, se optó por establecer un esquema interpretativo que permitiera –e incluso hiciera necesaria– la coexistencia del emperador con un representante del estrato militar. La presente propuesta parte de estos presupuestos para proponer un abordaje teórico que explique –a través de aquellos tratados– la permanencia de la figura imperial mientras que, en paralelo, la persona del *shōgun* faculta un recambio igual de legítimo, que la persona que lo admite y, a la vez, justifica la necesidad de su presencia. La conjunción de ambos elementos será entonces construida como la única forma de conservar el orden social imperante.

Abstract

The diachronic study of the historical events of the Japanese archipelago reveals certain number of elements whose cyclical condition is, to say the least, remarkable. The foundation of the military regime of the *bakufu* in Japan from the beginning of the 12th century will not be the exception, since it requires, to legitimate itself both internally and externally the use of certain cultural artifacts that had to be profoundly resignified. Among the latter, the chronicles of past events *Kojiki* and *Nihongi* have occupied a prominent place. However, given the impossibility of re-manipulating the stories of the past, as their respective compilers did, it was decided to establish an interpretative scheme that would allow –and even make it necessary– the coexistence of the Emperor with a representative of the military stratum. The present proposal starts from these presuppositions to propose a theoretical approach that explains –through those treatises– the permanence of the imperial figure while, in parallel, the person of the *shōgun* empowers an equally legitimate replacement, that the person who it admits and, at the same time, justifies the need for its presence. The conjunction of both elements will then be constructed as the only way to preserve the prevailing social order.

Palabras clave

Esquemas narrativos, Ficcionalización, Estructuras parentales, Coerción, Legitimidad

Keywords

Narrative schemes, Fictionalization, Parental structures, Coercion, Legitimacy.

知識の隠された道を見せてくれて知世へ

Introducción y (breve) estado de la cuestión

Desplegada a lo largo de más de dos milenios, la historia del archipiélago japonés se vio sometida a diversos movimientos sociopolíticos cuya condición cíclica es evidentemente destacable. Manifestada, sobre todo, en aquellos momentos en que la primacía del mando y sus instituciones se debatió entre el estrato militar y la nobleza de corte. La legitimación de cada uno de estos colectivos se sirvió de una serie de artefactos culturales preexistentes que, en su momento, fueron concebidos como la piedra fundamental del orden colectivo que propició el surgimiento del primer Estado centralizado en las islas, a imagen y semejanza del orden estatal encabezado por la refinada corte de la China continental.

El establecimiento del régimen encabezado por la casta guerrera del *bakufu* desde principios del siglo XII d.C. no fue la excepción, puesto que debió servirse de semejantes elementos, primordialmente textuales, para legitimarse tanto hacia dentro de su propia nación como hacia fuera, en tanto parte integrante del concierto de los reinos del este de Asia. Por ello, debieron someterlos a profundas resignificaciones para que dejaran de estar vinculados con la corte de manera única y pasaran a referirse, preferentemente, a determinadas figuras preeminentes dentro del propio conjunto gubernamental *samurai*.

Entre todos estos textos, a raíz de su peso específico mutuamente dependiente, las crónicas de eventos pretéritos *Kojiki* [古事記] y *Nihongi* [日本紀] ocuparon un lugar de predominio en este proceso de transposición simbólica. No obstante, ante la imposibilidad de volver a manipular las historias del pasado (o incluso de constituir un nuevo florilegio de las historias preexistentes), como lo hicieron sus respectivos compiladores (cf. Rubio-Tani Moratalla, 2008), se optó por establecer un esquema interpretativo que permitiera –e incluso hiciera imperiosamente necesaria– la coexistencia del emperador con un representante del estrato armado, encarnado en el *shōgun*. Así, con base en ciertas ideas provenientes del neoconfucianismo¹ se estableció un paralelismo entre ambos colectivos en pugna

(es decir, la milicia y la aristocracia) y las dos figuras sagradas centrales de la primera subdivisión de ambas crónicas históricas: Amaterasu y Susano-wo².

Partir de estos presupuestos, en consecuencia, nos habilitará a proponer un abordaje teórico que explique, a través de esos tratados fundantes –y, puntualmente, de *Kojiki*, al ser éste el dedicado específicamente a justificar el orden social al interior del propio Japón³– el croquis social cuya admisibilidad depende de interpretaciones específicas de este texto. Es decir, aquel que permite la posibilidad de la permanencia de la figura del emperador dentro de la misma familia mientras que el *shōgun* facilita un recambio mucho más activo, pero igual de legítimo, que la persona que admite su posición central en su esfera de influencia. La conjunción de ambos elementos será entonces construida como la única forma de establecer la posibilidad, tanto narrativa como fáctica, de conservar el orden social imperante y, con él, la paz.

Postura teórica que se hace necesaria en tanto que las lecturas políticas que se han realizado de estos tratados se han limitado a establecer una lectura crítica de la sociedad de Yamato que se supone reflejada en cada una de las obras a través –únicamente– del análisis de *Kojiki* (Brownlee, 1991) y, en consecuencia, han establecido la importancia de la existencia de los emperadores para que los hechos históricos puedan subsumirse a los respectivos reinados. De esta forma, se da por sobreentendido una lógica como la piramidal sin hacerla patente, ya que las estrategias por las que este croquis se hace posible (como, por ejemplo, la separación/vinculación sémica entre Amaterasu y su nieto) se dejan convenientemente de lado. Línea interpretativa que se retoma más adelante (Shirane–Suzuki–Lurie, 2016) en tanto que se interpreta que el propósito de Yasumaro (s/f, p.723), el compilador de la obra, de unificar las historias precedentes y depurarlas, se ha cumplido, pero que a la vez el conjunto reúne mucho más que aquello que se proclama como su *leit motiv*, aunque no se mencione de manera explícita en tanto que, como norma general, al ser *Kojiki* un texto claramente pro-Tenmu (Duthie, 2013), omite mencionar. Los silencios, como la figura ausente del emperador que continúa, a pesar de todo, como el centro de la escena político-simbólica en el archipiélago, resultan un elemento del todo significativo a la hora de comprender el uso que de ellos se hace a la hora de legitimar los espacios que esos mismos vacíos liberan.

Adaptaciones y supervivencia de la élite

El principal problema al que se enfrentarán los cuadros superiores de la casta *samurai* a la hora de entenderse a sí mismos como los legítimos gobernantes de un país que se constituyó interna e históricamente como el centro del mundo será, precisamente, de qué forma relegar al Soberano del Cielo (Rubio–Tani Moratalla, 2008, p. 26⁴) a una posición subordinada sin removerlo completamente del centro de la escena política de la época. Esfuerzo que se deberá ver magnificado en tanto

que la notoriedad de los diversos enfrentamientos armados que dieron origen al *bakufu*⁵ hizo más complejo el posicionamiento simbólico de Minamoto Yoritomo (p.1147-1199) como mano ejecutora de los designios del emperador sin que este último ostentara ninguna clase de poder real.

Dificultades que se amplificarán al tener en cuenta que los procesos sociales que llevaron en el pasado a la conformación del Estado de Yamato (p.250-710), como no podía ser de otra manera, también fueron el producto de enfrentamientos armados cuyas consecuencias acabaron de legitimarse con la consolidación de una burocracia estatal que, con el correr de las eras y la fuerza discursiva de los dos textos fundacionales de la literatura en lengua japonesa, pronto se naturalizó. Tal adaptación conllevó, al mismo tiempo, un afianzamiento del *shinto* como religión estatal, en tanto que la figura imperial dejó de verse como un vencedor en el terreno bélico para ser elevado a la insigne categoría de “deidad viviente”⁶.

Para ello, en ambos casos, fue necesaria la adaptación sistemática de uno de los sistemas filosóficos imperantes en China, dado que gracias a él será posible que el producto de las batallas se conciba, al fin y al cabo, como la voluntad de los dioses. El confucianismo, de esta manera, será transformado en una herramienta mediante la que será posible interpretar la historia y sus avatares, antes que comprender las lógicas metafísicas que rigen al mundo bajo el Cielo. Admisibilidad que, a su vez, se sostiene en el hecho de que el confucianismo fue, en dos momentos diversos, “filtrado por la ‘japonesidad’” (Gardini, 1995, p. 233⁷) y se transformó en algo distinto de lo que fue en sus comunidades de origen. No obstante, sus principios, atravesados por su profundo lazo con la civilización del continente, acabarán metamorfoseando esa conjunción de elementos primordialmente seculares en una serie de hechos plausiblemente interpretables a través de una lente semejante a la continental en tanto que acabarán narrando las confrontaciones entre clanes “en términos político-religiosos” (Paramore, 2017, p. 24). De esta forma, fue posible retomar y resignificar elementos cuyo sustrato confuciano no solamente pudiera ser aplicado en toda su significatividad con el fin de legitimar al nuevo estrato social dominante sino, sobre todo, comprender a este conjunto como un heredero posible de aquella comunidad idealizada cuyo origen, se supone, relatan las antiguas crónicas que serán fecundamente reutilizadas.

La interpretación que la doctrina confuciana le otorga a la noción de *zhong* (忠) o “lealtad” será, a este respecto, de capital importancia. Es decir que, a través de la aplicación de las enseñanzas ancestrales, la relación que mantendrán los guerreros y la nobleza se verá espejada en la conducta de los antepasados de ambas castas y en la manera en que estos se relacionaron entre sí. De un modo u otro, entonces, “el subordinado no ahorrará esfuerzos para facilitar la concreción de las metas del superior” (Higgins, 2013, p. 31).

Una transmisión de cualidades como la precedente deberá estar asentada en una firme creencia filosófico-lógica en el prestigio que recae no solo en los momen-

tos considerados arquetípicos, en tanto principales y modelo de sus realizaciones sucesivas, sino en que la prosapia de los antepasados puede transmitirse intacta a los descendientes. A este respecto, la propensión a un respeto cercano a la veneración de los ancestros de todos los clanes, en tanto que de estos proviene la sabiduría (Spafford, 2014, p. 13), como puede suponerse, será utilizada por la corte de Yamato para legitimar los lazos de poder establecidos por los clanes de todo el territorio, con su centro, estratégica y evidentemente ubicado en la persona del emperador⁸.

La maniobra implicará colocar en una primacía indiscutida a la familia del sol, relegando a los dioses relacionados con ella (que podrían ser potencialmente peligrosos) a una situación claramente desventajosa, no solamente mediante sonadas e irreversibles derrotas, sino también a través de simbolismos que declaran intrínsecamente su condición subordinada. Así, al declarar que Susano-wo, dios tutelar de la región de Izumo, nace de la nariz de Izanagi (*K*, 67); o bien que son sus desmanes caprichosos los culpables de su expulsión del Cielo (*K*, 74), su importancia será gravemente disminuida en pos de la carga fuertemente negativa que poseen ambos elementos⁹.

La lógica parental típica del orden social chino (Levi, 1991, pp. 20-21) será entonces, aprovechada gracias al ascendiente confuciano, tanto por la familia gubernamental¹⁰ como por todos aquellos clanes que buscan arrebatárle de manera legítima ese sitio preeminente. La ventaja con la que correrá Yamato –y que será luego capitalizada siglos más tarde por el *bakufu* liderado por Ieyasu (1543-1616)– será que esa estructura arbórea filial estará plasmada en dos tratados específicamente creados para otorgar validez a la posición de la casa reinante. De ese modo, tanto *Kojiki* [Crónicas de Antiguos Hechos, 712] como *Nihongi* [Historias del Japón, 720] se alzarán con una cuasi sacralidad que se aplica sólo tangencialmente al texto confuciano.

Es decir, que si bien este último es efectivamente considerado como “el despliegue supremo de todas sus potencialidades¹¹” (Jullien, 2008, p. 25) en el caso de los tratados nipones, esa supremacía se aplicará de una vez y para siempre, en tanto ambos son la manifestación *definitiva* de las lógicas inherentes al orden social de Yamato. De este modo, el orden mítico propuesto por ambas obras podrá ser aprovechado por todos los regímenes políticos que los sucedan, puesto que será imposible, ante las lógicas constitutivas de ambos tratados, negar su veracidad.

Conformación de una nueva élite sobre idénticas bases

En consecuencia, el ordenamiento sociopolítico encabezado por la figura de Ieyasu aprovechará estos elementos para dotar a la historiografía que estaba ayudando a nacer de un sustrato que, al mismo tiempo, reuniera la legitimidad del orden confuciano del mundo con la plasmación efectiva que tuvo en las obras cuyo tema gira

alrededor, precisamente, del origen y la autenticidad del orden social estratificado y “parental” que, al menos en la teoría, conservaba las riendas del estado nipón.

Por ello es que, tanto *Kojiki* como *Nihongi* devinieron herramientas de primer orden para la aceptación, en todos los órdenes de la economía social, del orden provisto por el *daimyo*. En palabras de Brownlee (1999, p. 17, cursivas nuestras):

Neo-Confucianism became the dominant philosophy of the Tokugawa period. Three principles had a direct bearing on the writing of history. First, the universe was held to be *systematically and rationally ordered*. Its fundamental principles could be grasped by thought and its detailed workings understood by correctly placing its constituents into relational order. That it was correctly understood could be confirmed by the *investigation* of things. There was nothing ultimately mysterious about the universe, nothing that might cause human intelligence to doubt its capacities.

Esa investigación que propugna el neoconfucianismo será precisamente la que ayudará a los letrados del nuevo orden a descubrir las secuencias míticas ocultas en los libros más antiguos de la historia del país¹². La lógica que articula el universo, según la que “los distintos grupos funcionales acceden de forma desigual al reparto de los recursos y a la toma de decisiones” (Liverani, 1995, p. 118¹³) y, por ende, generan –en términos de Mann (1991, p. 216)– una cooperación obligatoria se convertirá, por lo tanto, en una especie de ideología estatal.

A este respecto cabe recordar no solo que el *shogun* era considerado –*mutatis mutandis*– *primus inter pares* (Grossberg, 1976, p. 32) de los múltiples *daimyo* existentes a lo largo del país a causa de su poder militar, sino que se lo respetaba puesto que protegía los intereses económicos de los feudatarios vasallos (Toby, 1977, p. 325). Ambos elementos fomentaron la conformación simbólica de lo que, míticamente, implicaría una suerte de “primogenitura”. La burocracia guerrera hará así uso de esa primacía social para resignificar las figuras centrales del panteón *shinto* con una serie de rasgos historiables más acordes a la lógica “militarista” que está comenzando¹⁴.

Esta constitución necesitará, sobre todo, establecer que la narración histórica es antes que nada una “ficción verbal cuyos contenidos son tanto inventados como encontrados” (White, 2003, p. 109). Si el historiador es ante todo un narrador, es necesario detectar cuánto de lo que narra es ‘inventado’ y cuánto es ‘encontrado’, es decir, cierto. Y del mismo modo, localizar cuántos de los sucesos inventados se corresponden con los tipos de situaciones humanas reconocibles que puedan tomar. En palabras de Iser (1997, p. 44), “las ficciones literarias incorporan una verdad identificable y la someten a una remodelación imprevisible”. En este caso, la ‘remodelación’ principal acarreará el desplazamiento de la figura tutelar de Amaterasu de la órbita de la familia imperial. Es decir, si el propio *Kojiki* establece a la diosa como una figura de recia estirpe guerrera capaz de defender su territorio de las aparentes ansias de conquista demostradas por su rebelde hermano (*K*, 70),

semejante símbolo resultará extremadamente útil a una casta que, ante todo, seguía reconociéndose a sí misma como plenamente guerrera (Nitobe, 2007¹⁵).

El campo de referencia interno (Harshaw, 1997, p. 128) sobre el que se construirá esta visión implicará que el *tennō* ha perdido su rol político-militar para mantener únicamente funciones de tipo ceremonial-religioso¹⁶, que en el entorno intradieético, ya le habían sido asignadas a Susano-wo y a sus descendientes (K, 104-105¹⁷). El carácter pacífico de la visión primitiva del dios (Gadeleva, 2000, p. 167) facilitará esta lectura, puesto que no solo podrá vincularse con los ritos plenamente ‘sedentarios’ como la agricultura y la producción de bienes derivados de ella, sino que él será quien conozca las maneras secretas de proteger el mundo, tal y como lo demuestra en el ampliamente conocido episodio de Yamata-no-Orochi (K, 78-79¹⁸). El castigo divino al que se lo somete previamente¹⁹ parece, de hecho, profundizar esta lectura, puesto que justifica, con su pacificación, un conocimiento mucho más acabado de las normas que rigen “aquello-que-no-se-ve”, o que simplemente no forma parte del mundo: lo monstruoso (Canguilhem, 1962) o lo diametralmente Otro. El hecho de que, además, sea el único dios –aparte de su padre– que conozca y reclame el acceso al Yomi²⁰, vedado para los mismos dioses (K, 64-65), confirmará este conocimiento de lo que, hasta su advenimiento, ha estado bajo el tabú más estricto. El emperador, tal como su precedente mítico, conservará sus ambiciones de poder (cf. Ferretti, 1996, p. 174), pero no podrá hacer más que permanecer en su limitada esfera de influencia, avasallado por las políticas de secularización que lo recluyeron a esa posición (Grossberg, 1976, p. 44).

Utilización del mito solar por las élites

Todos estos antecedentes facilitarán la comprensión de la diosa solar como un personaje no desprovisto de un poderoso ascendiente sobre sus súbditos, pero a raíz de padecer/elegir esta reclusión, también como una figura tabuizada (cf. Otto, 1998, p. 92), en tanto que nadie –ni siquiera sus propios descendientes podrán acceder a ella. Conocedora de esta cualidad nodal, según la que puede acceder a un “reconocimiento de algo que exige respeto incomparable, algo que precisa ser reconocido íntimamente como más válido, elevado, objetivo y, al mismo tiempo, situado sobre todos los valores racionales, como valor estrictamente irracional” (Otto, 1998, p. 91), es que se rehusará a descender a gobernar el país de Yamato, dejando esta tarea en manos de uno de sus descendientes, lo que hará más compleja la toma de posesión de su poder, en manos de los dioses terrenales relacionados con Susano-wo.

Así, el episodio del sometimiento del dios de la tormenta y de sus hijos (K, 103-105), destacará de forma más acusada la separación del mundo físico a la que la diosa se ha sometido voluntariamente. La afirmación precedente se sostiene en los siguientes acontecimientos. Primero, sobre el grado de compromiso con la palabra empeñada que implica haber enviado tres embajadas celestes ante las deida-

des terrenales²¹ y, sobre todo, que la última de ellas haya consistido lisa y llanamente en un combate para comprobar la legitimidad del reclamo de los númenes celestes (K, 105). Hacer de Amaterasu la garante de los emisarios por ella consignados para tan importante tarea demostrará que resulta más poderoso aquel dios que elige no mostrarse puesto que, necesariamente, ha de poseer esas cualidades en modo más acusado que aquellos que efectivamente las despliegan ante el lector²². De esta manera, la diosa se afianzará no solo como la depositaria última de las estrategias discursivas y diplomáticas que atañen a un gobernante, sino, además, como la que innegablemente posee el usufructo legítimo de la fuerza, puesto que sus oponentes resultan, ante ella, “como las hojas tiernas de una hiedra” (K, 105), demostrando tajantemente la superioridad de fuerzas que el panteón “oficial” posee por sobre las deidades de la tierra.

El segundo elemento que hace referencia a la necesidad del secretismo en el que la diosa se ampara es, justamente, que posee en la Planicie Celestial la misma seguridad ante los desmanes del resto de sus congéneres inmortales que la que tuvo, en algún momento, mientras se hallaba encerrada en la Casa Rocosa del Cielo (天岩戸). En aquella ocasión, tras haber presenciado una serie de desastres provocados por Susano-wo cuyo carácter prohibido resulta flagrante, en tanto que, en su conjunto, conforman “una impurificación cultural [con] una cualidad mágica inherente” (cf. Naumann, 1999, p. 75) ya que conjugan en sí la suciedad, la inversión (*i.e.* el caballo desollado en dirección contraria) y, en consecuencia, la muerte. Por ende, la diosa escogerá voluntariamente su reclusión en la cueva celeste, ya que, en palabras de Sayar (2013, p. 5),

su importancia [reside] en los procedimientos que se utilizan para sacar al sol de su cautiverio. [...es decir que] así como su padre, el dios generador Izanagi luego de volver del mundo subterráneo hubo de purificarse, para traer a la luz a sus más augustos hijos [...] es necesario que tras tantas confrontaciones sin un resultado claro y tras tantos contactos con sustancias y seres impuros, ella también haya de ser purificada. Algunos críticos ven en ella un espíritu maligno hecho y derecho que no solo precisa sino que exige un exorcismo²³.

Por eso, el hecho de haber dejado la oscuridad atrás, *exige* de la diosa su estricta permanencia en el Cielo. No sólo para evitar todo encuentro futuro con Susano-wo y una posible nueva impurificación, sino sobre todo, para permanecer lo más lejos posible de los humanos, marcados desde el momento mismo de su creación por una mancha intrínseca²⁴. Por eso, al momento de conjuntar ambos momentos de reclusión, se comprende que la propia diosa, de acuerdo a lo planteado por el texto, elige libremente quedar fuera del orden social que presidirá su propio nieto *en su nombre, con su ascendiente, pero sin ser una proyección de ella misma*.

Ninigi, de esta forma, podrá ocupar su lugar legítimamente, pero bajo la sombra del sitio simbólico ocupado por los descendientes de Susano-wo. Tensión

esta que será hábilmente aprovechada por los diversos actores sociales de la élite con el fin de acabar de legitimar su posición dentro de la pirámide social. Esto será así gracias al espacio que Amaterasu deja vacante entre la cúspide de ese esquema triangular y el resto de la comunidad a la que, se supone, preside.

Es decir que, de acuerdo con quién sea el que ocupe el escalón inmediatamente inferior, de esa forma deberá interpretarse su rol en la red de lazos comunitarios. De esta forma, al menos los grupos que se dicen descendientes de estas dos grandes divinidades tendrán igual primacía para ascender al rango de soberano, en tanto y en cuando no queda claro quién debería reinar en el lugar de la deidad central ausente. Y si a esto se le suma el hecho de que incluso en las épocas en las que el *Kojiki* fue compilado la centralidad no estaba disputada *únicamente* entre Izumo (=Susano-wo) y Yamato (=Amaterasu), sino por diferentes clanes que se decían *también* descendientes de la diosa solar (Kirkland, 1997, p. 112), la disputa se complejiza aún más²⁵. Además, retrotraer la situación del panteón al momento previo a la instauración de la superioridad de la línea del sol –puesto que, como afirma Kirkland (1997, p. 113 [cursivas originales]), “*Amaterasu no era un elemento original del mito* [de la entronización de Ninigi]”– permitirá que la *recolocación* de deidades en un orden de mayor o menor importancia conserve el mismo grado de posibilidad del que tuvo en el pasado²⁶ y, por lo tanto, quienes ostenten la titularidad de ese rango al momento de su interpretación puedan hacer uso legítimo de esa nueva posición social.

Así, a la luz del surgimiento del *shinto* –en tanto religión organizada– como una derivación animista²⁷ de ciertos aspectos del budismo y del taoísmo (Teeuwen - Scheid, 2002, p. 205), es posible entender la posibilidad de la fluctuación entre los dos elementos centrales que aquí entran en conflicto (es decir, lo “sagrado” y lo “profano”) como un devenir “natural” del universo, propiciado a su vez por este vacío de poder que implica la entronización de una figura que *se nombra a sí misma* como descendiente legítima de los dioses. El reemplazo de una figura por otra, de esta manera, se revelará como un modo específico en el que el universo se manifiesta para retornar al equilibrio primigenio, de acuerdo con cómo sean juzgadas o entendidas las conductas del monarca en determinado momento histórico hasta llegar al “punto de no retorno” que resume Spafford (2014, p. 12): “Los últimos años del siglo XII fueron un tiempo de turbulencias casi sin precedentes en tanto que emperadores retirados competían con otros emperadores retirados y con emperadores en activo por el poder, llamando repetidas veces a los Heike o a los Genji por apoyo militar”.

En cualquiera de los casos, la lógica que se teje en torno a quien ocupe el sitio más elevado de esta pirámide trunca será que el reemplazo se torna válido en tanto y en cuanto se sostenga el orden intrínseco del universo, sin importar la corriente religiosa que se utilice para explicar la clase de orden a la que se haga mención. Por ello, justamente, las acciones que permitieron la ascensión de la élite

guerrera hasta alcanzar un estatus similar a la que ya conformaba la nobleza de corte, al ampararse míticamente dentro de las variantes constructivas del ciclo mítico de Izumo, lograrán colocarse a sí mismos dentro de un planteo civilizatorio en la que reunirán varios de los rasgos que habilitan –según los parámetros de Chang (2009, p. 137)– la concentración del poder político.

En el caso particular de este grupo social, las características más importantes que poseerán, residirán particularmente en “el aparato militar, incluidas las armas de bronce y los carros; [...] la riqueza y su aura” y, sobre todo, “los hechos meritorios que incluyen los mitológicamente inherentes” (Chang, 2009, p. 137, p. 5). Este último punto, entonces, no sólo tendrá como sustrato a todas las acciones heroicas que Susano-wo llevó adelante para purificar la tierra a la que había sido desterrado, sino, justamente la capacidad organizativa que ello implicó, en tanto que resulta, gracias a estos conocimientos, el mediador ideal entre la tierra y el Cielo²⁸. Primero que nada, porque la “limpieza” de elementos monstruosos es una de las características del chamán (cf. Boileau, 2002, p. 359) y esta figura es, prototípicamente, uno de los pilares sobre los que se asienta esta comunicación (Wieshieu, 2010, p. 143) y, segundo, porque eso le dará la posibilidad de conocer la manera más adecuada de ordenar a todos los grupos que dependerán de él, estableciéndoles en sus respectivas funciones y otorgándoles los derechos y las obligaciones que se vinculen con ellas. Todo esto, claramente, no implicará necesariamente un desplazamiento del linaje solar a un segundo plano sino más bien una reasignación social según la cual, en tanto que el representante del linaje solar permanezca en su sitio sagrado, cada uno de los grandes señores (y en particular el *dai shōgun*²⁹) podrá dirigir los destinos de sus subordinados a su antojo puesto que él *también* usufructúa de pleno derecho un lazo familiar con las grandes deidades.

A modo de conclusión

Colocarse en pie de igualdad con quienes han sido consagrados por las narrativas ancestrales, de acuerdo con estos planteos, resultará una estrategia central a la hora de conservar el estatus social de los subordinados *al mismo tiempo* en que se produce un fuerte reenclasamiento³⁰ en el seno de las élites. Para ello, el conocimiento pormenorizado de estas composiciones y la sabia utilización de cada uno de sus componentes en pos de su conversión en elementos fácticos que puedan ser comprobados por todos los involucrados en las diversas tramas de poder, se convertirán en dos herramientas mutuamente necesarias para que tales movimientos puedan llegar a buen término y sostenerse de esa forma durante un tiempo prolongado.

La base sobre la cual se sostendrá esta posibilidad estriba, justamente, en mantener inalterados el resto de escalones de la pirámide, de forma que los cambios continúen resultando lo suficientemente lejanos prácticamente, pero al mismo

tiempo, no dejen de representar de manera simbólica, un movimiento significativo. Como resultado del postulado de Foucault (2014a, p. 77, cursivas nuestras) que reza:

las relaciones de poder suscitan necesariamente, exigen a cada instante, abren la posibilidad de una resistencia y *porque hay posibilidad de resistencia y resistencia real*, el poder de quien domina trata de mantenerse con mucha más fuerza [...] cuanto más grande es esa resistencia.

Es que la cúspide de la pirámide permanece inamovible.

No se discute la ascendencia del soberano, sino su legitimidad para ocupar un lugar que implica una mundanidad extrema (en tanto que de él dependen elementos pertenecientes al reino de los seres humanos) y la cantidad de poder y saber que este exige. El mito del descendimiento del dios Ninigi, sabiamente utilizado, entonces, se transformará tanto en el instrumento central de la “superposición de todos los aparatos de control y el monolitismo de las ideologías” (Foucault, 2014a, p. 51) que se encarna en el Estado, como en la representante cabal de la lucha intrínseca entre los grupos que alternaron en la dominación político-social del Japón premoderno.

Desaparecer del horizonte simbólico a la presencia divina es algo que, continuando con las lógicas del teórico francés, se condice con la premisa de que “aquello *para lo cual existe la representación* y que se representa a sí mismo en ella [...] jamás se encuentra presente él mismo” (Foucault, 2014b, p. 322) y justamente ese movimiento es el que posibilita la tarea del pensamiento que, a través de la coerción dialéctica o la violencia calculadamente dirigida, se manifestará en aquellos que se disponen a recrear el mundo a su arbitrio.

“La apertura a partir de la cual puede reconstruirse el tiempo en general, deformarse la duración y hacer su aparición las cosas en el momento que les es propio” (Foucault, 2014b, p. 345) no es sino, en consecuencia, la expresión teórica de la separación estrictamente necesaria que se manifiesta entre los poderes del cielo y los encargados de llevarlos a la existencia en el reino terrenal, en tanto que estos últimos, aunque posean linaje divino, pasan a materializarse como mortales una vez que ocupan el lugar que les ha sido asignado.

La fluctuación del sitio elevado que se representa en las batallas de sumisión entre Oshi-ho-mimi y Oo-kuni-nushi y que luego disputarán los diversos *shōgun* con los emperadores en ejercicio y los retirados, de esta forma, se despliega como una consecuencia necesaria de esa falta, simbolizada en la distancia que habrá entre ellos y el verdadero legitimador de sus roles sociales. Que la pirámide que se forma con los estratos sociales de las islas permanezca claramente incompleta, por ende, es necesario para que las consecuencias de la lucha de poderes se dirijan hacia el extremo superior, por definición inalcanzable, y no hacia abajo, con la consecuente destrucción –en mayor o menor grado– del tejido social preexistente. El enfrentamiento con las potencias primigenias, al residir en la demostración de la

legitimidad de un linaje en lugar de ser una simple manifestación de poder (militar y/o político) requerirá no solo de la utilización astuta de los textos del acervo mítico, sino de su inserción en una realidad concreta, en tanto que, de acuerdo con las doctrinas confucianas en boga, no deja de ser la manifestación física de aquello que se busca demostrar, es decir, quién o quiénes se hallan realmente sustentados por las deidades superiores para acceder a la cúspide de la corte.

Finalmente, el hecho nada menor de que hayan sido *los propios grandes dioses*, Amaterasu y Susano-wo, quienes disputaron *in illo tempore* ese sitio de preeminencia entre sus semejantes (cf. Eliade, 1980, p. 59) establece que no solamente los soberanos, reyes, *daimyo*, *shōgun*, emperadores no son sino la plasma-ción concreta de un arquetipo cósmico representado por ellos dos y que el destierro del numen de la tormenta y su posterior entronización como encargado de los ritos en las islas del Japón no será, subsecuentemente, más que el establecimiento de una “categoría” (Eliade, 1980, p. 48) cuyas ramificaciones en la realidad podrán ser, como en efecto lo fueron, tan infinitas como los dioses del cielo o las deidades de la tierra. Justamente, el *hiatus* entre los dos reinos, auténtico *chaos* etimológico y simbólico, es lo que hará posible tamaña vastedad en la interpretación y uso de las textualidades sagradas.

Notas

- 1 Sobre todo, aquellas que se relacionan con la “tradicional escala de valores feudal” (i.e. la “militarizada”) y para quienes “el individuo, la familia y la comunidad local son de crucial importancia” (es decir, los vínculos religiosos) según lo afirmado por Bodde (1963, p. 382). Para la comprensión de la asimilación de la familia Imperial con la totalidad del pueblo japonés a través de estos textos, v. Sayar (2020).
- 2 Cuyos nombres son claramente más extensos (Amaterasu wo mikami y Takehaya Susa no wo no mikoto respectivamente y que, de acuerdo con Naumann [1999, p. 61], implican, por un lado, su función “Gran Divinidad que brilla en el Cielo” y, por el otro, el vínculo que la vida tiene con ella [Susano-wo = “hombre valiente/veloz de Susa”]) pero que, en mor de evitar confusiones y, al mismo tiempo, para propiciar la economía de espacio del presente trabajo, resumiremos de esta forma. Al mismo tiempo, citaremos a Kojiki, de ahora en adelante, como K seguido del número de página de la edición de Rubio–Tani Moratalla detallada en sección “Bibliografía”.
- 3 Cf. Maiorano (1998, pp. 8-9), Rubio–Tani Moratalla (2008, pp. 14-15) y Shirane–Suzuki–Lurie (2016, pp. 27-28), entre muchos otros.
- 4 De acuerdo con lo propuesto por Caillet (1991, p. 11) “esto justifica los principios de unificación y de distinción de la sociedad [como un todo]. En los tiempos antiguos la confusión de los orígenes de la línea reinante entre las tribus del archipiélago implica la legitimidad del Estado centralizado que se constituyó para confrontar a China”. Además, cf. Brownlee (1987, p. 123).
- 5 Es decir, aquellos enfrentamientos armados que la historiografía posterior agrupó bajo el nombre de Guerras Gempei (1180-1185, también llamados enfrentamientos Jishō-Juei [(治承・

寿永)), por los nombres de los dos clanes enfrentados en ellos: los Taira y los Minamoto (Tanaka, 2011, p. 91 y sobre todo Schirokauer et al., 2012, pp. 269-270).

- 6 Cf. Matsumae (1978) y Teeuwen (2002).
- 7 Cf. al respecto Kitagawa (1981, p. 219), Hall (1993, p. 123) y especialmente Hendry (2003, pp. 36-37).
- 8 En este momento, no obstante, emperatriz: Gemmei (660-721 [reinado: 707-715]). Ella será quien encargará la recopilación de los mitos a Yasumaro (y quien declara basarse en las extraordinarias memorias de una kataribe, Hieda no Are [Rubio-Moratalla, 2008, p. 33 y nota ad loc]).
- 9 La nariz como elemento plausible de nacimiento no es extraña considerando que per se genera sustancias que son expulsadas del cuerpo, como los ojos. El aspecto desagradable de las mucosidades frente a las lágrimas fundamentará esta lectura (cf. Anesaki, 1996, p. 29; aunque Naumann [1999, p. 61] interprete a la nariz como depositaria de la respiración y, entonces, de la vida). Del mismo modo, el capricho del dios será interpretado por Naumann (1999, p. 75) como un mitologema preciso, el del “hermano que se porta mal”.
- 10 Cuyo control específico de las esferas de poder dependerá casi exclusivamente de su cercanía a la corte y al soberano (Hall, 1993, p. 426 y ss.).
- 11 “...sus potencialidades”, en este caso, se refiere a las de la civilización, en tanto Confucio solo fue capaz de señalar la perfección de su constitución y ser, por ende, modelo de todas las comunidades humanas venideras (cf. Jullien, 2008, p. 54 y ss.).
- 12 Detalladas en el trabajo señero de De Veer (1976). Isomae (2000), por su parte, analiza de qué manera fueron readmitidos en el orden social del Japón inmediatamente posterior a la derrota en la guerra a través de la visión cuasi-romántica de Motoori Norinaga; sobre todo tras lo que fue la pérdida de legitimidad que sufrió el Shinto estatal (que el propio Isomae [2005, p. 240] entiende como una manera de cohesionar al pueblo alrededor de un origen común, incluso en la era moderna) gracias a la constitución impuesta por los norteamericanos (que, recordemos, reduce la existencia del emperador a un mero simbolismo del Estado).
- 13 Si bien este crítico trabaja sobre realidades relativas al “Próximo Oriente” consideramos que una afirmación como esta se ajusta claramente a la realidad social tanto del Estado de Yamato como del bakufu Tokugawa. Además, si bien esta afirmación se aplica sobre la realidad urbana, entendemos que es posible extender su significación hacia las lógicas parentales que se tejen dentro de ella, ya que “la explotación redundó en beneficio de los propios explotados” [Liverani, 1995, p. 118] Cfr. la visión al respecto de Kiley (1973).
- 14 La identificación del bakufu como una ‘burocracia’ es un concepto de Ferretti (1996, p. 169 [y cf. Paramore, 2012, p. 33]). Las particularidades del shinto tendientes al budismo son tema de análisis de Scheid (2002).
- 15 Cf. el esbozo de Sayar (2011) al respecto de la ‘masculinidad’ de Amaterasu comparándola con la visión helena de Atenea, mujer, pero identificada con labores –en principio– varoniles, como la guerra y la conducción de carros. De todos modos, recuérdese que, según Matsumae (1978, p. 3), Amaterasu es, de hecho, originalmente una deidad masculina.
- 16 Cf. Spafford (2014, p. 11); Ferretti (1996, p. 168) y Grossberg (1976, p. 43).

- 17 En palabras de Naumann (1999, p. 139) “La abdicación de Oho-kuni-nushi no se produce sin ciertas condiciones. Está dispuesto a dejar en manos del nieto del cielo los ‘asuntos públicos’, pero los ‘asuntos divinos, ocultos’ siguen siendo de su competencia”.
- 18 Que, para Littleton (1981), no deja de ser la reformulación de un motivo mitológico indoeuropeo. Para Naumann (1999, pp. 107-110), en cambio, es simplemente la representación del caos primigenio y universal, dado que se extiende en las ocho direcciones.
- 19 El recorte de su barba y sus uñas (K, 77) evento que, para Naumann (1999, pp. 93-94) transforma en una suerte de ‘chivo expiatorio’ mágico las diversas formas del pelo del dios.
- 20 Konoshi (1984). Para las diferencias entre el Yomi y el Ne no katasu al que desea dirigirse Susano, v. Naumann (1999, p. 69).
- 21 Palabra que originalmente fue depositada en el hijo de la diosa Oshi-ho-mimi, quien se ve desplazado –aparentemente por propia voluntad– por su hijo Ninigi, nieto a su vez de la divinidad solar y del dios Taka-mi-musubi (una de las tres deidades primigenias [K, 53]), principal interesado en que sea él quien gobierne, en tanto que será la conjunción de ambos linajes lo que haga que el futuro soberano sea un “excelso generador de majestad” (significado literal de 高御産巢日) y una “augusta deidad que ilumina [el cielo]” (es decir, Amaterasu 天照). Las dos primeras finalizan en sendos fracasos tanto por el establecimiento de alianzas inconvenientes como por una trágica muerte (Naumann, 1999, p. 137).
- 22 Cf. “Taka-mi-musubi-no-kami [...] nació independiente y sin jamás mostrar su forma” (K, 53) característica que, según Naumann, (1999, p. 34) debe interpretarse como “las fuerzas originarias [junto con Kami-musubi no kami] causantes de todo sin ser ellas mismas las procreadoras”.
- 23 Purificación que se vuelve necesaria al haber estado en contacto con rituales característicos del mundo de los muertos, o con deidades que, en efecto, mantienen una cercana relación con el Ne no kuni (根の国 “país de las raíces”) y el Tokoyo no kuni (常世の国 “país de la eternidad”), como se interpreta de las palabras de Antoni (2005, p. 7). Además, atendiendo a los orígenes de la devoción por la diosa solar, de acuerdo con las indagaciones de Matsumae (1978, p. 6), es altamente probable que el envío de las “esposas del dios” (saiō) a los diferentes templos en donde se asentó tal culto, respondan a una lógica chamánica de “limpieza” de la muerte a través de un ritual relacionado con la vida (García Bazán, 2000, p. 54; Eliade, 1992, pp. 53-54 y cf. con la apreciación barthesiana que se centra en el “proceso de mistificación que consiste en vacunar al público con una pizca de mal para poder arrojarlo en seguida, con mayores posibilidades de éxito, inmunizado, a un Bien Moral” [Barthes, 2014, p. 152]).
- 24 Porque provienen de la promesa mutua hecha por Izanami e Izanagi en el Yomi en tanto que ella promete que, a causa de su separación “me encargaré de acabar cada día con mil personas del mundo de los vivos” (K, 64) haciendo patente que la mortalidad de la raza humana es una consecuencia absolutamente necesaria de la impurificación a la que se sometió el dios Izanami.
- 25 Dilema que, claramente, permanece abierto en tanto que, como se reconoce en el prefacio de la compilación, Kojiki no es para nada neutral y se dispone a establecer la veracidad del linaje solar y de qué forma se estableció el Trono del Crisantemo apelando a un supuesto trabajo de colación “filológica” de los relatos existentes a fin de que el texto depurado no ofrezca ninguna duda a ese respecto (cf. Kuroda, 1981, p. 2 y sobre todo Brownlee, 1991, pp. 9-10 y Breen y Teeuwen, 2010, p. 28).

- 26 De forma similar al sincretismo que se utilizó en el propio shinto para asimilar algunos conceptos confucianos (asimilándolos a nuevos kami) o incluso el que operó sobre algunos bodhisattva o sobre deidades hindúes asociadas con estos últimos (Thal, 2002, p. 382).
- 27 Si bien para los propósitos de este trabajo se considera que el shinto es efectivamente un conjunto de creencias de carácter animista, la discusión al respecto dista de estar completamente zanjada. Los propios japoneses ya se rehusaban a que su religión fuera concebida de ese modo desde las primeras décadas del siglo XX. Para profundizar en este aspecto, v. Scheper-Hughes-Lock (1987), Hardacre (2017, p. 411) y Rots (2019, p. 49).
- 28 V. Eliade (1980, pp. 22-23).
- 29 Cf. Scheid (2002, p. 310) en tanto que en su investigación demuestra los diversos grados de vinculación del shinto con la clase guerrera al punto de que muchos de ellos se volvieron consejeros en asuntos religiosos de las casas nobiliarias del archipiélago. Además, cf. Kitagawa, 1981, p. 226.
- 30 Concepto que utilizamos, mutatis mutandis, en su sentido boudieano (Bourdieu, 2014, p. 135).

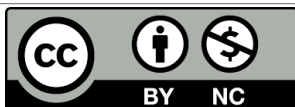
Referencias

- Anesaki, Masaharu (1996). *Mitología japonesa*. Barcelona: Edicomunicación.
- Antoni, Klaus (2005). "Izumo as «the other Japan»: Construction vs. Reality". En *Japanese Religions*, 30/1-2, pp. 1-20. [Fecha de consulta: 5 de abril de 2014].
- Barthes, Roland (2014). *Mitologías*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bodde, Derek (1963). "Basic Concepts of Chinese Law: The Genesis and Evolution of Legal Thought in Traditional China". En *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107/5, pp. 375-398. [Fecha de consulta: 12 de agosto de 2013].
- Boileau, Gilles (2002). "Wu and shaman". En *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 65/2, pp. 350-378. [Fecha de consulta: 26 de mayo de 2018].
- Bourdieu, Pierre (2014). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Breen, John y Mark Teeuwen (2010). *A new history of Shinto*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Brownlee, John S. (1987). "Ideological Control in Ancient Japan". En *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, 14/1, pp. 113-133. [Fecha de consulta: 29 de mayo de 2019].
- Brownlee, John S. (1991). *Political Thought in Japanese Historical Writing. From Kojiki (712) to Tokushi Yoron (1712)*. Waterloo: Wilfried Laurier University Press.
- Brownlee, John S. (1999). *Japanese Historians and the national myths, 1600-1945. The age of the gods and Emperor Jinmu*. Vancouver: UBC Press.
- Caillet, Laurence (1991). "Espaces mythiques et territoire national". En *L'Homme*, 31/117, pp. 10-33. [Fecha de consulta: 7 de septiembre de 2020].
- Canguilhem, Georges (1962). "La monstruosidad y lo monstruoso". En *Diogenes*, 40, pp. 33-47. [Fecha de consulta: 21 de julio de 2010].
- Chang, Kwang Chih (2009). "El surgimiento de la autoridad política". En su *Arte, mito y ritual. El camino a la autoridad política en la China antigua*. Buenos Aires: Katz, pp. 137-164.
- DeVeer, Henrietta (1976). "Myth Sequences from the *Kojiki*. A Structural Study". En *Japanese Journal of Religious Studies*, 3/2-3, pp. 175-214. [Fecha de consulta: 15 de marzo de 2011].
- Duthie, Torquil (2013). "The Jinshin Rebellion and the Politics of Historical Narrative in Early Japan". En *Journal of the American Oriental Society*, 133/2, pp. 295-320 [Fecha de consulta: 18 de mayo de 2022].

- Eliade, Mircea (1980). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.
- Eliade, Mircea (1992). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Ferretti, Valdo (1996). "Emperor Reigen and the Change in Court-Bakufu Relations since the Tenna to the Kyōtō Era". En *East and West*, 1/2, pp. 167-174. [Fecha de consulta: 2 de agosto de 2018].
- Foucault, Michel (2014a). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2014b). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gadeleva, Emilia (2000). "Susanoo: One of the Central Gods in Japanese Mythology". En *Japan Review*, 12, pp. 165-203. [Fecha de consulta: 20 de septiembre de 2012].
- García Bazán, Francisco (2000). *Aspectos inusuales de lo sagrado*. Madrid: Trotta.
- Gardini, Walter (1995). *Religiones y literatura de Japón*. Buenos Aires: Kier.
- Grossberg, Kenneth A. (1976). "From Feudal Chieftain to Secular Monarch. The Development of Shogunal Power in Early Muromachi Japan". En *Monumenta Nipponica*, 31/1, pp. 29-49. [Fecha de consulta: 9 de enero de 2016].
- Hall, John Whitney (1993). *The Cambridge History of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hardacre, Helen (2019). *Shinto: a history*. Oxford: Oxford University Press.
- Harshaw, Benjamin (1997). "Ficcionalidad y campos de referencia". En Antonio Garrido Domínguez *Teorías de la ficción literaria*. Madrid: Arco Libros, pp. 123-158.
- Hendry, Joy (2003). *Understanding Japanese society*. London: Routledge Curzon.
- Higgins, Kathleen M. (2013). "Loyalty from a confucian perspective". En *Nomos*, 54, pp. 22-38. [Fecha de consulta: 12 de septiembre de 2018].
- Iser, Wolfgang (1997). "La ficcionalización: dimensión antropológica de las ficciones literarias" en Antonio Garrido Domínguez (Ed.) *Teorías de la ficción literaria*. Madrid: Arco Libros, pp. 43-68.
- Isomae, Jun'ichi (2005). "Deconstructing 'Japanese religion'. A historical survey". En *Japanese Journal of Religious Studies*, 32/2, pp. 235-248. [Fecha de consulta: 10 de abril de 2011]
- Isomae, Jun'ichi (2000). "Reappropriating the Japanese myths. Motoori Norinaga and the creation myths of the *Kojiki* and *Nihon Shoki*". En *Japanese Journal of Religious Studies*, 27/1-2, pp. 15-39. [Fecha de consulta: 10 de abril de 2011].
- Jullien, Françoise (2008). *La urdimbre y la trama. Lo canónico, lo imaginario y el orden del texto en China*. Buenos Aires: Katz.
- Kiley, Cornelius J. (1973). "State and Dynasty in Archaic Yamato". En *The Journal of Asian Studies*, 33/1, pp. 25-49. [Fecha de consulta: 15 de octubre de 2015].
- Kirkland, Russell (1997). "The Sun and the Throne. The Origins of the Royal Descent myth in Ancient Japan". En *Numen*, 44/2, pp. 109-152. [Fecha de consulta: 23 de febrero de 2016].
- Kitagawa, Joseph M. (1981). "Monarchy and government: Traditions and Ideologies in Pre-Modern Japan". En Arthur Llewellyn Basham (Ed.) *Kingship in Asia and early America*. México D.F.: El Colegio de México, pp. 217-232.
- Konoshi, Takamitsu (1984). "The Land of Yomi –on the Mythical World of the *Kojiki*–". En *Japanese Journal of Religious Studies*, 11/1, pp. 57-76. [Fecha de consulta: 1 de mayo de 2016]
- Kuroda, Toshio (1981). "Shinto in the history of Japanese religion". En *Journal of Japanese Studies*, 7/1, pp. 1-21. [Fecha de consulta: 19 de diciembre de 2019]
- Levi, Jean (1991). "Estratagemas y previsión en la China preimperial" y "Teorías de la manipulación en la época de los reinos combatientes". En su *Los funcionarios divinos. Política, despotismo y mística en la China antigua*. Madrid: Alianza, pp. 17-50 y 83-133.

- Littleton, C. Scott (1981). "Susa-nö-wo versus Ya-mata nö woröti: An Indo-European Theme in Japanese Mythology". En *History of religions*, 20/3, pp. 269-280. [Fecha de consulta: 12 de agosto de 2011]
- Liverani, Mario (1995). *El antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona: Crítica-Grijalbo Mondadori.
- Maiorano, Monica (1998). "La Cina e la letteratura giapponese: PARTE PRIMA: Le opere in "chinese" o su ispirazione cinese dalle origini all'epoca di Nara (710-784)". En *Il Giappone*, 38, pp. 5-14. [Fecha de consulta: 12 de febrero de 2013].
- Mann, Michael (1991). *Las fuentes del poder social I*. Madrid: Alianza.
- Matsumae, Takeshi (1978). "Origin and Growth of the Worship of Amaterasu". En *Asian Folklore Studies*, 37/1, pp. 1-11. [Fecha de consulta: 10 de abril de 2011]
- Naumann, Nelly (1999). *Antiguos mitos japoneses*. Barcelona: Herder.
- Nitobe, Inazo (2007). *Bushido. Preceptos de honor de los samurais*. Buenos Aires: Quadrata.
- Oo no Yasumaro (Comp.). (2008) *Kojiki*. Trad. de Carlos Rubio y Rumi Tani Moratalla. Madrid: Trotta.
- Otto, Rudolf (1998). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Paramore, Kiri (2012). "The Nationalization of Confucianism: Academism, Examinations, and Bureaucratic Governance in the Late Tokugawa State". En *The Journal of Japanese Studies*, Vol. 38/1, pp. 25-53. [Fecha de consulta: 14 de noviembre de 2018]
- Paramore, Kiri (2017). "Premodern secularism". En *Japan Review*, 30 (Formations of the secular in Japan), pp. 21-37. [Fecha de consulta: 14 de noviembre de 2018]
- Philippi, Donald L. (Ed.) (1968-69). *Kojiki*. Princeton-Tokyo: Princeton University Press—University of Tokyo Press.
- Rots, Aike P. (2019). *Shinto, nature and ideology in contemporary Japan: making sacred forests*. New York: Bloomsbury.
- Rubio, Carlos – Rumi Tani Moratalla (2008). "Introducción" en Oo no Yasumaro (Comp.). *Kojiki*. Madrid: Trotta, pp. 13-40.
- Sayar, Roberto J. (2011). "¡Andá a lavar los platos! Mujeres de armas tomar. Algunas consideraciones acerca de la femineidad divina en Japón y Atenas". En *XV Jornadas de Estudios Clásicos*. Buenos Aires, 23 y 24 de junio de 2011. [Fecha de consulta: 16 de enero de 2013].
- Sayar, Roberto J. (2013). "Los que ríen último ríen mejor (y más fuerte). El desvelamiento del engaño divino en dos episodios de 'dioses que ríen'." En María Cecilia Colombani *et al.* *Actas Sextas Jornadas sobre el Mundo Clásico "Ocultamiento y desocultamiento. Mentira y verdad: 12 y 13 de Octubre de 2012"*. Morón: Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades UM.
- Sayar, Roberto J. (2020). "'El camino del sol bajo el agua de verano' (Bashō)... ¿o sobre ella? Procesos narrativos en la conformación de la unión del Japón antiguo en *Kojiki*". En *Oriente-Occidente. Nueva época*, 17/1-2, 2020, pp. 73-87. Disponible desde el 03-12-2020 en <<https://p3.usal.edu.ar/index.php/oriente-occidente/article/view/5122/6795>>. [Fecha de consulta: 16 de enero de 2021].
- Scheid, Bernhard (2002). "Shinto as a religion for the warrior class. The case of Yoshikawa Koretaru". En *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29/3-4, pp. 299-324. [Fecha de consulta: 8 de diciembre de 2013]
- Scheper-Hughes, Nancy – Margaret M. Lock (1987). "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". En *Medical Anthropology Quarterly*, 1/1, pp. 6-41. [Fecha de consulta: 16 de enero de 2022].
- Schirokauer, Conrad *et al.* (2012). *A Brief History of Chinese and Japanese Civilizations*. Boston: Wadsworth.
- Shirane, Haruo, Tomi Suzuki y David Lurie (2016) (Eds.) *The Cambridge History of Japanese Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Spafford, David (2014). "Emperor and Shogun, Pope and King. The development of the Japan's warrior aristocracy". En *Bulletin of the Detroit Institute of Arts*, Vol. 88, ¼, pp. 10-19. [Fecha de consulta: 16 de enero de 2022].
- Tanaka, Michiko (2011). *Historia mínima de Japón*. México D.F.: El Colegio de México.
- Teeuwen, Mark (2002a). "From Jindō to Shinto. A Concept Takes Shape". En *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29/3-4, pp. 233-263. [Fecha de consulta: 8 de diciembre de 2013].
- Teeuwen, Mark – Bernhard Scheid (2002b). "Tracing Shinto in the History of Kami Worship". *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29/3-4, pp. 195-207. [Fecha de consulta: 8 de diciembre de 2013].
- Thal, Sarah (2002). "Redefining the Gods: Politics and survival in the creation of Modern Kami". En *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 29/3-4, pp. 379-404. [Fecha de consulta: 8 de diciembre de 2013].
- Toby, Ronald P. (1977). "Reopening the Question of Sakoku: Diplomacy in the Legitimation of the Tokugawa Bakufu". En *The Journal of Japanese Studies*, Vol. 3/2, pp. 323-363. [Fecha de consulta: 16 de mayo de 2016].
- White, Hayden (2003). *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos* [1978]. Barcelona: Paidós.
- Wishieu, Walburga (2010). "La orientación chamánica de la religión temprana en China". En María del Carmen Valverde Valdez y Mauricio Ruiz Velazco Bengoa, M. (Coords.), *Teoría e historia de las religiones, vol. 2*. México D.F.: UNAM, pp. 137-157.



Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

La identidad étnica Notas sobre una otredad revisitada

Ethnic Identity: Some Notes on Otherness Revisited

Leticia Rovira

letrovira@yahoo.com

Universidad Nacional de Rosario - Universidad Nacional del Litoral

Fecha de recepción: 16 de marzo de 2022

Fecha de aprobación: 28 de mayo de 2022

Fecha de publicación: 31 de julio de 2022

Para citar este artículo: Rovira, Leticia (2022). La identidad étnica: notas sobre una otredad revisitada. *Textos y Contextos desde el sur*, Número 10, 123-132.

Resumen

Desde las ciencias sociales en general y la historia en particular se hace necesario acercarnos al fenómeno étnico como un anclaje más para abordar diferentes sociedades. Al emprender el análisis de las etnias, su delineamiento y sus identidades se generan renovados espacios de reflexión que ayudan a delimitar tanto grupos,

como procesos sociales. En esta dirección los planteos aquí vertidos, de teóricos que abordaron la cuestión, tienen la finalidad de aportar algunas líneas de análisis al fenómeno en cuestión.

Abstract

From the Social Sciences in general and History in particular, it is necessary to approach the ethnic phenomenon as one more anchor to study the different societies. By undertaking the analysis of ethnic groups, their delineation and their identities, renewed spaces for reflection are generated that help to delimit both groups and social processes. In this respect, the proposals made here, by theorists who addressed the issue, are intended to provide some lines of analysis of the phenomenon in question.

Palabras clave

Teoría, Etnia, Identidades

Key words

Theory, Ethnicity, Identities

Introducción: el otro, construcción y abstracción identitaria

La “otredad”, según la RAE, significa “la condición de ser otro”. Sin ponernos filosóficos, podemos decir, que hay otros individuales y otros grupales. Las relaciones que se entablan entre un “yo/nosotros-nosotras” y un “el-ella/ellos-ellas” pueden ser descritas de manera muy general como positivas o negativas. La construcción de una visión y relación con esos “otros-otras” no es lineal, hay movimiento, intersecciones, no se entiende desde una sola arista, intervienen y actúan diversas variables. Se arman y construyen las relaciones sociales poniendo en juego varios planos a la vez, la clase, la edad, el género, la etnia, la nacionalidad, etc.

De esta forma se abona la diversidad socio-cultural dentro de cada sociedad y entre diferentes sociedades. Se plasma entonces una heterogeneidad que surge en los planos político, social y cultural, y a la que se vinculan diversas descripciones identitarias y socio-productivas propias de, o impuestas, a los actores en sus relaciones sociales.

Esto ya lo marcaba Hobsbawm (1993-1994) cuando planteaba que somos seres multidimensionales que nos identificamos de diversas formas a través de la au-

toadscripción a heterogéneas e incluso a contrapuestas identidades. Subrayaba la “irrealidad” de la identidad de pertenencia a un grupo particular como exclusiva, ya que nos sentimos parte de una multiplicidad de ellos. Conjuntamente con esa premisa explícita que, aunque veamos estas filiaciones como “naturales”, las construimos, deconstruimos y reconstruimos a partir del entramado social y sus procesos.

Algunas de tales identidades tuvieron y tienen una expectativa asimilacionista. Estas son en general las relacionadas a lo político. En la antigüedad podemos hallarlas en la asociación, identificación y lealtad hacia un reino o una dinastía gobernante o en la actualidad a un estado nación. Estas configuraciones políticas pueden pretender homogeneizar a los pueblos que gobiernan bajo tales identidades políticas, pero se producen una variedad de otras formas de adscripción que conviven y se relacionan de manera tal que la diversidad socio-cultural nunca es solapable o pasible de ser asimilada para igualar a todos los individuos de manera total y totalitaria. De esta forma, se debe entender que algunas identidades no se destilan únicamente de arriba hacia abajo o viceversa, sino que se construyen o ensamblan con aportes de toda la sociedad. Esto generalmente se da de manera implícita, como por ejemplo el sentimiento de pertenencia a una comunidad o grupo étnico. Por ello, las identidades colectivas se presentan en tanto son necesarias para el desenvolvimiento de la dinámica social e intergrupala. Los individuos, al actuar en común, toman conciencia del grupo y lo reafirman en relación con lo que los afecta y moviliza como entidad.

En esta dirección es importante retomar el concepto de “comunidades imaginadas”, acuñado por Benedict Anderson (1997, p. 24): “todas las comunidades mayores de las aldeas primordiales de contacto directo (y quizás incluso estas) son imaginadas. Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con que son imaginadas”.

Las formas de representarse que asuma y/o que le sean dadas a tales colectividades son unos de los aspectos que inciden en la conformación de su identidad como conjunto. Por esto, el concepto que nos propone Anderson es válido para indagar la diversidad de grupos sociales antiguos y modernos, por su planteo de que el imaginario social es una de las bases que conforma la identidad del grupo (el cual se gesta como comunidad de intereses) y, siendo así, se manifiesta como un sistema cultural presente y activo en la cotidianeidad de los actores.

El aspecto de “imaginadas” de las comunidades, no debe entenderse en el sentido de ficticias, sino de abstractas, lo cual no disminuye la realidad de su aprehensión y vivencia por quienes la conforman, haciendo que las representaciones se alcen como contrafuertes de otros aspectos como pueden ser el religioso, el económico o el político. Por esto, la importancia de la construcción de una comunidad (sea ella étnica, nacional, etc.), en cualquier período temporal, no se limita solo a la percepción de cuestiones objetivas, sino que está permeada, además, por las subjetivas, como las representaciones colectivas prescritas desde el poder y ci-

mentadas desde el pueblo o viceversa, pero de una u otra forma, arraigadas en toda la sociedad.

Acercando la lente: las identidades étnicas

Una de esas formas que tienen de imaginarse las comunidades es a través de las identidades étnicas.

Al tratar de delimitar y escudriñar cómo se conforma y qué abarca la identidad étnica, así como a qué nos referimos cuando enunciamos los conceptos de etnia, grupo étnico y etnicidad, nos enfrentamos a un desafío. Esto nos ocurre al percibir que ellos, se resisten a encorsetarse, se empeñan en no aparecer como uniformes, monolíticos o estancados. Cada una de estas nociones podemos trabajarlas separadamente, pero no aislar la una de la otra, ya que en conjunto refieren a un *sistema identitario*. Muchas veces se ha tratado de desentrañar el problema que surge a la hora de definir sus límites, sus incumbencias, sus injerencias y su función en todo tipo de sociedad. Las posturas, enfoques y exámenes que se han esbozado sobre la problemática de este *sistema identitario*, han sido variados y hasta contrapuestos a través del tiempo, a partir de las producciones de diversos autores que no pertenecen a un solo campo científico, sino a múltiples especialidades, desde las cuales exponen sus puntos de vista.

Algunos de los aportes más productivos provienen de la Antropología y la Historia. La primera, y en un comienzo la “clásica”, ha sido pionera en este tipo de estudios. Su interés por la *otredad* coaligaba lo exótico con la etnicidad y lo sostenía como el objeto antropológico por excelencia. En los años setenta del siglo XX, los grupos aislados dejaron de ser el único núcleo de su interés, desmitificando lo exótico para abordar, además, las relaciones dadas en y entre sociedades. En dicha disciplina los estudios étnicos se reforzaron, a partir de un cuadro teórico más preciso como consecuencia de los movimientos sociales en vigencia, relacionados a las reivindicaciones identitarias. Así los antropólogos dieron el paso adelante, brindando el andamiaje para los subsecuentes recorridos de los historiadores preocupados por dicha temática.

F. Barth es el representante del inicio de los estudios modernos sobre la problemática étnica, centrados en la *dinámica étnica*. En su compilación *Los grupos étnicos y sus fronteras* (Barth, 1976) hizo eje en las relaciones interétnicas, en la persistencia de la etnicidad de los grupos más allá de los contactos y pasajes hacia otras etnias. Su postura no acuerda con que las diferencias sólo se manifiestan y se mantienen a través del aislamiento de las comunidades.

Para el autor cada etnia se definiría por la identidad a la que adscriben, circunscribiéndose, de esta manera, como un todo que se cree homogéneo al delimitarse por las relaciones interétnicas. Su análisis de los grupos étnicos acentúa el valor que se da el grupo en sí mismo (autoadscripción), marcando un “límite” con

un afuera, con otro diferente. Este límite lo enuncia como eminentemente social, aunque no de modo exclusivo, pudiendo incidir en él otros factores, como por ejemplo el territorial, pero que no tienen la importancia clave que le da a las relaciones sociales.

Barth critica las posiciones que ponen, en primer término, las diferencias culturales como estáticas y que serían las que caracterizan a cada etnia y la “delimitan objetivamente”¹. Al basar su explicación en la identidad étnica de los grupos, enfatiza los factores subjetivos de los mismos ya que sostiene que lo que se debe tomar en cuenta a la hora del análisis, no es la suma de diferencias llamadas “objetivas”, sino las características que los mismos actores quieren resaltar y sienten significativas como diferenciadoras; siendo por esto una selección y, como toda selección, tiene algún punto de subjetividad. La continuidad de los grupos se mantiene al distinguirse notoriamente de otros a través de una cultura persistente, pero no inmóvil, llenándose de contenido a partir de los contrastes que ayudan a conservar las dicotomías, pero sabiendo que estas pueden ser modificadas en el tiempo y por el entorno (tanto geográfico como social).

Se ha marcado, según otros estudiosos, que la debilidad del planteo barthiano se origina al centrar y demarcar el problema étnico partiendo de lo subjetivo en detrimento de lo objetivo. Pensamos que este ofició en su momento de quiebre con las posturas que definían a lo étnico a partir de conjugar solo rasgos materiales, ligados a lo fenotípico y como sinónimo de “raza” y creemos que la mirada más productiva se encontrará al no evitar ni lo subjetivo ni lo objetivo, que no se los puede separar en compartimentos estancos ya que se modifican mutuamente.²

Otro aporte enriquecedor a la hora de atender las cuestiones de la identidad étnica se dio desde la escuela Soviética. Bromley (1974), uno de sus exponentes³, trató de echar luz sobre el problema que implica el uso del término *ethnos*, que se caracteriza como un concepto polisémico. Plantea que este no nos ayuda por sí solo a distinguir las diferentes categorías de análisis que se necesitan para el estudio de lo relacionado a las etnias, ya que se lo toma en un sentido amplio para denotar diferentes comunidades sociales formadas históricamente, tales como el Estado, el clan, la familia, etc. Explicó la elusividad de lo étnico, y que no puede definirse aislado de lo social, dando paso a entender que tal variabilidad está en su carácter histórico, y que no por ello es inanalizable. El *ethnos* implica a los sujetos que lo componen, presentándose como un concepto abarcador que es delimitado por “características principales” como las llama el autor, la cuales son: los rasgos culturales relativamente estables que cada *ethnos* comparte (arte folk, costumbres, ritos, cultura material, etc.), la conciencia de una identidad como grupo, planteada en la autoadscripción al *ethnos* y en la toma de un etnónimo, además de la creencia en un origen común, y la visualización como distintos a otras comunidades.

La mirada de Bromley como las de Barth, ayudan a despejar de alguna forma lo “huidizo” de la problemática étnica. Ambos nos proponen una perspectiva relacional, dialéctica.

Otras posturas, que produjeron un debate sobre la problemática étnica se dieron, y se siguen dando, entre los llamados constructivistas en contraposición con los esencialistas (estos últimos en retroceso, aunque algunos resisten, sobre todo desde la biología). Los esencialistas, en el que entra Van Der Berghe (1978), establecen que la etnia se basa en la conjunción de rasgos biológicos que persisten a través de generaciones, en relación a la endogamia, destacando con frecuencia, un sentido de neto corte racial sin entrar en lo social.

En tanto los constructivistas postulan que los grupos sociales, entre ellos el étnico, se articulan a través de una construcción ficticia, que se institucionaliza en la comunidad a fin de reinventarse y perpetuarse como un conjunto una y otra vez. Hay planteos extremos como el de Sollors (1989), pero son mucho más ricos los de los autores ya nombrados como Anderson (1997), Hobsbawm (1993-1994) y Hobsbawm y Ranger (1983) en tanto sus formulaciones se refieren a la “construcción social” de las identidades y no a una “neta ficción” de las mismas. Se debe destacar de ellos, que en sus obras se tiene en cuenta lo histórico a partir de diferentes perspectivas que van desde lo objetivo a lo subjetivo de cada sociedad y de cada proceso, por lo cual debe considerárseles como agudos analistas. Sus miradas amplias les permiten reconocer fenómenos que no por ser contruidos dejan de ser reales y no hablan de ficción en un sentido estricto y literal, sino queriendo descubrir el velo de la “naturalización” que se plantea en diversos procesos como es el de la conformación de las identidades.

En esta dirección se debe dejar en claro que la identidad étnica se conforma a través de un entramado de relaciones y elementos materiales e ideológicos, que nos debe llevar a entender que ella es un proceso en movimiento, de interacción entre rasgos objetivos y subjetivos.

En el ámbito latinoamericano también se realizaron estudios sobre la problemática étnica, en los que influyeron cuestiones concernientes a las poblaciones aborígenes de la región. En tales investigaciones, el interés estuvo centrado, preponderantemente, en las relaciones entre los grupos indígenas y el estado nación, pero también en la etnicidad campesina, los migrantes internos, etc.⁴

Díaz Polanco (1981, 1984) es uno de los exponentes que se acercó a la etnicidad en sociedades modernas latinoamericanas que presentan población indígena y mestiza. El eje de algunas de sus investigaciones gira en torno a la relación entre clase y etnia. Desde su recorte, el autor manifiesta como ahistóricos a los estudios de la problemática étnica si no se la vincula con la estructura clasista. Esta ligazón que efectúa de las categorías las expresa como las caras de una misma moneda, mostrando a la problemática étnica como traspasada con la dimensión de clase.

A su vez Díaz Polanco rescata la perspectiva de la historicidad del problema de la identidad étnica. Tal autor plantea que las etnias, al mantenerse y reproducirse, se mueven dentro de procesos que pueden llegar a modificarlas y que conjuntamente con los cambios estructurales-históricos desembocan, a veces, en un cambio de identidad; no siendo por ello el único punto de encuentro de estos grupos con la historia su nacimiento o su extinción, sino también su proceso dinámico de desenvolvimiento. Queda de esta forma explicitada la distancia del autor con los análisis que proclaman la inmutabilidad de la identidad étnica.

Es entonces claro, a través de los trabajos seleccionados como ejemplo en estas líneas, que es necesario un análisis relacional de las identidades étnicas. De esto fue pionera, en lo que respecta a los estudios sobre las sociedades antiguo orientales, Cristina Di Bennardis/De Bernardi. En esta dirección, ella analizó un abanico de dimensiones teóricas muy ricas poniendo sobre el tapete lo estructural, lo procesual y lo situacional. Por tal razón, retomando sus análisis sobre las identidades étnicas en particular y abriéndonos a otras identidades en general, bregamos por la necesidad de seguir tales líneas en los estudios antiguos en general y en los concernientes a la Mesopotamia antigua en particular con rigurosidad, pero a la vez con amplitud de criterio y teniendo en cuenta la interdisciplinariedad sin dejar de lado, claramente, los análisis multicausales con un centro “duro” en las problemáticas sociales.

Cerramos estas miradas sobre la etnicidad con la definición de Di Bennardis/De Bernardi de etnia como forma necesaria de acercarnos al análisis de las identidades étnicas en la Mesopotamia antigua⁵:

Una etnia es un conglomerado humano, de dimensiones diversas, con una especial y propia relación con un territorio determinando, sobre el que pueden estar establecidos de manera más o menos homogénea, compartiéndolo o no con otras etnias; que reconocen una historia común que les provee particularidades relativamente estables de lengua y cultura; y que poseen autoconciencia de unidad y diferencia de otros conglomerados humanos – generalmente expresada en un etnónimo – base del sentimiento de pertenencia e identidad étnica, y que no necesariamente coincide con la pertenencia política (Di Bernardi, 1998, p. 309).

A modo de cierre

Más allá de las diversas formas de organización y adscripción que pudieron y pueden adoptar las sociedades, encontramos presentes en ellas a las identidades étnicas. Estas se manifiestan imbricadas en los procesos sociales, marcan diferencias, clasifican, jerarquizan y trazan límites. Las identidades étnicas, como otras identidades colectivas, delimitan su “territorio” y sus fronteras, definiendo las relaciones con los “otros”; puntualizan el adentro y el afuera, así como significan y resignifican las estructuras grupales. Además, conservan y modelan su pasado para vivir su

actualidad, proyectar su forma y contenido hacia adelante, no siempre idénticas a sí mismas, sino incorporando los cambios producidos en las sociedades en las que se manifiestan.

La identidad étnica es intensamente sostenida por la autoadscripción al grupo, así como por la o las designaciones que otros le dan, generando y reforzando fronteras de diferenciación, constituyéndose así como una identidad grupal preferente, según el ámbito y el momento en que se despliegue, por su dotación de maleabilidad y cambio intrínseco. No obstante, es necesario decir que, aunque no es definida solamente a partir de las relaciones interétnicas, se retroalimentan a partir de los procesos socio-culturales y materiales que generan y modifican a los grupos. En tanto, las relaciones interétnicas son las que hacen salir a la luz las fronteras étnicas, y lo cultural y lingüístico es en donde tales límites se ven franqueados en mayor medida, pero sin desaparecer.

Es entonces que introducir el problema de la identidad étnica, en este caso a partir de varios autores, es parte de tratar de analizar el orden social, las concepciones imaginarias y construcciones materiales, objetivas y subjetivas, todas ellas cuestiones que la forman y también la sustentan. En esta dirección, se analizó a partir de un recuento de diversas posturas, la importancia del estudio de las identidades étnicas. Esto se trató de dar en un marco de dinamismo, ya que tanto la sociedad como su clivaje étnico portan movimiento, que se encarna y manifiesta en los cambios y reestructuraciones expuestos a través de la historia y las sociedades que las construyen día a día.

Notas

- 1 Para este autor “el foco de la investigación es el límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra. Por supuesto los límites a los cuales debemos dedicar nuestra atención son los límites sociales” Barth, 1976, p. 17.
- 2 Remitimos a Siffredi y Briones de Lanata (1989) que desarrollan este planteo, con el que acordamos.
- 3 Muchos son los aportes a la problemática de la etnicidad desde la escuela soviética, en algún punto acicateada por la necesidad de un estado multiétnico. Lenin (1984) ya se planteaba el problema.
- 4 Algunas investigaciones clásicas referidas a estos temas son: Cardoso de Oliveira (1971); Bartolomé (1979); Sabate (1982); Díaz Polanco (1981 y 1984). Las investigaciones en América Latina también se acercaron a los problemas de la etnicidad relacionado con la inmigración de los siglos XIX y XX, en general europea, hacia los países más australes del continente, como la Argentina. En tanto en Estados Unidos los estudios sobre etnicidad se han basado en los grupos negros, judíos, irlandeses, etc., sus relaciones sociales y con el Estado-nación.
- 5 Un caso ilustrativo de grupos étnicos en la antigüedad siro-mesopotámica se puede ver en Rovira 2019.

- 6 Con esta definición de Di Bennardis/De Bernardi, también señala que: “(...) Trato, en esta definición, de destacar aspectos objetivos (territorio, lengua, cultura) y subjetivos (autoconciencia expresada en un etnónimo); también pretendo ponderar lo cuantificable y lo variable dentro de una etnia, al marcar la estabilidad de la lengua y ciertos elementos culturales, aunque señalando la relatividad de dicha estabilidad. Esta definición se basa en la de Dragadze citada por Renfrew (1990:177) (...)” (De Bernardi, 1998, p.309).

Referencias

- Anderson, B. (1997). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*. México: F.C.E.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: F. C. E.
- Bartolomé, M. (1979). “Conciencia étnica y autogestión indígena”. En *Indianidad y descolonización en América Latina: Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México: Nueva Imagen, pp. 309-322.
- Brombley, Yu V. (1974). “The term <ethnos>and its definition”. En Grigulevich, I. R. y Koslov, S. Y. (Edits.) *Races and Peoples. Contemporary ethnic and racial problems*. Moscú: Progress Publishers, pp. 17-44.
- Cardoso de Oliveira, R. (1971). “Identidad étnica, identificación y manipulación”. En *América indígena*, 1971, volumen 30, número 4, pp. 923-953.
- De Bernardi, C. (1998). “Identidad étnica y poder estatal en la Mesopotamia del III milenio A. C. Problemas de reconstrucción histórica”. En *Estudios de Asia y África*, volumen 33, número 2, pp. 307-329.
- Díaz Polanco, H. (1981). “Etnia, clase y cuestión nacional”. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, volumen 27, número 103, pp. 101-120.
- Díaz Polanco, H. (1984). “Notas teórico metodológicas para el estudio de la cuestión étnica”. En *Boletín de Antropología Americana*, volumen 10, México, pp. 45-51.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (Ed.) (1983). *The invention of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. (1993/1994). “Nación, estado, etnicidad, religión: transformaciones de la identidad”. En *Anuario de la Escuela de Historia-UNR*, número 16, pp. 9-19.
- Lenin, Vladimir I. (1984 [1913]). “Tesis sobre la cuestión nacional”. En Lenin, Vladimir I. *Obras completas*, T. 23, Moscú: Progreso.
- Renfrew, Collin (1990). *Arqueología y lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos*. Barcelona: Crítica.
- Rovira, Leticia (2019). “Ethnic and Pan-Ethnic identity in the Kingdom of Mari (18th Century B. C.) A model Kit”, En *Oriens Antiquus. Series Nova*, número 1, pp. 149-155.

- Sabate, Alberto F. (1982). *La espacialidad social de la cuestión étnico campesina y el desarrollo desigual del territorio en países de América Latina*. México: Inst. Panamericano de Geografía e Historia.
- Siffredi, Alejandra y Briones De Lanata, Claudia (1989). “Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico”. En *Cuadernos de antropología*, número 3, Buenos Aires, pp. 5-24.
- Smith, Anthony (1994). “The problem of national identity: ancient, medieval or modern?”, *Ethnic and Racial Studies* volumen 17, número 3, pp. 375-399.
- Sollors, Werner (1989). *The invention of ethnicity*, New York: Oxford University Press.
- Van Den Berghe, Pierre (1978). “Race and ethnicity: a sociobiological perspective”. En *Ethnic and Racial Studies*, volumen 1, número 4, pp. 401-411.



Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

El nacimiento de las brujas antropófagas como preludio de la Modernidad

Apuntes sobre el *Formicarius*, la bula *Summis
desiderantes affectibus* y el *Malleus maleficarum*

*The birth of anthropophagous witches as a prelude to
Modernity: Notes on the Formicarius, the bull Summis
desiderantes affectibus and the Malleus maleficarum*

Paula Gimena Brain

paula-brain@hotmail.com

Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco

Fecha de recepción: 14 de octubre de 2021

Fecha de aprobación: 24 de junio de 2022

Fecha de publicación: 31 de julio de 2022

Para citar este artículo: Brain, Paula Gimena (Año). El nacimiento de las brujas antropófagas como preludio de la Modernidad: Apuntes sobre el *Formicarius*, la bula *Summis desiderantes affectibus* y el *Malleus maleficarum*. *Textos y Contextos desde el sur*, Número 10, 133-158.

Resumen

El *Formicarius*, la bula *Summis desiderantes affectibus* y el *Malleus maleficarum* reproducen la conflictividad tardomedieval en sus líneas y abonan a una concepción de las mujeres en general y de las brujas en particular que se generalizaría en los siglos XVI y XVII, azuzando la moderna cacería de brujas en los continentes europeo y americano.

La transformación de curanderas, comadronas, boticarias y nodrizas en brujas antropófagas y demoníacas fue impulsada por la alta jerarquía eclesiástica como respuesta no del todo consciente a la crisis institucional y a la debacle del modo de producción feudal –manifestada en el agotamiento del suelo y el subsuelo, la elevada conflictividad social, las carestías, las luchas por la tierra y la mano de obra y la crisis monetaria, entre otros factores, y materializada con violencia en la coyuntura de la epidemia de peste–.

Es posible tender diálogos entre los autores de nuestros documentos, quienes se citaron unos a otros en sus escritos y ratificaron un posicionamiento común relativo a la peligrosidad de las mujeres, “navíos perversos de Satanás”.

Nos proponemos analizar las fuentes seleccionadas con el objeto de conceptualizar y contextualizar la noción de bruja, pergeñada durante la crisis de la Baja Edad Media y generalizada durante la Modernidad, en aras del establecimiento de nuevas relaciones de poder y de producción. Postulamos que los modernos estados centralizados y las iglesias católica y protestantes advirtieron en la cacería de brujas una forma de finiquitar autonomías productivas y reproductivas de féminas y de comunidades.

Abstract

The *Formicarius*, the bull *Summis desiderantes affectibus* and the *Malleus maleficarum* reproduce the late medieval conflict in their lines and contribute to a conception of women in general and of witches in particular that would become general in the 16th and 17th centuries, instigating modern witchcraft in the European and American continents.

The transformation of healers, midwives, apothecaries and nurses into anthropophagous and demonic witches was driven by the high ecclesiastical hierarchy as a not entirely conscious response to the institutional crisis and the debacle of the feudal mode of production –manifested in soil and subsoil depletion, high social unrest, shortages, struggles for land and labor and monetary crisis, among other factors, and materialized with violence at the conjuncture of the plague epidemic–.

It is possible to have dialogues between the authors of our documents, who cited each other in their writings and ratified a common position regarding the dangerousness of women, “evil ships of Satan.”

We propose to analyze the selected sources in order to conceptualize and contextualize the notion of witch, conceived during the late medieval crisis and generalized during Modernity, in order to establish new relations of power and production. We postulate that the modern centralized states and the Catholic and Protestant churches saw in the witch hunt a way of ending productive and reproductive autonomies of women and communities.

Palabras clave

Hechiceras, Brujas antropófagas, Crisis de la Baja Edad Media, *Formicarius*, *Summis Desiderantes Affectibus*, *Malleus Maleficarum*.

Key words

Sorcerers, Anthropophagous witches, Lower Middle Age crisis, *Formicarius*, *Summis Desiderantes Affectibus*, *Malleus Maleficarum*.

Proemio

¿Es posible avizorar en la pluma de teólogos, pontífices e inquisidores la reverberación certera del clima social de una época? ¿Es pertinente pensar en sus escritos como un estilo literario o, lisa y llanamente, como producción literaria? ¿Es acertado interpretar sus obras como productos culturales? Creemos que, en el caso que nos ocupa, la respuesta a los tres interrogantes es afirmativa, especialmente en lo que refiere al *Formicarius* y al *Malleus Maleficarum*, incluidos desde hace tiempo en el panteón profano de la literatura universal.

Nos proponemos analizar tres fuentes documentales tardomedievales –el *Formicarius*, la bula *Summis desiderantes affectibus* y el *Malleus maleficarum*– con el objeto de conceptualizar y contextualizar la noción de bruja pergeñada durante la crisis de la Baja Edad Media y generalizada durante la Modernidad en aras del establecimiento de nuevas relaciones de poder y de producción –nos referimos al fortalecimiento estatal y al desarrollo del capitalismo agrario–. Postulamos que los modernos estados centralizados y las iglesias católicas y protestantes advirtieron en la cacería de brujas una forma de finiquitar autonomías productivas y reproductivas de féminas y de comunidades.

Pretendemos, asimismo, comprender el pasaje de las categorías de hechicería a brujería como producto de la efervescencia transicional que signó al ocaso del Medioevo y a la Edad Moderna. Aspiramos además a historizar la inquina contra las comadronas inferida de los documentos analizados.

Papas, teólogos, inquisidores y cazadores de brujas: fragmentos de un discurso polifónico

La mujer es el navío perverso de Satanás

Anselmo de Turmeda, *Llibre de bons amonestaments*

Entre 1435 y 1437 Johannes Nider escribió en su libro quinto del *Formicarius*, publicado en el año 1475:

Luego, según me refirió el antedicho inquisidor de Autun: *"Este año supe que en la provincia de Lausana unos brujos habían cocinado y comido a sus propios infantes"*. El modo de aprender tal práctica fue, según dijo, que los brujos habían ido a cierta reunión y por sus ritos habían visto verosíblemente al demonio bajo el aspecto de un hombre, al cual el discípulo obligatoriamente tenía que jurar que renegaba del cristianismo, que nunca adoraría la eucaristía y pisotear la cruz, cuando pudiera hacerlo ocultamente. Además fue voz popular, según me relató el citado juez Petrus, que en la región de Berna trece infantes fueron devorados en poco tiempo por los brujos, por lo cual también la justicia pública se inflamó con gran dureza contra tales parricidas. Habiendo preguntado Petrus a una bruja capturada en qué modo comían a los infantes, ella respondió: *"Este es el modo: acechamos a los niños todavía no bautizados, o incluso bautizados, sobre todo si no están protegidos por la señal de la cruz y las oraciones. A ellos en la cuna o acostados junto a sus padres los matamos con nuestros ritos, que después creen que se han ahogado o han muerto por otra causa, y los sacamos de la tumba robándolos furtivamente. Los cocinamos en calderos hasta que, separados de los huesos, casi toda la carne se vuelve líquida y bebible. De su materia más sólida hacemos un ungüento útil para nuestros proyectos, artes y transportes. Con el fluido más líquido llenamos un frasco o un odre: aquel que beba de allí, agregando unas pocas ceremonias, de inmediato se vuelve más sabio y líder de nuestra secta"* (Mescua, 2019, p. 897).

Casi un decenio más tarde, el papa Inocencio VIII promulgó su bula apostólica *Summis desiderantes affectibus*, en la que expresaba su inquietud ante la propagación de lo que él denominaba "la herejía de las brujas":

Tenor de la bula apostólica contra la herejía de las brujas con la aprobación y subscripción de los doctores de la nutricia universidad de Colonia al siguiente tratado:

En verdad hace poco, no sin gran disgusto, llegó a nuestros oídos que en algunas regiones de Alemania superior, así como en las provincias, ciudades, tierras, dominios y diócesis de Maguncia, Colonia, Tréveris, Salzburgo y Bremen, muchas personas de ambos sexos, olvidando su propia salvación y desviándose de la fe católica, tratan con demonios, íncubos y súcubos, y con sus hechizos, cantos, conjuros y otras nefastas supersticiones y sortilegios se dedican a excesos, crímenes y delitos, y hacen morir, agotarse y extinguirse el parto de las mujeres, la cría de los animales, la uva de las viñas, el fruto de los árboles, así como hombres, mujeres, acémilas, ovejas, ganado y otros animales de diverso género, también viñas, frutales, prados, pastos, grano, trigo y otras legumbres del campo y atormentar y afligir con crueles dolores internos y externos a los mismos hombres, mujeres, acémilas, ovejas, ganado y animales así como impedir a los hombres procrear y a las mujeres preñarse, y que ni los hombres con sus esposas, ni las mujeres con sus esposos puedan realizar los actos conyugales, además de renegar con boca sacrílega de aquella fe que recibieron en la sagrada recepción del bautismo.

Y aunque por cartas apostólicas fueron nombrados, y aún lo son, inquisidores de la depravación herética los queridos hijos, Henricus Institoris [Henry Kramer], en las mencionadas regiones de Alemania superior, en las cuales se cuenta también las provincias, ciudades, tierras, diócesis y otros dominios semejantes que tuviesen que ser incluidos, así como Jacobo Sprenger, en algunas zonas de la región del Rin, sin embargo algunos clérigos y laicos de aquellas tierras, queriendo saber más de lo necesario, por el hecho que en esas cartas de su mandato no han sido referidos específica y nominalmente dichas provincias, ciudades, diócesis, tierras y otros lugares y personas de ellas y tales excesos, no se avergüenzan en afirmar pertinazmente que aquella de ningún modo se incluye bajo esa misión y por lo tanto el oficio de inquisición no puede ser desempeñado por dichos inquisidores en las citadas provincias, ciudades, diócesis, tierras y dominios ni se les debe permitir la corrección, encarcelamiento y castigo de aquellas personas por los antedichos excesos y crímenes.¹

Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, por su parte –y con la venia de Inocencio VIII–, sentenciaron en su *Malleus Maleficarum*:

Ahora bien, como se dice en la bula papal, existen siete métodos por medio de los cuales infectan de brujería el acto venéreo y la concepción del útero. Primero, llevando las mentes de los hombres a una pasión desenfrenada; segundo, obstruyendo su fuerza de gestación; tercero, eliminando los miembros destinados a ese acto; cuarto, convirtiendo a los hombres en animales por medio de sus artes mágicas; quinto, destruyendo la fuerza de gestación de las mujeres; sexto, provocando el aborto; séptimo, ofreciendo los niños a los demonios, aparte de otros animales y frutos de la tierra con los cuales operan muchos daños.

Las brujas que son comadronas matan de distintas maneras a los niños concebidos en el útero, y procuran un aborto; o si no hacen eso, ofrecen a los demonios los niños recién nacidos. Aquí se expone la verdad acerca de cuatro horribles delitos que los demonios cometen contra los niños, tanto en el útero materno como después. Y como lo hacen por medio de las mujeres, y no de los hombres, esta forma de homicidio se vincula más bien con las mujeres que con los hombres. Y los que siguen son los métodos con los cuales se hace.

Los canonistas tratan más a fondo que los teólogos las obstrucciones debidas a la brujería; y dicen que es brujería, no solo cuando alguien es incapaz de ejecutar el acto carnal, sino también cuando a una mujer se le impide concebir, o se la hace abortar después de haber concebido. Un tercer y cuarto métodos de brujería son cuando no lograron provocar un aborto, y entonces devoran al niño o lo ofrecen a un demonio.

No caben dudas acerca de los dos primeros métodos, ya que, sin la ayuda de los demonios, un hombre, por medios naturales, tales como hierbas o emenagogos, procura que una mujer no engendre o conciba, como se menciona más arriba. Pero con los otros dos métodos, las cosas son distintas, pues son utilizados por brujas. Y no hace falta presentar los argumentos, ya que casos y ejemplos muy evidentes mostrarán con mayor facilidad la verdad del asunto. La primera de estas dos abominaciones es el hecho de que algunas brujas, contra el instinto de la naturaleza humana y, en verdad, contra la naturaleza de todos los animales, con la posible excepción de los lobos, tienen el hábito de devorar y comer a los niños pequeños. Y acerca de esto, el inquisidor de Como [Italia], nos relató lo siguiente: que fue llamado por los habitantes del distrito de Barby para realizar una inquisición, porque a cierto hombre le había faltado su hijo de su cuna, y al encontrar un congreso de mujeres en horas nocturnas, juró que las había visto matar a su hijo y beber su sangre y devorarlo. Y además, en un solo año, que es el que acaba de pasar, dice que fueron quemadas cuarenta y una brujas, y varias otras huyeron a buscar la protección del señor archiduque de Austria, Sigismundo. En confirmación de esto, existen ciertos escritos de Johann Nider, en su *Formicarius*, cuyo recuerdo, como el de los acontecimientos que relata, sigue fresco en la mente de los hombres; por lo cual resulta evidente que esas cosas no son increíbles. Debemos agregar que en todos estos asuntos las brujas comadronas provocan daños aún mayores, como a menudo nos dijeron, a nosotros y a otros, las brujas penitentes afirmando que nadie hace más daño a la fe católica que las comadronas. Pues cuando no matan a los niños, entonces, como para cualquier otro propósito, los sacan de la habitación, los levantan en el aire y los ofrecen a los demonios (Kramer y Sprenger, 1486, p. 137).

Los fragmentos documentales precedentes datan de fines de la Edad Media y se hallan profundamente imbricados: la bula papal prologó la publicación del *Ma-*

lleus Maleficarum y legitimó el accionar de sus redactores. Johanes Nider, por su parte, instaló el tema de la brujería en los altos círculos de la jerarquía eclesiástica tardomedieval, siendo su *Formicarius* regularmente visitado e invocado por Inocencio VIII como por los dominicos Kramer y Sprenger.

Escasamente estudiado y sometido a análisis crítico, el *Formicarius* echa luz sobre las instancias preliminares en la construcción del concepto moderno occidental de brujería. Nacido en plena crisis del siglo XIV en Suabia, su autor asistió al concilio que culminó en el cisma de la Iglesia, confrontó a los heréticos husitas y dedicó buena parte de su vida a reformar conventos de monjas, endureciendo las reglas monásticas y las condiciones de enclaustramiento. Si bien no ha podido comprobarse la concreción de las penas capitales sugeridas en otros fragmentos de la fuente aquí transcrita, Nider auguró aquellas escenas de tormentos inquisitoriales y de hogueras que caracterizarían a los siglos XVI y XVII en los continentes europeo y americano, a la vez que consintió la violencia física contra las mujeres expresada, por ejemplo, en su aprobación de la marital corrección, práctica extendida y legalizada en el ocaso del Medioevo:

Nider ve con naturalidad que se aplique tortura para obtener confesiones y que se queme a las culpables de brujería; y considera suave corrección el caso del hombre que arroja atada a su mujer en un hormiguero para vencer su rebeldía (Mescua, 2019, p. 265).

El libro quinto del *Formicarius* constituye una recopilación de testimonios maravillosos² con los que el teólogo aspiraba a desviar la atención de la crisis de la institución eclesiástica y de los vicios de los clérigos³, recordando a los fieles que Dios aún obraba en la Iglesia y libraba batalla contra el demonio y sus agentes –a saber, brujos/as, nigromantes, fantasmas, malas mujeres, incubos y súcubos–: “las maravillas ocurren cerca nuestro y el cristiano de fe indolente no las ve” (Mescua, 2019, p. 286). La importancia de esta obra estriba, pues, en su alejamiento del *Canon Episcopi*⁴ y de todo pensamiento clerical previo, fundamentados en la negación lisa y llana de la realidad de la brujería –considerada, hasta la divulgación del libro quinto, mera superchería de campesinos/as ignorantes–.

A decir de Mescua, “Nider no pensó desatar ninguna caza de brujas, pero al aceptar las elucubraciones del juez Petrus [aquellas que interpretaban los actos de infanticidio y canibalismo como etapas decisivas del rito brujeril] contribuyó a consolidar la imagen de la Era Moderna de la bruja como ‘enemigo público número uno’” (Ibíd., p. 474). No fueron los textos eclesiásticos, sino las creencias y habladurías populares las que abastecieron al libro quinto, creencias y habladurías que recibieron “un barniz teórico de manos de Nider” (Ibíd.), adquiriendo, de esa manera, el prestigio y la autoridad de la teología cristiana.

En cuanto a la bula *Summis desiderantis affectibus*, fue redactada en el último cuarto del siglo XV en Roma por el papa Inocencio VIII. No se trata de un do-

cumento con pretensiones dogmáticas, sino con una finalidad puramente práctica y delimitada al caso concreto del territorio de la actual Alemania. Como Nider, Inocencio VIII, se consagró a combatir las herejías: impulsó la cruzada contra los valdenses, confirmó a Torquemada como gran inquisidor de Castilla y Aragón y condenó varias tesis de Pico della Mirandola. Sus insistentes referencias a una presunta profusión de brujos/as en las tierras del Sacro Imperio dimanaban de los ánimos de la época. En un momento histórico en el que el Vaticano veía truncas sus pretensiones de erigirse en un poder verdaderamente universal a causa del cisma de la institución; las reclamaciones de reforma manifestadas en los concilios; el influjo de los movimientos heréticos y las acusaciones generalizadas de nicolaísmo⁵, simonía⁶ y nepotismo⁷, la Iglesia debía encontrar un nuevo enemigo espiritual para recobrar su prestigio y autoridad terrenal. El chivo expiatorio ya había sido elegido.

La consideración de la brujería como herejía constituye un claro indicador del contexto de transición al que asistimos: en el Medioevo se perseguía y quemaba a herejes, no a brujas. La inclusión de las segundas en el grupo de los primeros durante la Baja Edad Media anuncia relaciones de poder y de producción en ciernes.

La reticencia de ciudades, provincias, dominios y diócesis a otorgar hospitalidad a los inquisidores y acatamiento a sus disposiciones evidencia, por un lado, la fragmentación y la atomización política que caracterizaron al feudalismo pleno y bajomedieval, traducidas en la autonomía relativa de las diferentes jurisdicciones con respecto a los poderes centrales. Por otro, señala el prestigio detentado por las hechiceras o mujeres sabias en sus propias aldeas. Como afirma Jean Claude Bologne: “a finales del siglo XV se perseguía con más vehemencia a los inquisidores que a las brujas” (Bologne, 1997, p. 10). Las tesis postuladas en las fuentes documentales aquí analizadas no cobraron estado público hasta la décimo sexta centuria. Las hogueras, pues, son hijas de la Modernidad.

Munida con la bendición de Inocencio VIII y con la prédica introductoria de la *Summis desiderantis*, la primera edición del *Malleus Maleficarum* fue publicada en el año 1486, alcanzando escasa recepción en el público letrado eclesiástico como en el laico de la época. Con el propósito de investigar y de poner fin a los delitos de brujería que presuntamente cundían en el norte del Sacro Imperio sus autores, Kramer y Sprenger, fueron investidos inquisidores con poderes especiales, mas no cosecharon logros al respecto mientras estuvieron con vida⁸. No obstante, docenas de reediciones sucedieron a la inaugural, convirtiendo al *Malleus* en el manual por excelencia de los inquisidores y de los cazadores de brujas de los siglos XVI y XVII. Devenido en el más famoso de los tratados demonológicos, contribuyó a criminalizar y demonizar a las mujeres y a legitimar y expandir las persecuciones por brujería, definida por los dominicos como un crimen mixto: tanto religioso –acusación de herejía y pacto satánico– como civil –imputación por daños y maleficios–.

¿Qué llevó a hombres de ley y de ciencia, eruditos, pontífices y grandes reformadores protestantes de los siglos XVI y XVII a promover con tal ímpetu un texto prácticamente desechado en la décimo quinta centuria? El *Malleus* fue concebido en el contexto de crisis del modo de producción feudal y del edificio político, ideológico, intelectual, espiritual y artístico en él cimentado. Personificó además, –creemos que la paráfrasis resulta aquí absolutamente pertinente– al hijo exaltado⁹ de la institución eclesiástica en su peor trance –fragmentada en dos y luego en tres, desacreditada y debilitada–. No fue hasta que modernos estados centralizados y fortalecidos, e iglesias a ellos asociadas, advirtieron en la cacería de brujas una forma de avance sobre autonomías y autogobiernos de mujeres campesinas y de sus comunidades¹⁰ que dicho tratado, auspiciado en su nacimiento por un papa medieval, cobró relevancia.

Un mundo cambiante: de la hechicería a la brujería, de la brujería a la caza de brujas

El concepto de hechicera alude, según la epistemóloga feminista Norma Blazquez Graf, a una construcción medieval y popular empleada por aldeanos/as que creían sin reservas en la existencia de tales mujeres y en sus artes. Se trataba de damas sabias con dotes de curandera, boticaria, comadrona, arúspice y adivina, detentadoras de poderes pasibles de sanar; consumir maleficios; influir sobre los eventos climáticos; hallar ganado huido o robado; descubrir enterramientos de cadáveres de desaparecidos/as para darles reposo y acallar sus lamentos; realizar prácticas abortivas y contraceptivas; estropear cosechas, ganado o bienes de vecinos/as malqueridos/as y provocar impotencia, infertilidad y adulterio. Sus praxis conformaban la denominada magia baja o hechicería del pueblo llano y se fundaban en el empleo de hierbas y en la realización de rituales pagano-cristianos. Eran además profundamente empíricas.

Conforme avanzaba el siglo XIV, las elites cultas de Europa continental e insular dieron comienzo a una operación de transformación del concepto de hechicera en la noción de bruja, con implicancias nefastas para quienes encarnaron dicha metamorfosis: sus habilidades pasaron a ser concesiones de Satán; sus ritos estacionales mutaron a aquelarres o *sabbats*; sus quehaceres colectivos abonaron la presunción de confabulaciones en sectas demoníacas y la diosa Diana, adalid de los vuelos nocturnos y de la abundancia, fue sustituida por el Diablo:

Bruja fue un concepto creado en Europa precisamente por las élites cultas en los siglos XIV al XVII, mediante la transformación del concepto de hechicera, al cual se incorporó la idea teológica de que los males que causaba se debían a la existencia de un pacto con el Diablo, o por el poder que éste les otorgaba. De acuerdo con esta idea, era el ser maligno quien le enseñaba a la bruja qué fórmulas pronunciar, qué objetos utilizar y cómo manipular-

los para producir los maleficios. El concepto de bruja también se nutrió de las tradiciones populares en algunos países de Europa, como las creencias sobre las mujeres o espíritus femeninos que volaban junto con las almas de los muertos. Éstas eran dirigidas por Diana, y repartían bendiciones como recompensa por la hospitalidad que les era brindada. Las creencias populares fueron vistas por las élites intelectuales como supersticiones paganas y como ilusiones engendradas por el Diablo en las mentes de la gente del pueblo para apartarlas de la verdadera fe. Desde el siglo XIII, las élites comenzaron a mezclar la creencia en las mujeres voladoras benéficas, con la de mujeres voladoras antropófagas o malignas, y a sustituir a Diana por el Diablo. Otras tradiciones populares, como las ceremonias de fertilidad, llevaron a crear, en torno a la noción de bruja, el sabbat o aquelarre, consistente en reuniones nocturnas realizadas con regularidad en los prados cercanos a un poblado, en el que se renegaba de Dios, se daban ofrendas al Diablo, había comida, música, orgías y se preparaban venenos y ungüentos. Así, la idea de bruja se asocia también con el placer y el libertinaje sexual (Blazquez Graf, 2008 p. 18).

Así, hechiceras benéficas para sus comunidades fueron convertidas, paulatinamente, en brujas antropófagas y demoníacas cuya extirpación debía ser consumada. Dicha conversión fue engendrada en el contexto de crisis de la Baja Edad Media, quedando restringidas sus ideas a la cúpula eclesiástica. Luego, en los siglos XVI y XVII, esta nueva doctrina se expandió como reguero de pólvora en Europa y América, allanando el camino de una feroz cacería de brujas:

Lo que sembraron los monjes de la Baja edad Media lo recogieron los juristas del siglo XVI... ¡Y qué cosecha de brujas recolectaron! Al parecer, toda la cristiandad está a merced de estas horrorosas criaturas. De repente se descubre que los países donde antes no se las conocía están plagados de brujas, y cuanto más se los examina, más de ellas aparecen (Trevor Roper, 2009, p. 104).

Los reinos modernos se encontraron repletos de brujas en el preciso momento histórico en el que intensificaban y extendían sus respectivas avanzadas sobre cuerpos productivos y reproductivos y sobre autonomías provinciales, señoriales, municipales y comunitarias¹¹. El proceso que comenzó en los siglos XIV y XV con la crisis del feudalismo alcanzó su punto álgido dos centurias más tarde. El concepto de brujería ideado, según la tesis de Blazquez Graf, por intelectuales tardomedievales y heredero del agotamiento productivo, las revueltas populares y la distensión de lazos de servidumbre azuzó aquellas persecuciones a las que consideramos un signo distintivo del avance de los Estados modernos y del capitalismo agrario sobre comunidades y corporalidades.

¿Por qué las mujeres?

Nadie hace más daño a la fe católica que las comadronas.

Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum*

Y cierto, tiene gran fama de bruja,
y se hace médica y hace medicinas;
y ahora lo hace a escondidas.

Juicio de Margarida Rugall, leg.11 doc.510

Kramer y Sprenger se empeñaron en señalar a la brujería como un asunto exclusivamente femenino:

Aquí se expone la verdad acerca de cuatro horribles delitos que los demonios cometen contra los niños, tanto en el útero materno como después. Y como lo hacen por medio de las mujeres, y no de los hombres, esta forma de homicidio se vincula más bien con las mujeres que con los hombres (Kramer y Sprenger, 1486, p.125).

En lo que respecta a Inocencio VIII y a Nider, si bien ambos clérigos incluyeron en sus disquisiciones a brujos y brujas, no deja de ser significativo que la *Summis desiderantes affectibus* apelara a la expresión “la herejía de las brujas” para inaugurar su dispensa. Tampoco lo es que el autor del *Formicarius* hiciera hincapié en la debilidad de las mujeres¹², idea que comenzaba a generalizarse a principios de la Baja Edad Media y que caracterizaba al género femenino como propenso a fantasías, ensoñaciones, tentaciones, comportamientos lujuriosos y amorales, etc. De ahí la importancia de la marital corrección, la rehabilitación de la legislación romana, el descrédito de los derechos consuetudinarios poseídos por jóvenes y adultas durante buena parte del Medioevo, la tolerancia del uxoricidio y la minoración de hijas adultas, esposas y madres. Citamos, a modo de ejemplo, esta anécdota de su libro quinto:

Hubo pues un aldeano que tenía una esposa de carácter muy rebelde, la cual se negaba a casi todos los mandatos del marido. En verdad hace tiempo el esposo estaba angustiado por cómo reprimir discreta y razonablemente a la rebelde. Cierta día, cuando ella le discutía, él replicó: “Eres mujer y con mis palabras no te has corregido. No quiero causarte daño con golpes fuertes, ni deseo que a causa de mis golpes estés enferma, yacente en cama como una inválida; pero te digo que, si no te enmiendas, un día plantaré ante mis pequeños amigos una querrela contra ti, desenfrenada”. Así pues, cogió a su mujer, le quitó todas las ropas excepto la blusa, ató la fiera de pies y manos y, llevándola sobre sus hombros mientras ella gritaba y maldecía, la arrojó a una colonia de hormigas próxima a su huerto, donde en un

momento, cubierta y castigada por la habitual picadura de las hormigas, le comenzó a cambiar el carácter a mejor. [...]. Así, pues, este modo de corregir fue bastante sagaz y moderado (Mescua, 2019, p. 1780).

En cuanto al debate historiográfico relativo a la persecución por motivos de género – el “¿por qué las mujeres?” de nuestro subtítulo –, no adherimos a las hipótesis postulantes de la obsolescencia de las tesis de Silvia Federici y de Norma Balzquez Graff ni a la inadecuación de los abordajes de género y marxista defendidas por Fabián Campagne, Agustín Méndez, Pau Castell i Granados y María Tausiet, entre otros/as. No negamos la presencia de varones entre los/as perseguidos/as y condenados/as por brujería. No obstante, la realidad de una mayoría femenina objeto de acusaciones y de procesos es irrefutable y los/as autores/as mencionados/as en líneas previas lo han admitido¹³. Citamos, a modo de prueba, las enunciaciones de Castell y de Méndez, comenzando por el catedrático de la Universidad de Barcelona:

Se han podido identificar hasta la fecha un total de dieciocho acciones judiciales contra la brujería por parte de la justicia ordinaria en tierras de Pallars, con un total de dieciséis procesos inéditos por brujería entre los años 1489 y 1593. Junto con los ya conocidos, suman un total de veinticuatro acciones judiciales para el período 1484-1593, con un total de veintiocho procesos conservados y la referencia a cuarenta y cinco personas encausadas o ejecutadas por brujería, diez hombres y treinta y cinco mujeres. El resultado nos ofrece una media de una persona procesada por brujería cada dos años y medio. Estas cifras nos sitúan en un escenario de persecución activa y continuada del crimen de brujería en tierras de Pallars, llevado a cabo por la justicia ordinaria y con una *mayoría de mujeres procesadas* (Villanueva Morte, Reinaldos Mirraño y Maíz Chacón, 2012, p. 32, el destacado es nuestro).

De nuestro connacional Agustín Méndez, quien brinda cifras demostrativas de una abrumadora mayoría de víctimas femeninas para el caso de Europa insular, compartimos el siguiente pasaje de *El infierno está vacío. Demonología, caza de brujas y reforma en la Inglaterra temprano-moderna (s. XVI y XVII)*:

Mucho se ha escrito sobre la brujería en la modernidad temprana desde una perspectiva de género en las últimas cuatro décadas. [...]. El interés, más bien, es poner en discusión ciertas afirmaciones sostenidas por diversos historiadores¹⁴ en torno a la relación de las mujeres, los hombres, lo femenino y lo masculino en los tratados demonológicos. Aunque parezca contradictorio a primera vista, las constantes referencias a la existencia de brujos coexistían en las demonologías con las aún más frecuentes referencias a la inherente inferioridad femenina. Ambas premisas podían sostenerse debido a que a pesar de que la teoría demonológica no estaba determinada por cuestiones biológicas y naturales asociadas al sexo, sí estaba profundamente vinculada con el carácter social e histórico de las construcciones de género. En otras palabras, la presencia de brujos en los registros judiciales y en las demonologías sugiere que la característica primaria de quienes cometían

el crimen de brujería no era el sexo, sino el género. [...]. Lo que puede resultar más interesante son las explicaciones y las justificaciones de por qué el pacto con los demonios y la apostasía eran más frecuentes entre las mujeres que entre los hombres. En este sentido, como planteó Clark, la misoginia de los demonólogos no era mayor que la de otros miembros de la elite cultural o que las de ciertas ideas ancladas en el folclore y la cultura popular: era completamente representativa de su tiempo y cultura. [...]. Como puede verse, entonces, la brujería estaba esencialmente asociada a las nociones de debilidad y fragilidad, rasgos vinculados desde la Antigüedad con las mujeres. Dicho de otro modo, para la mirada premoderna el sexo femenino era propenso a la debilidad moral e intelectual y, en consecuencia, a la brujería, de modo que dicha transgresión quedaba feminizada. Sin embargo, el esquema comienza a resquebrajarse por la existencia de hombres acusados de brujería en los registros judiciales y por las referencias a brujos en los tratados demonológicos. Esta situación se explica a partir de la tácita asociación que se planteaba entre los varones que cometían aquel pecado y la femineidad: algunos hombres también podían ser endeble o débiles y convertirse en brujos por no ser capaces de resistir los embates diabólicos (Méndez, 2020, pp. 341 y 350-351).

Los brujos eran portadores, en el pensamiento de Méndez, de características femeninas –debilidad, fragilidad, lascivia, ignorancia, credulidad–. El historiador argentino reconoce explícitamente la asociación entre delito de brujería y estereotipo femenino, sin embargo, rehúye el abordaje de género aduciendo que, quienes lo han ensayado, no han logrado traspasar las fronteras del binarismo sexual. La incriminación, por adhesión al pacto demoníaco, de mujeres y de varones implícitamente feminizados no contradice, sino que fortalece los dos postulados percibidos como irreconciliables por el autor, es decir, la presencia de brujos en las huestes satánicas y la primacía femenina en las mismas. ¿No es acaso el estereotipo de la inconsistencia femenil, fundamental en los escritos de Nider¹⁵ y de Kramer y Sprenger como en la argumentación de Méndez, un considerando de peso para el abordaje de la cuestión desde un punto de vista genéricamente situado y para el reconocimiento del predominio de mujeres y de lo femenino en las filas de los/as acusados/as?¹⁶

Recordamos, a manera de dato de color, que los/las modernistas/as citados/as se refieren a caza de brujas, en femenino, a la hora de titular sus escritos.

La atención concedida, en las tres fuentes analizadas, en lo concerniente al aborto, el infanticidio y la esterilidad sugiere que las comadronas probablemente eran percibidas por autoridades laicas y eclesiásticas como las más dañinas entre las mujeres. En primer lugar, su desempeño en el cuidado del embarazo, el parto y el puerperio en sociedades caracterizadas por la elevada mortalidad de gestantes, púerperas y sus recién nacidos/as hacían de ellas los chivos expiatorios más comunes ante la muerte de madres y/o bebés. Castell brinda, a través del estudio de pro-

cesos por brujería presididos por autoridades locales en el Pirineo leridiano durante los siglos XV y XVI, algunos ejemplos que nos alientan a tender diálogos entre tratados demonológicos y archivos judiciales:

No faltan testimonios que hablan de determinadas enfermedades en el seno de una familia que son curadas por alguna de estas mujeres por medio de prácticas alejadas de la ciencia médica académica, atrayendo sobre sí la sospecha de brujería. Es el caso de Margarida Rugall, una de las protagonistas del proceso de Mont-rós de 1548, la cual es definida por algunos testimonios como “médica” (*metgessa*) y conocedora de medicinas, ejerciendo además de partera y asistiendo en la enfermedad a los miembros de la comunidad por medio de hierbas y demás productos acompañados de oraciones y rituales curativos que ella misma desvela ante el tribunal. Uno de los testimonios cuenta la visita de esta mujer a su casa [a la casa de uno de los denunciantes] a petición de él mismo, para curar a su hijo recién nacido. Este cuenta como su hijo mejoró gracias a unos emplastes de hinojo fabricados por la Rugalla, insistiendo en su declaración en la fama de bruja de la acusada (Villanueva Morte, Reinaldos Mirraño y Maíz Chacón, 2012, p. 36).

Algunas autoridades locales del principado llevan a cabo acciones judiciales contra mujeres acusadas de brujería. Es el caso de Margarida Devesa de la villa de Amer (Girona), acusada en 1427 de “haber invocado demonios, haberlos adorado y ofrecido carne de niño o de *albat* muerto (niño muerto antes de la edad de la razón)”; sus vecinos afirmaban que “de noche, *januis clausis*, entra en las habitaciones donde yacen las mujeres paridas para llevarse los niños recién paridos” (ibídem, p. 28).

El historiador catalán plantea que, en otros juicios por él estudiados, muchos de ellos procedentes de documentación inédita, “se ponen de relieve las amenazas de determinados vecinos hacia estas mujeres para obligarlas a curar a un familiar enfermo, haciéndolas responsables de la enfermedad” (ídem). El éxito como el fracaso de la curación, lejos de asegurar una buena reputación, reforzaba en ocasiones la mala fama de la sospechosa, capaz de provocar dolencias o de curarlas por el simple el hecho de haberlas provocado.

Por otro lado, estas mujeres entendían, practicaban y enseñaban la contracepción en sus aldeas, disponiendo de un acervo de “alrededor de doscientos métodos anticonceptivos diferentes” (Blazquez Graf, 2011, p. 28). Jóvenes y adultas recurrían a ellas, asimismo, cuando deseaban poner fin a embarazos no deseados. Conocidas como “hacedoras de ángeles, realizaban prácticas abortivas, teniendo buen cuidado de bautizar previamente al hijo dentro del vientre materno. Así, los fetos pasaban directamente a convertirse en ángeles” (Martos, 2008, p. 230). No solo provocaban abortos,¹⁷ sino que además administraban un sacramento, deslegitimando la autoridad de la Iglesia y volviéndola innecesaria como intercesora ante Dios y mediadora con la vida ultraterrena. Dadas sus competencias en cues-

tiones de anticoncepción y aborto, “inflúan en el número de nacimientos; un poder que la Iglesia deseaba, y debido a que la partera usurpaba el papel del cura del pueblo, su trabajo era interpretado como un crimen” (Blazquez Graf, 2008, p. 28).

Las autoridades civiles y eclesiásticas de las sociedades europeas medievales y modernas consideraban que fertilidad; esterilidad y muerte de fetos, recién nacidos/as y niños/as en la primera infancia entrañaban dones o castigos divinos.

Las prácticas contraceptivas y abortivas, las pociones para provocar fecundidad o infecundidad y las acciones de resucitación de neonatos ensayadas por las comadronas interferían con tales designios, debilitando los cimientos de la fe cristiana y volviendo innecesarios a los hombres de Dios en asuntos tan sensibles a la Iglesia como el nacimiento y la muerte:

Algunos hombres y algunas mujeres sucumben a veces a la tentación, y para tener hijos recurren, no a Dios sino a medicamentos sacrílegos, por ejemplo, al ámbar. Por eso, que aquellos a quienes Dios no ha querido dar hijos, no traten de tenerlos por medio de hierbas o recetas diabólicas o amuletos sacrílegos. Del mismo modo, las mujeres a las que Dios ha querido dar muchos hijos, no deben tomar ningún medicamento que les impida tener lo que ha sido concebido, y del mismo modo, aquellas que Dios quiso que permanecieran estériles solo deben desear hijos de Dios, y no pedírselos a nadie sino a él, y dejar esto a cargo de la generosidad divina (Verdon, 2009, p. 43).

Esta suerte de demiurgia de las otrora hechiceras en general y de las parteras en particular acrecentaba el autogobierno de mujeres, familias y comunidades con respecto a clérigos y médicos diplomados. Insistimos, pues, en nuestra interpretación de la moderna caza de brujas como un intento de abolir sus autonomías productivas y reproductivas.

Blazquez Graf hace referencia a “una envidia profesional” (Blazquez Graf, 2008 p. 28) arraigada en monjes, sacerdotes y galenos, quienes adolecían de los vastos conocimientos empíricos de curanderas y parteras en lo referido a sanación, reproducción y anatomía humana. Estas mujeres fueron depositarias y creadoras de conocimientos que conjuraban la vida y la muerte; de ahí su peligrosidad.

En *Poder académico versus autoridad femenina: la Facultad de Medicina de París contra Jacoba Félicie (1322)* (Cabré y Ortiz, 2001), Montserrat Cabré I Pairet y Fernando Salmón Muniz postulan y fundamentan la realidad empírica de la envidia profesional de los médicos diplomados parisienses de la Baja Edad Media a través de un caso histórico bien documentado: el juicio entablado por la Facultad de Medicina de París contra la sanadora Jacoba Félicie, acusada de practicar ilegalmente la medicina. La documentación del proceso es indicativa de los esfuerzos de monopolización del mercado sanitario por parte de la medicina universitaria; de la percepción, desde el punto de vista de los facultativos, del fuerte arraigo de la actividad sanitaria no regulada con la que rivalizaban y frente a la que llevaban las de perder y de la necesidad y la conveniencia de penetrar las praxis repro-

ductivas femeninas para acceder a un conocimiento que no detentaban: el de la obstetricia¹⁸. El juicio en cada una de sus instancias da cuenta no solo de las estrategias de exclusión ensayadas por los catedráticos de París para vetar la práctica sanitaria femenina no certificada, sino también de los intentos, por parte de las sanadoras, de conservar sus vías alternativas de obtención y de ejercicio de conocimientos fuera de la sanción de la academia. Resultan ilustrativos, al respecto, los interrogantes formulados por el procurador actuante “en nombre del decano y de los maestros de la ilustre Facultad de Medicina de París” (Rodríguez, s/f, p. 2):

Es sabido por este tribunal que la señora Jacoba Félicie no ha estudiado medicina ni en París ni en ninguna otra universidad. De hecho, tenemos constancia de que la señora Jacoba Félicie no sabe leer ni escribir y no ha sido instruida en las artes médicas. ¿Se presentó ante usted la señora Jacoba Félicie como médica o cirujana cuando solicitó sus servicios? (Rodríguez, s/f, p.1)

Cuando solicitó los servicios sanadores de la señora Jacoba Félicie, ¿le exigió esta algún pago por sus visitas? (Rodríguez, s/f, p.1)).

¿Sabe usted que la señora Jacoba Félicie no solo es una embaucadora, sino que, además, podría estar obteniendo conocimiento por vías alternativas a la academia, cosa que está totalmente prohibida por la Facultad de Medicina? (Rodríguez, s/f, p. 2)).

Por su parte, los testimonios brindados por los/as pacientes de Jacoba respaldan las hipótesis promotoras de la autoridad femenina en materia de curación durante el Medioevo:

La señora Jacoba Félicie tiene fama de ser más sabia en el arte de la cirugía y la medicina que cualquier otro maestro médico o cirujano de la ciudad de París (Rodríguez, s/f d, p. 2).

Señoría, si usted me lo permite, me gustaría dejar patente ante este tribunal que la señora Jacoba Félicie ha tratado con éxito a todos los testigos que se han presentado en este juicio por parte de la acusación y que han seguido sus procedimientos al pie de la letra. Hemos de agradecer a la señora Jacoba Félicie que salvara la vida de Juana, esposa de Dionisio Bilbauf (Rodríguez, s/f, p. 2).

Solo sé que la señora Jacoba Félicie mostraba el mismo nivel de conocimiento en las artes sanatorias que otros maestros de la medicina y que el seguimiento diario que hacía de sus pacientes la hacía digna de nuestra confianza y respeto (Rodríguez, s/f, p.2).

En mi caso, señoría, la señora Jacoba Félicie condicionó el pago a mi curación, estipulando la cantidad que yo considerara adecuada a mi libre elección tras mi sanación. Quedé tremendamente sorprendido, ya que otros

maestros de la medicina suelen exigir el pago tras la primera visita (Rodríguez, s/f, p.2).

Solo sé que trataba a hombres y mujeres por igual. Tampoco hacía distinción según el nivel social de los pacientes. Atendió, entre otros muchos, a Juan el tabernero, a una calderera, una mercera, un sirviente de la curia parisiense y hasta un canciller del rey. Como ya le dije antes a su señoría, la maestría médica de la señora Jacoba Félicie es conocida a lo largo y ancho de toda la comarca de París (Rodríguez, s/f, p.2).

También otros vecinos de la ciudad de París, como Yvo Tuelu, solicitaron los servicios de la señora Félicie con feliz resultado, tras haber seguido la terapia recomendada por varios maestros de la medicina sin experimentar ninguna mejoría (Rodríguez, s/f, p.2).

Entendemos que las voces transcriptas de testigos y procurador constituyen un elemento de prueba incontrovertible de aquella “envidia profesional” postulada por Blazquez Graff.

El contexto de crisis tardomedieval resulta esencial para explicar la inquina contra las comadronas profesada por hombres de Dios, de ley y de ciencia asentados en las altas jerarquías secular y clerical. Hacia el siglo XIV el modo de producción feudal había alcanzado sus límites productivos, comerciales, políticos y sociales. Al agotamiento del suelo y el subsuelo, el déficit monetario, la imposibilidad de continuar comerciando con Oriente y la inviabilidad y abandono de tierras marginales sometidas a roturaciones se sumaron desastres climáticos, pérdidas sucesivas de cosechas y consecuentes hambrunas. Inocencio VIII alude, en el fragmento de la bula transcripto en este escrito, a los estragos de la crisis, señalando a las brujas como perpetradoras de tales sucesos:

Hacen morir, agotarse y extinguirse el parto de las mujeres, la cría de los animales, la uva de las viñas, el fruto de los árboles, así como hombres, mujeres, acémilas, ovejas, ganado y otros animales de diverso género, también viñas, frutales, prados, pastos, grano, trigo y otras legumbres del campo (Mescua, 2019, p. 897).

La Peste Negra, en cuanto factor coyuntural, profundizó y aceleró este proceso, que provocó un descenso demográfico dramático en una población que ya se hallaba en regresión y desencadenando aquella escasez crónica de mano de obra que culminó en violentas luchas por la tierra y por una fuerza de trabajo reticente que entendía la apremiante necesidad que de ella tenían los señores de la tierra. El resultado de tal efervescencia social fue la distensión de los lazos de servidumbre en Europa occidental. No obstante, la liberación de los siervos resultó directamente proporcional a la subyugación de las mujeres campesinas: el fin de la adscripción a la tierra implicó la adscripción de las mujeres a la casa, la familia y el esposo. ¿Por qué?

Porque ellas eran indispensables para la reproducción de la escasísima mano de obra sobreviviente a la crisis y a la peste.

En este contexto fue forjada la imagen de bruja antropófaga que se generalizaría en los albores de la Modernidad. Muchas de las brujas devoradoras de niños anunciadas por Inocencio VIII, Nider, Kramer y Sprenger y perseguidas, ahorcadas y enviadas a la hoguera durante los siglos XVI y XVII fueron curanderas y parteras de oficio cuyas artes interferían con el requerimiento de brazos del sistema capitalista en ciernes y con la urgente necesidad de tropas de los Estados europeos en proceso de centralización y fortalecimiento de sus respectivos poderes monárquicos. Resumiendo, las brujas filicidas mencionadas en las fuentes objeto de este análisis simbolizan resistencias de féminas y de comunidades a dimitir del autogobierno sobre la propia reproducción.

A modo de cierre

El concepto de bruja, alega la epistemóloga mexicana Blazquez Graf, es una creación bajomedieval, resultado de una operación de demonización y criminalización de sanadoras y comadronas, entre otras mujeres –en su mayoría campesinas–, perpetrada desde arriba. Como hemos postulado en líneas previas, en el contexto de crisis de los siglos XIV y XV se hallan las razones de esta empresa. En primer lugar, la jerarquía eclesiástica vio en ellas un chivo expiatorio propicio para desviar las miradas de la propia decadencia institucional –manifestada en el cisma de la Iglesia, los desafíos heréticos, los reclamos de reforma y las acusaciones de simonía, nepotismo y nicolaísmo–. Las otroras hechiceras de las aldeas pasaron a encarnar la quinta columna de Satán en la Tierra, erigiéndose –o pretendiendo erigirse– clérigos, inquisidores, jueces y cazadores de brujas en adalides de una cristiandad sitiada por sectas demoníacas confabuladas en una conspiración internacional. En segundo lugar, la crisis alimentaria, las hambrunas y la propagación de enfermedades a fines del período debilitaron especialmente los cuerpos de mujeres gestantes, recién nacidos/as y niños/as en la primera infancia, lo que incrementó la mortalidad de este grupo y multiplicó las acusaciones contra parteras, curanderas y nodrizas, responsabilizadas por los decesos.

En tercera instancia, estas mujeres, en cuanto depositarias y creadoras de conocimientos que debido a su empiria se enriquecían continuamente, amenazaban el prestigio de médicos diplomados y de clérigos:

Los documentos sobre la cacería de brujas permiten observar el miedo que despertaban estas mujeres, especialmente a los hombres: médicos, sacerdotes, predicadores y jueces; y cómo empezó a crear sospechas la actividad femenina ligada al conocimiento, incluso la función de curandera, que siempre había sido respetada y considerada importante y necesaria (Blazquez Graf, 2011, p. 25).

Nos preguntamos, al respecto, si el contexto tardomedieval de monetarización de la economía y de crisis y devaluación monetaria no atizó en alguna medida la animosidad de los facultativos. Desconocemos cuántas sanadoras estuvieron dispuestas a cobrar en moneda, tal como lo hacía Jacoba Felicié. De la conservación de la documentación del litigio que debió enfrentar sabemos a ciencia cierta que los maestros de la Facultad de Medicina de París anatemizaron especialmente su procedimiento de cobro, además del hecho de estar “obteniendo conocimiento por vías alternativas a la academia, cosa que está totalmente prohibida por la Facultad de Medicina” (Rodríguez, s/f, p.2):

La señora Jacoba Felicié ha estado ejerciendo la medicina en París sin haber obtenido la licencia necesaria para ello; sus artes sanatorias no pueden considerarse objeto del cuidado de amigos o familiares, actividades propias del género femenino, ya que ha recibido pago por sus servicios médicos (Rodríguez, s/f, 2).

Hay aquí atisbos de las relaciones económicas y de las políticas de encuadramiento y contención social y genérica en ciernes para quien esté dispuesto/a a verlos.

En cuarto lugar, la crisis del feudalismo, profundizada por la epidemia de peste, derivó en la abolición de la servidumbre en Europa occidental y en el endurecimiento del trato hacia las mujeres, reproductoras de la mano de obra necesaria para la salida política y económica de la crisis como para la transición al capitalismo. El desprecio de los estamentos dominantes de fines del Medioevo e inicios de la Modernidad hacia las comadronas debe comprenderse en este contexto: sus praxis contraceptivas y abortivas atentaban contra la necesidad de brazos de los señores de la tierra, los comerciantes empresarios, las iglesias y los reinos. Anticoncepción, aborto e infanticidio eran considerados, lisa y llanamente, brujería:

Es brujería, no solo cuando alguien es incapaz de ejecutar el acto carnal, sino también cuando a una mujer se le impide concebir, o se la hace abortar después de haber concebido. Un tercer y cuarto métodos de brujería son cuando no lograron provocar un aborto, y entonces devoran al niño o lo ofrecen a un demonio (Kramer y Sprenger, 1486, p. 125).

La analogía es clara: las temibles brujas antropófagas descritas por Kramer y Sprenger escatimaban sus niños/as a los detentadores del poder, razón por la cual debía serles arrebatado, a ellas como a todas las mujeres, su control sobre la sexualidad, la contracepción y el aborto. Las hechiceras de los pueblos, resignificadas como brujas desde fines de la Edad Media, fueron en su mayoría aldeanas empeñadas en conservar la autonomía reproductiva propia y la de sus comunidades.

Por último, y tal vez la inferencia más importante de este artículo, sostenemos que la cacería de brujas se fundó en la persecución de personas concretas, de mujeres mayormente y de varones con nombre y apellido, ocupación, familia, vecinos/as, creencias, lógicas, subjetividades y una historia de vida. La brujería fue una

construcción socio-histórica y genérica. Y constituye hoy en día, para historiadores/as, antropólogos/as, hombres y mujeres de letras y juristas tanto un concepto de análisis histórico como la arena en la que se dirimen posicionamientos político-académicos. El historiador argentino, Agustín Méndez, arguye que en la temprana modernidad no se persiguió a mujeres ni a varones sino al crimen de brujería en sí mismo –lo que equivaldría a afirmar que en nuestras sociedades actuales no encausamos a asesinos/as sino al asesinato–, borrando de un plumazo las identidades y la agencia de quienes debieron arrostrar la persecución, el ostracismo, el encarcelamiento, la tortura y la pena capital. Es este ejercicio intelectual fundado en la anteposición del crimen a la persona criminalizada el que oblitera el trasfondo de género de la caza de brujas y subestima la presencia para nada fútil de sanadoras y comadronas en el conjunto de las acusadas.

Los procesos de reparación, memoria y justicia de las víctimas de la caza de brujas, impulsados actualmente en Escocia y en España, demandan los nombres de aquellas mujeres escarmentadas por brujería. Los pedidos públicos de disculpas, la campaña conocida como “la memoria de las brujas” y la denominación de calles en ella implicada reivindican, igualmente, dichos nombres, pues, ¿a quiénes irá dirigida esa justicia y de quiénes se mantendrá viva la memoria si excluimos de la historia a aquellos/as que la hicieron, la vivieron, la resistieron y la padecieron? La historia le pertenece, en definitiva, a sus hacedores/as.

Notas

- 1 Disponible en <https://bit.ly/3v6WclO> [Fecha de consulta: 12 de agosto de 2021].
- 2 Nos referimos a testimonios maravillosos toda vez que Nider expone casos ejemplares procedentes de una narrativa popular imbuida de vestigios de creencias paganas precristianas pues, como señala Jacques Le Goff, “el cristianismo creó muy poco en el dominio de lo maravilloso [...], de lo maravilloso precedente en el sentido baudelariano de viejas maravillas” (Le Goff, 1986, p.10). Se trataba, pues, de un vocablo que “conservaba la idea de una realidad sobrenatural, que la mayoría de las veces era invisible, pero podía dar lugar también a apariciones” (Le Goff, 2007, p.102). ¿No eran maravillosos los silvanos, los faunos panes, los dusios, los gigantes y los monstruos por él mencionados y cuya existencia reconocía? ¿No lo fueron las experiencias sobrenaturales, los ejércitos celestiales y fantasmales y los prodigios en el firmamento por él documentados? ¿Y los fenómenos paranormales en viviendas? ¿Y qué decir de los aparecidos? Basta con leer el índice elaborado por el teólogo o algunos de los relatos de su libro quinto para reconocer maravillas:

Entonces el caballero dijo: “Toda mi vida he emprendido cosas admirables: a ellas también agregaré esta maravilla”. Luego, aunque sus criados lodisudían, el caballero bajó de su montura, subió al caballo del difunto y ambos jinetes fueron arrebatados ante los ojos de los criados (Mescua, 2019, p.645).
- 3 Pues, ¿no fueron las herejías tardomedievales que tanto afligieron a Nider la exteriorización de cuestionamientos a los vicios de los hombres de la Iglesia, la manifestación del deseo de romper con la comunidad corrompida y el indicio patente de la decadencia de la institución

eclesiástica? ¿No deploraba el predicador de Suabia el ascendiente de aquellos “cristianos indolentes” que habían perdido el temor a Dios? ¿No había nuestro hombre participado activamente en el Concilio de Constanza que puso fin al Cisma de la Iglesia en Occidente? Las palabras de Nider son las de un dignatario plenamente consciente de la delicuescencia de la pretendida autoridad universal de la Iglesia de la que formaba parte:

Estas hormigas espirituales, que no están aladas con las plumas de las virtudes, o que incautamente salen de los límites de su casa (o sea la Iglesia católica) cayendo en la herejía, esas son devoradas fácilmente por los osos (en los cuales podemos entender a los brujos y nigromantes) (Mescua, 2019, p.977).

- 4 El Canon Episcopi fue redactado a inicios del siglo X por Regino de Prüm, a modo de guía moral y disciplinaria para los obispos. Se destaca por su negación de la existencia real de las brujas, por la consideración de las mismas como producto de la imaginación campesina y por el señalamiento de quienes creían en los vuelos nocturnos como infieles:

Hay mujeres perversas que, arrojadas en brazos de Satán, y seducidas por las ilusiones y los fantasmas de los demonios, creen y afirman abiertamente que en horas de la noche montan en ciertos animales, acompañadas de Diana, la diosa de los paganos, y de una multitud incontable de mujeres; y en el silencio de la noche atraviesan muchas tierras... ¡Ojalá perecieran todas en su perfidia, sin arrastrar a tantas otras con ellas a la ruina de la infidelidad! Pues muchísima gente, engañada por esta idea falsa, cree que estas cosas son ciertas y, dando la espalda a la verdadera fe y regresando a los errores de los paganos, creen que existe un poder divino distinto del de Dios. (Cohn, 1980, p. 269).

Por esta razón, los sacerdotes, a través de las iglesias a ellos confiadas, deben predicar con fervor a todo el pueblo, para que sepa que esta creencia es falsa en todos los sentidos, y que tales fantasmas son infligidos en las mentes de los infieles, no por el poder divino sino por un espíritu maligno, que es el mismo Satanás, que se transfigura en ángel de luz cuando se ha apoderado de la mente de alguna mujercita, y la subyuga a sí mismo por infidelidad e incredulidad. Inmediatamente se transforma en visiones y semejanzas de varios personajes, y engañando su mente, que tiene cautiva en el sueño, mostrándole unas veces la alegría, otras tristezas, personas unas conocidas y otras desconocidas, conduce a cada una por el error, y aunque es sólo su espíritu el que sufre esto, la mente infiel cree que esto no ocurre en el espíritu sino en el cuerpo. [...] ¿Quién es en verdad tan necio y torpe que juzga que todo lo que sucede en el espíritu sucede también en el cuerpo? [...]. Por tanto, debe anunciarse públicamente a todos, que el que cree tales cosas y cosas semejantes, desperdicia su fe, y el que no tiene la fe correcta en Dios, no es de Dios, sino de aquel en quien cree, ese es el Demonio. Si hay alguna mujer que diga que cabalga sobre los lomos de ciertas bestias con una multitud de demonios transformados en mujeres semejantes, que tal mujer sea expulsada por todos de la parroquia (Halsted, 2020, p. 364).

- 5 El nicolaísmo se refiere en la Iglesia católica al matrimonio o amancebamiento de clérigos.
- 6 La simonía alude a la compra y/o venta de sacramentos y de cargos eclesiásticos.
- 7 El nepotismo implica el otorgamiento de cargos públicos o eclesiásticos a familiares en razón, no del mérito, sino de la propia consanguinidad.
- 8 Para cimentar sus argumentos, Kramer y Sprenger citaron algunos casos mencionados por Nider en su libro quinto. Pretendían, es claro, reforzar la legitimidad otorgada por el vicario de Cristo a su obra. Tal necesidad de complementación de la venia del papa constituyó un indicio,

creemos, de la decadencia de la institución eclesiástica y del consiguiente debilitamiento de su poder universal durante la Baja Edad Media:

La astuta mente de Institoris [Institoris o Henricus Institor es el nombre latinizado de Heinrich Kramer] reutilizará las piedras del edificio de Nider al servicio de su propia construcción: la persecución de la secta herética de las brujas. Institoris camufla sus aberrantes teorías tras el nombre del virtuoso fraile reformador y por eso siempre que puede menciona elogiosamente al “doctor Nider”, aunque éste jamás dijo ni imaginó que la brujería fuese una herejía, ni que debía lanzarse una especie de cruzada contra ellas. Con la ayuda, por acción y por omisión, del Papado decadente de su época, Institoris, como un demencial apóstol de la lucha contra las brujas, trata de inflamar las mentes y los ánimos de todos para el cumplimiento de su misión (Mescua, 2019, p.474).

A diferencia de los autores del *Malleus*, Nider no ambicionaba cacerías masivas ni imaginaba a la cristiandad por él conocida fulgurante de hogueras. Kramer y Sprenger avizoraron colectivos bajo la forma de sectas brujo-demoníacas; el teólogo de Suabia, en cambio, se refirió a individuos recalcitrantes y a malas mujeres como casos ilustrativos de lo que deseaba catequizar. Si bien este último creía en la existencia de los/as brujos/as y en la gravedad de sus crímenes, de ningún modo desestimaba la influencia de factores naturales y/o físicos en diversos casos de lo que él denominaba “enfermos de manía” (ibídem, p. 387). Mientras que en el *Malleus* la manía indicaba una predisposición al lunatismo y a la demencia como suelo fértil para la posesión demoníaca y el coqueteo con el Maligno, en el *Formicarius* dicho concepto estaba asociado a la enfermedad y la corporalidad en cuanto temas exclusivamente médicos. Es decir que Nider tomaba en consideración la existencia de enfermos/as necesitados/as de sanación y llamaba a la prudencia a inquisidores y exorcistas “para que no todo se explique echando mano al recurso del demonio, la brujería o la malicia humana” (ídem):

por defecto y debilidad del cerebro y por melancolía se contrae de forma natural, sin intervención del demonio, una múltiple enfermedad, que llaman “manía”, por la cual se les aparecen muchas cosas, que no existen en la realidad, sino solamente en su imaginación y fantasía (ibídem, 538).

El doctor suabo no predicaba, en definitiva, la persecución de las brujas.

- 9 “El hijo exaltado” de la Iglesia decadente pretende ser una suerte de paráfrasis de “la hija loca de una madre cuerda”, idea sugerida por Jean Verdon en *Las supersticiones en la Edad Media* para referirse a las vinculaciones entre superstición y religión en la Europa medieval. La expresión “madres cuerdas” da por tierra con la excepcionalidad, la manía y las nociones de enfermedad y anormalidad. El “hijo exaltado”, por su parte, da cuenta de la crisis estructural e institucional. Pretende preservar, en su exaltación, a esa madre decadente. Su actuación, por lo tanto, responde al contexto histórico y es coherente con él.
- 10 Aquellos casos en los que las autoridades jurisdiccionales fueron quienes exaltaron y presidieron los procesos, impeliendo a funcionarios de la Iglesia o del Estado a moderar tal estado de exaltación –como ocurrió en el País Vasco y en Cataluña–, también se erigen en evidencia de la pugna entre poderes locales y poder centralizado, entre las aspiraciones de los primeros a la conservación de la propia autonomía y los designios de imposición de una heteronomía normada sobre ellos por parte del segundo.
- 11 A diferencia de Inocencio VIII y de sus contemporáneos laicos y eclesiásticos, los Estados modernos y las iglesias católicas y protestantes lograron penetrar las diferentes autonomías políticas y territoriales. El papa medieval dejó en claro sus dificultades al respecto en la bula

que aquí analizamos, a la vez que deploró las reticencias provinciales, municipales y dominiales al acatamiento de sus disposiciones y de sus funcionarios:

En las mencionadas regiones de Alemania superior, en las cuales se cuenta también las provincias, ciudades, tierras, diócesis y otros dominios semejantes que tuviesen que ser incluidos, así como [...] en algunas zonas de la región del Rin, sin embargo algunos clérigos y laicos de aquellas tierras, queriendo saber más de lo necesario, por el hecho que en esas cartas de su mandato no han sido referidos específica y nominalmente dichas provincias, ciudades, diócesis, tierras y otros lugares y personas de ellas y tales excesos, no se avergüenzan en afirmar pertinazmente que aquella de ningún modo se incluye bajo esa misión y por lo tanto el oficio de inquisición no puede ser desempeñado por dichos inquisidores en las citadas provincias, ciudades, diócesis, tierras y dominios ni se les debe permitir la corrección, encarcelamiento y castigo de aquellas personas por los antedichos excesos y crímenes.

- 12 En su libro quinto Nider hace referencia a las buenas y a las malas mujeres, pasando revista, en el caso de las segundas, de lo escrito hasta el momento para avalar su postura, que no era otra que aquella que ganaba ascendiente en la esfera de la hegemonía: “Toda maldad es pequeña frente a la maldad de la mujer”; “Diversas pasiones empujan a los varones a cada crimen; a las mujeres una sola pasión las lleva a todos los crímenes”; “La mujer, cuando a solas piensa, maldades piensa” (Mescua, 2019, p.1718).
- 13 Pese a que cada uno/a de los/as especialistas mencionados/as se ha abocado al estudio de regiones específicas, procediendo raramente a cualquier intento de generalización, los números son contundentes tanto a nivel local como continental: el número de brujas superó ampliamente al de brujos durante las cacerías de los siglos XVI y XVII. El propio Méndez reconoce el carácter anómalo de un estudio de caso que arrojó como resultado la preponderancia masculina en las filas brujeriles: “En Normandía, tal vez la región más extraordinaria en Europa occidental para el tema del que nos estamos ocupando, el número de hombres superaba con creces al de acusadas mujeres” (Méndez, 2020, p.340)
- 14 El autor alude a “diversos historiadores”, en masculino. Desconocemos si hace referencia únicamente a sus colegas varones o si expresa su posicionamiento político –favorable al uso del masculino como contenedor universal de ambos sexos– en estos tiempos de contiendas por el lenguaje. No obstante, utiliza ambos significantes al momento de designar a los/as perseguidos/as: brujos y brujas.
- 15 Las palabras del autor del libro quinto son contundentes: “Por la tempestad de la lujuria se impide hacer el bien, porque los servidores de los placeres carnales, cautivados por el aplauso humano, se vuelven como afeminados para las arduas obras de las virtudes” (Mescua, 2019, p.1135).
- 16 Estimamos conveniente, por otra parte, ampliar el abanico de fuentes documentales disponibles para abordar el tema. Es necesario ir más allá de los manuales demonológicos y tender diálogos, por ejemplo, entre estos, archivos penales y productos de la cultura popular. Tomamos, del texto de Pau Castell, un documento que refuerza la tesis de primacía femenina en las presuntas sectas brujo-demoníacas: los versos del médico Jaume Roig.

Con cierta grasa fundida
tal como dice la gente
se fabrican ungüento
y se vuelven brujas

en la noche bornean
 muchas se juntan
 de Dios reniegan
 un boque adoran
 todas honoran
 su caverna
 llamada Biterna
 comen y beben
 después se levantan
 por el aire vuelan
 entran donde quieren
 sin abrir puertas
 a muchas han matado
 en el fuego quemadas
 sentenciadas
 con buenos procesos
 por tales excesos
 en Cataluña (Castell, 2012, p. 28).

Recordamos además que los mencionados tratados no eran, claro está, la realidad empírica. Las ideas fraguadas por los demonólogos fueron interpretadas de diferente manera según el contexto, las relaciones de poder, los actores sociales implicados, las condiciones de existencia y las situaciones de crisis. Su influencia fue variable y de ningún modo determinante. Y en ocasiones parcial, limitada o incluso nula. Nos inclinamos a pensarlos, pues, más como reflejos y representaciones del contexto histórico que como arquitectos del mismo.

- 17** Las destrezas herbolarias necesarias para que las parteras indujeran abortos, adormecieran dolores de parto y aseguraran la sobrevivencia de los/as infantes de frágil estado de salud requerían acompañamiento ritual. Nos referimos a la ejecución de ritos de esterilidad y fertilidad, inmersión de neonatos en fuentes y ríos, lanzamiento de niños/as a través del fuego con fines curativos, etc., prácticas que poco tenían que ver con el ceremonial cristiano. La medicina y la farmacéutica popular se nutrían de creencias y praxis paganas, cuya pervivencia, mantenimiento, realización y renovación hallábanse a cargo, en buena medida, de las hacedoras de ángeles. Las fuentes transcritas en este artículo señalan la condena eclesiástica de estas costumbres como supersticiosas y demoníacas: “con sus hechizos, cantos, conjuros y otras nefastas supersticiones y sortilegios se dedican a excesos, crímenes y delitos, y hacen morir, agotarse y extinguirse el parto de las mujeres, la cría de los animales, la uva de las viñas, el fruto de los árboles”.

El aborto se erigía entonces en un triple crimen: contra natura, contra la institución eclesiástica y contra el culto cristiano. En vísperas de la Modernidad y con la restitución del derecho romano su práctica pasó a constituir, asimismo, un delito civil que lesionaba los derechos del padre y del Estado.

- 18** Jacoba se refirió, en sus declaraciones, al secreto femenino y a la urgencia de su conservación:

Es mejor, más honesto y apropiado que una mujer sagaz y experta en el arte visite a una mujer enferma, la explore e investigue los secretos de la naturaleza y las partes recónditas de esta, a que esto lo haga un hombre, a quien no le está permitido ver las cosas mencionadas, investigar ni palpar las manos, mamas, vientre, pies, etcétera, de las

mujeres; y, sobre todo, debe el hombre evitar y huir, en la medida en que pueda, de los secretos de las mujeres y de las sociedades secretas de éstas (Cabré y Ortiz, 2001, p.75).

Dicho secreto preservaba, por un lado, el cuerpo femenino y, por otro, los espacios de relación entre las mujeres. A decir de Cabré y Muniz, “en el primer caso, la vergüenza femenina (verecundia) y la virtud del sexo femenino se convierten en una estrategia de resistencia a la accesibilidad del cuerpo de las mujeres por parte de los hombres; en el segundo, Jacoba defiende de modo enérgico el entre-mujeres, advirtiendo el peligro que representa su destrucción. El secreto no es solo, en esta formulación, el saber del cuerpo femenino que debe de ser ocultado pudorosamente de la mirada de los hombres, sino las relaciones que establecen las mujeres entre sí (societates secretas)” (ibídem, p. 76). He aquí otro argumento, estimamos, demostrativo de la realidad de la existencia cotidiana de las mujeres medievales en cuanto colectivo, del influjo de sanadoras y comadronas y de la búsqueda deliberada de la cancelación de la autoridad femenina sobre los cuerpos reproductivos por parte de quienes llevaban –o pretendían llevar– las riendas del poder político, económico, social, religioso y epistemológico.

Referencias

Referencias bibliográficas

- Anderson, Perry. (2005). *Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo*. España: Siglo XXI.
- Blazquez Graf, Norma. (2008). *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México: UNAM.
- Bologne, Jean Claude. (1997). *De la antorcha a la hoguera: magia y superstición en el Medioevo*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- Cabré I Pairet, Montserrat y Salmón Muñiz, Fernando. (2001). “Poder académico versus autoridad femenina: la Facultad de Medicina de París contra Jacoba Félicié (1322)”. En Montserrat Cabré I Pairet y Teresa Ortiz (eds.), *Sanadoras, matronas y médicas en Europa*. Barcelona: Icaria.
- Castell I Granados, Paul. (2012). “La persecución de la brujería en el Pirineo leridano (ss. XV-XVI)”. En Concepción Villanueva Morte, Diego Reinaldos Mirraño y Jorge Maíz Chacón (eds.): *Estudios recientes de jóvenes medievalistas*. España: EDITUM.
- Halsted, Chris. (2020). “They Ride on the Backs of Certain Beasts: The Night Rides, the Canon Episcopi and Regino of Prüm’s Historical Method”. En *Magic, Ritual, and Witchcraft*, Vol. 15, N°3, University of Pennsylvania Press.
- Le Goff, Jacques. (1986). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: GEDISA.
- Le Goff, Jacques. (2007). *La Edad Media explicada a los jóvenes*. Barcelona: Paidós.
- Martos, Ana. (2008). *Historia medieval del sexo y del erotismo*. Madrid: Ediciones Nowtilus.
- Méndez, Agustín. (2020). *El infierno está vacío. Demonología, caza de brujas y reforma en la Inglaterra temprano-moderna (s. XVI y XVII)*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Mescua, Pedro. (2019). *Formicarius*. Valencia.
- Rodríguez, Patricia. (s/f). “Juzgando a Jacoba Felicié”. En *Principia Magazine*, N.º 3.
- Trevor Roper, Hugh. (2009). *La crisis del siglo XVII. Religión, reforma y cambio social*. Buenos Aires: Ktz Editores.
- Verdon, Jean. (2009). *Las supersticiones en la Edad Media*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Villanueva Morte, Concepción, Reinaldos Mirraño, Diego y Maíz Chacón, José (2012). *Estudios recientes de jóvenes medievalistas*. Murcia: EDITUM.

Fuentes documentales

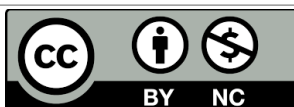
Nider, Johanes: El libro quinto del *Formicarius*: Fantasmas, brujería, endemoniados y exorcismo, 1475.

Inocencio VIII: bula papal *Summis desiderantes affectibus*, 1484.

Kramer, Heinrich y Sprenger, Jacob: *Malleus Maleficarum*, 1486

Recursos de la web

Bula Summis desiderantes affectibus. Texto latino, traducción y notas: Pedro E. León M.
Disponible en: <https://bit.ly/3v6WclO>



Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0.](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Artículos

Críticas a las militancias feministas en redes sociales

Deshistorización, banalización y sexualización como estrategias de silenciamiento

*Critics of the feminist activism on social networks: Dehistoricization,
trivialization and sexualization as silencing strategies*

Clementina Mazzini

clementina.mazzini@gmail.com

Universidad Nacional de La Plata - Universidad Nacional de Rosario

Verónica Sofía Ficoseco

vsficoseco@gmail.com

Universidad Nacional de la Patagonia Austral - Universidad Federal da Bahia

Fecha de recepción: 30 de marzo de 2022

Fecha de aprobación: 26 de junio de 2022

Fecha de publicación: 31 de julio de 2022

Para citar este artículo: Mazzini, Clementina y Ficoseco, Verónica Sofía (2022). Críticas a las militancias feministas en redes sociales: Deshistorización, banalización y sexualización como estrategias de silenciamiento. *Textos y Contextos desde el sur*, Número 10 N.º Número, PágInicial-PágFinal.

Resumen

Este artículo analiza las maneras en que se construyen discursos sobre la militancia feminista en los comentarios de usuarios y usuarias de las páginas de Facebook de los medios de comunicación *La Garganta Poderosa* y *La Nación*. La perspectiva de análisis fue de inspiración etnográfica virtual y la técnica principal de producción de datos fue la observación y registro de los textos producidos por los y las usuarias. El trabajo de campo fue desarrollado online en las páginas mencionadas durante un mes, mientras que la fase analítica se basó en el análisis crítico de contenidos. Como resultado principal se construyó una caracterización de los comentarios violentos sobre el feminismo en redes sociales en torno a dos objetivos, la deshistorización y la banalización del movimiento feminista, mediante la articulación de argumentos en dos ejes: las críticas a la modalidad de protesta y modos de visibilización de sí mismas, centradas en la comparación con las feministas de la segunda ola, y las críticas sobre la relevancia política de las propuestas, centradas en la descalificación personal de las dirigentes y portavoces. También, fue posible establecer que cuando se trata de jóvenes feministas, las críticas mantienen los dos ejes señalados pero transversalizan ambos con señalamientos centrados en los cuerpos y las sexualidades de las jóvenes.

Abstract

This article analyzes the ways in which discourses on feminist activism are constructed in the comments of users of the Facebook pages of the media *La Garganta Poderosa* and *La Nación*. The analysis perspective was virtual ethnographic inspiration and the main technique of data production was the observation and recording of the texts produced by the users. The fieldwork was developed online on the mentioned pages for a month, while the analytical phase was based on the critical analysis of content. As a main result, a characterization of the violent comments about feminism in social networks was built around two objectives, the dehistoricization and trivialization of the feminist movement, through the articulation of arguments in two axes: criticism of the protest modality and modes of self-visibility, centered on the comparison with the feminists of the second wave, and criticisms of the political relevance of the proposals, centered on the personal disqualification of the leaders and spokespersons. It was also possible to establish that, when it comes to young feminists, the critics maintain the two indicated axes but cross both with points focused on the bodies and sexualities of the young women.

Palabras clave

Redes sociales, Feminismo, Estereotipos, Facebook

Key words

Social networks, Feminism, Stereotypes, Facebook

Introducción

Durante años recientes, las luchas de los movimientos de mujeres y otras identidades han tomado visibilidad tanto en Argentina como en el resto del mundo. Aproximadamente desde la década de los 80, muchas temáticas anteriormente confinadas al ámbito académico fueron paulatinamente incorporadas al debate público más extenso. En los últimos años, la convivencia con los medios y plataformas digitales sumamente arraigados en las prácticas sociales contribuyó a acelerar la visibilización y masificación de los debates, tanto online como offline, de los reclamos relacionados con problemáticas de género (Chejter, 1996; Laudano, 2019; Rodríguez Facioli y Gomes, 2021; Fontenla y Bellotti, 1995)

A partir de comprender que las personas no sólo utilizamos, sino que habitamos el mundo digital social, política y culturalmente, resulta interesante analizar cómo se construyen y perpetúan determinados discursos, en especial aquellos relacionados con las mujeres y disidencias y la militancia feminista (Zafra, 2013; Nattansohn y Paz, 2018). Considerando que el mundo virtual es también un mundo de disputas en el que tanto los medios de comunicación tradicionales como los usuarios particulares encuentran un campo de lucha para legitimar discursos y crear sentido, resulta imprescindible poder analizar de qué forma y en torno a qué postulados se producen tales discusiones (Boix, 2015).

El objetivo de este artículo es analizar los discursos producidos en las páginas de medios de comunicación argentinos *La Nación* y *La Garganta Poderosa* en la red social Facebook, a través de los comentarios de usuarios en que se hace mención explícita a las valoraciones sobre las formas de militancia feminista actual, colocando especial atención a aquellos casos en que se contraponen dichas prácticas con otros modos de lucha feminista. Para este fin, se seleccionaron publicaciones de los dos medios realizadas en el mes de marzo de 2018, y se relevaron sistemáticamente los comentarios de usuarios. Se decidió tomar ese mes en particular, ya que es el mes en el que se celebra el Día Internacional de la Mujer, a partir del cual se realizan numerosas movilizaciones en Argentina y otros países del mundo (Laudano y otras, 2018). El análisis presentado forma parte de una investigación de

más amplio alcance realizada en el marco de un TIF de la Especialización en Comunicación Digital de la UNLP. La selección de páginas de medios de comunicación con características tan diferentes entre sí, obedeció a la decisión de construir un corpus con presencia de voces y actores diversos.

En base al análisis fue posible construir una caracterización general de los comentarios violentos sobre el feminismo en redes sociales en torno a dos temáticas, la deshistorización y la banalización del movimiento feminista, mediante la articulación de argumentos en dos ejes: las críticas a la modalidad de protesta y modos de visibilización de sí mismas, centradas en la comparación con las feministas de la segunda ola, y las críticas sobre la relevancia política de las propuestas, centradas en la descalificación personal de las dirigentes y portavoces. También, fue posible establecer que, cuando se trata de jóvenes feministas, las críticas mantienen los dos ejes señalados, pero transversalizan ambos con señalamientos centrados en los cuerpos y las sexualidades de las jóvenes.

Construcción de imágenes en torno a las militantes feministas y redes sociales

A partir de la inclusión de los medios y plataformas digitales en nuestras prácticas sociales y comunicacionales cotidianas, la construcción de discursos condenatorios en torno a las militantes feministas y las reactualizaciones de estereotipos sobre las mujeres en general, encontraron nuevos espacios donde proliferar. Diversas autoras y autores han observado cómo en internet en general y en las redes sociales en particular, se producen y circulan estereotipos, críticas y postulados misóginos y discriminatorios con motivos de género (Wajcman, 2006; Boix, 2013; Natansohn 2013, 2018; Zafra, 2018).

Las redes sociales, al contrario de lo que sucedía con los medios de comunicación tradicionales, no son dispositivos u ámbitos que utilizamos o transitamos ocasionalmente, si no que constituyen entornos en los que estamos con los otros en base cotidiana (Boczowsky et al, 2017). Siguiendo a Manuel Castells (2009), es posible afirmar la importancia de disputar el poder también en el espacio virtual, dado que las redes incorporan también relaciones de poder vigentes en la sociedad que las produce, entonces “el proceso de cambio social precisa de la reprogramación de las redes de comunicación en cuanto a sus códigos culturales y los valores e intereses sociales y políticos implícitos que transmiten” (2009, p. 396).

Si bien autoras y autores, como Monserrat Boix (2002; 2013) sostienen la importancia de que las mujeres ocupen lugares en la producción de contenidos online para disminuir la brecha de género, esto no sería suficiente para desterrar los discursos misóginos del mundo virtual. Con una mirada más amplia, Graciela Natansohn (2013) propone “entender el alcance político y social de la cultura digital y del entorno tecnológico como forma de la vida contemporánea, como el ambiente en donde se de-

sarrollan nuestra vida y nuestras luchas” (2013, p 24). En el mismo sentido, desde el tecnofeminismo se propone una mirada hacia las tecnologías como parte del tejido social. Como tales, son susceptibles de modificar y de ser modificadas por la cultura que ostenta la sociedad de la que forman parte (Wajcman, 2006). De esta forma, el ámbito virtual se encontraría atravesado por las mismas lógicas patriarcales que imperan en el ámbito offline, teniendo en cuenta que estos ámbitos son inseparables.

Siguiendo en la línea de la observación de las posibilidades diferenciales de algunos colectivos respecto de la apropiación de los espacios virtuales y las tecnologías digitales, Graciela Natansohn y Mónica Paz (2018) señalan que éstas constituyen un escenario de apropiación y acción política para el feminismo y el colectivo LGBT, por lo que deben ser consideradas como objeto de reflexión teórica para los académicos y los movimientos de mujeres. Tomaremos en este trabajo, el concepto de apropiación, tal y como las autoras lo conceptualizan: una acción que promueve la contracultura y la resistencia, intentando dar nuevos sentidos a los ofertados por el sistema dominante (Natansohn y Paz, 2018).

Respecto de las plataformas virtuales, con más de 23 millones de usuarios activos al momento de escribir este trabajo, *Facebook* ha logrado el tercer puesto en masividad en Latinoamérica, la Argentina es uno de los países de la región en donde Facebook ha logrado mayor penetración (Torres, 2017).

La propia empresa *Facebook* reveló que durante el año 2017 el tema más discutido a nivel mundial fue el Día Internacional de la Mujer, en donde Argentina lideró las conversaciones en la red social junto con Estados Unidos, Brasil, India y México (De qué discutimos durante 2017 los argentinos en Facebook, 2017)¹.

Metodología y delimitación del análisis

De acuerdo a los datos expuestos en el apartado anterior, se seleccionó la red social *Facebook* como marco general donde ubicar el tema de esta investigación debido a su masividad en Argentina durante el periodo de producción de datos de esta investigación y a su relevancia a nivel local y global como ambiente de discusión en torno del Día Internacional de la Mujer, fecha que marca la selección del corte temporal que abarca este trabajo. Para esta investigación se seleccionaron las páginas de *Facebook* de dos medios de comunicación con líneas editoriales diferentes y con posiciones dispares en cuanto a la construcción de agenda en lo que respecta a temáticas de género y feminismo, estos son: *La Nación* y *La Garganta Poderosa*. El criterio principal de selección atendió a la construcción de un corpus de análisis constituido por comentarios lo suficientemente diversos que permitan comprender de manera amplia los extremos y también los puntos de coincidencia en los discursos que construyen los/as usuarios/as de esta red social en torno de las militancias feministas, para lo que se consideró pertinente relevar las intervenciones tanto de lectores de medios de comunicación tradicionales como de medios alternativos y

comunitarios. Por lo tanto, fueron seleccionadas las páginas del diario *La Nación*, un medio de comunicación tradicional y de tendencia conservadora y *La Garganta Poderosa*, una revista producida por un colectivo barrial.

La Nación es un medio hegemónico y tradicional, relacionado políticamente con las elites más poderosas del país. Como tal, si bien intenta incorporar elementos en sus artículos que se correspondan con las nuevas tendencias de igualdad de género, suelen distinguirse lineamientos conservadores en sintonía con la ideología general del diario. *La Nación* designaba desde sus orígenes como interlocutores privilegiados al Estado, los gobiernos, los sectores que pertenecían a las altas esferas del poder político, económico y social (Gago, 2018). A pesar de sus intenciones de incluir entre sus notas temáticas de carácter popular, similares a otros periódicos de tipo sensacionalista de los que desde sus orígenes pretendió diferenciarse, como indica Biselli (2005) “se sigue queriendo el diario de la gran burguesía y de ese sector de la clase media que desearía serlo” (p. 7). Sobre la ideología históricamente liberal y republicana del diario, Sabrina Ajmechet (2008) agrega que *La Nación* no se ha dedicado a participar activamente de los conflictos, sino que ha tomado siempre una postura externa e ilustrada, como intentando “iluminar” a los protagonistas de la lucha en la arena política. Durante el período de análisis, su página de *Facebook* creada en 2009, contaba con 3.408.599 seguidores y realizaba más de 80 publicaciones por día.

En el caso de *La Garganta Poderosa*, se trata de un medio barrial de tendencia progresista. Sus notas difunden problemáticas de personas que viven en barrios de escasos recursos, contadas por sus protagonistas. Además, se reivindica “lo villero”² como identidad cultural en relación con lo popular, separándose del modo en que los medios hegemónicos presentan usualmente a los habitantes de estos barrios. De acuerdo con este posicionamiento ideológico, es frecuente que se presenten en este medio las acciones de las mujeres villeras destacando que con pocos recursos logran generar espacios para socializar problemáticas comunes y desarrollar comunidades más igualitarias. Esta línea del autorreconocimiento y de la construcción de la propia voz colectiva es uno de los estandartes de la línea editorial del medio (Porrittelli, 2013). En lo que respecta a su *fanpage*, *La Garganta Poderosa* contaba con más de 517.000 seguidores al momento de la realización de esta investigación. La periodicidad de las publicaciones era variada, en algunos casos no se realizaban posts por más de dos o tres días, y en otros se generaban tres en una misma jornada.

A fin de dar cuenta del objetivo de este artículo, se seleccionaron para el análisis únicamente los comentarios de los usuarios, dejando de lado los contenidos editoriales de las publicaciones y fotos, para poder recuperar los discursos que circulan en torno a las mujeres y los feminismos en cada una de las comunidades que se congregan en torno a las páginas. En cuanto a la selección de las noticias o publicaciones cuyos comentarios fueron relevados, se seleccionaron aquellas que contenían menciones explícitas a los movimientos de mujeres y militancias feministas. Como criterio de im-

pacto para establecer la relevancia de las publicaciones, se consideraron particularmente la cantidad de reacciones de los usuarios en cada publicación (me gusta, me encanta, etc.), el número de veces en que el posteo fue compartido, y cantidad de comentarios. La muestra seleccionada para el presente artículo fue de siete publicaciones, en el caso del diario *La Nación* y de cinco para *La Garganta Poderosa*.

Metodológicamente, la investigación está inscripta en el enfoque cualitativo, que pretende describir las relaciones y dinámicas de la vida social y cultural en torno a los criterios que el comunicador pretende abordar. La perspectiva transversal del abordaje adopta elementos de la etnografía virtual (Hine, 2004), entre ellos la inmersión de la investigadora o investigador en los fenómenos que desea comprender y la práctica de la observación no participante y registro de diálogos y situaciones desde la óptica de la interpretación, tanto para la selección del corpus como para su sistematización y análisis. Para dar cuenta de los comentarios relevantes, se utilizó el análisis cualitativo, crítico y descriptivo (Minayo, 2012).

El registro de los comentarios, que constituyeron el material principal de análisis, se realizó a través del relevamiento textual y el resguardo de los links correspondientes a los posteos utilizando la herramienta *Evernote*³ clasificándolos con diferentes etiquetas de acuerdo a las temáticas y sub temáticas del contenido de cada uno. Para realizar esta clasificación primaria de los comentarios según su contenido, se procedió a la revisión de todo el material y, mediante método inductivo, se establecieron dos grandes temas principales, en base a los cuales se articulaban los dos apartados que componen el análisis presentado en este artículo: 1) Los modos en que las militantes feministas se muestran o se presentan y 2) El componente generacional, específicamente enfocado en la juventud. Al interior de cada uno de estos grandes temas se reconocieron sub temas específicos, en el primer tema, los subtemas delimitados fueron: la comparación con prácticas feministas de épocas anteriores y la ridiculización personal de las militantes feministas. Para el segundo tema, los subtemas delimitados fueron: el aspecto físico y la sexualidad de las mujeres feministas.

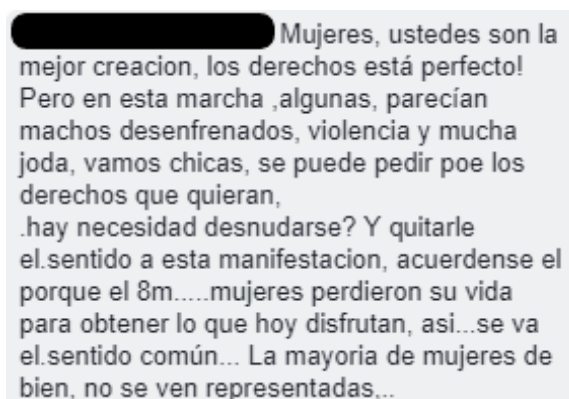
El período de producción de datos fue el mes de marzo de 2018, realizando el relevamiento de datos diariamente con el doble objetivo de comprender las dinámicas y rutinas de las publicaciones y de los comentarios e interacciones entre usuarios, y al mismo tiempo no dejar de lado moderaciones de comentarios o publicaciones editadas o borradas.

Detrás del “a mí no me representan”

Una de las principales críticas que se expresan de modo explícito en contra del movimiento feminista actual, se centra exclusivamente en las modalidades que adquieren las manifestaciones y visibilizaciones de las consignas feministas por parte de las militantes. Los modos de manifestarse, supuestamente contrarias a las bue-

nas costumbres, generan comentarios que pueden ser condensados en la popular frase “a mí no me representan”.

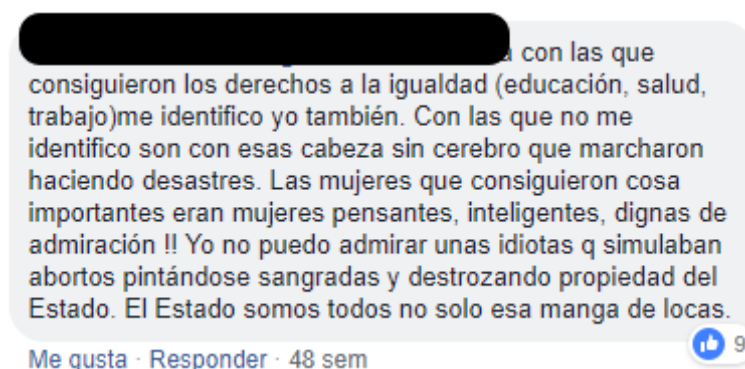
En contraposición a las expresiones advertidas en marchas realizadas en los últimos años, como las del 8M⁴ o las efectuadas en apoyo a la legalización del aborto, en las redes sociales y en particular en los grupos seleccionados para este trabajo, se suelen reivindicar las formas de protesta de las sufragistas de fines del S. XIX y principios del s. XX. Julieta Lanteri, Victoria Ocampo, Alfonsina Storni, entre otras, son erigidas como ejemplos de mujeres que conquistaron derechos civiles claves, sin recurrir a prácticas tildadas de “inmorales” como pintar grafitis, marchar con el torso desnudo o realizar determinadas performances. En los siguientes ejemplos se observa cómo se critica e insulta a las mujeres que participaron de la marcha del 8M, en la página de Facebook de *La Nación*:



Mujeres, ustedes son la mejor creacion, los derechos está perfecto! Pero en esta marcha ,algunas, parecían machos desenfrenados, violencia y mucha joda, vamos chicas, se puede pedir poe los derechos que quieran, .hay necesidad desnudarse? Y quitarle el.sentido a esta manifestacion, acuerdense el porque el 8m.....mujeres perdieron su vida para obtener lo que hoy disfrutan, asi...se va el.sentido común... La mayoría de mujeres de bien, no se ven representadas...

Imagen N.º 1

Fuente: Extraída de *Fanpage La Nación* publicado el 9-03-2018



...a con las que consiguieron los derechos a la igualdad (educación, salud, trabajo)me identifico yo también. Con las que no me identifico son con esas cabeza sin cerebro que marcharon haciendo desastres. Las mujeres que consiguieron cosa importantes eran mujeres pensantes, inteligentes, dignas de admiración !! Yo no puedo admirar unas idiotas q simulaban abortos pintándose sangradas y destrozando propiedad del Estado. El Estado somos todos no solo esa manga de locas.

Me gusta · Responder · 48 sem 9

Imagen N.º 2

Fuente: Extraída de *Fanpage La Nación* publicado el 23-03-2018

La frase “no me representan”, aparece también en comentarios de la página de Facebook de *La Garganta Poderosa*, un medio que por sus características, supone un

público popular y con una ideología política contrapuesta a la de los seguidores de *La Nación*. Aunque, en general los comentarios reivindican y apoyan al feminismo popular y villero, resulta interesante que aún en esta página que ostenta ideales progresistas y lucha contra la exclusión, el discurso y los argumentos contrarios, sean similares a los de los lectores del diario conservador:

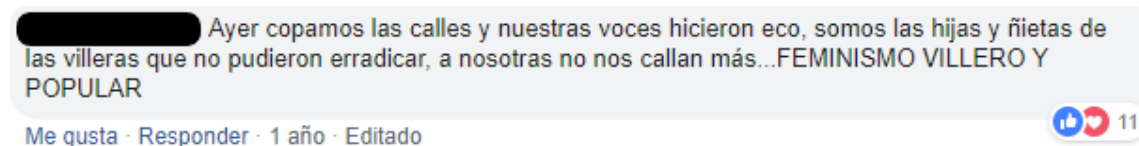


Imagen Nº 3

Fuente: Extraído de *La Garganta Poderosa* publicado el 9-03-2018

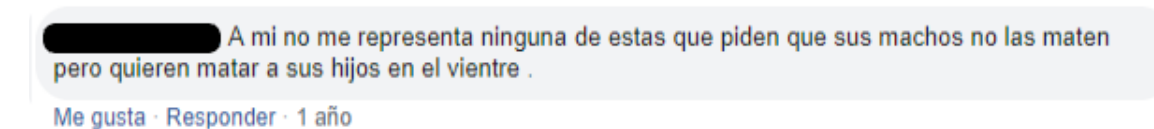


Imagen Nº 4

Fuente: Extraído de *La Garganta Poderosa* publicado el 9-03-2018

Como vimos hasta ahora, algunos comentarios remiten a una militancia feminista que se considera correcta, que consiguió avances mediante la aplicación de métodos de protesta que las personas significan como “aceptables” en virtud de entenderlos como no polémicos. Sin embargo, recorriendo algunos ejemplos históricos, recordemos que Emily Davison (1872-1913) se convirtió en mártir para el feminismo el 4 de junio de 1913 en Inglaterra, cuando desplegó una bandera reclamando por el sufragio en medio de una afamada carrera de caballos, y murió luego de ser atropellada por uno de ellos (Borrelli, 2018). En Argentina, Virginia Bolten (1876 – 1960) fue detenida por protagonizar la huelga de inquilinos de 1907 durante la cual las mujeres salieron a la calle con sus escobas al grito de: ¡barramos con las escobas las injusticias de este mundo! (Borrelli, 2018).

En los casos mencionados, al igual que en el de la reivindicada Julieta Lanteri, destacada como exponente del “buen feminismo”, suele perderse de vista el contexto histórico para el análisis de su militancia. Si bien “La Lanteri” no solía poner bombas o romper vidrieras, como sí sucedió con las sufragistas inglesas, realizó acciones que fueron condenadas por la opinión pública de esos años por apartarse completamente de los roles asignados a su género. Su militancia política en espacios que tradicionalmente estaban sólo reservados para los hombres, hablando en público y empapelando las calles de panfletos con su candidatura a Diputada en 1919, podrían corresponderse con lo que hoy sería marchar sin ropa o realizar pintadas políticas.

Las críticas de los medios de comunicación de la época resultan muy similares, a grandes rasgos, con las que hoy se condenan algunas formas de manifestación del colectivo feminista. Por ejemplo, según lo observó Sarah Babiker (2015), el diario británico *The Guardian* desarrolló su postura sobre Davison al poco tiempo de su fallecimiento, señalando que “esas personalidades carismáticas” arrastraban a las mujeres hacia estados de enferma emotividad que perjudicaban la lucha de aquellas que pedían por el voto femenino de forma educada y sensata.

En la actualidad, siguen circulando discursos similares en relación a las formas supuestamente femeninas y correctas de protesta:

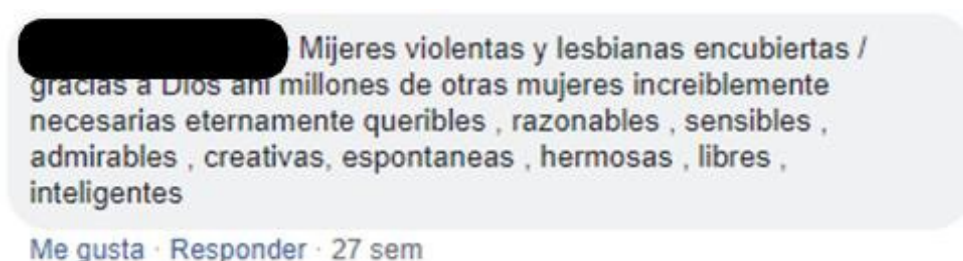


Imagen N° 5

Fuente: Extraído de *Fanpage La Nación* publicado el día 23-03-2018

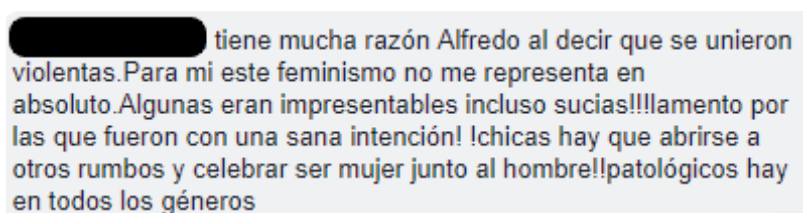


Imagen N° 6

Fuente: Extraído de *Fanpage La Nación* publicado el día 23-03-2018

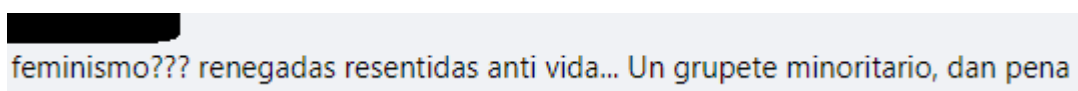


Imagen N° 7

Fuente: Extraído de *La Garganta Poderosa* publicado el 9-03-2018

Como se ve en los ejemplos citados, también las feministas de la segunda ola fueron en su época atacadas por desobedecer las normas y los roles de género. Sin embargo, según lo observado en el análisis, los comentarios críticos o abiertamente descalificatorios de la militancia feminista actual rescatan aquellas otras militancias como modelos a seguir, condenando otras formas de manifestación. Entendemos que al mismo tiempo que se opera una estrategia de descontextualización me-

diante ignorar las polémicas que despertaron en su época las formas de manifestación feminista citadas como ejemplos a seguir, también se deshistoriza al movimiento feminista actual al separarlo o escindirlo de las prácticas feministas de décadas atrás, ignorando las continuidades y discontinuidades en la agenda feminista, las divergencias internas y la diversidad de un movimiento amplio y múltiple. De este modo, se niega el espesor político y las ramificaciones del movimiento feminista mediante la simplificación absoluta a un contraste entre antes/después y se niega el espesor temporal de demandas como, por ejemplo, la despenalización del aborto.

Otro eje de críticas hacia las militantes actuales, lo constituye su supuesta falta de preparación académica o inteligencia, constituyéndose esto también en un elemento de contraste entre feminismos actuales y la nostalgia por las manifestaciones del pasado.

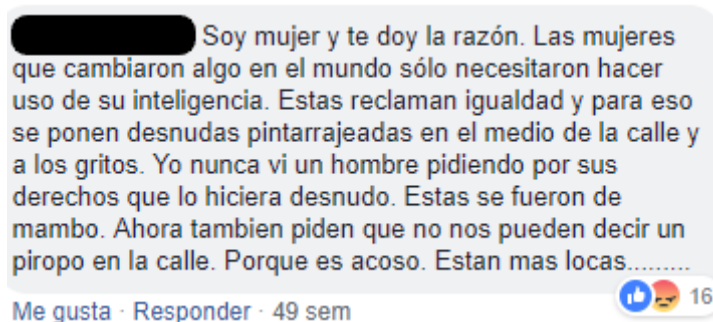


Imagen Nº 8

Fuente: Extraída de *Fanpage La Nación* publicado el 23-03-2018

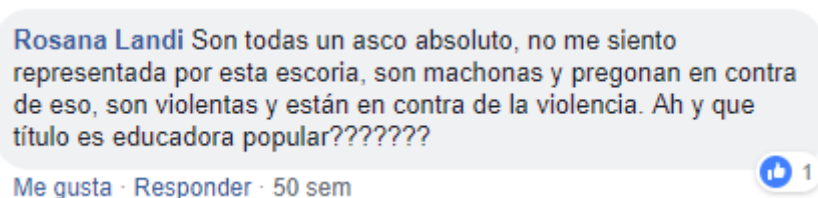


Imagen Nº 9

Fuente: Extraído de *Fanpage La Nación* publicado el 31-03-2018

De esta manera, se percibe la construcción de una serie de críticas a las manifestaciones y militancia feminista centradas en dos líneas. Una primera línea se centra en la crítica a las formas visibles que dichas manifestaciones adquieren: la ocupación del espacio público como acto ilegítimo y la puesta en escena de formas alternativas de sexualidad y de corporalidad de mujeres como un valor negativo. En varios de los comentarios citados, se pone de manifiesto el rechazo a lo que Rossana Reguillo (2000) llama la carnavalización de la protesta:

La carnavalización de la protesta, la dramatización de los referentes identitarios, la imaginación para captar la atención de los medios de comunicación, trastoca las relaciones en el espacio público y señala la transformación en los modos de hacer política (p. 148).

En una segunda línea, se hacen referencias laterales a los contenidos de los reclamos y reivindicaciones que animan a las manifestaciones feministas, pero sin discutir dichas ideas, sino apelando a la ridiculización o desacreditación de las capacidades intelectuales y de articulación política coherente de las militantes como estrategia para la invisibilización de las discusiones que el movimiento feminista propone.

En ambas líneas, tanto en las críticas a las formas de manifestación pública como en la desacreditación de las ideas feministas, resulta llamativa la frecuencia con que se plantea un contraste entre las feministas “de antes”, cuyas modalidades de intervención pública y claridad de ideas políticas parece ser aceptable, y las feministas “actuales” a quienes se carga de valores negativos. En principio, es posible observar que este contraste opera una separación significativa entre las militancias y su contexto histórico, lo cual permite restarle importancia a sus reclamos al desprenderlos de las reivindicaciones históricas y, al mismo tiempo, resta valor y representatividad a las voces de las militantes actuales.

La “revolución de las hijas” y las críticas a las jóvenes feministas

La carga de valoraciones negativas que se construyen en torno de las militancias feministas actuales se observa de modo intensificado cuando en los comentarios se hace referencia a las jóvenes feministas.

La relación entre los jóvenes y los movimientos políticos ha constituido en las últimas décadas motivo de críticas por parte de los medios de comunicación tradicionales. Florencia Saintout (2012) describe cuatro tipos de discursos dominantes en los medios de comunicación con respecto a los jóvenes y su relación con movimientos políticos. Según la autora, se clasifican en “los que no pueden”, aquellos que son desinteresados o incapaces de comprometerse con causas políticas o sociales; “los mal interesados”, presentados como extremadamente ideologizados, personas ingenuas motivadas por intereses de partidos políticos que los utilizan en su favor; “los inocentes”, quienes simplemente ayudan a vecinos quitándole la dimensión política a sus causas; y los más peligrosos “los irracionales”, jóvenes que integran movimientos antisistema, capaces de destruir el orden establecido y la propiedad privada (2012, p. 16). A esto se añade que, en todos los casos, los discursos no sólo son iniciados o reproducidos por los medios de comunicación, sino que la construcción de sentido se propaga desde o hacia la opinión pública.

La creciente visibilización de las generaciones jóvenes de la militancia feminista durante los últimos años, particularmente propiciada por el activismo en las redes sociales, no escapa de estas caracterizaciones. Periódicamente, cuando algunos temas relacionados con las demandas del movimiento de mujeres y feminista ocupan el centro de la agenda mediática, por ejemplo, recientemente la discusión en torno a la ley de interrupción voluntaria del embarazo, recrudecen en los medios de comunicación las críticas a las mujeres de menor edad reformulando varios de los mencionados discursos. Esta asociación negativa entre juventud y militancia política fue señalada por diversos estudios como una estrategia de silenciamiento o de llamada al orden sobre los sujetos/as jóvenes, particularmente señalando que suelen pesar sobre los y las jóvenes y sus manifestaciones políticas ciertas exigencias por parte de los medios de comunicación sobre la necesidad de aclarar sus intenciones, las bases ideológicas de sus demandas, la viabilidad de sus proyectos y las aptitudes y preparación intelectuales y políticas de sus portavoces, siendo estos requisitos que no se cobran con la misma intensidad cuando se trata de otros grupos (Saintout, 2012; Urresti, 2014). En el caso específico de las militancias de jóvenes mujeres, las connotaciones negativas que pueden encontrarse en los espacios en redes digitales de los medios de comunicación tradicionales son exacerbadas tanto por su condición de jóvenes como por su condición de mujeres, sumándose a las especulaciones sobre la legitimidad de sus reclamos también las descalificaciones relativas al cuerpo de las militantes, su comportamiento sexual y moral y su idoneidad para la realización de propuestas políticas.

Retomando los conceptos de Saintout (2012) observamos en las notas aludidas cómo se presenta a las jóvenes con características que se corresponderían con las categorías “los que no pueden” o “los (mal) interesados”. La “Revolución de las hijas”, como la nombró Luciana Peker (2018) en el debate parlamentario por la legalización del aborto, vuelve a poner de manifiesto la desacreditación general de las jóvenes como sujetos políticos.

En los comentarios analizados, puede observarse cómo se infiere que las militantes desconocen las causas de las manifestaciones, son ignorantes o vagas, se manifiestan de manera contraria a la moral y a lo que se consideraría típicamente como actitudes femeninas, y ponen en escena corporalidades y sexualidades diferentes a las establecidas en los cánones aceptables de la belleza femenina y de la heterosexualidad normativa.

No. El feminismo nace en otra época y eran las Sras educadas de clase alta q veían los cambios en Europa y de clase trabajadora q sabían de las injusticias q se sufrían acá. En San Juan unas damas se animaron a votar de prepo, en la UBA otra se animó a estudiar medicina, de prepo. Ninguna usó violencia aunque al hombre d esa época le violentaba como hoy ver a una mujer con el torso desnudo. Las pibitas q se metieron en la marcha hacen ruido, pero son tan ignorantes (producto d la década k) q creen q el espacio público es de otro, q transgredir es destruir y q la violencia es la forma de conseguir. El organizador d la marcha se equivoca cdo les da lugar a estas pobrecitas en vez de educarlas antes.

Imagen N° 10

Fuente: Extraído de *Fanpage La Nación* publicado el 23-03-2018

Por que no se van a laburar esta manga de pendejas que no saben lo que están pidiendo. Seguro no saben ni la tabla de dos. Con tal de joder salen a la calle. Cualquiera

Imagen N.º 11

Fuente: Extraído de *Fanpage La Nación* publicado el 9-03-2018

Da la casualidad que todas son kirchneristas...todas tienen un odio desmedido hacia los hombres, lo cual ya no es bueno en una sociedad...y además todas tienen aspecto de sucias, tortas y feas....ja

Me gusta · Responder · 47 sem

138

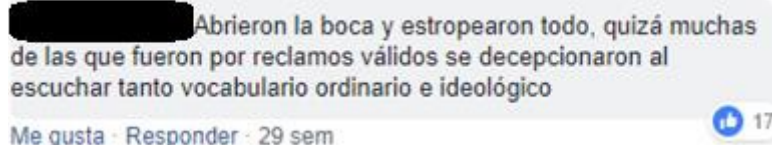
Imagen N° 12

Fuente: Extraído de *Fanpage La Nación* publicado el 31-03-2018

Bajeza y politiquería barata

Imagen N.º 13

Fuente: Extraído de *Fanpage La Garganta Poderosa* el 9-03-2018



Abrieron la boca y estropearon todo, quizá muchas de las que fueron por reclamos válidos se decepcionaron al escuchar tanto vocabulario ordinario e ideológico

Me gusta · Responder · 29 sem 17

Imagen N° 14

Fuente: Extraído de *Fanpage La Nación* publicado el 9-03-2018

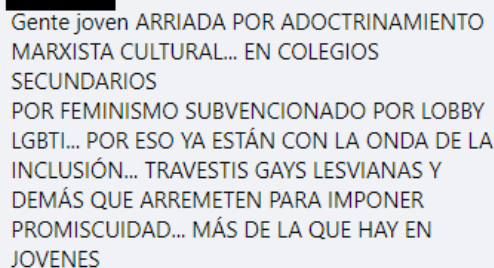


Son militantes k y de izquierda, que, apropiándose de una idea noble, la han mancillado. Como siempre.

Me gusta · Responder · 47 sem 2

Imagen N.º 15

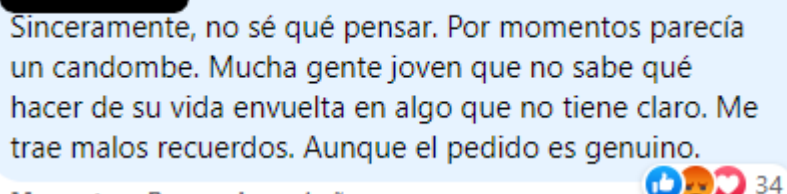
Fuente: Extraído de *Fanpage La Nación* publicado el 31-03-2018



Gente joven ARRIADA POR ADOCTRINAMIENTO MARXISTA CULTURAL... EN COLEGIOS SECUNDARIOS POR FEMINISMO SUBVENCIONADO POR LOBBY LGBTI... POR ESO YA ESTÁN CON LA ONDA DE LA INCLUSIÓN... TRAVESTIS GAYS LESBIANAS Y DEMÁS QUE ARREMETEN PARA IMPONER PROMISCUIDAD... MÁS DE LA QUE HAY EN JOVENES

Imagen N.º 16

Fuente: Extraído de *Fanpage La Nación* publicado el 9-03-2018



Sinceramente, no sé qué pensar. Por momentos parecía un candombe. Mucha gente joven que no sabe qué hacer de su vida envuelta en algo que no tiene claro. Me trae malos recuerdos. Aunque el pedido es genuino.

Me gusta · Responder · Compartir · 34

Imagen N.º 17

Fuente: Extraído de *Fanpage La Nación* publicado el 9-03-2018

Este tramo del análisis centrado específicamente en las referencias construidas en torno de las jóvenes en el movimiento feminista y de mujeres permitió visibilizar una construcción diferencial de los discursos violentos respecto de este grupo en particular. Si bien se observó que las críticas al movimiento feminista continúan articulándose en torno de los dos ejes antes mencionados: por un lado, la crítica centrada en las modalidades de protesta y de visibilización de sí mismas, y por otro, la desacreditación de las ideas y propuestas mediante la negación de su conti-

nuidad o relación con consignas feministas de generaciones anteriores. En el caso de las jóvenes los comentarios agregan con mayor frecuencia elementos relativos a la falta de preparación de aptitudes para la formulación de propuestas políticas, mucho menos para la continuación de un movimiento de mayor alcance, y, en especial, se apela insistentemente a las características corporales, estéticas y al comportamiento moral y sexual de las jóvenes como elementos centrales de las estrategias de silenciamiento y llamada al orden.

Algunas conclusiones

En base al análisis realizado fue posible construir una caracterización de los discursos que circulan en los comentarios de lectores y lectoras en las páginas de Facebook de medios de comunicación argentinos, acerca de las críticas al feminismo popular y a sus militantes.

En principio, se destaca el repudio a los modos de manifestarse en la actualidad, con un eje principal que parte de la “femineidad” - o la falta de ella- por parte de las manifestantes. Uno de los ejes de este aspecto es la desaprobación de la visibilización del cuerpo como instrumento político, lo cual es considerado una falta moral grave.

Sin embargo, se pudo observar como eje central de la desaprobación construida acerca de los modos en que se realizan y se ponen en escena las manifestaciones de los colectivos feministas, la construcción de un contraste o contraposición entre los feminismos “actuales” y las reivindicaciones y grupos feministas “de antes”. En base al contenido de los comentarios que se construyeron en torno de esta temática, pudimos establecer que se hace referencia a los movimientos sufragistas de la segunda ola del feminismo, cuyas manifestaciones se rescatan como pacíficas y conforme a las buenas costumbres, desconociendo de modo no inocente que aquellas feministas fueron igualmente reprobadas por los medios de comunicación y por la opinión pública en su contexto. Entendemos que no resulta neutra esta insistencia en diferenciar los feminismos actuales de aquellos de épocas anteriores, dado que se instrumenta como principal argumento para restar importancia a las reivindicaciones contemporáneas en vista de su falta de filiación respecto de otras demandas y otro movimiento feminista que se construye simbólicamente como diferente, distante, del que vemos en el presente. De este modo, las demandas feministas se ven al mismo tiempo deshistorizadas y despolitizadas, al ser despojadas de su legado de décadas de lucha y de los numerosos logros alcanzados.

Las estrategias de ejercicio de violencia observadas se recrudecen y adquieren características particulares cuando se trata de jóvenes militantes. Por un lado, las críticas relativas a las modalidades de protesta y de ocupación del espacio público se dirigen de manera directa a los cuerpos y las sexualidades de las jóvenes, a los que se coloca bajo escrutinio en relación con los cánones dominantes de belleza

femenina y de actitudes morales sexuales aceptables desde el punto de vista de la heterosexualidad normativa. Por otro lado, las críticas sobre la consistencia ideológica y la pertinencia de las consignas defendidas por las jóvenes feministas, no refieren al debate de ideas ni si intentan refutar desde la posición de quien comenta, sino que la desaprobación se zanja en los señalamientos que especulan sobre la poca preparación de las jóvenes y la escasa convicción o involucramiento con el movimiento, señalado en muchos casos como una moda o como una excusa para el exhibicionismo.

Resulta posible entrever una cierta continuidad en las modalidades de violencia que se observaron en este análisis, ejercidas en el ámbito de las redes sociales, y algunas de las modalidades de silenciamiento y ataque a las ideas feministas en otros ámbitos de la vida social. Sin embargo, su caracterización, desdoblamiento y modos de construcción en torno a ejes centrales y a niveles de intensidad específicos según cada grupo, además del hecho de tratarse de mensajes escritos por usuarios y usuarias particulares y sin obligaciones –al menos reconocidas– respecto de una línea editorial o intereses institucionales explícitos, ofrece algunos elementos para comprender específicamente la circulación y la reproducción de discursos violentos hacia las mujeres en los ámbitos de las redes sociales. Reconocer el espacio virtual como un lugar consolidación y reivindicación de discursos violentos, supone también un insumo básico para la construcción de estrategias de resistencia, y lograr ganar así desde los feminismos la batalla cultural.

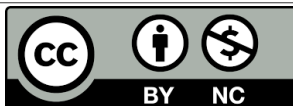
Notas

- 1** En total se registraron 430 millones de interacciones provenientes de 165 millones de usuarios a nivel mundial.
- 2** En Argentina se denomina villa o villa miseria a los asentamientos informales que se conformaron en barrios fiscales o privados ocupados generalmente de manera ilegal, a partir de 1930 y que actualmente son habitados por personas de bajos recursos, desocupados o con trabajos que pertenecen a la economía informal (Muller, Ungaretti, Costa y Etchezahar, 2015).
- 3** Evernote es una aplicación que permite tomar notas, capturar ideas y recursos multimedia, y organizarlos en “libretas” según criterios elegidos por el usuario. También se pueden utilizar etiquetas para agrupar temáticamente las notas y así filtrar por campos específicos que resulten de utilidad para quien utilice la plataforma (Evernote, 2019).
- 4** El 8M refiere al 8 de marzo, día en que se conmemora el Día Internacional de la Mujer Trabajadora. Además, desde el año 2017, durante esta jornada se realiza en Argentina y otros 56 países el Paro Internacional de Mujeres, en reclamo por los derechos de género. (Laudano C. et al, 2018).

Referencias

- Ajmechet S. (agosto 2008). "La Prensa, actor en defensa de las libertades en las elecciones de 1946". En III Jornadas sobre la política en Buenos Aires en el siglo XX. Congreso llevado a cabo en La Plata, Argentina.
- Babiker, S (7 de octubre de 2015) *Feminismo y confrontación: Las mujeres y los "buenos modales" en la lucha por la igualdad*. [Entrada de blog] Comunicación para la igualdad. Disponible en <https://bit.ly/3O2nMHO>
- Biselli, R. (2005) La portada de *La Nación* como dispositivo discursivo. En *La Trama De La Comunicación*, 10, 105-115. Disponible en: <https://latrama.fcpolit.unr.edu.ar/index.php/trama/article/view/125>
- Boczowski P. Mitchelstein E. (2017). "Vivir en las redes". En *Revista Anfibia*. Disponible en <https://bit.ly/3AOsK88>
- Boix, M (2002) "Comunicación, tecnologías de la información y feminismos. Mujeres en Red". En *El periódico feminista*. Disponible en: <https://bit.ly/3c5mSNj>
- Boix, M (21 de septiembre de 2015) "Desde el ciberfeminismo hacia la tecnopolítica feminista". En *Pillku* (18) Disponible en <https://bit.ly/3Rv9lPl>
- Boix, M; De Miguel, A.(2013) "Los géneros de la red: los ciberfeminismos." En Natansohn, L. Graciela. *Internet en código femenino: teorías y prácticas*. Buenos Aires: La Crujía.
- Borrelli Azara, G (2018) *Lecturas feministas. Escritos desde el s. V a.C hasta el presente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Futurock.
- Castells, M (2009) *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza
- Chejter, Silvia. (1996). "Feminismo por feministas". En *Travesías*, año 4, n 5.
- De qué discutimos durante 2017 los argentinos en Facebook: el resumen de la red social (7 de diciembre 2017) *La voz*. Disponible en: <https://bit.ly/3PqlvqM>
- Evernote (2019) Disponible en: <https://evernote.com/intl/es>
- Gago, M. (2018). "Prevención, «mano dura» y territorios peligrosos. El delito en *Diario Popular* y *La Nación* hacia 1983". *Question*, 1 (58).
- García González, L. (2021). "Movimientos feministas en México: prácticas comunicativas digitales y riesgos." *Virtualis*, 12 (23), 44-66. DOI: <https://doi.org/10.2122/virtualis.v12i23.382>
- Fontenla, M; Bellotti, M (1995). "La resistencia tiene múltiples voces". *Travesías*, año 1, n. 1, pp. 31-42.
- Hine, C, (2004). *Etnografía virtual*. Barcelona: Uoc.
- Laudano, C. et al. (2018). "Nosotras movemos al mundo, ahora lo paramos". Reflexiones en torno al paro internacional de mujeres en La Plata. *Temas de mujeres*. 14 (14). p. 18-37.
- Laudano, C. (2019). #Ni una menos en Argentina: Activismo digital y estrategias feministas contra la violencia hacia las mujeres. En G. Nathansohn y F. Rovetto (Orgs.). *Internet e feminismos: olhares sobre violências sexistas desde a América Latina*. Salvador: EDUFBA, 149-173. Disponible en <https://bit.ly/3z24Uo1>
- Minayo, M (2011). Análisis cuantitativo: teoría, pasos y fedegñidad. Centro Latinoamericano de Estudios de Violencia y Salud (Claves), Escuela Nacional de Salud Pública (Ensp), Fundación Oswaldo Cruz.
- Muller et al (2015) "Estudio del prejuicio sutil y manifiesto hacia los villeros". En V Congreso Internacional de Investigación de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata. Congreso llevado a cabo en La Plata, Argentina.
- Natansohn, G. y Paz, M (junio 2018). Entre usos y apropiaciones de tecnología digital: ciberfeminismos contemporáneos. En Dr. Marco púrpura Presidencia XXVII
- Natansohn, G (2013). *Internet en código femenino: teorías y prácticas*. Buenos Aires: La Crujía.
- Peker, L (24 abril de 2018). [Televisión Pública] *Debate sobre la despenalización aborto en diputados* [Archivo de video] Disponible en: <https://bit.ly/3IyeTEw>

- Porritelli, S (13 de febrero de 2013). *La Garganta Poderosa*: Palabras que rompen estigmas. Centro Cultural de la Cooperación. Disponible en: <https://bit.ly/3RurXio>
- Reguillo, R (2000). *Emergencia de culturas juveniles: estrategias del desencanto*. Buenos Aires: Norma.
- Rodriguez Facioli, L. y Gomes, R. (2021). “O ativismo feminista online no Brasil: aportes para uma agenda em construção”. *Civitas*. (22) 2, P 1-11. Disponible en: <https://bit.ly/3aycWLO>
- Saintout, F. (2012). “Los medios hablan de los jóvenes... y ellos responden”. En M. Kriger (Comp.) *Juventudes en América Latina: abordajes multidisciplinares sobre identidades, culturas y políticas, del siglo XX al siglo XXI*, Buenos Aires: CAICYT-CONICET.
- San José, L (2017). Historia de las mujeres (I): Historia del feminismo. Historia 2.0 Recuperado de <https://historiadospuntocero.com/historia-del-feminismo/>
- Tedx Talks (septiembre 2018). *Chiquita: Ofelia Fernández*. [Archivo de video] Recuperado de: <https://bit.ly/3yCFyeT>
- Torres, C (2017). “América Latina: ¿Cuáles países usan más redes sociales? Tecnología”. En *Latin American Post*. Recuperado de <https://bit.ly/3c9QTLU>
- Urresti, M. (2014). “La participación política de los jóvenes: entre la incomodidad y los fantasmas”. En *Sociales en debate*, o(6). Disponible en <https://bit.ly/3RwiOpr>
- Wajcman, J (2006). *El Tecnofeminismo*. Madrid: Cátedra.
- Zafra, R. (2013) *(h)adas: mujeres que crean, programan, prosumen, teclean*. Madrid: Páginas de Espuma.
- Zafra, R (2018). “Redes y (ciber) feminismos La revolución de la representación que derivó en alianza”. (4) p 11-22. Disponible en <https://bit.ly/3RtaSp3>



Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0.](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Descentrar los feminismos y recuperar las experiencias

Reflexiones desde el sur en torno al 33º ENM

*Decentrate feminisms and recover experiences:
Reflections from the south on the 33rd ENM*

Rebeca Surai Sotelo

sotelorebeca@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco

Débora Saso

debora.saso06@gmail.com

Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco - CONICET

Fecha de recepción: 6 de abril de 2022

Fecha de aprobación: 21 de julio de 2022

Fecha de publicación: 31 de julio de 2022

Para citar este artículo: Surai Sotelo, Rebeca y Saso, Débora (2022). Descentrar los feminismos y recuperar las experiencias: Reflexiones desde el sur en torno al 33º ENM. *Textos y Contextos desde el sur*, Número 10, 181-196.

Resumen

A lo largo del tiempo el ENM ha sido una instancia dinamizadora de las discusiones e iniciativas impulsadas por los feminismos en Argentina y en América Latina. Partiendo de esta afirmación, es posible inscribir a Trelew en ese recorrido, no lineal ni exento de contradicciones. Desde esta perspectiva, pretendemos abordar algunas experiencias en torno a la organización del 33° Encuentro (Pluri) Nacional de Mujeres y Disidencias, desarrollado en Trelew, Chubut (Patagonia Argentina).

Situando la realización de este evento en un lugar construido simbólicamente y materialmente como “periférico”, los objetivos del trabajo son, por un lado, analizar esta experiencia particular de organización, teniendo en cuenta los debates políticos e ideológicos que expresaron diferentes formas de entender la praxis feminista. Y por otro lado, indagar sobre ciertas implicancias en la realidad local atendiendo a las especificidades, tanto desde las condiciones estructurales para su concreción, como las memorias sociales en disputa que también dieron forma a la realización del Encuentro.

Abstract

Over time, the ENM has been a thermometer and a dynamizer of the discussions and initiatives promoted by feminisms in Argentina and Latin America. Based on this affirmation, it is possible to include Trelew in that route, not linear or without contradictions. From this perspective, we intend to address some experiences around the organization of the 33rd (Pluri) National Meeting of Women and Dissidents realized in Trelew, Chubut (Argentine Patagonia).

Situating the realization of this event in a place built symbolically and materially as “peripheral”, the objectives of this contribution are, on the one hand, to analyze this particular experience of organization, taking into account the political and ideological debates that expressed different ways of understanding the feminist praxis. And on the other hand, to inquire about some implications in the local reality attending to the specificities, both from the structural conditions for its concretion, as the social memories in dispute that also shaped the realization of this meeting.

Palabras clave

ENM, Experiencia, Memoria, Feminismos

Key words

ENM, Experience, Memory, Feminisms

Introducción

El Encuentro Nacional de Mujeres (ENM) es un evento que se realiza anualmente en Argentina desde 1986¹, año en el que tuvo lugar por primera vez en Buenos Aires, Capital Federal. Ligado a las primeras agrupaciones feministas que comenzaron a organizarse en los años pos-dictadura, los Encuentros han sido una caja de resonancia de los debates sobre la situación de las mujeres –y de las disidencias sexuales, incorporadas a partir de sus reclamos e iniciativas, que han ido ampliando y complejizando los debates de la agenda feminista–, la desigualdad de género, las problemáticas sociales, políticas y económicas, y las diferentes estrategias para confrontarlas y alcanzar mayor cantidad de derechos.

En el transcurso de cada una de sus ediciones se fueron construyendo importantes demandas del movimiento de mujeres como fruto del debate, la organización y las manifestaciones callejeras, las cuales fueron ganando mayor relevancia hacia la actualidad, pues en los últimos años el aumento en la cantidad de participantes fue significativo hasta adquirir una gran masividad.

Una de las claves de esta masificación y de su perdurabilidad tuvo que ver con el carácter amplio que desde sus inicios ha adquirido la convocatoria, y con la modalidad abierta de participación, que tuvo el objetivo de favorecer la pluralidad entre las participantes. A su vez, la incorporación de mujeres de los diferentes movimientos sociales, organizaciones políticas, sindicatos y partidos fue muy significativa desde la década de 1990-2000 (Viano, 2014), pues la posibilidad de encontrarse con mujeres de diferentes puntos del país y discutir sobre cuestiones específicas de su situación lejos de la mirada masculina ha favorecido la agencia de las mujeres como parte de organizaciones mixtas, su intervención en el espacio público y su protagonismo en los conflictos sociales (Andújar, 2014).

La confluencia de diferentes sectores políticos y sociales a partir de este crecimiento ha otorgado un carácter sumamente heterogéneo, el cual, más allá de las ventajas de la pluralidad, ha complejizando y profundizando debates internos acerca de cuál es el rol del movimiento de mujeres y los feminismos, qué demandas son más importantes o urgentes, qué proyectos llevar a cabo, bajo qué estrategias y qué sujetxs los encarnan. Estos debates se plasman en cada Encuentro, a través de la conformación de la Comisión Organizadora –una instancia colectiva que se autoconvoca en cada una de las sedes y se compone por quienes deciden sumarse a la organización–, las definiciones e iniciativas que la misma lleva adelante y todo aquello que sucede “por fuera” o paralelamente al cronograma “oficial” del Encuentro.

A su vez, la elección de la sede es a menudo motivo de controversia, pues se define “por aplausómetro”. Las participantes que así lo desean, proponen y argumentan en favor de una determinada ciudad para que se constituya en el siguiente lugar de realización del ENM. Este método suele ser calificado como

arbitrario, ya que a menudo se rige por la lógica de correlación de fuerzas entre estructuras partidarias.

En la provincia de Chubut, la noticia de su elección como sede había pasado inadvertida para una parte del activismo local que no había podido concurrir al 32° Encuentro realizado en Chaco. En un principio se había anunciado que el evento se realizaría en la ciudad de Puerto Madryn, pero en la primera plenaria de conformación de la Comisión Organizadora se decidió convocar en Trelew, contando con localidades cercanas² como apoyo para garantizar el alojamiento de los contingentes que llegarían a la zona.

Sin dudas se trataba de la sede “más chica” en proporción a la convocatoria por la que había transitado un Encuentro, pues la cantidad de habitantes y la infraestructura de Trelew y alrededores era inferior a cualquiera de las sedes anteriores, al menos en los últimos 20 años.

Por otro lado, Chubut se encontraba en una crisis económica y social de gran magnitud que persiste hasta la actualidad, y cuyas consecuencias más graves afectan a lxs trabajadorxs estatales provinciales en general, siendo trabajadorxs docentes y de salud lxs más atacadx en particular. Estos sectores en su conjunto han afrontado atrasos e incumplimientos en el pago de sus haberes y la falta de una recomposición salarial, como así también la carencia de condiciones edilicias óptimas para trabajar y la extensión del trabajo precarizado con contratos irregulares dentro del Estado. Ante tal situación, durante 2018 lxs docentes decidieron realizar la toma y ocupación del Ministerio de Educación³, que se extendió desde fines de mayo hasta julio, protagonizando un conflicto que casi cuatro años después no sólo continúa sino que se ha profundizado.

En ese contexto, la realización del Encuentro en Trelew implicaba una gran dificultad para garantizar el alojamiento, dado que buena parte de las delegaciones que participan del mismo se hospedan en las escuelas públicas. El enorme trabajo de relevamiento y negociación con el Ministerio de Educación y directivxs para obtener el permiso de utilización de los edificios escolares, se vio retrasado entre otras dificultades debido a las demoras en los acuerdos necesarios con el gobierno que permitieran contar con la infraestructura para el Encuentro.

Partiendo de esta breve descripción pretendemos analizar la experiencia de organización del ENM en la ciudad de Trelew, teniendo en cuenta que, sumado a las dificultades mencionadas, la misma además se encontraba atravesada por debates políticos e ideológicos en torno a diferentes formas de entender la praxis feminista. Al mismo tiempo nos proponemos indagar sobre las implicancias de dicho evento en la realidad local, sin perder de vista las especificidades planteadas por las condiciones estructurales para su concreción, como así también los sentidos en disputa que dieron forma a la realización del Encuentro.

Decidimos situarnos bajo las coordenadas teórico políticas que recuperan la experiencia como categoría analítica, en pos de elaborar miradas y lecturas

contrahegemónicas de los procesos históricos, así como comprender el carácter estructural de las relaciones de explotación y opresión. Es por esto que nos valemos de los clásicos aportes de Thompson (1989), revisitados a la luz de los escritos de Benjamin (2007, 2008) y de los estudios feministas con los aportes realizados por Shari Stone Mediatore (1999) y Chandra Mohanty (2008).

Mención aparte merece la cuestión metodológica, dado que pretendemos alejarnos de miradas que subestiman las fuentes orales. Reconocemos su capacidad de informar sobre los significados que adquieren los acontecimientos y a la vez de colocar en primer plano la subjetividad de las personas que narran (Portelli, 2016). Nos motiva la intención de recuperar las experiencias de lxs sujetxs invisibilizadxs por el tipo de historia centrada en las fuentes escritas, que desestima la palabra de lxs vencidxs y legitima las asimetrías de poder. Es desde esta perspectiva que se entrevistó a mujeres participantes de la Comisión Organizadora del 33 ENM, quienes al mismo tiempo formaban parte de la colectiva feminista Cátedra Abierta de Género de la ciudad de Trelew. Sus impresiones, sentires, memorias y deseos forman parte del corpus que nos permite reflexionar sobre uno de los acontecimientos que marcó a la provincia de Chubut, y particularmente a la ciudad de Trelew, en los últimos años.

Por otro lado, desde nuestra condición de investigadoras y militantes feministas, hemos formado parte también de la organización del 33° ENM, pues nos interesa cuestionar la (falsa) dicotomía entre “activismo/producción teórica” (flores, 2016), teniendo en cuenta que toda producción de conocimiento se encuentra ideológicamente situada y mediada por múltiples intersecciones entre clase, género, racialización, sexualidad, corporalidad, etc. En torno a esta perspectiva, consideramos que este trabajo ofrece una reflexión cuya finalidad última es aportar al debate teórico y a la construcción política feminista.

A su vez, esta mirada sobre el carácter situado de nuestra escritura nos permite pensar la categoría del “Sur”, en tanto ubicación geopolítica y como herramienta para desandar los discursos dominantes de la modernidad capitalista (flores, 2016), noción que dialoga con el planteo de Mohanty (2002), según el cual: “una de las tareas del análisis feminista es descubrir otras historias no idénticas que pongan en tela de juicio y perturben la ubicación espacial y temporal de una historia hegemónica” (pp. 99-100). Nos interesa pensar el 33° Encuentro a partir de esta clave, según la cual es necesario situar e historizar la actividad política y atender a la heterogeneidad del movimiento feminista, de mujeres y disidencias.

Un Encuentro al sur: la *marea* es al centro lo que el *frasquito* a la periferia

Un lugar en el mapa es un sitio localizable en la historia

Adriene Rich (cit. en Mohanty, 2012)

La elección de Trelew como sede se sumó a una polémica de larga data, en la que algunas organizaciones partidarias de la izquierda trotskista⁴ vienen siendo la voz principal. Su planteo se enfoca en la necesidad de que el Encuentro elija a Capital Federal como sede, por ser esta ciudad el “centro político” hacia el cual es necesario orientar todas las demandas que el movimiento de mujeres y los feminismos vienen construyendo. Desde esta perspectiva, cualquier otra decisión escondería la intencionalidad de cercenar el poder de convocatoria y limitar los alcances del Encuentro y de las principales reivindicaciones que han tomado fuerza en la agenda política nacional.

Así, estos sectores vienen planteando esta propuesta desde hace varios años, argumentando la importancia de confluir en una gran movilización en la cual adquiriera mayor visibilidad el reclamo hacia el Estado nacional. No obstante, esa opción no ha logrado imponerse en el mediano plazo, pues el último Encuentro realizado en Capital Federal fue en 1996. En esta discusión, las militantes trotskistas han venido señalando que tal negativa se debe a una maniobra de la Comisión Organizadora, para obturar el crecimiento y la radicalización del movimiento de mujeres, por tratarse de una cúpula burocrática que se posiciona en contra de las mayorías⁵. Sin embargo, es importante señalar que, si bien existen organizaciones que han logrado cierta influencia –como señala Cristina Viano (2014), una de ellas ha sido el Partido Comunista Revolucionario–, la conformación de las comisiones organizadoras en cada lugar que se elige como sede, no es una sola y tampoco es monolítica ni homogénea, lo que permite dudar sobre su supuesta capacidad de ejercer un control tan férreo acerca de las decisiones del Encuentro.

En su artículo “La marea y el frasquito” (*La Izquierda Diario*, 18/10/2018), Andrea D’Atri, fundadora de la agrupación Pan y Rosas ligada al Partido de Trabajadores Socialistas (PTS), sintetiza esta posición al señalar que el traslado del Encuentro a Trelew suponía intentar reducir los alcances del movimiento de mujeres y de una de sus expresiones más importantes: la “marea verde”, en un año en el que luego de siete presentaciones, el proyecto de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE) realizado por la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, sería tratado por primera vez y aprobado en la Cámara de Diputados, pero luego ser rechazado por la de Senadores.

Sin negar la centralidad de este debate en la agenda política nacional, resulta interesante interrogar este tipo de posicionamientos para los cuales las grandes ciudades, y en particular la Capital Federal, serían los ámbitos privilegiados para la visibilización de las demandas sociales, restando importancia a los procesos que pudieran ocurrir fuera de ellas. Reeditando nociones que inscriben a la Patagonia en un “desierto”, la autora de esta nota describe en uno de sus pasajes al lugar elegido para el acto de apertura como “un páramo seco donde volaba polvo y flameaban los banderines de las primeras agrupaciones en llegar, algunas después de hasta uno o dos días de viaje”, mencionando también que Trelew era una sede de muy difícil acceso y alejada del centro político del país, lo cual obstaculizaba el crecimiento del movimiento de mujeres.

Esta mirada reproduce una forma de representación hegemónica sobre la Patagonia que existe –al menos– desde el siglo XIX y se ha asentado en el borrado material de los pueblos originarios, en el intento de eliminar sus culturas e historia por parte del Estado-Nación y, posteriormente, en la represión a las huelgas obreras de principios del siglo XX. A su vez, este discurso ha asociado a la Patagonia con la naturaleza “prístina” y a “horizontes distantes y extrañamiento”, en tanto territorio alejado sobre el cual es necesario extender el control de la nación ante el peligro de la infiltración extranjera (Gatica et.al, 2005; Escobar, 2015).

Es posible que la intencionalidad de D’Atri no haya sido reproducir esta visión literalmente aunque, sin embargo, consideramos que la misma subyace de manera inconsciente, ya que adopta una perspectiva política centrada en una zona del país que históricamente se ha erigido como dominante: la región pampeana. Esa lectura implica una valoración negativa de la realización de un Encuentro por fuera de los márgenes de dicha región, dado que sería contraproducente para la organización del movimiento de mujeres y sus demandas. El término “páramo” remite a esta mirada, en la que se construye una imagen de vacío y lejanía, pues los otros elementos que se remarcan son el viento y las pocas delegaciones que llegaban al acto luego de “días de viaje”.

Esto se contrapone con una mirada regional, en la cual los procesos de lucha tienen que ver con las experiencias de manera situada y no con el espacio como una realidad a priori o como mero “escenario”, sino en tanto lugar en el que se da una relación dialéctica entre experiencia y territorialidad. Esto quiere decir que tales experiencias constituyen el territorio y viceversa, de modo que la localización no define por sí misma la realidad histórica y los fenómenos sociales que acontecen en las regiones “periféricas”, los cuales no son necesariamente “reflejo” de aquello que sucede en el “centro”. Al mismo tiempo, las fronteras administrativas constituidas por los Estados no necesariamente son la única variable de organización de la vida en un espacio determinado, pues a menudo son límites permeables y difusos.⁶

Pero existe otro aspecto que a nuestro parecer subyace en el artículo de D'Atri y tiene que ver con las formas –siempre situadas– de pensar y construir los feminismos. Chandra Mohanty (2008) advierte sobre algunas perspectivas y aseveraciones adoptadas tanto por feministas identificadas cultural y geográficamente con Occidente, que escriben sobre mujeres del tercer mundo, como por aquellas que forman parte del mismo pero que adoptan las estrategias analíticas generadas en los “centros” académicos para referirse a las mujeres de sus propios territorios. Si bien para esta autora el discurso, los análisis y la práctica del feminismo occidental no son algo homogéneo, identifica ciertos tópicos que de alguna manera atraviesan sus construcciones discursivas. La mirada colonial continúa siendo para Mohanty una constante difícil de dismantelar, incluso en las posiciones feministas más radicales o, si se quiere, revolucionarias. Esto se observa en la utilización de ciertas categorías analíticas como la de mujeres (en referencia a las del tercer mundo), la cual suele dar lugar a perspectivas homogeneizantes de una gran variedad de experiencias y situaciones que forman parte de la realidad de lxs sujetxs sobre lxs que se habla y a quienes se les termina por negar su agencia o capacidad de acción.

Recuperando los aportes de Mohanty sobre la existencia de un “Occidente” que habla sobre esxs “Otrxs” a lxs que se dedica a analizar, nos interesa interpretar el artículo “La marea y el frasquito”. Nos preguntamos desde qué “lugar” escribe D'Atri cuando visualiza a Trelew como un páramo absolutamente alejado de lo que se considera el punto neurálgico de la política argentina; o cuando, abrevando en la noción de “desierto” termina por invisibilizar las experiencias de organización y militancia existentes en el territorio patagónico, que según su artículo sólo se hacen presentes cuando llegan “las primeras agrupaciones” con sus banderines.

Asumir esta mirada implica no reconocer a quienes habitamos territorios por fuera de la Capital Federal, como “parte” integral de los procesos de movilización social. Esto a su vez se traduce en un enfoque simplista y homogeneizante de las realidades propias de cada sede o lugar de realización del Encuentro. En el caso particular de Trelew, la autora pasa por alto las características particulares que tuvo la Comisión Organizadora, la cual contó con una marcada participación de agrupaciones y personas independientes, sin ser hegemonizada por un solo sector, dando como resultado el desarrollo de intensos debates y tensiones.

En tal sentido, a partir del análisis que hace D'Atri del 33 ENM, se puede inferir que razona y escribe como si fuera el “Occidente” de Trelew en tanto no logra visualizar la agencia histórica y política del movimiento de mujeres y feminista local, el cual cuenta con especificidades, entramados, contradicciones, vinculaciones y conflictos propios. Así, es importante destacar que en estos entramados y contradicciones existen diálogos, encuentros y desencuentros con las luchas populares, aspectos que se vieron plasmados en los debates de la Comisión Organizadora y sus entrecruzamientos con, por ejemplo, el conflicto de trabajadorxs docentes

y estatales que, como señalamos anteriormente, tuvo una enorme resonancia durante 2018.

Chandra Mohanty advierte que para la construcción intelectual y política de los feminismos de las periferias es necesario sostener proyectos basados en identidades y afinidades políticas estratégicas y que a su vez contemplen la formulación de intereses basados en la autonomía, geografía, historia y cultura de quienes están implicadxs en esos proyectos. Atentas a ello, consideramos imprescindible la ruptura con posiciones o lecturas que llevan a miradas monolíticas de sujetxs y procesos; y que a su vez devienen en prácticas que nos alejan del horizonte de construcción de alianzas políticas sólidas contra las jerarquías de clase, género, raza y el imperialismo.

Recordar, narrar y reinterpretar: recuperar la experiencia para la historia

Atendiendo al tema y objetivos del presente trabajo, nos vemos en la necesidad de explicitar algunas consideraciones sobre la noción de experiencia en tanto categoría que permite acercarse a otras posibles perspectivas críticas, situadas en los márgenes tanto del quehacer académico como político-militante.

Mucho se ha escrito sobre la experiencia desde que Thompson lanzara su formulación teórica en torno a la constitución de las clases sociales. Feministas como Donna Haraway han alertado sobre el riesgo de naturalizar categorías que han sido ideológicamente constituidas y que condicionan las experiencias. Sin embargo, fueron los planteos de Joan Scott (1988) quien, en sintonía con otras teóricas, los que remarcaron las limitaciones del concepto de clase thompsoniano para explicar las diferencias en la experimentación de las relaciones de producción por parte de mujeres y hombres. La utilización de una noción de experiencia derivada de las relaciones de producción actuaría como un elemento unificador que invisibiliza formas de diversidad. Dado que estas relaciones de producción se presentan como un factor común entre individuxs con diferencias religiosas o étnicas (entre otras), terminan por adquirir un peso mayor dentro de las experiencias, quedando por fuera del análisis otras dimensiones de la existencia humana como por ejemplo el género. En síntesis, según Scott la mirada thompsoniana llevó a esencializar la categoría de experiencia, convirtiéndola en una evidencia incontestable o el punto de origen de la explicación histórica.

Si bien acordamos con la trascendencia dada por Scott a la necesidad de ser conscientes sobre el origen de los conceptos analíticos, ya que ello posibilita el entendimiento de sus alcances epistemológicos y los objetivos a la hora de construir conocimiento (Stolke Verena, 2004), nos permitimos disentir con el enfoque post-estructuralista que adopta finalmente y que coloca la experiencia solo en el orden lingüístico, anulando la posibilidad de pensarla en relación a otras dimensiones. En

tal sentido, y coincidiendo con la propuesta de Stone Mediatore (1996), sostenemos que es necesario un concepto de experiencia que sirva para la reflexión crítica y al mismo tiempo se desprenda de nociones que la colocan en el lugar de evidencia indudable. Las historias o narraciones que conforman la experiencia son fundamentales para la praxis feminista en territorios “marginales”, ya que nos permiten contextualizar los testimonios en los marcos de un análisis estructural de la opresión, marginalidad o explotación. Por ello, en diálogo con su noción de experiencia inspirada en Chandra Mohanty, nos interesa recuperar las ideas de Walter Benjamin respecto de este tópico, principalmente la perspectiva histórica que aporta.

Mohanty argumenta que el acto de recordar, narrar las experiencias cotidianas de subalternidad, dominación y resistencia, al mismo tiempo que ponerlas en relación con explicaciones históricas globales puede aportar a lo que denomina una conciencia de oposición. Es decir que la experiencia no sólo necesita ser contada o testimoniada, sino que es preciso comprenderla en los marcos de análisis estructurales que contemplen las consecuencias del capitalismo patriarcal y colonial, para así dar lugar a una conciencia política potencialmente transformadora.

En este punto es interesante trazar un puente con el pensamiento benjaminiano, el cual hace hincapié en la idea de que las experiencias se comparten e intercambian a través de la narración. Dicha capacidad habría entrado en crisis a partir de la Primera Guerra Mundial, menguando la comunicabilidad de la experiencia y a la vez llevando a que lxs sujetxs ya no se reconozcan en los marcos de una misma herencia histórica, sumiéndose en lo que para Benjamin es un nuevo estado de barbarie.

En este sentido es que podemos decir que el autor propone una conexión entre narración y Memoria, ya que en definitiva el fin último de la narración es conservar lo narrado. Aquella preocupación de Benjamin por la pobreza de la experiencia, refiere a la fragmentación en la historia y memorias de lxs oprimidxs; al creciente desapego y separación entre las sucesivas generaciones de “vencidxs” y sus experiencias. Se trata entonces de garantizar la reproducción de la experiencia a través de la rememoración-narración, ya que “el recuerdo funda la cadena de la tradición que se re-transmite de generación en generación” (Benjamin, 1936, p. 10).

Mohanty nos dice que la conciencia política y el conocimiento crítico se constituyen en la lucha contra la opresión, al tiempo que esta lucha implica recordar y re-narrar experiencias veladas de resistencia, rebelión y conflicto con el status quo. La narración forja vinculaciones entre la memoria individual – a través de la rememoración– y las luchas colectivas. Vemos entonces que existe un encuentro entre las perspectivas de Mohanty y Benjamin, en tanto que para ambxs el acto de recordar, narrar y reinterpretar las experiencias de manera colectiva, permite la identificación con lo que para una son luchas de oposición y para otro, proyectos de emancipación.

De experiencias y memorias: cuando la narración tiene voces de mujeres

Como adelantamos anteriormente, la Comisión Organizadora del 33° ENM tuvo varias particularidades y una de ellas fue la heterogeneidad de trayectorias, pertenencias e identidades que portaban quienes formaron parte. Nos interesa en este apartado recuperar las rememoraciones y narraciones de militantes feministas pertenecientes a la colectiva Cátedra Abierta de Género⁷, que participaron de lleno en el trabajo de logística, organización y debate que implicó la realización del Encuentro. Nuestro interés no se limita a la sola recopilación de testimonios ya que, por el contrario, entendemos que narrar, reinterpretar y contextualizar es clave para la praxis feminista en cualquier lugar del mundo, pero fundamentalmente en lugares por fuera de los “centros” –académicos, políticos, económicos etc.– como lo es Trelew.

Al releer las narraciones de las entrevistadas se vislumbran las diferentes percepciones de lo que significó para cada una de ellas la realización del Encuentro y su participación como integrantes de la C.O; sin embargo, surge como factor común la noción de que el 33 ENM constituyó un antes y un después tanto en la política feminista local, como en sus propias prácticas militantes.

El recuerdo de las dificultades, las tensiones y debates no opaca el carácter “enriquecedor” de todo el proceso y la forma en que permeó las subjetividades, tal como reflexiona Ana⁸, una de nuestras entrevistadas:

“creo que después de formar parte de esa Comisión Organizadora a todas se nos movió la estantería en relación a... algunas cuestiones del feminismo, del movimiento de mujeres... y terminamos ese Encuentro haciéndonos otras preguntas distintas a las que nos hacíamos cuando empezamos a organizarlo (Ana, entrevista, 2021).

Tal como lo dijéramos en el apartado anterior, la noción de experiencia es necesaria en función de la reflexión crítica. Es justamente esto lo que se evidencia cuando en las entrevistas se afirma que luego del Encuentro surgieron nuevas preguntas sobre el tipo de feminismo que se construía hasta ese momento y el que se pretendía construir en adelante, sobre las lógicas que entran en juego y sobre las diferentes perspectivas ideológicas con las que cada una carga. Y ésta no es una cuestión menor, en tanto que para la praxis feminista poner en palabras la experiencia y contextualizar los testimonios que la conforman, constituye una herramienta que ayuda a clarificar y dar solidez a una conciencia política con potencial transformador.

Por otro lado, la relación entre memoria individual y luchas colectivas es también un aspecto contenido en la narración de experiencias. El acto de rememorar conlleva a establecer un nexo entre aquello que recordamos y la necesidad de

resguardar lo vivido en pos de su transmisión o divulgación. Desde una perspectiva benjaminiana ello es parte fundamental en la construcción de una historia de lxs oprimidxs, pero principalmente es clave como muestra de que lo colectivo y la existencia de otras formas de ser, estar y relacionarse son posibles:

“Trabajar en el grupo de compañeras... y la mayoría que estábamos en la intra⁹ y que habíamos asumido el trabajo en la meseta es... siendo con una firmeza de llevar adelante los principios de autogestión, de autogestionarnos todo y con compañeras que eran de la meseta o que habían vivido en la meseta con una visión de mujeres, de experiencias que estábamos... dispuestas a capitalizar, a transformar y a devolver. No, fue increíble lo que se pudo desarrollar, lo que pudimos hacer juntas... todas las compañeras. Me acuerdo de las reuniones que hacíamos, las caras, el entusiasmo que teníamos... este... las ganas de ir a encontrarnos con las mujeres... y bueno para mí en lo personal fue encontrarnos desde otro lugar, fue increíble... muy emocionante. Yo no sé cómo explicarlo” (Rosa, entrevista 2021).

El conjunto de las entrevistadas hacen un balance positivo en términos de construcción colectiva, una vez finalizado el Encuentro y toda su dinámica. Se ponderan cuestiones como los “aprendizajes” individuales, el repensar la propia práctica o “des-romantizar” el feminismo para construir nuevos espacios colectivos. Pero también emergen con fuerza en los relatos nuevas experiencias de organización, encuentro y participación de mujeres, fundamentalmente en pequeñas localidades de la Meseta Central¹⁰ de la provincia de Chubut, tal como nos cuenta Alba:

“lo que nos quedó de ese Encuentro fue una construcción y una organización mucho más sólida en cada uno de esos lugares en los que pudimos llegar... y un crecimiento constante de esas comunidades, de esas mujeres que se siguieron encontrando en los pueblos” (Alba, entrevista 2021).

Todo esto constituye para nosotras una muestra clara de lo que se denomina como prácticas y experiencias feministas en los “márgenes”, proyectos que intentan orientarse hacia la construcción de identidades y redes políticas que contemplen la autonomía, historia y particularidades de lxs sujetxs involucradxs. Porque como bien lo sintetiza Rosa:

“entender que cuando uno llega a un lugar la historia no empieza con uno, sino que ya viene la historia y poder rescatar lo que ya venía [...] eso también hizo que pudiéramos [...] sumáramos a las mujeres de la meseta, sumáramos un poco más de lo que ya había, de lo que se venía peleando, de lo que se venía haciendo” (Rosa, entrevista 2021).

De consensos no vive el feminismo: tensiones y debates en la Comisión Organizadora

La discusión de mayor relevancia tuvo que ver con el cambio en la denominación por Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans y No binaries, el cual, según señala el documento final de las conclusiones de los talleres, “produjo un tajo, un agujero en la trama del 33° Encuentro que como movimiento debemos suturar” (AAVV, 2018, pp. 4-5). Al respecto Ana recuerda lo siguiente:

“en relación a la plurinacionalidad sobre todo, fue muy difícil, fue una discusión difícil, con muchos matices en la que era difícil tener una postura definida, porque había muchos atravesamientos y muchas cosas que pensar y fuimos pensando cosas en momentos diferentes” (Ana, entrevista, 2021).

Observamos que la discusión sobre la plurinacionalidad y el cambio de nombre constituyó en verdad una fuerte tensión que atravesó la dinámica organizativa del Encuentro e incluso la trascendió, al continuar en las siguientes ediciones del mismo, visibilizando modos diferentes de comprender la praxis feminista y lxs sujetxs a quienes ésta abarca. En un sentido, el reclamo por la plurinacionalidad incorpora la necesidad de pensar la lucha feminista como interseccional, necesariamente ligada al antirracismo y al anticapitalismo, a la defensa de los territorios frente al extractivismo y a la reivindicación identitaria de los pueblos originarios de Nuestra América. Así, la denominación *plurinacional* condensa la demanda por visibilizar la enorme diversidad de naciones originarias preexistentes a los Estados nacionales, pero también la violencia estructural e histórica implicada en los procesos de constitución de dichos Estados y en sus políticas actuales. A su vez, esta demanda se ubica en la necesidad de resituar al movimiento de mujeres y feminismos en una genealogía propia, más allá de la reivindicación de las voces de un feminismo blanco y eurocentrado.

En otro sentido, se trata de un debate que no sólo atraviesa a los feminismos sino que involucra a otros sectores que plantean horizontes emancipatorios o que contienen en su composición a sectores del pueblo, pues remite a la perspectiva estratégica que se asuma, a los modos de organización desde abajo, su interacción/confrontación con el Estado y el carácter de las luchas sociales. De este modo, la confrontación en torno a la denominación del Encuentro adquiere un carácter ideológico en el cual intervienen las ideas acerca de cómo transformar –o para ciertos sectores, reformar– la realidad y qué sentidos se les otorgan a las prácticas políticas.

Al mismo tiempo, nos remite a la complejidad y a la heterogeneidad involucrada en este tipo de construcciones colectivas y a los desafíos que la misma en-

carna para quienes apostamos a ella en la histórica contienda por una sociedad libre y justa.

Por último, más allá de los debates, disputas y contradicciones suscitadas durante la organización del 33° Encuentro, es factible identificar ciertas implicancias gestadas por la interpelación política y masividad que dicho evento conlleva. En primer lugar, cabe mencionar la forma en que ciertas dinámicas de participación y organización social se vieron estimuladas, posibilitando en algunos casos la conformación de nuevas colectivas y agrupaciones feministas. Varias de ellas perduran al tener como base de apoyo la capacidad de colectivas preexistentes, cuyas integrantes adquirieron nuevos saberes/experiencias para su práctica militante.

Al mismo tiempo, la presencia en las calles del movimiento feminista y de mujeres se vio fuertemente potenciado, aspecto que tuvo su máxima expresión durante la lucha por la legalización del aborto a través de multitudinarias movilizaciones y pañuelazos en diferentes plazas de la provincia. De este modo es posible afirmar que así como “nadie vuelve igual de un Encuentro” –según la difundida y popular frase utilizada por lxs encuentrerxs– ningún Territorio y comunidad permanece incólume frente a la potencia transformadora de las mujeres y disidencias organizadas.

Notas

- 1 Realizado entre el 23 y 25 de mayo de 1986 en el Centro Cultural San Martín, CABA. Se puede encontrar una reconstrucción de este primer Encuentro en Maffía et al. (2013).
- 2 Ubicada en el Valle inferior del Río Chubut –el cual atraviesa la provincia desde la Cordillera de los Andes al oeste, hasta la costa al este–, cuenta con una serie de pequeñas localidades cercanas: Gaiman, Dolavon, 28 de Julio, Rawson y Playa Unión, y una ciudad de similar densidad poblacional ubicada en la costa: Puerto Madryn.
- 3 *El Patagónico*, 30/05/2018.
- 4 Nos referimos a aquellas organizaciones que reivindican el legado teórico y político de León Trotski, miembro del Partido Bolchevique, dirigente de la revolución rusa y fundador de la IV Internacional. Desde la década de 1930, el trotskismo argentino tuvo diferentes niveles de vinculación e influencia política en el movimiento obrero, constituyendo diversas organizaciones a lo largo de su historia. Actualmente, un importante sector de los partidos trotskistas se nuclean en el Frente de Izquierda y de los Trabajadores Unidad (FIT-U). Para ampliar este tema, ver Rojo (2012).
- 5 La crítica a cualquier espacio que se plantee como “dirección” de un proceso es una característica de esta línea política, basada en un pasaje del programa de la IV Internacional, elaborado por León Trotski en 1938, *El programa de transición* (2009), según el cual el problema central del proletariado revolucionario se debía a una crisis de la dirección, devenida en burocrática y traidora de los intereses de las masas. Así, esta lectura, descontextualizada y deshistorizada, ha sido trasladada a múltiples situaciones en las cuales ciertas organizaciones

trotskistas han intervenido, señalando el carácter burocrático de cualquier espacio de decisión que las mismas no hegemonizan.

- 6 En torno a estos debates, ver Andújar y Lichtmajer (2019).
- 7 Dicho espacio devino posteriormente en la conformación de la colectiva Bardas Feminismo Insurgente en el 2019.
- 8 Los nombres de las personas entrevistadas han sido reemplazados por seudónimos.
- 9 Aquí hace referencia a la sub-comisión intra provincial que formaba parte de la Comisión Organizadora y cuya tarea consistía en recorrer la provincia para invitar al Encuentro a las localidades alejadas de las principales ciudades.
- 10 Se trata de la región ubicada en la zona centro norte de la provincia y responde a la división comarcal creada en el año 2006, con el objetivo de zonificar la provincia para reemplazar a los históricos departamentos. Tiene como característica una baja densidad poblacional y la presencia de grandes yacimientos metalíferos, lo que la convierte en un territorio altamente codiciado por las actividades extractivas como la megaminería. Para ampliar ver Hermosilla Rivera (2019).

Referencias

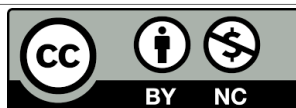
Referencias bibliográficas

- Andújar, Andrea (2014). *Rutas argentinas hasta el fin: mujeres, política y piquetes, 1996-2001*. Buenos Aires: Luxemburg.
- Benjamin, Walter (2001). "Sobre el programa de la filosofía venidera". En: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (2007 [1933]). "Experiencia y pobreza". En: *Obras*, libro II/vol. 1. Madrid: Abada Editores.
- Benjamin, Walter (2010 [1936]). *El Narrador*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Escobar, María de la Paz (2015). Escenas de la Patagonia neoliberal: representaciones de la región desde la cinematografía argentina, 1986-2002. Tesis de Doctorado. Directora: Susana López, Universidad Nacional de La Plata.
- flores, valeria (2016). "La intimidad del procedimiento. Escritura, lesbiana, sur como prácticas de sí". En: *Badebec*, Vol. 6, N° 11.
- Gatica, Mónica, Susana López, María Laura Monedero y Gonzalo Pérez Álvarez (2005). *Patagonia, desarrollo y neoliberalismo*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Hermosilla Rivera, Cristian (2019). Entre la producción comunitaria del territorio y la producción del territorio para el despojo. Conflictividades socio-territoriales de carácter ambiental en Chubut (1980-2019). Tesis de Maestría. Director: Guido Galafassi, Universidad Nacional de Quilmes.
- Maffia, Diana, Luciana Peker, Aluminé Moreno y Laura Morroni (eds.) (2013). *Cómo se gestó el Primer Encuentro Nacional de Mujeres: reseña íntima y política de las integrantes de la Comisión promotora*. Buenos Aires: Imprenta de la Legislatura de la CABA.
- Mohanty, Chandra Talpade (2002). "Encuentros feministas: situar la política de la experiencia". En M. Barrett y A. Phillips (eds.) *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*. México: Paidós.
- Mohanty, Chandra Talpade (2008). "Bajo los ojos de Occidente. Academia Feminista y discurso colonial". En L. Suárez Navaz y R. A. Hernández Castillo (eds.) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

- Portelli, Alessandro (2016). *Historias orales: narración, imaginación y diálogo*. Rosario: Protohistoria.
- Rojo, Alicia (2012). “Los orígenes del trotskismo argentino: de los años 30 al surgimiento del peronismo. Elaboraciones teórico-políticas y vínculos con la clase obrera”. En *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, (1), 103-125. DOI: <https://doi.org/10.46688/ahmoi.n1.6>
- Stolke, Verena (2004). “La mujer es puro cuento: la cultura del género”. En *Estudios Feministas*. 12(2), pp. 77-105.
- Stone Mediatore, Shari (1999) “Chandra Mohanty y la revalorización de la experiencia”. En: *Hiparquia*, Vol. X. Disponible en: <https://bit.ly/3B4peqd>
- Thompson, Edward (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.
- Trotsky, León (2009). “El proletariado y su dirección”. En *El programa de transición: la agonía mortal del capitalismo y las tareas de la IV Internacional*. Córdoba: Espartaco.
- Viano, Cristina (2014). “Voces (des-encontradas) en los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina”. En *Páginas*, N° 11.

Comunicados y prensa

- “33 años de Encuentros, nuestra transformación” (2018). En: *Conclusiones 33° Encuentro Nacional de Mujeres*. Trelew, Chubut, 2018. Disponible en: <https://bit.ly/3Py6uny>
- D’Atri, Andrea (2018) Encuentro de mujeres en Trelew. La marea y el frasquito. *La Izquierda Diario*. Disponible en: <https://bit.ly/3S54WTJ>



Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

El estado del arte en la investigación científica Algunas claves para su comprensión

*The state of the art in scientific research:
Some keys to understanding it*

Damián Molgaray

damian.molgaray@gmail.com

Universidad Nacional de La Matanza

Fecha de recepción: 29 de diciembre de 2021

Fecha de aprobación: 24 de abril de 2022

Fecha de publicación: 31 de julio de 2022

Para citar este artículo: Molgaray, Damián (2022). El estado del arte en la investigación científica: Algunas claves para su comprensión. *Textos y Contextos desde el sur*, Número 10, 197-212.

Resumen:

En este texto se busca echar luz sobre un término que suele despertar extrañeza para quienes se inician en actividades de investigación científica: el estado del arte. Se intenta rescatar y ofrecer algunas respuestas a muchas de las inquietudes que recurrentemente manifiestan los y las estudiantes durante el primer acercamiento a la lectura de estados del arte elaborados por terceros, o bien cuando ellos y ellas se proponen practicar la propia escritura académica. Se confía en que este texto pueda resultar un material útil. En primer lugar, para los investigadores y las investigadoras noveles que necesiten adentrarse en la dinámica intrínseca de los estados del arte; en segundo lugar, para todos aquellos y todas aquellas que se encuentren ávidos/as por descubrir, en la lectura y en el diseño de estados del arte, un medio fructífero para sumergirse en el estudio sistematizado de los campos temáticos que resulten de su interés.

Palabras clave:

Estado del arte, Método, Investigación.

Abstract:

This text seeks to shed light on a term that tends to arouse surprise for those who start in scientific research activities: the state of the art. An attempt is made to rescue and offer some answers to many of the concerns that students repeatedly manifest during the first approach to reading states of the art prepared by third parties, or when they intend to practice their own academic writing. It is hoped that this text can be useful material, first of all, for researchers who need to explore the intrinsic dynamics of the state of the art; as well as, secondly, for all those who are eager to discover, in reading and in the design of states of the art, a fruitful means to immerse themselves in the systematic study of the thematic fields that result from their interest.

Keywords:

State of the art, Method, Research.

Introducción

En este texto se busca echar luz sobre un término que suele despertar extrañeza para quienes se inician en actividades de investigación científica: el estado del arte. De acuerdo con Jiménez Vázquez (2009), cuando se toma conocimiento por primera vez sobre esta expresión, se suele suponer – incorrectamente – que ella refiere a algún asunto ligado con el campo de las artes o de la cultura. Muchas veces, incluso, se termina desvirtuando el sentido que guarda este apartado específico de la literatura científica. El uso indiscriminado del rótulo “estado del arte” para referirse a relevamientos documentales de cualquier tipo, o bien las importaciones directas – y sin reparos – que suelen hacerse de esta expresión por parte de varias disciplinas humanísticas, son dos ejemplos claros sobre el ambiente de confusión que circunda al término.

Si bien es cierto que resulta bastante difícil encontrar información sobre las particularidades de los estados del arte, así como también sobre sus potencialidades, o sobre las estrategias más recomendables a desplegar para su “buen” diseño, la experiencia indica que la lectura comprensiva sobre ejemplos de estado del arte, por parte de estudiantes (y especialmente de estudiantes del nivel de grado), exige un doble esfuerzo intelectual para captar el sentido de un formato textual que suele resultar ajeno, entre otras cosas por una lógica argumental tan singular como atípica al grueso de la literatura que abunda en los programas universitarios. Es por esto, además, que resulta un desafío adicional para los y las estudiantes adentrarse en la elaboración de borradores de estados del arte autónomos.

Siguiendo a Freire (2016), quien consideraba que era repensando la propia práctica como se lograba pensar mejor (del mismo modo que practicar mejor), este ensayo se constituye a partir de la propia experiencia de su autor, como investigador y como docente en el campo de la metodología de la investigación, en vistas de poder ofrecer algunas claves analíticas que contribuyan a una mejor comprensión de las lógicas y estrategias subsumidas en los estados del arte. Diseñado luego de la “toma de distancia” de los propios hábitos de escritura, así como también de la observación sensible del trabajo áulico, el texto actual intenta rescatar y ofrecer algunas respuestas a muchas de las inquietudes que recurrentemente manifiestan los y las estudiantes durante el primer acercamiento a la lectura de estados del arte elaborados por terceros, o bien cuando ellos y ellas se proponen practicar la propia escritura académica.

Se confía, entonces, en que este trabajo pueda resultar un material útil. En primer lugar, para los investigadores y las investigadoras noveles que necesiten adentrarse en la dinámica intrínseca de los estados del arte. En segundo lugar, para todos aquellos y todas aquellas que se encuentren ávidos/as por descubrir, en

la lectura y en el diseño de estados del arte, un medio fructífero para sumergirse en el estudio sistematizado de los campos temáticos que resulten de su interés.

Sobre los orígenes del estado del arte

Según Valdés Puentes et al. (2005), el concepto *estado del arte* surge en Estados Unidos, a finales del siglo XIX con el nombre *Status of the Art*, para describir la condición o el nivel alcanzado de algún arte en particular. A comienzos del siglo XX, el término adopta la denominación actual *State-of-the-art*, conservando un sentido bastante similar: estado actual del desarrollo de un tópico práctico o tecnológico. El paso del tiempo, generó una nueva variante del concepto para incluir, no solo el conocimiento procedimental, sino también el teórico.

Para Valdés Puentes et al. (2005), la confusión que generalmente rodea la enunciación de este término radica, posiblemente, en su origen anglosajón. Las expresiones homónimas: estado de la cuestión o estado del conocimiento, sin duda articulan mejor con las lenguas latinoamericanas y particularmente con las hispanoparlantes.

Actualmente, el término *estado del arte* puede hallarse en inglés con y sin guiones medios. En el caso de *State-of-the-art* (con guiones), según el *Cambridge Dictionary (s/f)*, esta expresión funciona como una frase adjetivada que permite dar cuenta del grado máximo de sofisticación técnica o metodológica de un equipamiento tecnológico, un diseño, o alguna instalación. En el caso de la expresión *State of the art* (sin guiones), en tanto, funciona como sustantivo. La variante sin guiones no se encuentra en los diccionarios generales del idioma inglés por haber quedado reservada para un uso estrictamente académico. De hecho, es esta última versión del término la que fue adoptada por las Ciencias Sociales y las Humanidades: el estado del arte como un sustantivo, como un apartado textual específico.

Si bien la utilización del término *estado del arte* es relativamente reciente en lo que a tiempos históricos se refiere, en verdad el oficio de compilar el desarrollo alcanzado por un área determinada de conocimiento no es para nada novedoso. Ya en la Antigua Grecia podían hallarse a varios precursores en esta labor de sistematización de las producciones intelectuales de su época. Aunque estas producciones no podrían ser catalogadas hoy como resultados de investigaciones científicas, estrictamente hablando, sí representan la base del pensamiento occidental moderno. El filósofo Teofrasto (posiblemente renombrado por sus célebres estudios sobre botánica), fue uno de los grandes compiladores de información durante la Antigüedad. Como uno de los discípulos menos conocido de Aristóteles, él profundizó la tarea de archivo y sistematización de lecturas antiguas al hacerse cargo del Liceo. Teofrasto es una referencia ineludible de las tradiciones *doxográficas* que tomarán forma en el siglo XIX y su colección titulada: *Las doctrinas físicas*, suele

ser considerada una obra fundamental para comprender la trayectoria de la filosofía antigua (Gomperz, 1951).

En cualquier caso, y volviendo a la historia reciente, es interesante hacer notar que el uso de los primeros estados del arte en la región sudamericana llegó de la mano del campo de la educación a finales de los años 70 del siglo XX, cuando se agravaba la situación educacional en el continente. En paralelo a esto, en aquella época se desplegaban en la región algunas estrategias de cooperación entre organismos nacionales y agencias internacionales, como la UNESCO y la CEPAL. En este marco, emerge un interés por iniciar investigaciones con eje en la educación, y se expande una lógica de trabajo colaborativo en pos de localizar y clasificar toda la producción académica realizada hasta el momento en vistas de ponerla a disposición de los investigadores y las investigadoras locales (Valdés Puentes et al. 2005).

Características y propósitos del estado del arte

El estado del arte integra el proceso de desarrollo de una investigación científica y consiste en la elaboración de una síntesis acerca del conjunto de investigaciones que existen sobre un tema determinado (Bengochea y Levin, 2012, p. 79). Más específicamente, el estado del arte conforma una revisión de las investigaciones producidas hasta el momento previo de iniciar la propia investigación; su elaboración implica un proceso de búsqueda, lectura y análisis de todas aquellas comunicaciones científicas vinculadas con el eje de interés de la propia, es de decir, de la nueva investigación que se está por comenzar.

La dinámica del estado del arte, por tanto, interviene en el proceso de investigación de dos maneras. Por un lado, desde la disposición del investigador o de la investigadora hacia la búsqueda, selección y lectura concienzuda de los productos científicos que existen sobre determinado segmento de conocimiento. Y, por otro lado, desde la organización de todos esos análisis bibliográficos en un texto individual, especialmente diseñado al efecto. Si en la primera acepción, entonces, el estado del arte aparece en un plano inmaterial, más o menos organizado, pero “a la espera” de su sistematización; en la segunda acepción el estado del arte se expone como una elaboración intelectual que se concreta en un registro textual. Por supuesto que esta elaboración textual implica una cristalización siempre provisoria de los saberes acumulados, porque al instante siguiente en que tal estado del arte se terminó de escribir, un nuevo artículo científico puede ser publicado, y con él un nuevo hallazgo o discusión teórica podría provocar la reconfiguración de la proyectiva que manifestara aquel estado de la cuestión.

Los estados del arte, a su vez, contribuyen en la tarea de delimitación del propio objeto a estudiar, permitiendo identificar áreas de vacancia dentro del campo temático de interés (Bengochea y Levin, 2012). Desde la primera acepción, entonces, el estado del arte yace latente como un conocimiento acumulado, o como

un stock de lecturas y fichajes de múltiples autores/as; a partir del cual se vuelve posible cimentar un nuevo y original trabajo de indagación autónomo en el mediano y largo plazo. En términos de Jiménez Becerra (2006), los estados del arte delinean el marco de referencia inicial de cualquier investigación y permiten identificar el punto de partida hacia “lo inédito” (p. 39). Posibilitan conocer los problemas de investigación ya abordados (o bien los asuntos que aún ameritan profundizaciones) y también señalan los caminos de indagación que todavía se conservan vírgenes para la comunidad científica.

En otras palabras, el conocimiento de los estados del arte de los distintos campos de estudio en los que participan los investigadores y las investigadoras, garantiza que los nuevos proyectos de investigación no aborden cuestiones que puedan resultar repetitivas, o incluso perimidas, para el resto de la comunidad científica. Dicho de otro modo, el manejo del estado de la cuestión garantiza un aporte original de la propia investigación que comienza a rodar, procurando un avance incremental del conocimiento, “recostado” sobre el umbral de saberes ya edificado.

Siguiendo esta línea, podría decirse que el contenido de los estados del arte, en realidad, no pertenecen a los nuevos/as investigadores/as. Los estados del arte, en cierta manera, los y las preceden, existen antes que ellos y ellas se decidan a emprender un trabajo de investigación (salvo, claro, en los muy contados casos en que cierta persona “inaugura” un espacio muy específico de investigación). Lo que sí recae sobre los investigadores y las investigadoras es la responsabilidad de “reconocer” los estados del arte, de sistematizarlos para darlos a conocer y –llegado el caso– de hacer un aporte al interior de esa sub-comunidad de conocimiento.

Como se indicó más arriba, el estado del arte no solo puede ser entendido como un conocimiento sistemático y actualizado, que una persona se preocupa por conocer acerca de una línea de indagación, y que conserva solo en la memoria. El estado del arte puede, y suele hallarse, obviamente, en una versión ya materializada, como un apartado textual concreto. De hecho, es a través del discurso escrito como formalmente avanza el conocimiento científico.

Los estados del arte registrados textualmente, aparecen como una sección específica de los informes de investigación que se redactan para ser sometidos a evaluación por expertos en el área temática a la cual se suscribe. Ejemplos de estas secciones pueden encontrarse en las tesis de posgrado o en los propios artículos científicos publicados. En la versión escrita de los estados del arte, se exponen sucintamente los aportes que hasta el momento otros/as colegas han generado para el avance del conocimiento científico. Lo importante a señalar aquí, dado que muchas veces se omite decir, es que este proceso de búsqueda y sistematización de comunicaciones científicas, no debe rastrear cualquier tipo de comunicación, sino que debe concentrarse en el conjunto de artículos científicos que otros investigadores y otras investigadoras han socializado con la comunidad científica a través de

las múltiples y diversas revistas que se editan alrededor del planeta. Con esto, vale subrayar que el estado del arte es un producto estrictamente científico y no constituye cualquier tipo de recopilación documental; en él no se reúnen antecedentes de documentos generados por las agencias del Estado o por los organismos internacionales, tampoco documentos de la Historia. La función del estado del arte, en consecuencia, nunca debe ser confundida con la misión que perseguiría un contexto socio-político del tema que se esté estudiando.

Cuando el estado del arte figura plasmado en un texto, es decir, cuando se encuentra disponible para su lectura, este se transforma casi en un inventario del stock de lecturas “acumuladas”. De algún modo, se vuelve un documento para la examinación, por parte del potencial lector erudito, acerca del conocimiento que el/la autor/a de aquel estado del arte ha sabido efectivamente capturar, hasta el momento, acerca del campo de su especialidad. Según Jiménez Becerra (2006), con los estados del arte se da prueba de que solo es posible problematizar lo que efectivamente se conoce, pues la problematización requiere de la aprehensión inicial de lo ya dado o lo ya existente. La elaboración de la sección estado del arte, en definitiva, enfrenta al investigador o a la investigadora a la compleja tarea de responder la siguiente pregunta clave que podría ser formulada por cualquier evaluador o lector crítico: ¿Conoce usted verdaderamente todo lo producido por la comunidad científica acerca del nicho de estudio en el que ha decidido involucrarse?

Si bien la pregunta anterior puede parecer inquisidora (y de hecho muchas veces así pretende serlo), lo cierto es que su temprana enunciación en realidad funciona como una sana advertencia para los novatos y novatas: pues no hay que olvidar que solo es posible iniciar una investigación original sobre aquellos campos temáticos que efectivamente se conocen y que se han estudiado.

Los estados del arte como diarios de viaje

En 2016, la artista cubana Mabel Poblet Pujol se dedicó a explorar las aspiraciones y ansiedades asociadas a la migración y la movilidad poblacional, elaborando obras de arte circulares compuestas por fotografías recortadas de distintos lugares y paisajes. Estas composiciones fotográficas representaban recuerdos fragmentados que se reunían, desde una propuesta estética original, para producir una “nueva” visión, o dimensión, del mundo. La autora llamó a este conjunto de obras: *Diarios de Viaje*.

El trabajo estético de Poblet Pujol permite establecer ciertos paralelismos con la tarea que demanda la constitución desde cero (o bien la ampliación) de un estado del arte. De hecho, adentrarse en el estudio de un campo temático, y particularmente de un enigma de investigación, bien podría emparentarse con la iniciativa de emprender un viaje.

Diagramar un estado del arte constituye un itinerario bastante largo, solo reservado para personas con espíritu aventurero, que demanda tiempo y disciplina para buscar y procesar el cúmulo de publicaciones científicas que resulten necesarias; identificando y transcribiendo, en paralelo, los puntos centrales sobre los que versó cada investigación. Este procesamiento metódico -y casi artesanal- que se realiza al mismo tiempo en que se avanza con la revisión de más y más lecturas, definitivamente se homologa con la documentación de un viaje. El viaje que se emprende con los estados del arte, la mayoría de las veces resulta placentero, pero también a veces se vuelve caótico, o plagado de incertidumbres y ansiedades, pues el tránsito a través de múltiples lecturas enredadas y solapadas de artículos y revistas científicas, por momentos genera atolladeros difíciles de sortear. En cualquier caso, a medida que se avanza algunos kilómetros del recorrido de este viaje, se toma conciencia sobre la necesidad de cargar siempre en el bolso con un lápiz y papel para apuntar apreciaciones e ideas personales. En estas anotaciones, se van documentando los lugares del conocimiento que fueron visitados, así como también las personas (autores/as) con los que se “entabló diálogo”. Los investigadores y las investigadoras asientan en su diario datos bibliográficos, fechan recorridos de indagación y muchas veces, también, adosan “instantáneas”, similares a las utilizadas por la artista cubana. Estas instantáneas-textuales, podrán ser, más tarde, “recortadas” y luego “incrustadas” (en sentido figurado) dentro de la propia “obra”, es decir, dentro del propio producto final: el estado del arte resultante.

La analogía del estado del arte como un diario de viaje resulta muy sugestiva porque, sobre todo si se vuelve a la primera acepción que se compartió al inicio de este trabajo, la del estado del arte como un conjunto de lecturas y fichajes de múltiples autores/as, aquí el diario de viaje resignifica el trabajo del investigador y de la investigadora, así como también de su preocupación por actualizar constantemente el stock de conocimiento acerca del campo de estudio. En simples palabras, esta acepción destaca la rutina de estudio que debe sostener disciplinadamente el investigador y la investigadora como una constante en su vida, o en su viaje por la vida. Un viaje que, a decir verdad, pocas veces se asemejará a un paseo recreativo, sino más bien a una expedición todo terreno.

Mills (1961), afirmaba que el trabajo intelectual se constituía en una forma de vida y, en este sentido, alentaba a utilizar archivos personales como forma de estimular el hábito cotidiano de la autoreflexión y de la escritura. Para este autor, además, la toma de notas en los diarios personales significaba una práctica ineludible a la hora de disponerse para la lectura. Gracias a las notas personales era posible captar el razonamiento de los autores consultados, así como también las ideas más interesantes de cada texto.

Al insertarse en un campo temático de indagación, el investigador o la investigadora se compromete con la tarea cotidiana de montar una “vigilancia epistemológica” sobre lo últimamente publicado (comunicado) por la comunidad

científica de la que se forma parte. Él/ella mismo/a se vuelve un *atalaya* de los recientes avances de la investigación de cualquier tema de interés. En este sentido, los investigadores y las investigadoras más avezados/as, con más años de experiencia, en general van a contar con un mayor cúmulo de lectura en su haber y, por ende –siguiendo con la analogía– dispondrán de un diario de viaje bastante más abultado.

Ahora bien, del mismo modo que la circulación por los itinerarios del estado del arte demanda una plasticidad del investigador o de la investigadora para lograr encontrar aquellas producciones científicas “desperdigadas” en diferentes contextos espaciales (revistas científicas impresas y/o digitales), así como también en diferentes culturas e idiomas (fundamentalmente en inglés), la redacción de los estados del arte también exige de un trabajo artesanal, al estilo de la obra de Poblet Pujol. La constitución de un estado del arte enfrentará al escritor o a la escritora con las propias anotaciones de su diario, aquellas que haya podido reunir hasta ese momento y, a partir de allí, él o ella podrá avocarse a la tarea de pensar alguna lógica argumental desde donde enunciar y comentar las producciones científicas reunidas. El collage de información que cada investigador o investigadora logre esbozar en sus estados del arte, será absolutamente personal, pues, aunque otro investigador y otra investigadora pudiera coincidir con el relevo de los mismos insumos (esto es, de las mismas publicaciones científicas), la estructura de presentación de esos elementos en su texto, o sea, en su *collage* (continuando con la analogía plástica), desde ya que será singular y configurará una obra de autor absolutamente original.

Los estados del arte como mapas

El estado del arte también puede ser visualizado como un mapa. ¿Por qué como un mapa?, pues porque en el momento mismo en que el estado del arte se socializa con los lectores, al materializarse en un texto, este se configura como un conjunto de datos bibliográficos meticulosamente presentados que, por supuesto, como ya se mencionó, intentará resistir el análisis del severo examinador, pero también procurará servir como hoja de ruta acerca del itinerario de investigación seguido por los y las colegas que antecederon.

Si se coincide con Lois (2015) en que un mapa no es otra cosa sino una imagen que permite conocer y superponer estructuras de conocimiento para visualizar las relaciones que establecen diversos elementos entre sí, pues entonces el mapa se erige ni más ni menos que como una metáfora. Cuando el mapa funciona como metáfora, este permite pensar espacialmente temas de los más abstractos posibles...¿Por qué entonces no pensar los estados del arte también como mapas?

La metáfora que engendran los mapas, según Lois (2015), activan analogías, es decir, relaciones de comparación entre varios objetos y/o experiencias. La

analogía tiene una capacidad innata que permite formas inductivas de argumentación. En los estados del arte también se hacen visibles, mediante el trabajo intelectual inductivo de los investigadores o de las investigadoras, las relaciones e interacciones posibles entre los productos científicos que conforman el acervo de conocimiento acumulado por un campo de indagación científica, cualquiera sea. Aunque los estados del arte no se constituyen a partir de ilustraciones o esquemas típicos de un mapa cartográfico, el hilo conductor de su argumentación ofrece una serie de coordenadas que se vuelven indispensables para penetrar en los confines de cierto “territorio” de estudio. La lectura de los estados del arte permite ubicar, como en un mapa físico, las distintas corrientes de pensamientos, las nacientes de ciertas escuelas científicas específicas, del mismo modo que sus últimas desembocaduras. Incluso la estatura de ciertos “picos” de pensamiento, encarnados en premios nobeles o experimentados/as investigadores/as, así como también las capas tectónicas de aquellos abordajes teóricos ya sedimentadas en la historia. Todo ello desde ya que puede ser visualizado en los trazos de cualquier estado del arte.

Las propiedades cognitivas que se movilizan en los mapas- metáforas, según Lois (2015), operan como un método de *espacialización* del pensamiento, y esto resulta muy interesante para conectarlo con la tarea de diseñar un estado del arte, pues a partir de él se logra parcelar, con cierta lógica, y con algún sentido de inteligibilidad, el *continuum* de conocimiento disponible.

Vale decir que, cuando los estados del arte forman parte de informes de investigación más amplios (como puede ser cualquier documento final de tesis de posgrado), la elaboración de este apartado-mapa se vuelve una formalidad que, aunque igualmente requerida, guarda un sentido claramente evaluativo; es decir, cumple con llenar la expectativa del revisor o de la revisora que, indefectiblemente, esperará que se cumpla con la tradición seguida por la comunidad científica de incorporar ese apartado específico. Pero los estados del arte también pueden confeccionarse como productos autónomos e individuales, funcionando –ahora sí– como mapas lisos y llanos.

Hoy en día están cada vez más vigentes algunos estados del arte, que circulan como textos separados de informes de investigación más extensos, volviéndose hojas de rutas en sí mismos sobre terrenos temáticos que, en general, todavía se conservan agrestes. En estos casos, la elaboración de los estados del arte muchas veces puede estar motivada por el interés de cierto investigador o cierta investigadora en generar una nueva publicación dentro de revistas especializadas, o bien de lograr una comunicación en formato de ponencia en el marco de algún congreso o jornada (Bengochea y Levín, 2012). Con este tipo de textos se abre la oportunidad de compartir el avance actualizado en determinada área de estudio, señalando las posturas que distintos autores han adoptado desde diversas disciplinas, zonas geográficas y épocas históricas.

Por lo anterior es que el armado y difusión de estados del arte en este formato de artículo individual, constituye un aporte solidario de gran valor para el resto de estudiantes y jóvenes investigadores/as que, de no contar con estos “mapas”, deberían transitar “a ciegas” (desde cero) el arduo –y sobre todo extenso– recorrido de lecturas y de análisis bibliográficos. El o la colega que se disponga a compartir sus estados del arte, estará allanando el camino para quienes vengan detrás de él o de ella, legando un mapa en el que quedarán plasmados los distintos senderos por los que circularon las publicaciones científicas de cierto campo temático (al menos hasta ese momento).

Los interesados y las interesadas en consultar estos estados del arte ya confeccionados por los y las colegas más experimentados, se dispondrán a la lectura, posiblemente, acarreando dudas teóricas y también metodológicas: ¿Por dónde empezar?, ¿la pregunta de investigación que se está planteando es original, o en realidad ya fue antes varias veces respondida?, ¿los/as autores/as que se están leyendo son los que efectivamente marcaron huella en este campo de conocimiento?, ¿acaso falta relevar alguna otra publicación científica?, etc. Hallar este tipo de textos puede convertirse en una herramienta sumamente importante para asfaltar el camino de la investigación personal que recién se está arrancando.

El diseño de estados del arte “independientes”, suelen recomendarse a becarios de investigación o tesis de posgrado en proceso de elaboración de sus informes finales de investigación, como una forma muy oportuna de entrenarlos/as con la redacción académica, o como una alternativa concreta para concentrarse en la sistematización de los materiales científicos que fueran fichados en el marco de su formación. Sin embargo, es importante reconocer, tal y como lo hace Jiménez Vázquez (2009), que la invitación a elaborar un *estado del arte* como estrategia de trabajo metodológico, exige del o de la estudiante un gran esfuerzo de tiempo y de concentración. Motivo por el cual se vuelve esencial el acompañamiento por tutoría para brindarles apoyo, tanto en el aspecto académico, así como también en el emocional.

De más está decir que la elaboración de los estados del arte, en sí mismo, redundará en un aprendizaje invaluable para su autor/a, pues le permite recrear un paisaje lo más fidedigno posible acerca del estado de situación de su objeto de estudio. La invitación a que se elaboren estados del arte desde un planteo formativo, también puede hacerse extensiva para aquellos y aquellas jóvenes, fundamentalmente universitarios/as en el nivel de grado o pregrado, que no necesariamente se vayan a dedicar de lleno a la investigación. ¿Y esto por qué?, porque, si bien se había dicho que el estado del arte era un producto exclusivamente científico, también es cierto que, desde un plano didáctico, la redacción de cualquier estado del arte sirve, en primer lugar, como una forma de conocer e incorporar contenido teórico a partir de la lectura de fuentes confiables y, en segundo lugar, como entrenamiento en el oficio de la escritura.

En un curso dictado por Jorge Luis Borges (2016) para estudiantes de la Universidad de Columbia, a principios de los años 70, se le pidió a este célebre literato argentino que reflexionara sobre el proceso de aprendizaje de un escritor; y en esa oportunidad él aseguró que, lo que una universidad debería ofrecer a un joven que se inicia en el oficio literario, era la posibilidad de discusión, el arte del acuerdo y, lo que es más importante, el arte del desacuerdo. En el mismo seminario, Borges recomendaba a los jóvenes escritores empezar imitando a otros/as escritores/as que resultaran de su agrado, como una forma de ensayar los propios estilos que luego se readaptarán en cada persona. Los comentarios de Borges aplican perfectamente a lo que se viene trabajando en este escrito. Introducir a los y las estudiantes en la lectura y en la confección de estados del arte, les permite a ellos y a ellas recorrer –autónomamente– los ejes de discusión intelectual que se suceden dentro de cualquier área de estudio, para poder identificar allí todos los acuerdos o desacuerdos sucedidos hacia adentro de la comunidad científica. Al mismo tiempo, el ejercicio práctico con base en un estado del arte, les ofrece a los y las estudiantes, modelos desde dónde imitar estilos y modismos propios de la redacción académica.

En este último punto, entonces, el estado del arte como mapa, asume una nueva función. Además de servir como hoja de ruta para balizar los senderos por donde circularon las publicaciones científicas de cierto campo temático, en vistas de que los nuevos investigadores e investigadoras puedan también incorporarse fácilmente en el camino sembrado previamente por otros y por otras; este también ofrece a todos aquellos y todas aquellas jóvenes que no se van a dedicar a la investigación científica, la posibilidad de apropiarse del conocimiento (Jiménez Becerra, 2006), es decir, de acceder a una rica fuente de estudio y a un interesante canal a través del cual captar los códigos discursivos y los modismos que se utilizan en cada subcomunidad de conocimiento.

El arte de construir estados del arte: pautas y estrategias para la elaboración

Como se señaló anteriormente, el estado del arte integra el proceso de desarrollo de una investigación científica y consiste en la elaboración de una síntesis acerca del conjunto de investigaciones que existen sobre un tema determinado (Bengochea y Levin, 2012, p. 79). Su elaboración implica un proceso de búsqueda, lectura, análisis y escritura sintética de todas aquellas comunicaciones científicas vinculadas con el eje de interés de la propia investigación que se está por comenzar. Se compartirán a continuación algunas pautas y estrategias para la elaboración de estados del arte cuando estos deban ser materializados en un registro textual.

En primer lugar, vale hacer notar que no es casual que el apartado correspondiente al estado del arte siempre se coloque al comienzo de los informes de in-

vestigación. Se sobreentiende que, antes de avanzar con los otros pasos que involucra la tarea de investigación, el investigador o la investigadora debe haber recorrido y organizado (para sí) el sendero de publicaciones científicas a partir del cual (o gracias al cual) “emerge” el propio problema de investigación actual. En este punto, entonces, surge una definición: es el problema de investigación, en primer lugar, el que guía la consulta bibliográfica que dará cuerpo al estado del arte (aunque, en ocasiones también puede ser el tema de la investigación el que sirve de guía, según el caso).

El párrafo anterior, es cierto, puede generar dudas: ¿Estado del arte “antes” o estado del arte “después” del problema? Sin ánimo de complicar, puede decirse que el problema de investigación se constituye como huevo y también como gallina (ambos roles a la vez) del estado del arte. Para aclarar un poco más, vale volver a las analogías utilizadas en los apartados anteriores de este trabajo, si se considera el estado del arte como un diario de viaje, este funciona como gallina: un buen manejo del estado del arte permitirá “empollar” nuevos problemas de investigación. Si, en cambio, se considera al estado del arte como mapa, el punto de partida del camino de investigación es el enigma que engendra el problema de investigación actual. En este último sentido, será necesario sumergirse en nuevas búsquedas de información debido a:

1. que no se dispone de un conocimiento cabal del objeto de estudio (situación típica de los investigadores y las investigadoras noveles);
2. que se precisa actualizar la revisión bibliográfica para saber si se lanzaron nuevas publicaciones científicas, o bien;
3. que el problema de investigación se plantea en una frontera bien al límite del conocimiento acumulado, lo que amerita consultar estados del arte de otras disciplinas para hacer frente a la innovación teórica que se propone el nuevo proyecto de investigación.

Durante el proceso de búsqueda y lectura que requiere la elaboración de un estado del arte, resulta muy importante jerarquizar y clasificar la información de acuerdo a la relevancia de cada caso. Se recolectan artículos en formato tanto impreso como electrónico. Desde ya, que toda documentación que se halle en formato electrónico ofrece una serie de ventajas: ahorra recursos de búsqueda y permite un campo de exploración más amplio y actualizado (Jiménez Vásquez, 2009). Internet, tal y como señala Jiménez Becerra (2006, p. 55), se ha transformado en una poderosa herramienta para el mundo científico; a través de la red de redes se transmite información casi de modo instantáneo, con una lógica horizontal, hacia casi cualquier parte del planeta.

En cualquier caso, es necesario prestar atención a la fiabilidad de las fuentes de información consultadas (especialmente en el caso de los recursos electrónicos), procurando identificar aquellos escritos de investigación que incluyan un sistema de referencias completo (Jiménez Vásquez, 2009), esto es: nombre de au-

tores/as, títulos de los trabajos, instituciones de procedencia de los autores efectivamente mencionadas, denominación de las revistas encargadas de la publicación perfectamente declarados, fechas de revisión y publicación correctamente explicitados, números seriados de las colecciones visiblemente enunciados, etc.

La búsqueda de información en bases de datos y repositorios requerirá de un buen manejo de las plataformas informáticas, así como también de la adopción de alguna estrategia metodológica mínima (Guevara Patiño, 2016) para la sistematización ordenada de la información que será luego procesada. En ocasiones, puede resultar necesario utilizar mapas sinópticos o tablas que ordenen las ideas centrales de cada uno de los textos consultados (Jiménez Vásquez, 2009). El diseño que se comparte a continuación puede resultar de inspiración:

Autor/es	Título	Año	Descripción	Fecha de consulta	Tipo de consulta (física o electrónica)	Nombre de la revista	Vol.; Nro.; entre páginas.

Tabla N.º 1

Fuente: elaboración propia del autor.

En la etapa de procesamiento, el investigador o la investigadora se dispondrá a realizar un análisis de la bibliografía acumulada. El análisis bibliográfico exige una importante capacidad de selección de las ideas principales y secundarias de los escritos. También implica disponerse a llevar a cabo una lectura crítica y comprensiva para pensar y situar los textos.

Para Guevara Patiño (2016), el estado del arte es una “investigación documental que tiene un desarrollo propio” (p. 169); si bien la palabra investigación que utiliza aquí este autor puede generar algo de confusión, la apreciación, de todos modos, es interesante para resignificar la visión del estado del arte, ya no como una mera estrategia de colección técnica-documental (en un sentido bibliotecológico), sino como una práctica significativa y realmente basal de la labor científica.

Luego, será posible elaborar una síntesis en la que se articulen las ideas centrales de todas las producciones hasta el momento analizadas, o, mejor dicho, de todas aquellas fuentes que efectivamente ameritarán ser incluidas en el estado del arte. Según la experiencia, el número de publicaciones que terminan siendo descargadas, a pesar de haber sido en un principio compiladas, luego leídas y analizadas, es realmente muy alto. Ya sea porque se comete un error en el primer proceso de búsqueda y selección de la fuente, o bien porque el contenido del cuerpo

del artículo leído finalmente no se correspondía con los metadatos que condujeron a su identificación, lo cierto es que -para decirlo en términos simples- se termina leyendo mucho más de lo que efectivamente luego se utiliza para la composición del estado del arte final.

Ya en la etapa de la escritura, se deberán ir consignando los apellidos de los autores y autoras que propusieron cada una de las posturas reseñadas, de forma tal que el lector o la lectora potencial entienda que todos los saberes que se exponen y que se van “concatenando” en el texto, no fueron producidos por quien suscribe el estado de la cuestión. En este proceso de escritura, por tanto, se deberá hacer un correcto uso de las normas de citación, especialmente del tipo de cita por paráfrasis, es decir, de aquél formato de cita con el cual se puede elaborar un discurso indirecto, alimentado por las propuestas de aquellos autores fuente (Bengochea y Levín, 2012).

Vale hacer notar que el contenido de un estado del arte no puede representar un mero listado de datos inconexos. Por esto, se vuelve importante el uso de conectores o fraseados que ordenen la exposición y que transmitan una idea de integralidad (Bengochea y Levín, 2012). Teniendo en cuenta que todo estado del arte tiene como punto de partida un recorte temporal (Valdés Puentes et al. 2005), se sugiere organizar la composición textual siguiendo un orden cronológico, es decir, de acuerdo al año de publicación de cada uno de los artículos reseñados: desde el más antiguo hasta el más reciente. Por supuesto que esta no es la única forma de estructurar un estado del arte, pero suele ser la que resulta más fácil de llevar a cabo. De hecho, es la forma que más recurrentemente se suele apreciar a la hora de leer estados del arte de terceros; no es por casualidad que el pretérito sea el tiempo verbal más frecuentemente utilizado en este tipo de redacciones.

Lo que se quiere significar aquí es la importancia que tiene planificar la redacción del estado del arte pensando, siempre, en quien va a leer este texto; y, si bien el “tono” de la escritura deberá ser formal y pretenderá dialogar con una audiencia especializada, es decir, dedicada a la investigación científica, no debe perderse de vista que, tal y como recomendaba Mills (1961), utilizar terminología específica de ninguna manera puede ser entendida como un sinónimo de dificultad.

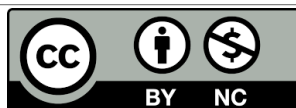
Conclusión

En este trabajo se buscó echar luz sobre el término *estado del arte*. Con esto en mente, se revisaron –primeramente– los orígenes del término: su historia semántica y sus raíces históricas. Más tarde, se abordaron las características y propósitos de los estados del arte en el proceso de investigación científica, y luego se abordó la figura de los estados del arte con dos analogías: como diarios de viaje y como mapas. Finalmente, se ofrecieron algunas pautas y estrategias para la elaboración de “buenos” estados del arte.

Pensado desde los propios hábitos de escritura, así como también de la observación sensible del trabajo áulico en la enseñanza de los métodos de investigación, este escrito intenta rescatar y ofrecer algunas respuestas a muchas de las inquietudes que recurrentemente manifiestan los y las estudiantes. Se confía, entonces, en que el escrito pueda resultar un material útil, en primer lugar, para los investigadores y las investigadoras noveles que necesiten adentrarse en la dinámica intrínseca de los estados del arte; en segundo lugar, para todos aquellos y todas aquellas que se encuentren ávidos por descubrir, en la lectura y en el diseño de estados del arte, un medio fructífero para sumergirse en el estudio sistematizado de los campos temáticos que resulten de su interés.

Referencias

- Bengochea, N. y Levín, F. (2012). El estado de la cuestión. En L. Natale (Coord.), *En carrera: escritura y lectura de textos académicos y profesionales* (pp. 79-95). Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Borjes, J. L. (2014). *El aprendizaje del escritor*. Sudamericana.
- Cambridge Dictionary (s/f). *state-of-the-art*.
<https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles/state-of-the-art>
- Freire, P. (2016). *Cartas a quien pretende enseñar* (2da. Ed.). Siglo XXI Editores.
- Gomperz, T. (1951). *Pensadores griegos: historia de la filosofía de la antigüedad*. (Libro 1). Guaranía.
- Guevara Patiño, R. (2016). El estado del arte en la investigación: ¿análisis de los conocimientos acumulados o indagación por nuevos sentidos? *Revista Folios*, (44), julio-diciembre, 165-179.
- Jiménez Becerra, A. (2006). El estado del arte en la investigación en las ciencias sociales. En A. Jiménez Becerra y A. Torres Carrillo (Comp.), *La práctica investigativa en ciencias sociales* (pp. 29-42). Universidad Pedagógica.
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/dcsupn/practica.pdf>
- Jiménez Vázquez, M. S. (2009). La construcción del estado del arte en la formación para la investigación en el posgrado en educación. En T. Pacheco Méndez y A. Díaz Barriga (Coords.), *El posgrado en educación en México* (pp. 123-151). Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación – Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lois, C. (2015). El mapa como metáfora o la espacialización del pensamiento. *Terra Brasilis (Nova Série)*. *Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica*, 6.
<https://doi.org/10.4000/terrabrasilis.1553>
- Mills, W. (1961). *La imaginación sociológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Valdés Puentes, R., Fernández Aquino, O. y Pereira da Silva Faquim, J. (2005). Las investigaciones sobre formación de profesores en América Latina: un análisis de los estudios del estado del arte (1985-2003). *Educação Unisinos*, 9(3), septiembre-diciembre, 221-230.



Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Salud y nación en las tierras del sur

Una aproximación histórica a la construcción de la
salud como bien público del Estado-nación en
Comodoro Rivadavia (1900-1970)

*Health and nation in the southern lands:
A historical approach to the construction of
health as a public good of the nation-state in
Comodoro Rivadavia (1900-1970)*

Carlos Barria Oyarzo

carlosbarriaoyarzo@gmail.com

Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco – CONICET

Fecha de recepción: 4 de marzo de 2022

Fecha de aprobación: 30 de abril de 2022

Fecha de publicación: 31 de julio de 2022

Para citar este artículo: Barria Oyarzo, Carlos (2022). Salud y nación en las tierras del sur: Una aproximación histórica a la construcción de la salud como bien público del Estado-nación en Comodoro Rivadavia (1900-1970). *Textos y Contextos desde el sur*, Número 10, 213-239.

Resumen

En este trabajo se busca analizar el modo en que se ha tematizado la salud como bien público en el Estado-nación argentino, con particular énfasis en la ciudad de Comodoro Rivadavia. En este sentido, se presenta una aproximación histórica a partir de la caracterización de diferentes hitos que han configurado al espacio político de la salud desde principios del siglo XX hasta la década de 1970. Para ello se recuperan aportes historiográficos, un análisis de discursos de la prensa local y de las gestiones de gobierno. Desde una perspectiva de la antropología de la salud se analiza la configuración del denominado sistema público de salud y sus sentidos predominantes en cada periodo histórico. Las instituciones públicas de salud han tenido un lugar central, en concomitancia con la hegemonización del modelo biomédico, en la conformación del Estado-nación-territorio en una ciudad de la Patagonia argentina. Se observa el modo en que la salud pública se constituye como un dispositivo de construcción de la identidad nacional, en un espacio caracterizado por la producción petrolera y su tardía consolidación como provincia del Estado argentino.

Abstract

This paper aims to analyse how health has been thematized as a public good in the Argentine nation-state, especially in the city of Comodoro Rivadavia. Therefore, a historical approach is introduced, based on the characterization of different milestones that have configured the political space of health from the beginning of the 20th century to the 1970s. In order to do this, historiographical contributions and analyses of discourses of the local press and the public administration are recovered. The way in which the so-called public health system is configured and its predominant implications in each historical period are analysed from a health anthropology perspective. Public health institutions have had a crucial significance, along with the hegemonisation of the biomedical model, in the formation of the state-nation-territory in a city in the Argentine Patagonia. The present paper examines how public health is presented as a device for the construction of the national identity in a place characterized by oil production and its late consolidation as a province of the Argentine State.

Palabras clave

Salud, Estado, Nación, Comodoro Rivadavia, Argentina.

Key words

Health, State, Nation, Comodoro Rivadavia, Argentina

Introducción

En este trabajo se busca dar cuenta de la tematización de la salud como bien público en perspectiva histórica a nivel nacional y local, en la ciudad de Comodoro Rivadavia, en la conformación de un sistema de alta complejidad. De este modo se discute una perspectiva atenta a los procesos históricos de construcción de ciudadanía e identidad nacional, donde las instituciones públicas de salud han tenido un lugar central en concomitancia con la hegemonización del modelo biomédico. Así, se propone un análisis de la política sanitaria desde su tematización inicial a fines del siglo XIX, su institucionalización y consolidación como bien público del Estado-nación.

Se presenta una historización contextual que nos permite comprender el sistema público de salud en Argentina, en la provincia de Chubut y Comodoro Rivadavia. De este modo se recupera un abordaje metodológico de tipo cualitativo, en el que se busca reconstruir los sentidos predominantes en cada periodo histórico a partir de un análisis historiográfico, análisis de los discursos de la prensa local y de las gestiones de gobierno (Vasilachis de Gialdino, 2006; Martinelli, 2014). De esta manera se recuperan aportes bibliográficos sobre el tema, archivos de la prensa y de las políticas sanitarias en el país, la región y Comodoro Rivadavia.

Desde una perspectiva de la antropología de la salud, se da cuenta del modo en que se tematiza la salud, se conforma como política de Estado y se configura el denominado sistema público de salud. Si bien existe escasa producción historiográfica sobre las políticas locales de salud, se reconstruye a través de diferentes fuentes los sentidos predominantes y principales acciones de la política sanitaria durante las primeras décadas del siglo XX, marcando algunos hitos en su conformación.

En este trabajo se retoma la noción de “espacio político de la salud”, en su acepción vinculada al cuerpo político en tanto regulación, vigilancia y control de los cuerpos individuales y colectivos, ligada a la gestión colectiva de la salud como bien público (Lock y Scheper-Hughes, 1990; Fassin, 1996, 2003) que se define por la formulación de las políticas públicas y la conformación del sistema de salud. En palabras de Tobar (2012), las políticas de salud podrían definirse como un esfuerzo sistemático para resolver los problemas de salud, donde el Estado asume un rol ac-

tivo y explícito. Así, el sistema de salud engloba la totalidad de acciones que se desarrollan de modo organizado por parte del Estado y la sociedad en este ámbito.

En términos organizacionales, actualmente Argentina sostiene un modelo de salud estructurado en subsistemas, distribuidos entre el sector público, las obras sociales y el sector privado. El subsector público depende de la administración pública, se financia a través del sistema impositivo y provee servicios a través de la red de efectores de salud; el subsector de obras sociales que presta servicios para los trabajadores formalizados según la rama de actividad; y el subsector privado está conformado por un conjunto de empresas que prestan servicios de salud a través de profesionales, centros de diagnóstico, clínicas y sanatorios, de cobertura restringida y financiamiento ejecutado por los prepagos privados. En palabras de Arce (2012), Argentina presenta un sistema de salud federal, donde las provincias detentan autonomía, y son pluralistas, en cuanto a sus componentes, en el que coexisten los sectores públicos, privados y de obras sociales.

Las políticas de salud, tal como las conocemos en la actualidad, son una construcción de los Estados modernos. La hegemonización de la medicina profesional y descalificación de otros saberes fueron producto de procesos históricos, a través de los cuales se produjo una progresiva intervención de los profesionales médicos en diversas áreas de la vida social que anteriormente no eran objeto de intervención (Menéndez, 2003). Particularmente, en la conformación de los Estados-nacionales modernos, los saberes médicos funcionaron como decisores en las políticas públicas, práctica que se ha sostenido desde el siglo XVIII, conformando una red de medicalización cada vez más densa y amplia (Foucault, 1977).

Diferentes autores han dado cuenta de las características de la biomedicina (Mishler, 1981; Hahn y Kleinman, 1983), que Menéndez (1978), conjugó en el denominado “modelo médico hegemónico” como constructo teórico de raigambre gramsciana, para dar cuenta del sistema asistencial organizado por la medicina profesional. Las características estructurales de este modelo son su biologismo, individualismo, ahistoricidad, asociabilidad, mercantilismo y eficacia pragmática que se presenta en tensión con la subalternidad, y tienden a negar, ignorar o marginar saberes y formas no biomédicas del cuidado de la salud. Estos procesos de hegemonización de la medicina profesional y descalificación de otros saberes fueron producto de procesos históricos, a través de los cuales se produjo una progresiva intervención de los profesionales médicos en diversas áreas de la vida social que anteriormente no eran objeto de intervención (Menéndez, 1978; Rosen, 1985; Haro Encinas, 2000). Particularmente, en Argentina las políticas sanitarias se han ido modificando según los proyectos políticos de organización social y las concepciones de lo sanitario con influencias de las perspectivas internacionales, principalmente europeas, sobre el tema.

Como explica Nari (2004) desde mediados del siglo XIX, la medicina como ciencia y práctica se reorganizó de manera paralela y sostenida por la organización

del modelo de Estado-nacional. Particularmente, en Argentina y América Latina este proceso se dio en concomitancia con la construcción de los Estados. Así se sostiene que el sistema de salud fue una de las instituciones centrales para la conformación de lo nacional, en términos de homogenización poblacional y asimilación en la configuración del Estado-nación-territorio. En este sentido, observar la construcción del sistema sanitario en una región de la Patagonia central, la localidad de Comodoro Rivadavia, permite evidenciar el modo en que se consolida la identidad nacional, la gestión territorial y de grupos sociales, en un espacio caracterizado por la producción petrolera y su tardía consolidación como provincia del Estado argentino.

En cada momento histórico y modelo de organización sobre el sistema de salud, subyacen algunas concepciones sobre la sociedad, la salud y la ciudadanía. De este modo, se recupera la consolidación del espacio político de la salud en tres periodos: uno vinculado a la tematización de la salud en el Estado nacional y en el lugar de la creciente ciudad de Comodoro Rivadavia, desde inicios del siglo XX hasta 1943; otro periodo caracterizado por la institucionalización de la salud en una organización político-administrativa, con particular foco en la Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia (1943-1955); y un tercer periodo en el que se produce la provincialización de Chubut y la conformación de un sistema descentralizado de salud (1955-1970). En estos periodos, centrales en la conformación político administrativa de la organización estatal en Comodoro Rivadavia, se observa la consolidación concomitante del espacio político de la salud. Así se evidencia el modo en que la salud pública se presenta como un dispositivo de construcción de la identidad nacional en una ciudad de la Patagonia argentina.

Los inicios de la salud como tema de Estado. El higienismo y la nación creciente

Varios autores coinciden en identificar diferentes modelos de política pública en salud desde la década de 1940, con la conformación del Servicio Nacional de Salud y la posterior conformación del Ministerio Nacional de Salud (Belmartino y Bloch, 1984; Pagnamento, 2017). Sin embargo, Tobar (2012) propone una periodización con un inicio previo, en la que identifica la primera etapa de las políticas de salud en el siglo XIX, caracterizadas por el control de enfermedades transmisibles en el denominado modelo de “policía medica” (Foucault, 1977). Este periodo se caracteriza por el discurso médico alienista e higienista con base en las concepciones positivistas de la ciencia médica europea, que tenían como objetivo principal el control de la salud física y moral. El higienismo implicó la generalización del poder-saber médico al espacio urbano abierto, donde el profesional de la medicina adquiere un rol activo y modelador de comportamientos y hábitos públicos (Murillo, 2000; Dovio, 2012). Así, se configura un primer rol del Estado con relación a la salud, donde cumplía funciones de policía y en el que “se buscaba transformar a los pobres en

más aptos para el trabajo y menos peligrosos para los ricos” (Tobar, 2012, p. 5). En este sentido, la acción del Estado se limitaba al control de vectores en enfermedades transmisibles y los servicios de atención médica eran prestados como forma de caridad por sociedades de beneficencia.

Se puede trazar hacia fines del siglo XIX la tematización de la salud como problema colectivo, en vinculación con los brotes epidémicos y la necesidad de medidas de prevención y profilaxis. Estas concepciones iniciaron una disputa entre la creciente profesión médica en el país, que defendían sus derechos corporativos, y la de aquellos que iniciaron medidas de sanitarismo (Alvarez y Carbonetti, 2008; Abrutzky et al., 2019). La creación del Departamento Nacional de Higiene en 1880, al asumir la Presidencia Julio Argentino Roca (1880-1886), introduce uno de los primeros antecedentes de regulación sanitaria nacional. Este organismo dependía del Ministerio del Interior y la Comisión Asesora de Asilos y Hospitales Regionales, ocupándose de los aspectos relacionados con la higiene pública, epidemias y sanidad de fronteras. También presentaba una vinculación con las Sociedades de Beneficencia y los hospitales confesionales (Arce, 2012). Así, hacia principios del siglo XX, como explica Arce (2012), la atención de la salud quedaba relegada a las responsabilidades individuales y cuando esto excedía las posibilidades del trabajador o del grupo familiar, quienes no disponían de recursos eran atendidos por entidades caritativas o la asistencia pública que se ocupaba de urgencias, donde las intervenciones del Estado se limitaban a la higiene pública. De este modo, se extendieron medidas de salubridad, vacunación contra la viruela y el intento de control de otras epidemias y endemias como la peste bubónica, la malaria y el tifus, a los conjuntos sociales pasibles de formar parte de la nueva ciudadanía nacional (Di Liscia, 2017).

El hacinamiento de personas y las condiciones insalubres de vivienda y trabajo, principalmente en la creciente Buenos Aires, receptora de población migrante, se constituía en una amenaza sanitaria ligada al riesgo de transmisión de diversas enfermedades. Sumado a esto, los higienistas de la época vinculaban a estas condiciones de vida con un problema moral en relación con “los vicios” y “malos hábitos” de los pobres, como el alcoholismo, la prostitución o las peligrosas ideas anarquistas (Yedlin et al., 2012). Particularmente Scarzanella (2003) demuestra cómo a fines del siglo XIX, a través de la influencia de la antropología criminal de Lombroso y Ferri¹ en Argentina y América Latina, los italianos y españoles, mayoritarios en Argentina, se convirtieron en el blanco de las acusaciones, señalándose que “junto al carácter emprendedor de los italianos viene el residuo de criminalidad en la sangre” (Scarzanella, 2003; Santi, 2006).

Cabe destacar que este periodo de desarrollo del higienismo con fuerte control de “fronteras sanitarias”, corresponde con la presidencia de Roca, cuyo lema de gobierno fue “paz y administración”. Bajo esta perspectiva y con una orientación política liberal y positivista buscó afianzar el poder del Estado en la

ampliación y consolidación del territorio nacional. Así, hacia fines del siglo XIX se produce la afirmación de una matriz Estado-nación-territorio vinculada a un discurso civilizatorio que se materializa, como explica Pérez (2011), sobre el genocidio de pueblos indígenas. Al decir de Scarzanella (2003, p. 11), se buscaba “marginar algunos grupos humanos que no tenían nada que brindar a la nueva nación y que, por el contrario, con sus taras hereditarias, constituían un obstáculo para el desarrollo del país”. En este sentido, y siguiendo a Nari (2004), las políticas higienistas se encuentran cerca de los ideales eugenésicos de la época. La salud como política de Estado estuvo entonces vinculada particularmente al control de las epidemias y control de enfermedades infectocontagiosas que ponía en peligro a la sociedad y su progreso, según el ideario nacional, reservándose las instituciones hospitalarias a las emergencias y el aislamiento de personas, lo cual se sostuvo hasta los primeros años del siglo XX. De este modo, la consolidación del Estado nacional, en el territorio en expansión, se produce bajo los parámetros del ideario de la colonialidad, desde su perspectiva eurocéntrica del poder y del saber (Walsh, 2008; Mignolo, 2014), desconociendo otros saberes en la construcción de una identidad nacional, con una visión racialista, en este caso a través de las acciones en salud.

Según las observaciones de Di Liscia (2017), a principios del siglo XX existía una escisión en el nuevo territorio nacional: por un lado el de las modernas ciudades del Litoral, que requerían transformaciones y mejoras pero con hospitales, profesionales y una activa acción higiénica, orgullo de la élite gobernante; y por otro lado, de acuerdo a esos mismos grupos, las regiones que persistían ancladas en el pasado colonial o sumido en las supersticiones, donde la población carecía de las mínimas ventajas de la higiene y la salubridad. La autora a través del trabajo de archivo con los informes publicados en los Anales del Departamento Nacional de Higiene, da cuenta del modo en que se ponía bajo sospecha la noción de la civilización moderna, toda vez que quienes viajaban a vacunar o quienes vivían en esas alejadas latitudes no urbanas, testimoniaban sobre las desesperantes enfermedades y condiciones higiénicas. Así, las zonas patagónicas, recientemente anexadas al territorio nacional, y regiones del actual noroeste y noreste argentino aparecían asociadas a las “viviendas míseras”, a una “dieta alejada de las mínimas condiciones nutricionales”, a la escasez de remedios, de médicos, de educación higiénica y a la “persistencia del curanderismo” opuesto a la modernidad (Di Liscia, 2017). Esta discursiva suele repetirse en archivos de la época que versan sobre la salud de las poblaciones del sur en las primeras décadas del siglo. En un archivo de 1951 publicado por el aniversario de Comodoro Rivadavia en el Diario *El Rivadavia* puede leerse: “Esta dificultad, por no decir imposibilidad de conseguir asistencia médica, contribuyó más que la ignorancia en la prosperidad y popularidad del curandero en las tierras del sur” (*El Rivadavia*, 1951, p. 161). De esta manera, se presentan los conocimientos médicos y de la

ciencia en contraposición con la “ignorancia” y prácticas populares para el sostenimiento de la salud, “la popularidad del curandero”.

Los hospitales en las grandes ciudades eran gestionados desde una lógica de “beneficencia y contención”, debido a que las clases acomodadas, de mayores ingresos y las instituciones religiosas proporcionaban ayuda a los “desamparados”. En algunos casos, como explicita Arce (2012), el Estado delegaba recursos públicos, hospitales, hogares, alimentos, en estas organizaciones para su administración. Asimismo, durante este periodo se propulsaron las “sociedades de socorros mutuos” como otro componente de la contención social, a través de la asociación voluntaria entre migrantes europeos en grandes ciudades de Argentina (Pérgola, 2010; Arce, 2012). Para el año 1875 se registraban 74 organizaciones mutuales y 659 para el año 1910, en las provincias de: Buenos Aires, Capital Federal, Santa Fe, Entre Ríos, Córdoba y Tucumán. Estas organizaciones, sin fines de lucro e influenciadas por el mutualismo europeo, eran constituidas principalmente por italianos, españoles, portugueses y franceses (Pérgola, 2010). Quienes no eran europeos asociados con las respectivas mutuales de asistencia o no tenían los recursos económicos para acceder a consultas médicas, quedaban por fuera de la atención sanitaria. Particularmente para el caso de Comodoro Rivadavia, en el año 1910 se conforma la Asociación Española de Socorros Mutuos, que para el año 1959 inauguraría su establecimiento de atención médica (Crespo, 2016).

Las primeras décadas del siglo XX, se caracterizan por la existencia de servicios de diferentes tipo y jurisdicciones, sin regulaciones e inversiones por parte del Estado (Arce, 2012). Así, existían hospitales o centros de salud públicos, administrados por el Estado o por sociedades benéficas, establecimientos privados con y sin fines de lucro y entidades mutuales administradas por comunidades migrantes, por grupos confesionales o por sectores laborales. Pese a la injerencia pública de figuras de la medicina como Domingo Cabred (1859-1929) o Emilio Coni (1855-1928) en las acciones higienistas, no prevalece una concepción del Estado como planificador y regulador de servicios de salud (Arce, 2012). En palabras de Di Liscia, durante este período predomina “un desorden administrativo del aparato estatal nacional, con una administración laberíntica al servicio de un Estado mínimo y multiplicidad de agencias con funciones de control, sin eficiencia en el uso de los recursos disponibles” (Di Liscia, 2017, p. 163). Por su parte, Novick (2018) explica que el periodo de las primeras décadas del siglo XX se caracteriza por las escasas prestaciones de atención médica, sin esfuerzos para conformar un verdadero sistema de atención médica desde el Estado, donde se consolida el sector privado, al cual acudían los grupos sociales de mayores recursos con capacidad de pago directo.

Para 1913 se inauguraron centros que representaban al Departamento Nacional de Higiene en siete capitales provinciales: Posadas, Resistencia, Formosa, Neuquén, Santa Rosa, Viedma, Río Gallegos y en la ciudad de Trelew (Chubut). Como explica Di Liscia (2009, 2017), estos centros tenían como función llevar a

cabo la vacunación y el relevamiento periódico, sanitario y edilicio de las nuevas urbanizaciones ante la amenaza de epidemias. Estas acciones fueron acompañadas de una retórica del progreso y la higiene, donde funcionarios nacionales, autoridades locales y médicos a cargo de las asistencias “destacaban que se trataba de una nueva ‘conquista del desierto’, esta vez por la salud” (Di Liscia, 2009, p. 265). Para la creciente ciudad de Trelew y zonas aledañas, este centro de salud representó el inicio de una asistencia pública nacional en la región, cuyos pobladores denominaron como “sala de primeros auxilios y asistencia pública”, constituida en Hospital Público en 1923².

Las concepciones de la Patagonia como “desierto”, sin “progreso”, que perduran en el tiempo y se visibilizan en la ampliación de la política sanitaria de la época, desconocen toda cualidad humana de quienes habitaban estas tierras. Como explica Bartolomé (2003), en las pretensiones de “suprimir a los indios” y “poblar el desierto” desde fines del siglo XIX, “los indios estaban y no estaban allí, el desierto era desierto a pesar de la presencia humana, pero esta presencia no era blanca, ni siquiera mestiza y por lo tanto carente de humanidad reconocible” (Bartolomé, 2003, p. 165).

Por su parte, Comodoro Rivadavia creciente desde su inauguración en 1901 y propulsada por la expansión de la industria extractiva del petróleo, contaba para 1906 con 562 habitantes, de los cuales el 94 por ciento era de nacionalidad extranjera. Según los registros municipales en 1904 se establece en la ciudad el primer médico, que al tiempo decidió trasladarse, por la falta de consultas, hacia la ciudad de Trelew. A partir de 1909 se radica definitivamente otro médico, Julio Lavodcat, contando para 1916 con tres médicos, algunos puestos sanitarios y enfermerías, que dependían de la administración petrolera. En 1927 se inaugura el primer hospital, Hospital Alvear, en cercanías de la administración petrolera en el km 3 para trabajadores de la industria y sus familias³. En 1935 se conforma una Junta Vecinal de Previsión Social y Salud Pública, que contaba con el aval del Consejo Municipal para la conformación del Hospital Vecinal. Esta junta vecinal estaba constituida por asociaciones migrantes, voluntarias y de beneficencia, así como por médicos y personalidades de la elite comodorense (Crespo, 2007). Este hospital, que posteriormente se constituiría en el actual Hospital Regional, se inaugura en 1937 con dos pabellones, 20 camas en la sala de hombres y 20 en la sala de mujeres, además de un sector pediátrico. En la crónica del anuario, publicado en el periódico local *El Rivadavia*, por el 50 aniversario de la ciudad se puede leer:

Creada en 1901, Comodoro Rivadavia conocía ya treinta años de vida progresista y siempre en ascenso, sin contar con la asistencia médica gratuita indispensable en todo centro de población [...]. Es cierto que había en la ciudad de Comodoro Rivadavia algunos profesionales médicos, pero nada podía autorizar la pretensión de que los mismos prestaran servicios gratuitamente a la población (*El Rivadavia*, 1951, p. 162).

En esta publicación de 1951, se destaca el “abandono” de los pueblos del sur en términos sanitarios y la urgencia de una atención a los “desfavorecidos” ante la imposibilidad de costear atención médica privada.

El hospital es el resultado de la comprensión de los vecinos, de que la salud pública debe ser cuidada. El gobierno no lo hace, y entonces la población toma la obra por su cuenta. Solo se averigua si el que llega en demanda de la ayuda médica, es pobre en realidad. Comprobando esto, las puertas del hospital se franquean y la cama espera al cuerpo enfermo que llega en busca de la salud (*El Rivadavia*, 1951, p. 163).

En la crónica del archivo sobre la salud pública y el nuevo hospital de la ciudad se vislumbra un sentido de proeza solidaria por parte de quienes llevaron adelante la construcción de la institución, presentándose como un caso ejemplar: “el ejemplo de la ciudad de Comodoro Rivadavia”. Asimismo, queda en evidencia el espíritu de asistencia para quienes menos posibilidades económicas tienen, debiendo comprobarse su falta de recursos monetarios para el acceso a la atención, de lo contrario se debía pagar por ella.

La institucionalización de la salud en Argentina y la Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia (1943-1955)

Para la década de 1940, Belmartino (2005) afirma que a nivel nacional se produce un proyecto transformador, que busca institucionalizar el sistema de salud a partir de la regulación por parte del Estado. Esto es fruto de la coyuntura crítica de los años previos en los que se visibiliza una fragmentación y heterogeneidad de modos de dar respuestas a los problemas de salud. En este sentido, las concepciones del Estado liberal dan paso a un proyecto de Estado de bienestar con el peronismo en la búsqueda de centralizar y coordinar los servicios de sanidad y atención médica (Belmartino y Bloch, 1984). En este contexto se crea en 1943 la Dirección Nacional de Salud Pública y Asistencia Social, dependiente del Ministerio del Interior, fundamentada en propulsar el bienestar social. Este organismo reúne a las instituciones de beneficencia, hospitales, asilos, sanidad e higiene. Con estas acciones se da el primer paso hacia el reconocimiento de la salud como problema de interés específico del Estado, que hasta el momento estaba en manos de sociedades filantrópicas.

En la región patagónica, a partir de 1944 se conforma una particular jurisdicción política-administrativa denominada Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia, que funciona hasta el año 1955. Esta nueva Zona Militar modificó los límites de los denominados Territorios Nacionales de Chubut y Santa Cruz para crear un nuevo espacio que tenía como objetivo la defensa de los recursos petrolíferos de la cuenca del golfo San Jorge por parte de las Fuerzas Armadas (Carrizo,

2009). Como explica Carrizo (2009), la militarización del espacio en torno a la ciudad de Comodoro Rivadavia respondió a las características particulares del movimiento obrero, que en la perspectiva de la gobernación ponían en peligro la producción petrolera, recurso de importancia para los intereses de la nación, antes que la extensión de derechos políticos. Esta militarización del espacio fue parte de las medidas del gobierno dictatorial iniciado en 1943 y sostenida durante el gobierno de Juan Domingo Perón (1946-1955), siendo administrada por personal superior del ejército designado por el poder ejecutivo nacional (Barros y Carrizo, 2012). En esta época se crea la Secretaría de Salud Pública de la zona, dependencia del Ministerio de Salud Pública nacional. La crónica periodística de *El Rivadavia* explica: “Apenas formada la Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia, su gobierno crea un servicio sanitario que posteriormente se convierte en la Secretaría de Salud Pública” (1951, p. 164).

Es en mayo de 1946 con el gobierno de Juan Domingo Perón que se crea la Secretaría de Salud Pública y posteriormente, en 1949, el Ministerio de Salud y Asistencia Social. A cargo de esta dependencia estaba el médico neurocirujano Ramón Carrillo, reconocida figura médica en el sanitarismo argentino. Carrillo propuso una serie de objetivos en función de las siguientes definiciones: “1. Todos los hombres tienen igual derecho a la vida y a la sanidad. 2. No puede haber política sanitaria sin política social. 3. De nada sirven las conquistas de la técnica médica si ésta no puede llegar al pueblo por medio de dispositivos adecuados” (Yedlin et al., 2012, p. 195). Así, quedan sentadas las bases de una clara política sanitaria del derecho a la sanidad y en vinculación directa con políticas integrales del bienestar social. Junto a ello Carrillo atribuye una impronta central a la prevención y a la educación en salud: “La medicina no sólo debe curar enfermos sino enseñar al pueblo a vivir, a vivir en salud y tratar que la vida se prolongue y sea digna de ser vivida” (Yedlin et al., 2012, p. 204). Se pueden observar en las publicaciones del Ministerio de Salud los sentidos que se le atribuye a la salud para el “progreso” de la sociedad con una preponderancia del espíritu nacionalista:

La medicina, como arte de preservar, conservar y restaurar la salud de la comunidad, configura un nuevo aspecto de la civilización contemporánea, y su evolución y su historia traduce el grado de cultura de un pueblo, porque conforme el pueblo avanza en su progreso, el hombre, el estado y la colectividad saben luchar mejor contra las enfermedades y cada vez con mayor éxito. La medicina no es solo un oficio, es una ciencia social, una ciencia política y una ciencia económica, y, finalmente, es también una forma de la cultura y la expresión más concreta del grado de adelanto de una nación (Almanaque de la salud, 1948).

Este periodo es central en la institucionalización de un sistema integral de atención sanitaria en el país, donde se construyeron hospitales y centros sanitarios de atención gratuitos para la población en todo el territorio nacional. En este senti-

do, se propulsa la capacidad inversora del Estado Nacional mediante gran cantidad de construcciones en infraestructura asistencial. También cumple un papel importante la Fundación Eva Perón, que como entidad no gubernamental estaba íntimamente vinculada al poder político (Arce, 2010). Como afirma Kohl (2018), la salud además de presentarse como un fin en sí misma, era concebida como un medio que permitía a cada persona estar en condiciones de respaldar el proyecto en curso, vinculado con la planificación de la producción, la industrialización y la creación de mercados de consumo.

En palabras de Ramacciotti (2004) una de las inquietudes que guía la política sanitaria peronista fue la de revertir la declinación de la tasa de natalidad de la época. En este sentido, la planificación sanitaria apuntó a proteger a aquellas personas que eran importantes en tanto y en cuanto su potencial productivo y reproductor. De esta manera, los ideales del progreso nacional estuvieron vinculados a sostener la salud de trabajadores y mujeres en su rol reproductivo. Asimismo, la autora explicita que dentro de las propuestas sanitarias se intentó constituir el "hombre argentino ideal" y para ello se constituyó un Departamento de Eugenesia, que tendría la función de "conocer los agentes que pueden ser sometidos a un contralor social, y que son capaces de mejorar o empobrecer la calidad social, física y mental de las generaciones por venir" (Secretaría de Salud Pública de la Nación, Plan Analítico, en Ramacciotti, 2004, p. 93). Luego esta dependencia sanitaria pasó a denominarse Instituto del Hombre Argentino, cuya tarea prioritaria sería estudiar el "biotipo ideal, somático, visceral y psíquico al que tenemos que aproximarnos para poder decir algún día, con orgullo, que tenemos un pueblo sano y fuerte" (Carrillo, en Ramacciotti, 2004, p. 93). Estas perspectivas eugenésicas se inscriben en la tendencia mundial de entreguerras de la ciencia médica y las influencias de Galton, en la que se busca el perfeccionamiento de la especie humana, que en Argentina se articularían con una ideología nacionalista (Nari, 2004). Como explica Novick (2018), la perspectiva eugenésica en Argentina, vigente desde décadas previas, se adoptó bajo la convicción de que los factores ambientales influían en la ontogenia, por lo cual se prioriza en esta época la prevención en salud, la educación y la atención durante el embarazo y el primer tiempo de vida, bajo las premisas de igualdad y justicia social.

Para la ciudad de Comodoro Rivadavia y su Gobernación Militar, la Secretaría de Salud Pública, dependiente del nuevo Ministerio de Salud, gestiona los Centros Materno-infantiles creados en las localidades de Comodoro Rivadavia, Lago Buenos Aires, Río Mayo y Las Heras. En 1951 el diario local, en su crónica, explicita la labor que desarrollan los Centros Maternos-Infantiles:

Tienen la misión de solucionar los problemas higiénicos, profilácticos, asistenciales, sociales y culturales que plantean la lucha contra la morbilidad materno-infantil para el mejoramiento biológico de la población, adoptando y conjurando todas las medidas conocidas y previsibles en salvaguardia de las generaciones de hoy y futuras" (*El Rivadavia*, 1951, p. 166).

Esto forma parte de los ideales que plantea Ramacciotti (2004) sobre el peronismo y la salud, su perspectiva pro-natalista y eugenésica. En uno de los textos de 1950, se puede observar la imagen de una madre con un niño y el mapa del territorio argentino con la geolocalización de cada centro Materno Infantil. Estas imágenes están acompañadas de la siguiente leyenda: “Otro de los ideales que persigue el Estado es formar una raza fuerte y sana en la que se pueda confiar para conducir a la patria hacia sus grandes destinos. Para ello, lógicamente, se debe empezar por cuidar la simiente que la ha de producir”. Y continúa explicando la función de los centros materno-infantiles: “Asesoran a la futura madre durante la gestación, la asisten durante el parto y luego le dan normas para la crianza del niño” (La nación argentina justa libre y soberana, Presidencia de la Nación, 1950, p. 328).

Estas publicaciones forman parte de la propaganda a través de la cual el gobierno peronista exhibía preliminarmente los logros sociales y económicos del Primer Plan Quinquenal⁴. En ellas se pueden observar la construcción de un ideal de mujer-madre que se atiene a las pautas de cuidado deseadas para la construcción de la raza, la descendencia óptima para liderar el desarrollo de la nación. Esto forma parte de lo que Nari (2004) denomina la “maternalización de las mujeres”, que comienza a definirse hacia fines del siglo XVIII en el mundo occidental y tiene pregnancia en diferentes planos de la vida social, prácticas políticas y científicas. A partir de la naturalización de la función materna en la vida de las mujeres y la medicalización de esta y las prácticas reproductivas, el Estado toma un rol activo desde el discurso médico para promover la natalidad, fortalecer la nación y la “raza”. Como explica la autora, desde principios de siglo los médicos buscan influir sobre las formas de vivir y pensar la maternidad, presentando a las mujeres-madres como “incompetentes, ignorantes y negligentes” y necesitadas de consejos.



Ilustración N.º 1: Fotografía de afiches publicitarios de los Centros de Higiene Materno-Infantil de 1950, Presidencia de la Nación

Fuente: Yedlin et al. (2012)

En una zona de producción petrolera, baluarte para el Estado-nación, con zonas rurales y pueblos “no civilizados”, que significaban el “atraso” en el proyecto de industrialización, y con la amenaza de organización del movimiento obrero, definido como “la huelga y el comunismo” (Carrizo, 2016), estas fueron algunas de las medidas que acompañaron el modelo de desarrollo para la Gobernación de Comodoro Rivadavia. Como afirma Carrizo (2009), la presencia tutelar del ejército estaba acompañada de una política nacionalista en vinculación con la familia nacional y católica.

En una de las resoluciones municipales de 1943 puede observarse la problemática existente en la gestión municipal del hospital sobre la atención a mujeres extranjeras durante el parto: “La asistencia se convierte en regional, por cuanto llegan de todos los territorios nacionales y países vecinos, lo que tácticamente implica una carga de orden social que gravita sobre el presupuesto asignado por el rubro de beneficencia”. En este sentido, la administración municipal resuelve que: “Resulta necesario bajo todo punto de vista dar intervención a los respectivos consulados de esta localidad cuando las parturientas no sean de localidad argentina” (Resolución Municipal N° 247 del 30 de agosto de 1943, en Crónica, 2001, p. 296). La normativa da cuenta del fenómeno migratorio creciente en la época, particularmente de población proveniente de Chile, lo cual se considera una carga para el hospital municipal, ante una población que recurre inevitablemente a la asistencia pública.

En el anuario dedicado al cincuentenario de la ciudad (1951), también se le otorga un apartado a la institución privada “Clínica de Mujeres”, del mismo médico que estaría a cargo del Centro Materno-Infantil: el Dr. Andino Cayelli. En esta crónica periodística se reconoce a la institución como “el primer establecimiento de esta naturaleza en la Patagonia” y como “un aporte privado al progreso de la asistencia social”. Esta se presenta como una clínica especializada en ginecología y obstetricia para las “futuras mamás”, que estaría “a la altura de los principales establecimientos de la Capital Federal”. Así, se distinguen dos tipos de atención médica disponible en la zona, dedicada a la asistencia gineco-obstétrica que contaban con el mismo personal médico. Sin embargo, en la nota periodística, a diferencia de los Centros materno-infantiles, se destaca a la clínica privada por su moderno instrumental y su amueblamiento “con sencillez y buen gusto” para favorecer una grata estadía. En palabras de Belló y Becerril-Montekio (2011), es a partir de 1943 que se multiplica la oferta pública universal y gratuita de servicios de salud y se amplía la seguridad social, pero institucionalmente se reflejó en el desarrollo de un sistema fragmentado con tres subsectores: el público, el privado y el de organizaciones sindicales, que tendrá su origen en las organizaciones solidarias de empleados agrupados en ramas de actividad.

Para 1951, durante la Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia se informa la construcción de hospitales en Caleta Olivia, Los Antiguos, el nuevo hospital de Comodoro Rivadavia y la nacionalización de los centros de atención de salud existentes con el fin de unificar su gestión. Además de los centros Materno-Infantiles y los hospitales, la Dirección Federal del Ministerio de Salud en la Gobernación Militar gestiona-

ba un Centro de Medicina Preventiva, o como se enuncia entre paréntesis en la crónica del diario: “Medicina del trabajo”. Esta institución se encargaba de la revisión médica periódica a todo el personal en funciones laborales. Esta revisión médica obligatoria constaba de exámenes radiológicos, serológicos, clínicos, oftalmológicos y odontológicos, que se detallaban en una libreta sanitaria personal. En el año 1951, la crónica informa la realización de controles a todo el personal de reparticiones públicas de YPF, de Ferrocarriles de Petróleo, Compañía Astra, Diadema Argentina, Banco de la Nación, Jefatura de Policía, Correos y Telecomunicaciones, Personal Civil del Ministerio de Guerra, Prefectura Marina y Obras Públicas (*El Rivadavia*, 1951).

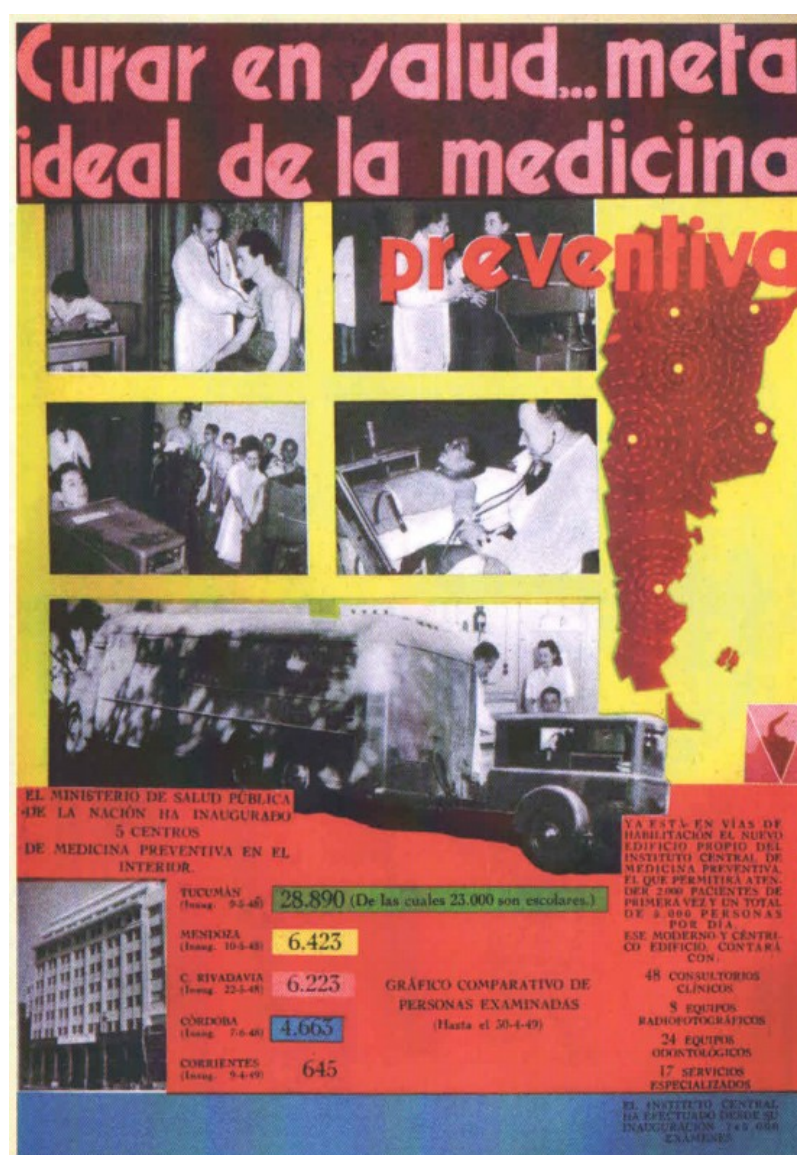


Ilustración N.º 2: Afiche publicitario de los Centros de Medicina Preventiva.

Fuente: Extraído del libro *La nación argentina justa libre y soberana* (Presidencia de la Nación, 1950).

En el libro publicado en 1950 por la Presidencia de la Nación pueden observarse, en una de sus páginas, imágenes alusivas a los controles médicos preventivos, acompañado de la frase “Curar en salud... meta ideal de la medicina preventiva. El Ministerio de Salud Pública de la Nación ha inaugurado 5 centros de medicina preventiva”. A continuación, en la gráfica, se enumeran los exámenes médicos realizados hasta la fecha por cada centro de medicina preventiva inaugurado: Tucumán (28.890), Mendoza (6423), Comodoro Rivadavia (6223) y Corrientes (645). Esta fue una política nacional tendiente a la protección de la salud de trabajadores en tanto su potencial productivo.

Uno de los grandes hitos de la gestión sanitaria durante la Gobernación Militar fue la construcción del monumental Hospital Regional, que constituye el traslado y la ampliación del antiguo Hospital vecinal de Comodoro Rivadavia. Las obras de este nuevo edificio comienzan en 1944 y será inaugurado en 1968 (Dal Bó, 2008), se mantuvo en funcionamiento hasta la actualidad. Como afirma Oviedo (2020), la Gobernación Militar marcó la urbanización de la capital, con grandes obras públicas, a la que le dio una fisonomía que perdura aún hoy.



Ilustración N.º 3: Fotografía de la construcción del Hospital Regional. En la parte superior y central se ubica letrero con la leyenda “Perón cumple”, Comodoro Rivadavia, 1951 aproximadamente. Imagen tomada por el fotógrafo de la Gobernación Militar, José González

Fuente: Archivo del fotógrafo Teodoro Nürnberg (Oviedo, 2020).

El hospital vecinal o “municipal”, como era conocido, funcionó en la ciudad hasta el 1 de agosto de 1968, viendo retrasada su nueva construcción por el periodo dictatorial denominado “Revolución libertadora”, entre los años 1955 y 1958 (Crónica, 2001). La construcción del nuevo hospital para la ciudad formó parte de una política de creación de hospitales de “segunda generación”, iniciada en 1925 y propulsada en la década del ‘40 y ‘50, que brindarían atención médica compleja, dentro del espectro de recursos diagnóstico-terapéuticos con que se contaba hasta el momento. Así, se propone la asistencia en forma gratuita a toda la población que concurre espontáneamente por motivos de enfermedad, donde las funciones de prevención estaban orientadas hacia los centros de salud (Arce, 2010). Los hospitales de “primera generación” preveían instituciones destinadas a aislar a enfermos, a cargo de la beneficencia y diseñados arquitectónicamente en pabellones separados. Los hospitales de segunda generación, en cambio, se conformaban de edificios “monobloque” con salas destinadas a cada especialidad, incluyendo atención ambulatoria, laboratorios, archivos de historias clínicas y otras profesiones no médicas (Dal Bó, 2008; Arce, 2010).

El primer mandato de Perón y la Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia, desde 1944 a 1955, estuvo marcado por una impronta institucionalizadora de lo sanitario, reconocida como un “modelo de planificación estatal centralizada” (Arce, 2010). Estos desarrollos estuvieron en diálogo con la creación de la Organización Mundial de la Salud en el marco de las Naciones Unidas en 1948, lo que permitió que el enfoque sanitario adquiriera estatus de disciplina, en su abordaje de lo social, con una visión superadora de lo médico-clínico (Arce, 2010). En este contexto, se le otorga importancia a la organización de un sistema de salud público bajo el ideario de la justicia social y al progreso de la nación, con particular importancia a la función productiva y reproductiva de la población. En este periodo, se desarrollan a nivel nacional la medicina preventiva, la atención obstétrica y las campañas de vacunación, con una particular atención en la zona productiva/petrolera de Comodoro Rivadavia. Este modelo de atención médica y sanitaria será fundante en el país y la región, con la figura de Ramón Carrillo como pionero del sanitarismo.

Provincialización y descentralización de lo sanitario. Un hospital de tercera generación para Comodoro Rivadavia (1955-1970)

A partir de 1955, a nivel nacional se produce una tendencia a la descentralización de los centros de planificación de los servicios de salud, por lo que se delegan progresivamente competencias desde el Estado nacional hacia los Estados provinciales. Sumado a ello, se produce un crecimiento de entidades no estatales, y se afianza una modalidad pluralista de la oferta y demanda de servicios. En este sentido,

Arce (2010, p. 219) identifica un “modelo pluralista de regulación descentralizada”, cuyo periodo de formación se produce entre 1955 y 1970 y se institucionaliza entre 1970 y 1977.

Este nuevo periodo inicia con el proceso de provincialización de Chubut y el derrocamiento de Perón en 1955. Mediante la Ley Nacional N° 14.408, se modifica el estatus jurídico y político de los, hasta entonces, Territorios Nacionales transformándolos en provincias. En el caso de Chubut y Santa Cruz, se les restituyeron los límites geográficos previos al 1944, disolviendo la Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia (Gatica y Pérez Álvarez, 2012). En este periodo, la intervención federal organizó el subsector de salud pública, provincializando los servicios que hasta el momento eran dependientes del Ministerio Nacional de Salud Pública o de organizaciones municipales (Suarez, 2014).

Es en 1957 que se conforma, por elecciones en la provincia de Chubut, la convención constituyente que redactaría la constitución para el nuevo territorio provincial, durante un gobierno nacional dictatorial y en proscripción del peronismo. La consolidación de la nueva provincia se produce sobre una serie de discusiones vinculadas a la radicación de la ciudad capital que ponen sobre relieve las disputas entre el norte y el sur —la ex Gobernación Militar— de la provincia (Barros y Raffaele, 2017). En lo que respecta a la salud, queda plasmado en la constitución provincial de este año el derecho a la salud y la asistencia social:

Art. 52º.- La Provincia asegura a todos sus habitantes el derecho de ser protegidos en su salud. La Legislatura deberá promover, organizar, fiscalizar y coordinar la defensa de la salud individual y colectiva y la asistencia social. Todos los habitantes tienen el deber de cuidar su salud y de asistirse en caso de enfermedad.

Art. 53º.- La ley deberá establecer con carácter obligatorio la medicina preventiva en todo el territorio de la Provincia coordinándola con los servicios análogos de orden nacional (Constitución de la Provincia de Chubut, 1957).

En mayo de 1958 asume el primer gobierno democrático y constitucional de la provincia. Como explica Suarez (2014) en su discurso de asunción, el gobernador ratifica el derecho a la salud, la asistencia médica preventiva y asistencial, explicitando: “estaremos atentos para que los médicos penetren en todos los ámbitos de la provincia velando por la salud de los pobladores”⁵. Asimismo, el gobernador electo explicita la existencia de un estado “pavoroso” de la salud de pobladores, y a esto lo vincula con la problemática de población migrante, particularmente proveniente de Chile: “Corriente inmigratoria clandestina con serios problemas sanitarios que hace indispensable un mayor control en las fronteras con nuestra hermana de Chile, problemas que repercuten en los Hospitales de Esquel y Comodoro Rivadavia saturados de pacientes” (Provincia de Chubut, Diario de Sesiones. 1 de mayo de 1958. Recuperado de Suarez, 2014, p. 184). En consecuencia, la migra-

ción chilena aparece nuevamente como problemática asociada a la gestión de recursos públicos y en este caso asociada a la protección de la salud pública nacional.

En el mismo año se crea la Dirección de Salud Pública y Seguridad Social de la provincia, que centraliza los servicios del sector público de salud y regula el sistema provincial a través de la Ley de Asistencia a Hospitales y Organización de la Asistencia Social. Así se produce, en palabras de Suarez (2014), la materialización del subsector público de salud, con la democratización y el gobierno de Arturo Frondizi a nivel nacional.

La etapa iniciada por el gobierno de Frondizi es caracterizada por el desarrollo del capitalismo industrial, etapa en la que Comodoro Rivadavia tuvo un gran impulso por la producción petrolera y la llegada de compañías internacionales. Esta expansión económica es conocida como “el primer boom petrolero”, periodo en el que creció la superficie de exploración y explotación petrolera en la zona, mediante concesiones de los pozos ya localizados por YPF a capitales privados, que vendían la producción a la empresa estatal (Barrionuevo, 2019). Este fenómeno trajo aparejado el crecimiento poblacional, a partir de la migración particularmente proveniente de Chile.

Por su parte, el discurso “modernizante” y “eficientista” del gobierno ponía el acento en la distribución racional de recursos (Tobar, 2012). Así, a través del Ministerio de Asistencia Social y Salud Pública⁶ se diseña una política pública basada en la planificación estratégica, en la administración, la capacitación, perfeccionamiento y formación del personal médico, técnico y administrativo. En este sentido, se ejecutan programas de medicina preventiva, asistencial y social adecuados a las regiones. Se crea el Instituto de Servicio Social, que tuvo como función la formación de profesionales —Trabajadores Sociales— que cumplirían un “rol-bisagra” entre los sectores vulnerables de la sociedad y los organismos del Estado y entidades privadas dedicadas a la asistencia pública (Gómez Paz, 2008). El nuevo proyecto de política sanitaria no concebía a la salud como un ámbito privativo de la medicina, sino que incluía su carácter social. A nivel nacional, se trabajó para erradicar el paludismo, la lepra y la tuberculosis, así como se pusieron esfuerzos en reducir la mortalidad infantil. Esto estuvo acompañado por la organización de campañas orientadas a la prevención y educación sanitaria (Ramacciotti, 2014).

Uno de los hitos fundacionales para la atención primaria de la salud se produce en esta época por la labor del médico Carlos Alvarado, especialista en medicina tropical e higiene, y su Programa de Salud Rural desarrollado en la provincia de Jujuy. Alvarado había trabajado en 1931 para el Departamento Nacional de Higiene en la erradicación del paludismo en el norte Argentino y a partir de 1955 se desempeñó como asesor de la Oficina Sanitaria Panamericana. En 1959 fue designado Jefe de la Sección Erradicación de la Malaria de la Organización Mundial de la Salud, con sede en Ginebra (Suiza), donde trabajó hasta 1964. En 1966, Alvarado volvió a Jujuy, donde, como ministro de Salud, presentó el Plan de Salud Ru-

ral, que creó la figura del “agente sanitario” (Bertolotto et al., 2012). Este modelo se encontraba inspirado en la figura de “visitadoras sociales”, que posteriormente fue reproducido en otras provincias (Veronelli et al., 2004; Arce, 2010).

Para la ciudad de Comodoro Rivadavia en 1968 será inaugurado el Hospital Regional, que la prensa califica como el “elefante blanco”, por su costo de inversión y monumental construcción inutilizada. “La obra, que se suspende con la caída del gobierno peronista, avanzará lentamente más por la exigencia de los vecinos y autoridades municipales que por un plan del gobierno nacional” (Crónica, 2001, p. 451). Su concreción e inauguración se inscribe en una política de “reforma del sistema hospitalario nacional”, en la que se proponía la autarquía administrativo-financiera, la extensión de sus horarios de atención y la oferta de servicios a afiliados de obras sociales y particulares que abonaran los servicios (Belmartino y Bloch, 1994). Como explica Dal Bó (2008), estas medidas se concretan en el gobierno militar de 1966 a través de la Ley Nacional 17.102 que permitía la creación de hospitales descentralizados, con capacidad para facturar las prestaciones, contando con un Consejo de Administración integrado por la propia comunidad. Estos se denominan Servicios de Atención Médica Integral para la comunidad (SAMIC) y manejan su propio presupuesto, tanto el que proviene de la provincia como el que ingresa por facturación de servicios. El consejo que dirigía el hospital estuvo integrado hasta 1974 por un representante de uniones vecinales, sindicatos, cámara de comercio, miembros del poder ejecutivo municipal, provincial y nacional.



Ilustración N.º 4: Fotografía mural del Hospital Regional ubicada actualmente en el Hall central del edificio. Aproximadamente de 1968.

Fuente: ADN Sur⁷

Desde la gestión sanitaria, en 1968 se convocó a profesionales médicos en todo el país a concursos para cubrir los puestos del nuevo hospital de Comodoro Rivada-

via, donde los médicos debían cumplir dedicación exclusiva en las especialidades de clínica médica, traumatología, ginecología, anestesiología y odontología. Asimismo, se establece el sistema de residencias de formación, por lo que llegan médicos de diferentes provincias del norte argentino (Crónica, 2001). Por otro lado, se organizan los “centros periféricos”, consultorios médicos en los barrios de la ciudad con el foco puesto en la prevención de enfermedades. Uno de los enfermeros, que trabajó en el hospital desde su inauguración afirma: “Vinieron delegaciones de Canadá para ver cómo se trabajaba acá porque los índices fabulosos de control de enfermedades infecciosas eran realmente extraordinarios, el control materno-infantil y el plan de vacunación terminó con la tuberculosis y se logró el mejor nivel del país en la medicina preventiva” (Gustavo Fernández, Licenciado en Enfermería, Crónica, 2001, p. 454).

Estas actividades de los profesionales por fuera del hospital son parte del “proyecto extramuros”, de la atención vinculada con la prevención y promoción de la salud en la denominada “tercera generación de hospitales” (Dal Bó, 2008). Esta generación de hospitales prevé una institución integrada a un sistema, en un área programática determinada y organizada por “cuidados progresivos” dependiendo de las necesidades de consultantes (Dal Bó, 2008). Esto formaba parte de un objetivo operativo para la organización del sistema de salud, que se consolidaría en la declaración de Alma Ata (OMS, 1978) y que se proponía “atención médica accesible, oportuna, integrada e integral, donde la entrada por cualquier punto del sistema, permitiera acceder a todos los niveles y servicios disponibles, según las necesidades de cada caso” (Ministros SP, 1968 en Arce, 2010, p. 220). En esta definición, como afirma el autor, se admitía que podían existir modalidades alternativas a la del servicio estatal.

Con el retorno de la democracia en el país, a partir del 1973, el Hospital Regional pasa a ser administrado por la provincia de Chubut. A través de un decreto provincial, el gobierno desafecta el establecimiento al régimen de la Ley 17.102, que establecía el funcionamiento de los Servicios de Atención Médica Integral para la comunidad (SAMIC). Así, quienes transitaban este periodo destacan el deterioro de las condiciones laborales y desinversión en el hospital, donde se designa personal sin previo concurso y se reducen los salarios. Esto provocó, a partir de 1975, un lento deterioro con la renuncia en masa de profesionales altamente calificados, que se desempeñaban como docentes en la institución y deciden migrar a otras provincias o al sector privado (Crónica, 2001; Dal Bó, 2008).

En la provincia de Chubut, fragmentada regionalmente desde su fundación (Barros, 2019), se destaca el “mal manejo de fondos”. “Si había que quitar algo de presupuesto era a éste [hospital regional], las vacantes que se producían las derivaron a Madryn, Rawson, Trelew... y fueron quedando los agujeros”, explica un enfermero del hospital (Gustavo Fernández, Licenciado en Enfermería, Crónica, 2001). Así, se visibiliza la fragmentación entre una zona en la que se radica la ges-

tión administrativa del gobierno, ubicada en “El valle”⁸, y la zona sur, Comodoro Rivadavia, al momento la ciudad más grande de la provincia, cuya historia había sido marcada por la Gobernación militar y el crecimiento de la industria petrolera.

En lo que respecta a las obras sociales, estas tuvieron un lugar de preponderancia y crecimiento en este periodo, en el que las instituciones de ayuda mutua fueron replicadas más tarde por las organizadas por diferentes gremios. Este modo de organización es institucionalizado en 1970, con una ley que generaliza la cobertura de las obras sociales a la totalidad de la población en relación de dependencia (Belmartino, 2005). El sistema ha cambiado significativamente con la extensión de la cobertura de salud a toda la población en relación de dependencia. Ese año, la ley 18.610 hizo obligatoria la afiliación de cada trabajador a la obra social correspondiente a su rama de actividad.

Particularmente a nivel nacional, la última dictadura militar a partir de 1976 instaaura un modelo de Estado burocrático autoritario, que buscó erradicar las bases del Estado de compromiso con un fuerte rol en la distribución del ingreso. Tobar (2012) explicita que las fuerzas armadas instauran el discurso del liberalismo económico, donde se instala una perspectiva de los servicios de salud como mercancía. En este sentido, la perspectiva sobre la salud como bien tutelar que requiere una activa participación del Estado entra en discusión desde esta perspectiva. Esta disputa sobre los modos de concebir al rol del Estado y la salud irán conformando el sistema de salud en Argentina, donde veremos que se sostiene un modelo pluralista.

Comentarios finales

En este trabajo se evidencia la consolidación del espacio político de la salud del Estado nacional argentino en la localidad de Comodoro Rivadavia, a partir de la identificación de tres periodos. El primer periodo, que va desde principios del siglo XX al 1943, se caracteriza por la tematización de la salud en el Estado nacional desde una perspectiva higienista y de control poblacional, en la creciente localidad de Comodoro Rivadavia, con un foco particular en la administración territorial y el proyecto civilizatorio en “las tierras del sur”, donde la salud se vislumbra como una posibilidad de progreso, en una localidad creciente por la industria petrolera. El segundo periodo (1943-1955) se caracteriza por la institucionalización de la salud en una organización político-administrativa con un modelo de planificación centralizada, bajo el ideario de la justicia social, con particular importancia en la función productiva y reproductiva de la población. De esta forma se desarrollan a nivel nacional la medicina preventiva, la atención obstétrica y las campañas de vacunación, con una atención específica en la zona productiva/petrolera de Comodoro Rivadavia. El tercer periodo (1955-1970) está signado por el proceso de provincialización de Chubut y la conformación de un sistema descentralizado de salud, en el

que se consolida un modelo pluralista de regulación descentralizada. En este último periodo se destaca la consolidación de la salud como un derecho en la provincia y la conformación de un sistema sanitario de alta complejidad, con un hospital de “tercera generación” para la ciudad de Comodoro Rivadavia.

El sistema público de salud se ha construido a lo largo del siglo XX a partir de lo que se ha definido como parte de la salud, las incumbencias y acciones del Estado nacional, provincial y municipal. La tematización de la salud como bien público ha ido conformando un sistema de alta complejidad en una serie de acciones que el Estado, en tanto modo de organización político-administrativa, desarrolla. Así el espacio político de la salud en Argentina, y particularmente en Comodoro Rivadavia, se ha configurado a partir de la hegemonización del modelo biomédico y el control poblacional. La consolidación del Estado-nación-territorio en Argentina se produce en correspondencia con el proceso de tematización de la salud como bien público. Como explica Foucault (1977), las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida.

En los diferentes periodos se observa el modo en que la salud pública se presenta como un dispositivo de construcción de la identidad nacional en una ciudad de la Patagonia argentina, en un espacio caracterizado por la producción petrolera y su tardía consolidación como provincia del Estado argentino. Así se evidencia la existencia de una lógica de poder moderno-colonial, donde el Estado-nación argentino se instituye desde una racionalidad que buscó suplantarse el “atraso” que representaban otras prácticas de cuidado para la salud. Este proceso histórico se produce con la consolidación de una mitificación de la identidad nacional argentina, en la construcción de una ciudadanía e identidad para “el desarrollo de la nación”, donde lo que no ingresaba en el ideal nacional quedaba excluido. Es decir, se produce con el mito motor de la identidad nacional argentina, a través del cual se generan clasificaciones étnico-raciales y se producen “otros internos” (Briónes, 2005; Segato, 2007). En este sentido, las migraciones han sido tematizadas como un problema, en los diferentes periodos históricos, para el sistema público de salud. Desde las políticas higienistas cercanas a ideales eugenésicos de fines del siglo XIX y primeros años del siglo XX, los esfuerzos por controlar esta población, hasta la búsqueda por restringir o arancelar el sistema público de salud para migrantes, dan cuenta de una tematización de la migración como problema. Así se evidencia la utilización de la salud pública como un dispositivo de construcción de la identidad nacional argentina, donde las migraciones son problematizadas en diferentes periodos, particularmente cuando son provenientes de sectores subalternizados.

Notas

- 1 Teoría según la cual la “raza latina” presentaba estadísticamente predisposición al homicidio con los estigmas del atavismo y degeneración hereditarios de la criminalidad (Scarzanella, 2003).
- 2 Nota periodística del *Diario Jornada* en conmemoración de los 100 años de la intuición hospitalaria. Disponible en: <http://www.hospitaltrelew.chubut.gov.ar/wp-content/uploads/2016/09/Suplemento-Historia-del-Hospital.pdf>
- 3 Los primeros acontecimientos y eventos en la vida de la ciudad. Disponible en: <http://www.comodoro.gov.ar/>
- 4 El Plan Quinquenal fue un programa de gobierno establecido por la presidencia de Juan Domingo Perón para los años 1947-1951. En este se preveía una planificación estatal de cinco años de obras y de inversiones en diferentes ámbitos. Entre los más importantes se encontraba la planificación necesaria para asegurar el suministro de materia prima para el desarrollo de la industria y la agricultura del país.
- 5 Provincia de Chubut Diario de Sesiones. 1 de mayo de 1958. Recuperado de Suarez (2014: 184)
- 6 Tras la renuncia del Dr. Ramón Carrillo (julio de 1954), una ley de organización de ministerios (Ley 14.303; Dec. Regl. 13.378/54) había anexado la competencia de la Dirección Nacional de Asistencia Social y con la nueva denominación de Ministerio de Asistencia Social y Salud Pública de la Nación incorporó los establecimientos asistenciales, de menores y asistencia a la tercera edad que otrora estuvo bajo la égida de la Sociedad de Beneficencia (Gómez Paz, 2008: 32).
- 7 Recuperada Nota periodística *ADN Sur* (2021) “Una empleada del Hospital Regional se propuso restaurar un mural del nosocomio y un fotógrafo solidario lo hizo posible”. Disponible en: https://www.adnsur.com.ar/chubut/sociedad/una-empleada-del-hospital-regional-se-propuso-restaurar-un-mural-del-nosocomio-y-un-fotografo-solidario-lo-hizo-posible_a5f24aa20f56a3367cacb2021
- 8 Modo en que se nomina al noreste de la provincia de Chubut, por su característica geográfica, que identifica a las ciudades de Rawson, Trelew y Puerto Madryn, donde se radican desde la constitución provincial las sedes administrativas del poder ejecutivo y legislativo.

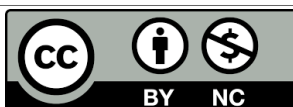
Referencias

- Abrutzky, Rosana, Cristina Bramuglia y Cristina Godio. (2019). “Institucionalización histórica de la salud como bien social en Argentina”. En *Sudamérica*, 10, 75-99.
- Alvarez, Adriana y Adrián Carbonetti. (2008). Saberes y prácticas médicas en la Argentina: un recorrido por historias de vida. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Barrionuevo, Natalia. (2019). “(Re) producción y legitimación de fronteras sociales “establecidas” a partir del segundo boom petrolero (2004-2014)”. Sociología, Universidad Nacional de San Martín, Comodoro Rivadavia. Disponible en: <https://ri.unsam.edu.ar/handle/123456789/796?mode=full>
- Barros, Sebastián. (2019). “Provincialización y comunidad cívica. El caso de Chubut. En Giménez, S. y Azzolini, N. (coords.)” En *Identidades políticas y democracia en la Argentina del siglo XX*. (139-174). Buenos Aires: Editorial Teseo.

- Barros, Sebastián y Gabriel Carrizo. (2012). “La política en otro lado. Los desafíos de analizar los orígenes del sistema político chubutense”. En *De territorios a provincias. Actores, partidos y estrategias en las nuevas provincias argentinas (1951-1962)*. Biblioteca de Historia Política. Disponible en: <https://bit.ly/3opVWL1>
- Barros, Sebastián y Ana Clara Raffaele. (2017). “Out topos Chubut. Las identidades territoriales en el nacimiento del sistema político chubutense”. (*En*) *clave Comahue*, 22, 217-236.
- Bartolomé, Miguel. (2003). “Los pobladores del «Desierto» genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”. *Cuadernos de Antropología Social*, 17.
- Belló, Mariana y Victor Becerril-Montekio. (2011). “Sistema de salud de Argentina”. *Revista salud pública de México*, 53 (2), 96-108.
- Belmartino, Susana. (2005). *La atención médica en Argentina en el siglo XX. Instituciones y procesos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Belmartino, Susana y Carlos Bloch. (1984). “Las políticas de salud y bienestar social en Argentina: un intento de interpretación global”. *Estudios Sociológicos*, 2 (5/6), 253-286.
- Belmartino, Susana y Carlos Bloch. (1994). “El sector salud en Argentina. Actores, conflictos y modelos organizativos (1960-1985)”. Publicación N° 40. Argentina: Organización Panamericana de la Salud.
- Bertolotto, Analía, Ana Fuks y Mario Rovere. (2012). “Atención Primaria de Salud en Argentina: proliferación desordenada y modelos en conflicto”. *Saúde em Debate*. 36 (94), 362-374.
- Briones, Claudia. (2005). *Cartografías Argentinas Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Carrizo, Gabriel. (2009). “Trabajo, petróleo y ruptura populista. Los trabajadores del petróleo en la Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia”. *Estudios*, 22, 75-104.
- Carrizo, Gabriel (2016). *Petróleo, peronismo y sindicalismo. La historia de los trabajadores de YPF en la Patagonia, 1944-1955*. Prometeo Libros. Buenos Aires.
- Crespo, Edda Lia. (2007). “Entre exclusiones y objetivos compartidos: las «pobres madres obreras» y sus hijos. La Sociedad Damas de Beneficencia vs. la Junta Vecinal de Previsión Social y Salud Pública de Comodoro Rivadavia durante la restauración conservadora”. En *Primeras Jornadas Nacionales de Historia Social*. La Falda, Córdoba. Disponible en: <https://bit.ly/3z46XGR>
- Crespo, Edda Lia. (2016). “Entre tradiciones, regionalismos y socorros mutuos. El asociacionismo español en la zona del Golfo San Jorge (1910-1959)”. *Quinto Sol*, 20 (2), 1-21.
- Dal Bó, Alberto. (2008). *Hospitales de reforma. Crónicas para evitar el olvido*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Di Liscia, María Silvia. (2009). “Cifras y problemas. Las estadísticas y la salud en los Territorios Nacionales (1880-1940)”. *Salud Colectiva*, 5 (2), 259-278.
- Di Liscia, María Silvia. (2017). “Del brazo civilizador a la defensa nacional: políticas sanitarias, atención médica y población rural (Argentina, 1900-1930)”. *Historia Caribe*, 12 (31), 159-193.
- Diario Crónica (2001). 1901-2001 *Crónicas del centenario. Comodoro Rivadavia*. Buenos Aires: Gráfica Balbi.
- Dovio, Mariana Angela. (2012). “La noción de la “mala vida” en la Revista Archivos de Psiquiatría, Criminología, Medicina Legal y Ciencias Afines, Buenos Aires (1902- 1913) en relación al Higienismo argentino”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/63961>
- El Rivadavia (1951). *Libro del Cincuentenario de Comodoro Rivadavia, 1901-1951* (publicado por el diario El Rivadavia en febrero de 1951 y reproducido electrónicamente en 2005) Volumen conmemorativo del cincuentenario de la fundación de Comodoro Rivadavia. Disponible en: <http://deila.dickinson.edu/patagonia/newsite/es/centro/biblioteca/CCR1951/CCR1951sp.htm>

- Fassin, Didier. (1996). *L'espace politique de la santé. Essai de généalogie*. París: Presses Universitaires de France.
- Fassin, Didier. (2003). "Entre las políticas de lo viviente y las políticas de la vida. hacia una antropología de la salud". En *Revista Colombiana de Antropología*, 40, 283-318.
- Foucault, Michel. (1977). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI Editores.
- Gatica, Mónica y Gonzalo Pérez Álvarez. (2012). "Provincialización, corporaciones y política: la Convención Constituyente del Chubut en 1957". En *De territorios a provincias. Actores, partidos y estrategias en las nuevas provincias argentinas (1951-1962)*. Biblioteca de Historia Política: <http://historiapolitica.com/biblioteca/>.
- Gómez Paz, José Benjamín. (2008). "La política de salud en el desarrollismo". *Revista de la Asociación Médica Argentina*, 21 (4), 29-38.
- Hahan, Robert y Arthur Kleinman. (1983). "Biomedical practice and anthropological theory: Frameworks and Directions". *Annual Review Anthropology*, 12, 305-333.
- Haro-Encina, Jesús Armando. (2000). "Cuidados profanos: una dimensión ambigua en la atención de la salud". En *Medicina y cultura estudios entre la antropología y la medicina* (101-162). Barcelona: Bellaterra.
- Kohl, Alejandro. (2018). *La salud en nuestra América. Una perspectiva histórico-antropológica*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Lock, Margaret y Nancy Scheper-Hughes. (1990). "A critical-interpretive approach in medical anthropology: Rituals and routines of discipline and dissent". En *Medical anthropology. A handbook of theory and method*. Nueva York: Greenwood Press.
- Martinelli, Guillermo. (2014). "Una propuesta de análisis textual. Reflexiones metodológicas sobre el uso del análisis del discurso en el campo historiográfico". En *Historia y metodología: aproximaciones al análisis del discurso* (82-101). La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Menéndez, Eduardo (1978). "El modelo médico y la salud de los trabajadores". En *La salud de los trabajadores* (11-53). México DF: Nueva Imagen.
- Menéndez, Eduardo. (2003). "Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas". *Ciencia & Saúde Coletiva*, 8 (1), 185-207.
- Mignolo, Walter (2014). "El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: Un manifiesto". En *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mishler, Elliott. (1981). *View Point: Critical Perspectives on the Biomedical Model. Social Context of Health, and Illness, and Patient Care*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Murillo, Susana. (2000). "Influencias del Higienismo en políticas sociales en Argentina 1871 – 1913". III Jornadas Interdisciplinarias de Salud y Población. Buenos Aires: Editorial Dunken.
- Nari, Marcela. (2004). *Políticas de la maternidad y maternalismo político*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Novick, Susana. (2018). *Política y población. De los conservadores al peronismo*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- Organización Mundial de la Salud. (1978). Declaración de Alma-Ata. Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud, Alma-Ata: OMS. Disponible en: <http://whqlibdoc.who.int/publications/9243541358.pdf>
- Oviedo, Guillermina. (2020). "Fotografías e identidades políticas: imágenes de la Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia (1944-1955)". En *Sociología*, Universidad Nacional de San Martín. Disponible en: <https://ri.unsam.edu.ar/handle/123456789/1205?mode=full>
- Pérez, Pilar. (2011). "Historia y silencio: La Conquista del Desierto como genocidio no-narrado". En *Corpus*, 1 (2). Disponible en: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1157>

- Pérgola, Federico. (2010). "Inicios del mutualismo en Argentina". En *Revista argentina de salud pública*, 1 (4) 2010, 45-46.
- Ramacciotti, Karina. (2004). "Ideas y prácticas en la política sanitaria del primer peronismo, 1946-1955". En *Círculos*, 13(14), 81-98.
- Ramacciotti, Karina. (2014). "Políticas sanitarias, desarrollo y comunidad en la Argentina de los años sesenta". En *Rev Cienc Salud*, 12 (1): 85-105
- Rosen, George. (1985). *De la policía médica a la medicina social. Ensayos sobre historia de la atención a la salud*. México DF: Siglo XXI editores.
- Santi, Isabel. (2006). "El paciente inmigrante en Buenos Aires a fines del siglo xix. De la filantropía a la tecnología alienista". En *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. DOI : <https://doi.org/10.4000/alhim.1322>
- Scarzanella, Eugenia. (2003). *Ni gringos ni indios. Inmigración, criminalidad y racismo en la Argentina, 1890-1940*. Universidad Nacional de Quilmes: Bernal.
- Secretaría de la Salud Pública de la Nación. (1948). "Almanaque de la salud 1948". Talleres Anglo Argentinos, Rivadavia 736. Secretaría de Salud Pública de la Nación.
- Segato, Rita Laura. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Suarez, Rubén. (2014). Una aproximación a la historia de la salud en Río Negro, Chubut y Neuquén: del territorio a la provincialización. Tesis doctoral, Universidad Nacional de Sur, Bahía Blanca. Disponible en: <https://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/2449>
- Tobar, Federico. (2012). "Breve historia del sistema argentino de salud". En *Responsabilidad Profesional de los Médicos. Ética, Bioética y Jurídica. Civil y Penal*. Buenos Aires: La Ley.
- Vasilachis de Gialdino, Ines (Ed.). (2007). "La investigación cualitativa". En *Estrategias de investigación cualitativa* (23-64). Buenos Aires, Argentina: Gedisa.
- Veronelli, Juan Carlos y Magalí Veronelli. (2004). *Los orígenes institucionales de la salud pública en Argentina*. Buenos Aires: Organización Panamericana de la Salud.
- Walsh, Catherine. (2008). "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado". En *Tabula Rasa*, 9, 131-152.
- Yedlin, Daniel, Javier Biasotti, Susana Gallo, Andrea Jait, Jaime Lazovski, Raúl Pena y Valeria Zapesochny. (2012). *El derecho a la salud. 200 años de políticas sanitarias en Argentina*. Buenos Aires: Ministerio de Salud de la Nación.



Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

Dossier (cont.)

La identidad étnica

Notas sobre una otredad revisitada

Leticia Rovira

El nacimiento de las brujas antropófagas como preludio de la Modernidad

Apuntes sobre el *Formicarius*, la bula *Summis desiderantes affectibus* y el *Malleus maleficarum*

Paula Gimena Brain

Artículos

Críticas a las militancias feministas en redes sociales

Deshistorización, banalización y sexualización
como estrategias de silenciamiento

Clementina Mazzini y Verónica Sofía Ficoseco

Descentrar los feminismos y recuperar las experiencias

Reflexiones desde el sur en torno al 33° ENM

Rebeca Surai Sotelo y Débora Saso

El estado del arte en la investigación científica

Algunas claves para su comprensión

Damián Molgaray

Salud y nación en las tierras del sur

Una aproximación histórica a la construcción de la salud como
bien público del Estado-nación en Comodoro Rivadavia (1900-1970)

Carlos Barria Oyarzo



Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales
Secretaría de Investigación