

GÉNEROS EN RED

MUJERES, FEMINISMOS Y MASCULINIDADES

Cristina Martínez Fraile, Gladys Lizabe
y Marcelo Pereira Lima (eds.)



Dykinson, S.L.

Colección

ESCRITORAS Y ESCRITURAS

Eva María Moreno Lago y Caterina Duraccio
Directoras

Comité Científico

Antonella Cagnolatti, Universidad de Foggia, Italia
Katja Torres Calzada, Universidad de Sevilla
Patrizia Caraffi, Universidad de Bolonia, Italia
Ana María Díaz Marcos, Universidad de Connecticut , USA
Kostantina Boubara, Universidad Aristotele di Tesalónica, Grecia
Diana del Mastro, Universidad de Secheskin, Polonia
Rocio González Naranjo, Universidad Católica de l'Ouest - Bretagne Sud
Camilla Cederna, Universidad de Lille, Francia
Carolina Sánchez-Palencia, Universidad de Sevilla
Verónica Pacheco Costa, Universidad Pablo de Olavide
Isabel Clúa Gines, Universidad de Sevilla
Milagro Martín Clavijo, Universidad de Salamanca
Mercedes González de Sande, Universidad de Oviedo
Yolanda Morató Agrafojo, Universidad de Sevilla
Estela González de Sande, Universidad de Oviedo
Daniele Cerrato, Universidad de Sevilla

Cristina Martínez Fraile
Gladys Lizabe
Marcelo Pereira Lima
(editores)

Géneros en red: mujeres, feminismos y masculinidades

Dykinson, S.L.

2024

Géneros en red: mujeres, feminismos y masculinidades
Cristina Martínez Fraile, Gladys Lizabe y Marcelo Pereira Lima
(Eds.)

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse ni transmitirse sin permiso escrito de Editorial Dykinson S.L. El presente volumen cuenta con el VB del Comité Científico de la Colección y ha sido sometido a evaluación por pares doble ciego.

© De la introducción y edición crítica: Cristina Martínez Fraile, Gladys Lizabe y Marcelo Pereira Lima (eds.)

© De la presente edición: Dykinson S.L.
© Diseño portada: Cristina Martínez Fraile
1º edición: 2024

Editorial Dykinson S. L.
Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid, España
Internet: <https://www.dykinson.com/>
E-mail: info@dykinson.com

ISBN: 978-84-1070-645-3

**GÉNEROS EN RED: MUJERES,
FEMINISMOS Y MASCULINIDADES**

EDICIÓN E INTRODUCCIÓN
CRISTINA MARTÍNEZ FRAILE, GLADYS LIZABE Y MARCELO
PEREIRA LIMA

NOTA SOBRE LA IMAGEN DE LA PORTADA

La imagen que adorna la portada fue bautizada *Géneros enredados / Identidades imprecisas* y nació en 2017, inspirada en la más íntima subjetividad. Su expresión visual profunda, al mismo tiempo ambigua y provocadora, parecía estar destinada a complementarse con el primer volumen de RIMEG, anticipando el contenido del libro por la conexión entre la imagen y el conjunto de textos que alberga, para llegar a encontrar así su hogar definitivo en la portada.

Géneros en red, géneros enredados. Ambigüedad y emociones encontradas, mezcla de intimidad y tensión recogida en el abrazo envolvente de un cuerpo masculino a un cuerpo femenino. ¿Abrazo de amor, abrazo protector o abrazo posesivo? Un enigma, una sombra, la dualidad del momento que sólo los rostros ausentes podrían descifrar, difuminando la línea entre el cariño y el control. Las texturas de las pieles invitan a cuestionar la cercanía emocional y física, dejando en el aire preguntas sobre poder, consentimiento y conexión. Se manifiesta como una representación visual poderosa de los complejos vínculos entre géneros, feminismos y masculinidades, invitando a un análisis profundo de cómo se construyen y desafían las relaciones entre los géneros en nuestra sociedad.

Al mismo tiempo, líneas imprecisas, fuertes y suaves, fuertes y vulnerables, sugiriendo una unión y la coexistencia de lo masculino y lo femenino en un solo ser, desafiando las definiciones tradicionales de género, borrando líneas divisorias y constructos sociales convencionales, para proclamar la riqueza de la experiencia humana, diversa en tiempo y espacio, y la fluidez de la identidad de género.

*Cristina Martínez Fraile
Sevilla, agosto de 2024*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN Cristina Martínez Fraile, Gladys Lizabe y Marcelo Pereira Lima	9
LA RIMEG: UNA HISTORIA DE LO POSIBLE Gladys Lizabe	22
VIOLENCIA DE CONCIENCIA Y SUMISIÓN NEGOCIADA EN LA VIDA DE LA FUNDADORA DE LA PRIMERA CONGREGACIÓN RELIGIOSA FEMENINA ARGENTINA Adriana A. García	27
O PEREGRINO ENGANADO PELO DIABO: LEITURAS COMPARATIVAS DO <i>LIBER MARIAE</i> E DAS <i>LEGENDE SANCTORUM</i> DE JOÃO GIL DE ZAMORA A PARTIR DA CATEGORIA GÊNERO Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva	50
LA IDENTIFICACIÓN DE LAS MASCULINIDADES EN LA PAREMIOLOGÍA DE LAS LENGUAS ALEMANA Y ESPAÑOLA: “NO ES FÁCIL SER HOMBRE”, POR TODO LO QUE SUPONE SERLO Cristina Martínez Fraile	98
EL DESIERTO FEMENINO EN LA EDAD MEDIA: UNA OPCIÓN PARA LA IGUALDAD DE GÉNERO Gladys Lizabe	119
LAS VOCES DE LAS MUJERES LESBIANAS Y LAS PERSONAS TRANSGÉNERO E INTERSEXUALES EN LA EUROPA MEDIEVAL Jesús Ángel Solórzano Telechea	138
GUERRAS DE NARRATIVAS, MEMORIAS COLECTIVAS Y MASCULINIDADES: ¿HASTA DÓNDE LLEGAN LAS DIRECTRICES DE GÉNERO EN EL CONTROL DEL TIEMPO? Marcelo Pereira Lima	168

- “HISTORIA DE LAS MUJERES Y DE GÉNERO”. PROPUESTAS Y
 DESAFÍOS DE UN NUEVO ESPACIO CURRICULAR EN LA FACULTAD
 DE FILOSOFÍA Y LETRAS (UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO –
 ARGENTINA) 198
 María Gabriela Vasquez
- CUERPOS Y AFECTOS VIOLENTADOS EN LA OBRA DE TRES
 ESCRITORAS ESPAÑOLAS DEL SIGLO XVII: MARÍA DE ZAYAS,
 MARIANA DE CARVAJAL Y LEONOR DE LA CUEVA Y SILVA 215
 René Aldo Vijarra
- MALVINAS: GUERRA Y POLÍTICA. MUJERES SILENCIADAS,
 OLVIDADAS, INVISIBILIZADAS EN LA LITERATURA Y EL MUNDO DE
 LA REPRESENTACIÓN NACIONAL 236
 Silvina Beatriz Barroso
- BRASIL, CAMPEÃO MUNDIAL DE TRAVESTIS: OS GÊNEROS DE
 TRAVESTIS E TRANSSEXUAIS NA DITADURA MILITAR 260
 Thasio Fernandes Sobral
- ESCUCHANDO A LAS MUJERES: APRENDIENDO A ESCUCHARLAS EN
 LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA A PARTIR DE LAS NARRATIVAS DE
 UNA MUJER DEL INTERIOR DE BAHIA/BRASIL 281
 Vânia Nara Pereira Vasconcelos

INTRODUCCIÓN

Cuando Don Quijote aleccionaba a Sancho sobre el valor de la libertad, insistía en que ella:

[...] es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres (Cervantes Saavedra, *El Quijote de la Mancha*, segunda parte, cap. 58).¹

Aunque las concepciones de la libertad y el grado de androcentrismo que conllevan son distintas entre el pasado y el presente, sin duda Miguel de Cervantes Saavedra nos legó un gran aprendizaje sobre todo para quienes nos hemos aventurado a revisar y reconstruir en libertad personal y académica matrices conceptuales, vinculares, culturales, socio-históricas e ideológicas a la luz de nuevos enfoques epistemológicos centrados en temas y problemas de la Historia de las mujeres, los estudios de género, feminismos y masculinidades, entre otros.

Sus principios y sus metodologías de análisis impactaron en la historia de la cultura, en las Ciencias en general y en las Sociales en particular, y es en dicho marco en el que nace este primer volumen de la Red Internacional Multidisciplinar en Estudios de Género (RIMEG) que invita a repensar perspectivas instaladas en los centros de producción de conocimientos académicos del mundo occidental e iberoamericano contemporáneo y ofrece nuevas lecturas desde el concepto de género como configuración social, lingüística e histórica relativa, compleja, polifacética y dinámica. Sus directrices se anclan en marcadores sociales contextuales, plurales e interseccionales que han producido y

¹ Recuperado de <https://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/edicion/parte2/cap58/default.htm>. [Fecha de consulta: 27/07/2024]

producen estudios interdisciplinarios que abordan realidades y dimensiones antes silenciadas y que demuestran modos y dispositivos explícitos e implícitos mediante los cuales las sociedades han explorado, deconstruido, configurado y reconfigurado diferentes nociones de género.

En este marco de diversidad de dimensiones, tensiones, restricciones y libertades frente al género, el presente volumen titulado *Géneros en red: mujeres, feminismos y masculinidades* contribuye con investigaciones originales de fundadores, cofundadores y membresía de la RIMEG a la discusión de temas y problemas que tematizan aspectos y aristas de estos en distintos campos del saber.

El volumen se inicia con la génesis de la RIMEG a cargo de Gladys Lizabe que presenta el proceso de surgimiento de la red y sus propósitos colaborativos internacionales y multidisciplinarios, entre otras informaciones. A continuación, distintos estudios posibilitan enriquecedoras reflexiones y dan paso a debates según temas y/o problemáticas que abordan. Ubicadas en el Medioevo hispánico, Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva se interesa por la concepción de género y diversidad sexual en un famoso milagro medieval y Gladys Lizabe ofrece una renovada mirada sobre el desierto medieval para la vida femenina que encontró en él un ámbito de igualdad de género y superación de la dicotomía entre “lo público” y “lo privado”. Por su parte, las investigaciones de Adriana Aída García y René Aldo Vijarra abordan la imagen femenina desde una perspectiva histórico-literaria y visibilizan mujeres ignoradas y violentadas de distintos siglos. María Gabriela Vásquez se centra en el ámbito de la Universidad y Silvina Beatriz Barroso en el escenario político y bélico, revisando y reclamando las voces y el papel de las mujeres en dichas esferas. De forma semejante, Vânia Nara Pereira Vasconcelos lleva a cabo una investigación histórica que sabe escuchar la voz de un personaje femenino intrigante y revelador de resistencias.

Pero si bien no ha sido fácil “ser mujer”, tampoco lo ha sido “ser hombre” y, en este sentido, también Marcelo Pereira Lima y Cristina Martínez Fraile han apostado por reflexionar sobre la narrativa y formas discursivas nuevas de género para describir y deconstruir los estereotipos de masculinidades forjadas como

reflejo social. Y como reclamo de otras identidades - lésbicas, transgénero, travestis, transexuales e intersexuales - se destacan las contribuciones de Jesús Solórzano Telechea y Thasio Fernandes Sobral.

A continuación, más allá del texto de Gladys Lizabe sobre la RIMEG, detallamos las ideas principales de estas once investigaciones que conforman el primer libro colectivo de la RIMEG. Los estudios se inician con “*Violencia de conciencia y sumisión negociada en la vida de la fundadora de la primera congregación religiosa femenina argentina*” de Adriana Aída García, de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Este es un tema retomado por la propia autora de una investigación propia publicada en 1990. En ella, García emprendió una investigación sobre la fundación de la primera congregación femenina argentina en 1872 en la ciudad de Córdoba, cuya protagonista fue Josefa Saturnina Rodríguez. Treinta años después de la publicación del texto, la historiadora argentina revisó su producción pasada no como una tarea puramente intelectual sino desde la tensión interna entre ese pasado suyo y el presente a partir de una nueva mirada. La autora deconstruye su propio aprendizaje, reexamina sus hipótesis y parámetros teórico-metodológicos y epistemológicos, así como sus propias fuentes y bibliografía, haciéndolo desde la perspectiva de la combinación entre la Nueva Historia Cultural y los Estudios de Género. El artículo también tiene otro propósito ya que su autora se posiciona como la voz historiográfica y crítica de “una persona que quiere vivir en un mundo menos invadido por las dominaciones basadas en la raza, en el colonialismo, en la clase social, en el género y en la sexualidad y por la valoración de la perspectiva de un pensamiento epistémico”.

El segundo estudio corresponde a Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil), autora de “*O peregrino enganado pelo diabo: leituras comparativas do Liber Mariae e das Legende Sanctorum de João Gil de Zamora a partir da categoria gênero*” que analiza el relato medieval del milagro que narra cómo un peregrino, tras ser engañado por el diablo, le amputó los genitales y se suicidó. En la narración hagiográfica volvió a la vida con la ayuda de Santiago y la Virgen María. Esta leyenda fue muy difundida en

la Edad Media, en diferentes versiones que presentan matices distintos. Entre las muchas obras medievales que contienen este relato, se encuentran dos libros del franciscano Juan Gil de Zamora, que vivió en la segunda mitad del siglo XIII y primeros años del XIV en el reino de Castilla. A partir de los parámetros metodológicos de Jürgen Kocka y de las perspectivas de Joan W. Scott y Thomas Laqueur, la autora realiza una comparación entre el *Liber Mariae* y las *Legende Sanctorum*. Se discute la complejidad de convergencias y divergencias, similitudes y diferencias, aproximaciones y distancias entre las dos obras. Frazão da Silva presenta entonces los resultados del análisis comparativo de estas narraciones desde la categoría de género, demostrando que, a pesar de las diferencias entre los textos y las discrepancias específicas, relacionadas con los propósitos de cada obra, comparten conocimientos similares sobre la diferencia sexual.

Cristina Martínez Fraile, de la Universidad de Sevilla (España), en su investigación *“La identificación de las masculinidades en la paremiología de las lenguas alemana y española: “no es fácil ser hombre”*, promueve una discusión sobre textos y discursos paremiológicos dada la complejidad de esta identidad asumida o atribuida a sujetos y grupos. Atenta a las especificidades de este tipo de soporte y discurso lingüístico, analiza cómo se construyen referencias identitarias masculinas, patriarcales y misóginas en el campo social y cultural. Busca discutir patrones sociales y culturales que se repiten en formas discursivas complejas, dinámicas y relacionales, incluso en diferentes idiomas como el alemán y el español. Por ello, desde una perspectiva de género centrada en la deconstrucción de las masculinidades (en plural), presta atención al estudio comparativo de una serie de paremias en estos dos idiomas, que contienen la palabra hombre/*Mann* como núcleo principal de construcciones léxicas con el objetivo de identificar en ellos modelos de masculinidades, socialmente establecidos y fijados en el lenguaje. Así, Martínez Fraile busca explicar críticamente la dinámica del concepto de masculinidades y su despliegue en el campo del lenguaje, buscando, por un lado, comprender cómo se transmiten, memorizan y fijan, y por el otro, cuestionar la idiomática fija “para dar paso a otros innovadores con

hombres más saludables, más sensibles y más humanos como principales protagonistas”. Por tanto, la autora combina un análisis cultural y lingüístico de los refranes, y nos deja una importante reflexión con potencial para cambiar comportamientos misóginos y rígidamente dimórficos.

En “*El desierto femenino en la Edad Media: una opción para la igualdad de género*”, Gladys Lizabe, de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), aborda ciertas representaciones de este espacio teniendo en cuenta la extensa práctica de la retirada al desierto como viaje penitencial y las tradiciones discursivo-simbólicas en las que se inserta, centrándose principalmente en el relato de Santa María Egipciaca. Lizabe analiza cómo figuras ejemplares femeninas del Medioevo tuvieron diferentes canales de difusión fuera a través de sus discípulos, o testigos directos de sus vidas, o a través de tradiciones hagiográficas que se mantenían a través de la memoria y de las lecturas que de sus vidas se realizaban en las distintas órdenes y casas religiosas. Para la autora, el acceso al texto escrito fue una vía privilegiada y una política eclesiástica para que vivencias y experiencias de figuras masculinas y femeninas ejemplares en el desierto fueran conocidas, admiradas y dignas de ser imitadas. Así, entre otros aspectos, Lizabe problematiza la estanca dicotomía entre las dimensiones de “lo público” y “lo privado”, no sólo reproducida por las visiones decimonónicas sino también por el medievalismo dedicado al tema. Para la autora, el desierto se convierte en un lugar de imaginarios múltiples, ambiguos e inestables, que incluyen aunque van más allá, visiones que binarizan Occidente y Oriente, lo familiar y lo desconocido. Por ello, siendo un espacio dinámico en términos históricos, Lizabe se pregunta: ¿Dónde están las mujeres? ¿Dónde nacen las *Madres del Desierto*? Con estas preguntas en mente, relativiza la idea de que el desierto fue sólo un espacio masculino, marcado por el silencio, la reclusión y el aislamiento, y demuestra que fue un espacio femenino a cielo abierto de libertad, agencia, contestación, resistencia, resiliencia y búsqueda de simetrías entre géneros.

La investigación “*Las voces de las mujeres lesbianas y las personas transgéneros e intersexuales en la Europa medieval*” pertenece a Jesús Ángel Solórzano Telechea, de la Universidad

de Cantabria (España), quien re-discute el problema de la invisibilidad de las minorías sexuales de lesbianas, transgéneros(as) e intersexuales a escala europea. Solórzano Telechea cuestiona la falsa perspectiva que proclama una ausencia de casos de estos grupos en la Europa medieval, demostrando, por el contrario, que existen varios ejemplos susceptibles de análisis en las diversas regiones de Europa entre 1255 y 1503 (Aragón, Inglaterra, Sacro Imperio, Italia, Francia, Portugal, España, etc.). Como destaca el autor: “En consecuencia, la heteronormatividad es una forma de poder que excluye, invisibiliza y discrimina a las personas que no se ajustan a este modelo, como las personas homosexuales, bisexuales, transgéneros, intersexuales o no binarias”. Aún más, según Telechea, la “heteronormatividad en la Edad Media se manifestó en todos los ámbitos de la vida social, la familia, la religión, la cultura y la política”. El autor está atento a los aportes historiográficos actuales y a sus silencios y, por ello, combina el análisis a escala global-europea con el análisis de los discursos y prácticas represivas y punitivas que recayeron sobre sujetos asociados a las performances sodomíticas, transexuales e intersexuales, algo considerado por él como variable, dinámico y complejo, a pesar de la recurrencia de identidades asumidas o atribuidas a estos personajes históricos. Así, Solórzano Telechea no sólo destaca que la represión judicial de las minorías sexuales se produce, especialmente, cuando evidencian sus identidades sexuales y de género específicas y no binarias, especialmente de manera pública en los centros urbanos, sino que también identifica el amplio proceso de criminalización *de facto* y *de iure* de estas sexualidades consideradas transgresoras en la Baja Edad Media.

Por su parte, Marcelo Pereira Lima, de la Universidade Federal da Bahia (Brasil), en “*Guerras de narrativas, memorias colectivas y masculinidades: ¿hasta dónde llegan las directrices de género en el control del tiempo?*” analiza algunas interseccionalidades y transversalidades entre el género y las narrativas cronísticas medievales, priorizando la *Crónica de Enrique IV* de Diego Enríquez del Castillo (siglo XV). El texto posee dos secciones. La primera inserta el artículo en un espectro más amplio de proyectos de investigación desarrollados en

LETHAM-UFBA (*Laboratório de Estudos sobre a Transmissão e História Textual na Antiguidade e no Medievo*- Universidade Federal da Bahia, Brasil), ubicándolos en el ámbito de la historiografía para realizar algunas consideraciones metodológicas sobre la crónica en cuestión. En la segunda parte, de manera cualitativa y comparada, se discuten las interseccionalidades entre memoria, poder y género. Atento a las interpretaciones tradicionales de las crónicas como documentación importante para el estudio de la Edad Media, Lima aplica los parámetros de los campos de la Historia de las Mujeres y los Estudios de Género a la Historia de las Masculinidades, y busca superar la tradicional Historia de los Hombres, falocéntrica por definición. Su propuesta es analizar las crónicas y cartas de cronistas a partir de combinaciones entre experiencias y subjetividades. Así, según su interpretación, es posible ver mejor los lugares de conocimiento situados entre estos hombres y mujeres y los contextos de conflictos y tensiones que condicionan sus posiciones en y a través de la escritura, rompiendo con las dicotomías entre lo literario-filosófico y lo descriptivo de muchos parámetros o enfoques tradicionales. Como señala Lima, su interés es no dejar desaparecer el género, mientras exista en su dimensión asimétrica y jerárquica, con el fin de hacerlo relevante para la revisión de la historiografía y documentación cronística del siglo XV en el reino de Castilla.

María Gabriela Vásquez, de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), en "*Historia de las mujeres y de género*": *propuestas y desafíos de un nuevo espacio curricular en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo)*", elabora una síntesis del desarrollo de estos campos del conocimiento en este país y en el ámbito de la UNCuyo; luego de extensos y arduos debates académicos presentes en las universidades argentinas y, en particular, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Vásquez demuestra que el abordaje de la historia desde una perspectiva de género implica un largo camino y su investigación recupera la creación de varios ámbitos de debate y promoción de acciones que han conducido a la creación del espacio curricular o asignatura denominada "Historia de las Mujeres y Género". Idea nacida de Gladys Lizabe - fundadora y Coordinadora del Centro

Interdisciplinario de Estudios de las Mujeres – CIEM - en 2005 en la UNCuyo, dicho enfoque despertó el interés de por aquel entonces jóvenes investigadoras que iniciaban y/o desarrollaban incipientes estudios de género y feminismos; entre ellas se destaca Vásquez cuyo esfuerzo cuajó en la creación del mencionado espacio curricular en el Departamento de Historia, siendo el primero y único en una universidad pública argentina del centro oeste del país. Vásquez estudia y demuestra no sólo el proceso de institucionalización del enfoque de género en la educación universitaria de la historia a nivel regional, sino que también resalta los desafíos y dilemas que genera la propuesta de esta nueva denominación. Tal dilema giraría en torno al problema de la integración o separación de dicho espacio curricular en la formación de futuros docentes y/o licenciados en Historia, es decir, la “incorporación de la perspectiva de género en los distintos espacios curriculares obligatorios de la carrera de Historia, más allá de una modesta visibilización de los sujetos femeninos por medio del dictado de clases especiales, la incorporación de un punto dentro del programa curricular, y el agregado de un texto específico en la bibliografía”; o bien, “en la separación que implica el mantenimiento de asignaturas optativas, como la mencionada, que afiancen y consoliden dicho enfoque”. Sin duda, la creación de un espacio curricular abierto a todas las carreras en una universidad pública argentina es un logro del tesón y dedicación de María Gabriela Vásquez y de la UNCuyo que se apoya en el trabajo ineludible de investigadoras predecesoras- como el caso de Adriana Aída García, catedrática titular colaboradora en dicho espacio curricular-, que allanaron y abonaron con su labor la creación de la mencionada asignatura universitaria.

En “*Cuerpos y afectos violentados en la obra de tres escritoras españolas del siglo XVII: María de Zayas, Mariana de Carvajal y Leonor de la Cueva y Silva*”, René Aldo Vijarra, de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), se dedica al estudio histórico-literario de cómo la violencia formaba parte de la vida cotidiana de los españoles del siglo XVII y el maltrato contra las mujeres funcionaba como dispositivo de limitación del cuerpo y de los afectos. Vijarra analiza tres casos de escritoras: María de Zayas (¿1590-1647?), Mariana de Carvajal (¿1610-

1664?) y Leonor de la Cueva y Silva (1611-1705). Considerándolas como sujetos de historia y de producción intelectual, el autor sostiene que ellas se negaron a una vida de sujeción y se “atreveron” a empuñar la pluma. Atrevimiento es la palabra central del texto. Ellas no sólo denunciaron los maltratos sufridos, sino que también ofrecieron una posición política ante una situación de injusticia. Vijarra comenta e ilustra brevemente la postura de cada una de ellas. Atento a las complejas configuraciones de masculinidades y feminidades, el investigador demuestra con breves ejemplos la rica producción de tres escritoras en el campo de la literatura española del Siglo de Oro, un área marcada por la impronta masculina, haciéndolo a partir de una mirada crítica sobre las estructuras socio-patriarcales e históricas de la época.

Situados ya en la contemporaneidad, las relaciones entre Malvinas, la guerra, las mujeres, la política y la literatura son los temas centrales del estudio de Silvina Beatriz Barroso, de la Universidad Nacional de Río Cuarto (Córdoba, Argentina). Su investigación se titula “*Malvinas: guerra y política. Mujeres silenciadas, olvidadas, invisibilizadas en la literatura y el mundo de la representación nacional*”. El texto aborda el problema de la invisibilidad y borramiento de las mujeres en las representaciones de la guerra de Malvinas tanto en los discursos literarios como en el sentir común nacional construido desde la literatura, la historia, la justicia, la ciencia política, el discurso escolar y el estatal. Desde una perspectiva epistemológica feminista, Barroso analiza el género como una categoría compleja, histórica, situada, inestable, necesariamente interseccional, y por eso destaca que es necesario esbozar algunos de los aspectos centrales de la Guerra de Malvinas, no sólo en el campo de la historia, sino también en la dimensión de los procesos de significado del sentimiento y pensamiento identitario nacional. Esto implicaría dar centralidad a las relaciones entre historia, memoria y género, resaltando cómo se dio la reconstrucción de la memoria colectiva a través de procesos de selección, programación y comprensión de eventos memorables. Además de cuestionar los roles históricos de género (madres, novias, amigas, esposas, hijas, cuidadoras, tejedoras, lloradoras, etc.), como grupos sociales destinados de forma estereotipada al territorio íntimo, familiar y privado, que

evidencia la participación femenina como enfermeras e instrumentistas quirúrgicas en la guerra de las Malvinas, al mismo tiempo la autora discute críticamente las diversas formas de violencia física y simbólica sufridas por las mujeres veteranas de guerra durante y después de la guerra, y del proceso de desmalvinización.

Por su parte, Thasio Fernandes Sobral, miembro del Programa de Postgrado en Historia de la Universidad Federal de Bahía (PPGH-UFBA, Brasil), analiza la percepción social de travestis y transexuales entre finales de los años 1970 y principios de 1980, a través de la investigación de nueve números de un periódico brasileño, llamado *Lampião da Esquina* publicado entre 1978 y 1981. Su investigación “*Brasil, campeão mundial de travestis: os gêneros de travestis e transsexuais na Ditadura Militar*”, desarrollada por el autor desde su maestría, busca pluralizar los sujetos históricos que participaron en la resistencia a la dictadura, debatiendo la historiografía, teorías sobre sexualidades y documentación periódica y sus relaciones con otras dinámicas sociales, políticas e históricas. *Lampião da Esquina* se hizo conocido en la historiografía y los movimientos sociales como un vehículo de acción política para el debate sobre cuestiones de género y sexualidad, entre otros temas, durante la Dictadura Militar en Brasil (1964-1985). Se analizaron asuntos que pudieran articular y problematizar cómo las diferencias de género de travestis y transexuales eran entendidas por el Consejo Editorial de la Revista, sus entrevistados y, sobre todo, por quienes se identificaban propiamente como travestis y/o transexuales. Desde el punto de vista metodológico, Thasio Sobral utilizó el análisis temático seriado para percibir continuidades o rupturas en la cronología, buscando identificar la ubicación de los artículos en el universo del periódico. Como dice el propio autor, el objetivo es “dimensionar las dinámicas de poder en torno a los debates de género movilizados por los diferentes sujetos históricos revelados en los discursos del periódico”.

Por último, Vânia Nara Pereira Vasconcelos, de la Universidade do Estado da Bahia (UNEB, Brasil) y coordinadora del Grupo de Trabajo Estudios de Género e Historia de la ANPUH-Bahia (Associação Nacional de Professores

Universitários de História, Brasil), escribe el artículo titulado “*Escuchando a las mujeres: aprendiendo a escucharlas en la investigación histórica a partir de las narrativas de una mujer del interior de Bahía/Brasil*”. El texto está imbuido de la combinación de subjetividades, afectos y rigores de la producción científica en el campo de la historia. En él, Vasconcelos comprende la importancia de desarrollar un aprendizaje en una investigación que sea capaz de desplazar a la investigadora del lugar de único sujeto productor de conocimiento. Apropiándose de los parámetros teóricos y metodológicos del campo de la Historia Oral contemporánea, se dedica a la construcción de la biografía de una mujer del interior de Bahía, en Brasil, en una ciudad llamada Serrolândia, y problematiza las posibilidades de las rebeldías epistémicas desde la perspectiva de los estudios feministas. Este texto es una derivación de la tesis doctoral de Vânia Vasconcelos, que se convirtió en la base de la investigación para escribir una biografía sobre Doña Farailda, “*É um romance minha vida: D. Farilda, uma casamenteira no sertão baiano*”. La autora busca responder varias preguntas centrales: - ¿Cuáles son los límites y posibilidades de romper con las jerarquías en la investigación, heredadas de la ciencia moderna?, - ¿Cómo construir una intervención respetuosa cuando estudiamos la vida de una persona?, - ¿Cómo enfrentar el desafío de la horizontalidad habiendo sido formada/o por concepciones de conocimiento de bases eurocéntricas en la cual la jerarquía de saberes está en el centro? En diálogo con las Epistemologías del Sur y con los feminismos poscoloniales y decoloniales, la autora reflexiona sobre estas cuestiones para pensar la construcción de insurgencias epistémicas que abran espacios para la agencia de sujetas/os consideradas/os como subalternas/os. Más que hacer hablar a doña Farailda, su investigación escucha a un personaje intrigante y revelador de resistencias.

De este modo, *Géneros en red: mujeres, feminismos y masculinidades* es el primer volumen colectivo de la RIMEG que contribuye a dibujar las identidades de género expresadas en el lenguaje, muchas de ellas profundamente arraigadas en la cultura popular y académica, y que logra separar y superar la noción de determinismo biológico que se utiliza para justificarlas. El tratamiento y el análisis tanto historiográfico, lingüístico como

literario centrados en deconstruir las imágenes establecidas y tradicionales facilitan la comprensión y superación de diversos problemas relacionados con las identidades de género, las dinámicas de poder y las desigualdades. En definitiva, si bien el mundo de las letras y de la historia es un fiel e in-fiel reflejo de tendencias y creencias, también es un arma potente de reflexión, de deconstrucción y de transformación social que ayuda a re-visitar y re-imaginar el mundo con y en equidad de género. De esta forma se logra una mayor comprensión de la diversidad humana, construyendo un mundo más inclusivo para todos.

Sin duda, las contribuciones de autoras y autores reunidos para este compendio brindan la esperanza de que sus aportes corresponden a los primeros de muchos otros que, en el ámbito internacional y multidisciplinar, centran su interés en la Historia de las Mujeres, en Estudios de Género, en Feminismos y en Masculinidades, objetos epistémicos de la RIMEG.

Finalmente, reafirmamos que somos un equipo de investigadoras e investigadores que valora el trabajo colaborativo en red, con sello internacional y multidisciplinar. Por ello, nos enorgullece que Cristina Martínez Fraile, integrante de la Comisión Directiva de la RIMEG, investigadora, docente y también amante de la pintura, nos permita incorporar una obra suya en acrílico que celebra el presente volumen colectivo y sus múltiples temáticas. Sin duda, la imagen de la portada y el mismo contenido de las investigaciones presentadas confirman el espíritu de unas voluntades académicas que trascienden fronteras institucionales, ideológicas, culturales y lingüísticas. Desde esta red con personalidades y lenguas que nos unen en el respeto y en la diversidad, nos despedimos así:

Muchas gracias, Cristina, porque su maravillosa generosidad nos ha regalado una pequeña parcela de sensibilidad femenina, expresada en una imagen tan bella y significativa.

Muito obrigado, Cristina, pela sua maravilhosa generosidade em ceder um pequeno pedaço de sensibilidade feminina expressa em uma tão bela e significativa imagem.

*Grazie di cuore, Cristina, perché la tua meravigliosa
generosità ci ha donato una piccola parte della sensibilità
femminile, espressa in un'immagine così bella e significativa.*

*Cristina Martínez Fraile
Gladys Lizabe
Marcelo Pereira Lima*

LA RIMEG: UNA HISTORIA DE LO POSIBLE

THE RIMEG: A STORY OF THE POSSIBLE

Gladys LIZABE
Universidad Nacional de Cuyo
lizabegladys@gmail.com

La Red Internacional Multidisciplinar en Estudios de Género (RIMEG) nace oficialmente el 26 mayo 2021 de una iniciativa común y voluntaria de investigadores e investigadoras que, promovida por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina) y secundada por la Universidade Federal da Bahia (Salvador de Bahia, Brasil) y Universidad de Sevilla (Sevilla, España), se dedican a la Historia de las Mujeres, estudios de género y feminismos, entre otros, en sociedades actuales y pasadas, y por cuyo análisis multi e interdisciplinar se interesan.

La Red propicia espacios de reflexión, análisis, debates y difusión de temas y problemas vinculados con dichas áreas, en diálogo polifónico con distintas disciplinas y saberes, para producir, sistematizar y divulgar un caudal de conocimientos específicos - en tanto principal activo de las sociedades - en una Red internacional colaborativa, abierta, desburocratizada y autogestionada por sus miembros.

ANTECEDENTES

Con el consenso necesario para fundar de forma colaborativa y con mirada amplia, inclusiva y democrática, la Dra. Gladys Lizabe (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina) planteó la propuesta de organizarla, sostenerla y consolidarla a la Dra. Eva Parra Membrives (Universidad de Sevilla, Sevilla,

España), y al Dr. Marcelo Pereira Lima (Universidade Federal da Bahia, Salvador de Bahia, Brasil), quienes aceptaron el desafío y realizaron conjuntamente el proyecto y la elaboración de su Estatuto. Tanto la creación como este, han sido aprobados por el Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, con fecha 26 de mayo de 2021, Ord. N° 014/2021 El acceso al mismo se encuentra en: <https://ffyl.uncuyo.edu.ar/estatutos>.

En respuesta a la creación de la Red, se unieron universidades de Latinoamérica, España e Italia en categoría de co-fundadoras y sus representantes, y en la actualidad más de un centenar de miembros adherentes acompañan activamente las propuestas y acciones académicas de la Red.

Las Instituciones que avalaron la creación de RIMEG y figuran en la categoría señalada son: Universidade Federal do Río de Janeiro (Brasil), Università di Roma La Sapienza (Italia), Universidad de Cantabria (España), Universidad de Sevilla (España), Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Río Cuarto (Argentina) y Universidade do Estado da Bahia (Brasil).

JUSTIFICACIÓN

En la actualidad, los Estudios de Género presentan una dimensión individual, social, pública, privada, política y académica que llegó a la Universidad y se ha constituido en un área disciplinar inter y multidisciplinar que alimenta y sostiene transversalmente las investigaciones actuales de diversas ciencias y formas de conocimientos.

En este marco, la RIMEG se propone como un espacio internacional de investigación en el que sus miembros participan activa y colaborativamente en la creación y difusión de saberes y experticias atinentes a las temáticas y problemáticas de género. Además, la Red se propone como un dispositivo idóneo para generar y fortalecer vínculos entre investigadores y centros de

investigación de países interesados y comprometidos en el área estratégica de los estudios mencionados.

OBJETIVOS

Los objetivos principales de la RIMEG son:

1) Fomentar, ampliar y consolidar espacios interinstitucionales de reflexión, análisis e intercambio de saberes multidisciplinares en torno a los Estudios de Género en ámbitos académicos propios e internacionales;

2) Promover y difundir investigaciones y proyectos internacionales colaborativos entre investigadores, estudiantes de grado y posgrado, grupos de trabajo y/o centros de investigación consolidados y/o emergentes para que participen en instancias de internacionalización vinculadas con temáticas de género propuestas por la Red;

3) Favorecer el intercambio y la difusión de conocimientos, experiencias, trayectorias, prácticas de investigaciones de miembros de la Red relacionados con los Estudios de Género y transferirlas al ámbito académico y no especializado, a través de distintas propuestas científicas y académicas y/o eventuales publicaciones;

4) Colaborar en la formación de grado y posgrado de estudiantes pertenecientes a las universidades fundadoras, cofundadoras y adherentes, así como de otras;

5) Favorecer la toma de decisiones para la creación de una línea editorial específica en torno a los Estudios de Género dependiente de RIMEG;

6) Crear una base de datos de publicaciones científicas en torno a los Estudios de Género en colaboración con los miembros de la Red que sirva de referencia a otros investigadores y estudiosos en torno a este tema;

7) Crear y mantener la página de la Red, alojada en la del Centro Interdisciplinario de Estudios sobre las Mujeres (CIEM), dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo), Mendoza, Argentina,

en colaboración con los miembros fundadores. El link de acceso a la Red es: <https://ffyl.uncuyo.edu.ar/red-internacional-multidisciplinar-en-estudios-de-genero-rimeg->

ORGANIZACIÓN

La RIMEG posee una Comisión Directiva con una Coordinadora a cargo y un Comité Ejecutivo también con una Coordinadora responsable.

La Comisión Directiva estuvo inicialmente integrada por la Dra. Eva Parra Membrives (Universidad de Sevilla, España) quien falleció sorpresivamente el 8 de marzo de 2022 y su lugar fue ocupado por la Dra. Cristina Martínez Fraile (Universidad de Sevilla, España), a quien acompañan el Dr. Marcelo Pereira Lima (Universidade Federal da Bahia, Brasil) y la Dra. Gladys Lizabe (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina), esta última en calidad de Coordinadora.

El Comité Ejecutivo lo integran la Profesora Especialista Adriana Aída García, de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina) que es su Coordinadora, junto con Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (Universidade Federal do Río de Janeiro, Brasil), Debora Vaccari (Università di Roma La Sapienza, Italia), Jesús Ángel Solórzano Telechea (Universidad de Cantabria, España), Mercedes Arriaga Flórez (Universidad de Sevilla, España), René Aldo Vijarra (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Silvina Beatriz Barroso (Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina) y Vânia Nara Pereira Vasconcelos (Universidade do Estado da Bahia, Brasil).

El espíritu de ambas comisiones es la integración latinoamericana y europea en red, a través de instituciones universitarias que se interesan por los temas y problemas enunciados precedentemente.

Para finalizar el presente esbozo de la génesis y consolidación de la RIMEG, me permito dedicar unas líneas para recordar que desde los albores de este sueño compartido llamado RIMEG, Eva Parra Membrives participó con gran entusiasmo y profunda dedicación a que nuestra ilusión tomara fuerza y naciera. Su modo de ser y hacer permitió pensar, repensar y poner en palabras su presentación, antecedentes, objetivos y contar con la confianza

y el aval de la propia Universidad de Sevilla, *su* universidad, para crearla. Su mirada y apertura hacia la diversidad amplió y enriqueció el horizonte de expectativas y acciones de una Red que la cuenta como una de esa alma *mater* que imprimió su inolvidable sello a su nacimiento y constitución.

Activa, o mejor dicho hiperactiva, había asumido recientemente como ya lo había hecho precedentemente la Dirección del Departamento de Filología Alemana en la Universidad de Sevilla. Esta tarea la subsumió en una arrolladora gestión que combinaba con las habilidades de una experta equilibrista, con decenas de clases, reuniones, revisión de artículos, dirección de revistas, dirección de tesis, presentación de proyectos a diversas Convocatorias, dictado de conferencias y cursos, reuniones con gestores, pares, estudiantes.

Estas actividades académicas y otras que quedan en silencio se complotaron contra su vida, pero ello no impidió que le faltara dedicación para acompañar a su anciano padre al hospital o llevar a su añoso perrito al veterinario por un problema de vista. Y qué decir de su amorosa e infinita labor de madre sola para con su amada hija Mireia, a quien le debemos el precioso diseño del logo de la RIMEG... o su dedicación a su madre y hermano.

El diario vivir la vio luchar incansablemente por un mundo mejor no solo para las mujeres sino para todas, todos y todes- como ella decía- y en distintos ámbitos y dimensiones.

Sin duda, lamentamos profundamente su fallecimiento en el mes de marzo en el que conmemoramos la lucha por los derechos de las mujeres. Eva Parra Membrives fue una luchadora a quien *la muerte vino un día su puerta a tocar*, como nos enseñó Jorge Manrique en sus aleccionadoras *Coplas a la muerte de su padre*. Esta vez, la última, Eva abrió las puertas de su propia casa y allí, en tránsito a la eternidad, ha quedado en nuestra memoria y en estas páginas del primer libro de la RIMEG como inspiración para seguir y lograr nuestros sueños aún en tiempos turbulentos y contradictorios como los actuales. Vayan estas palabras, recordada Eva, a tu generoso dar que nos une e integra en lo que ayudaste a soñar y crear, la RIMEG.²

² En el sitio web de la RIMEG, se encuentra el breve CV y fotografía de la Dra. Eva Parra Membrives, quien figura permanentemente como Miembro honorario *In Memoriam* de su Comisión Directiva.

VIOLENCIA DE CONCIENCIA Y SUMISIÓN NEGOCIADA EN
LA VIDA DE LA FUNDADORA DE LA PRIMERA
CONGREGACIÓN RELIGIOSA FEMENINA ARGENTINA

VIOLENCE OF CONSCIENCE AND NEGOTIATED
SUBMISSION IN THE LIFE OF THE FOUNDER OF THE FIRST
FEMALE RELIGIOUS ARGENTINE CONGREGATION

Adriana A. GARCÍA
Universidad Nacional de Cuyo
adrianagarcia@uncu.edu.ar /
garcia.adriana.aida@gmail.com

Resumen

En el año 1990 emprendí una investigación sobre la fundación de la primera congregación femenina argentina cuya protagonista fue la señora Josefa Saturnina Rodríguez en 1872 en la ciudad de Córdoba, Argentina. A treinta años de la publicación de esa investigación me dispongo a revisar mi pensamiento y producción pasada no como una tarea puramente intelectual sino en la tensión interna entre ese pasado que me es propio, que me constituye pero que también me impulsa a deconstruir aprendizajes, a examinar la hipótesis, marco teórico, fuentes y bibliografía desde la corriente historiográfica de la nueva historia cultural desde el enfoque de género. La primera etapa será descriptiva para la ubicación temporal y espacial de la investigación. La segunda etapa se inscribe dentro de la hermenéutica femenina para proceder a una deconstrucción del discurso y un nuevo replanteamiento a partir de lo que he titulado altos reflexivos desde tres marcos referenciales: la historia cultural, la invención de la autonomía y los estudios postconstruccionistas.

Palabras claves: Perspectiva crítica, Hermenéutica, Mujeres y Género, Historia Cultural.

Abstract

In 1990, I undertook an investigation into the foundation of the first Argentine female congregation whose protagonist was Mrs. Josefa Saturnina Rodríguez in 1872 in Córdoba city, Argentina. After thirty years of the publication of that investigation, I have decided to reconsider my thinking and past production not as a purely intellectual task but, in the inner tension between that past which belongs to me, that constitutes me but that drives me to deconstruct learning too, to examine the hypothesis, theoretical framework, sources and bibliography from the history-graphic trend of the new cultural history from the point of view of the gender perspective. The first phase will be descriptive for the temporal and spatial location of the investigation. The second phase is contained within the feminine hermeneutics to move to a discourse deconstruction and a new rethinking from what I have named high reflecting steps from the perspective of three frames of reference: the cultural history, the invention of autonomy and the post constructivist studies.

Keywords: Critical perspective, Hermeneutics, Women and Gender, Cultural History.

JOSEFA SATURNINA RODRÍGUEZ (1823-1895). DESCRIPCIÓN ESPACIO-TEMPORAL

Ciudad de Córdoba, Argentina, en el siglo XIX, de la post Revolución de Mayo, la organización nacional, la tensión unitario-federal, los malones, el enfrentamiento entre Buenos Aires y el resto del país.³ Es la vida de una mujer que nació en Córdoba con el nombre de Josefina Saturnina Rodríguez el 27 de noviembre de 1823. Fallecidos sus padres vivió con tres tías. Su

³ Descripción de Reyna Carranza en el prólogo a la obra de Silvia Somaré en su libro "La historia en manos de transgresoras", editado por El Emporio, 2015. Otros libros de su biógrafa Samoré son: "Esclava del Corazón de Jesús y nieta de San Ignacio", "La historia en manos transgresoras", "Ver para confiar", "Fueron más allá de los Gigantes", "Mujer, laica y religiosa" y "La mujer según San Brochero".

vocación religiosa se había manifestado a muy temprana edad, a partir de su participación en los Ejercicios Espirituales dirigidos por los sacerdotes de la Compañía de Jesús. En 1848 los jesuitas son expulsados de Córdoba. Aunque había dos únicas familias religiosas en Córdoba - Carmelitas descalzas y Monjas de Santa Catalina - ellas eran contemplativas y Saturnina, como lo revela en sus memorias, estaba llamada a la acción. En 1851 ingresó en el Colegio de Huérfanas, una manera de escapar a las peticiones de casamiento del militar Zavalía. Aunque, por las presiones de la época, en 1852, finalmente se casó con el coronel Manuel Antonio Zavalía. En esta decisión influyó su confesor para que aceptase casarse, producto de su matrimonio tuvo una única hija que murió a los pocos días de nacer y adoptó como propios los dos hijos de su marido, fruto de un matrimonio anterior. Entre 1860 y 1862, por la actuación como edecán del segundo presidente constitucional de la Confederación Argentina – Santiago Derqui, primo de Saturnina- se trasladó a la capital de la mencionada confederación, en Paraná. Desde allí intercede ante Derqui para el regreso de los jesuitas a la Argentina.⁴ En 1865, luego de fallecer el coronel Zavalía, trabaja para edificar una casa de Ejercicios Espirituales y así formó una comunidad de señoras que observaban las reglas del Instituto de San Ignacio, enseñaban doctrina a niñas y daban asilo a mujeres abandonadas. Aparecen en su vida cuatro figuras masculinas decisivas, el coronel Zavalía, su confesor espiritual Tiburcio López (Rector de la Universidad de Córdoba en 1859), el Dr. David Luque (confesor espiritual) y el jesuita José M. Bustamente quien ayudó a Saturnina a edificar la casa de Ejercicios Espirituales en 1872. Así se fundó la Congregación de Esclavas del Corazón de Jesús cuyo nombre se aprueba en 1874. En 1875 toma los hábitos ella y once hermanas más. Entre 1890 y 1895 el Instituto se expande a Villa del tránsito en Córdoba, Santiago del Estero, San Juan,

⁴ Carta del Presidente de la Confederación Argentina, Santiago Derqui, a S. S. Pío IX, solicitando el envío de Padres de la Compañía de Jesús. Paraná, 23 de agosto de 1860. Original en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1002, IX, 6. También hay una carta similar dirigida al Preósito General de la Compañía de Jesús, Padre Bekx. En esta última señala la necesidad de la presencia de sacerdotes jesuitas para evangelizar a “los indios salvajes”, “tanto del Chaco como las Pampas del Sud”, 1002, IX, 4, A.R.C.I.

Rivadavia (Mendoza), Salta, Santa Fe y Tucumán, ciudad de Mendoza (1890), La Rioja, Buenos Aires y San Luis. ¿Sobre qué espacio desarrolló su acción? Aunque extensa, la cita es bien precisa y contundente:

El Primer Censo Nacional (1869) había dado cifras elocuentes del atraso en que se desenvolvía Argentina. En el extenso territorio vivían menos de 1.800.000 personas, lo que resultaba en una densidad de 0,43 habitantes por kilómetro cuadrado. La pobreza se reflejaba en la baja calidad de la vivienda: el 78,6 por 100 de los argentinos vivían en míseros ranchos de barro y paja. El atraso, en el número de analfabetos: el 77,9 por 100 de los mayores de seis años no sabía leer ni escribir. Una gran parte del territorio se hallaba despoblado, y las que luego serían las fértiles praderas de gran parte de las provincias de Buenos Aires, Santa Fe y Córdoba, estaban escasamente explotadas. El «desierto», esa obsesión de los argentinos, no sólo se mostraba indócil (p. 41) por la existencia de distancias económicamente infranqueables, sino también por la indómita resistencia armada de las tribus indias que lo habitaban (Bethell, 1988: 41-42).

Fallece el 5 de abril de 1895. Vivió 48 años como laica y 24 como religiosa. Actualmente las Hermanas Esclavas del Corazón de Jesús (Argentina) tienen actividades y misiones en Argentina, Chile, España y Benín en África. Trabajan con menores en riesgo en los Hogares que existen en los pueblos originarios, con los Wichis y en la Isla de Pascua con los Rapa Nui, además de las distintas etnias africanas.

Hasta aquí una narración que no dista de las conocidas biografías de personalidades reconocidas por su trayectoria.

PERSPECTIVA HERMENÉUTICA FEMENINA

En primer lugar, lo que voy a compartir en este artículo, aunque sea académico, no tiene nada que ver con la neutralidad de la ciencia, sino que corresponde, más bien, a una perspectiva del mundo y de la vida (la mía), construida a partir de una determinada configuración de valores. Y esto tiene una razón porque aún, cuando la mayor parte de lo que exponga tiene su origen en obras escritas por otras autoras, la apropiación que hago

de ellas tiene una connotación valórica que se relaciona con el compromiso por el cambio social, por la mirada inclusiva, por una persona que quiere vivir en un mundo menos invadido por las dominaciones basadas en la raza, en el colonialismo, en la clase social, en el género y en la sexualidad y por la valoración de la perspectiva de un pensamiento epistémico.

En segundo lugar, una exposición de pocas páginas, sobre un tema que puede hoy, con el desarrollo de la perspectiva de género y la teoría afectiva abordarse desde distintos puntos de vista o recortes, en cualquier ámbito académico resultaría, indudablemente inconcluso, por la reproducción abundante y rápida de libros, artículos, documentos de las últimas tres décadas; y por la gran cantidad de aspectos que deberían tocarse.

En tercer lugar, el tema propuesto es “Violencia de conciencia y sumisión negociada en la vida de la fundadora de la primera congregación religiosa femenina argentina”. Es la misma temática que investigué en la última década del siglo pasado, concretamente en 1990, estudio que fue presentado y posteriormente publicado en un encuentro de historia argentina y regional y un congreso sobre la evangelización de América con el título “La primera congregación religiosa femenina argentina: mentalidad de su fundadora” (García de Yaciofano, 1991: 403-427). Misma temática, distinta perspectiva.

Es aquí, precisamente en este punto en el que quiero detenerme, porque si bien voy a presentar a esta mujer que en un contexto adverso tuvo la visión y compromiso solidario por salir al encuentro de los más pobres, también reviso desde una perspectiva hermenéutica femenina mi propia construcción conceptual desde una toma de conciencia histórica que no significa un momento superior, sino, un “momento nuevo que pretende [...] esclarecer mi propia productividad construida por tradiciones y códigos que me obligaban a mencionar las cosas de acuerdo con esquemas que no podía vislumbrar” (Moratalla, 1993: 35).

Propongo “hacer memoria” y este hacer memoria se constituye al integrar un pensar histórico en un preguntar vital. Esta integración permite, como señala Agustín Moratalla, “gestar un pensar rememorante” que, en mi caso, girará en torno a una hermenéutica femenina y al papel que desempeña el lenguaje que

no es un simple intermediario o que dé una forma a los hechos históricos, el lenguaje es un generador de la realidad y son los relatos históricos los que describen esa realidad. El lenguaje no sólo expresa y transmite significados, sino que también los crea y los transforma. Su privilegiada posición tiene su origen en su insustituible capacidad de re-crear la realidad del pasado.

Lo que está en juego es la capacidad de revisar mi pensamiento y producción pasada no como una tarea puramente intelectual sino en la tensión interna entre ese pasado que me es propio, que me constituye pero que también me impulsa a deconstruir aprendizajes. Voy a poner un ejemplo que esclarecerá lo que quiero transmitir: hasta hace poco todas las ciencias pensaban y producían a partir del género neutro, que de neutro no tenía nada porque, de hecho, era obviamente el masculino. Pero el increíble trabajo político de las mujeres y disidencias ha posibilitado otra mirada, otra producción y esto fue factible porque comenzamos a pensar disidentemente como mujeres.

Entonces, hoy, a treinta años de mi estudio, me dispongo a examinar lo que ha sucedido conmigo, y conmigo en cuanto género femenino, en la sociedad humana. Pongo en acto la teoría crítica del punto de vista (desde mi “punto de vista”) la que me permite analizar la producción del conocimiento (mi conocimiento). Y aquí la introducción del concepto de “conocimiento situado” que se le atribuye a Donna Haraway (1995: 333) quien utiliza una metáfora visual, el “ver”, para ir más allá de las apariencias fijas, esas que tienen categoría de neutrales, objetivas universales. Entonces me pregunto “¿Cómo ver? ¿Desde dónde ver? ¿Qué limita la visión? ¿Para qué mirar? ¿Con quién ser? ¿Quién logra tener más de un punto de vista? ¿A quién se ciega? ¿Quién se tapa los ojos? ¿Quién interpreta el campo visual? Indudablemente estos cuestionamientos nos permiten complejizar la visión y el pensar.

¿Cómo ver a esta mujer de fines del siglo XIX llamada primero Saturnina y después de tomar los hábitos, Madre Catalina de María Rodríguez?; ¿Desde dónde ver la vida privada y pública de Saturnina y/o Madre Catalina?; ¿Qué limitó la visión sobre el estudio de las fuentes primarias (cartas) para no dar un paso más y ver detrás de un texto?; ¿Para qué mirar hoy ese texto escrito - “La primera congregación religiosa femenina argentina:

mentalidad de su fundadora”- hace ya tres décadas?; ¿Quién logra tener más de un punto de vista sobre las decisiones que tomó Saturnina?; ¿A quién se ciega con un texto que trata de “explicar las causas” de la creación de la congregación femenina?; ¿Quién se tapa los ojos?; ¿Quién interpreta esta historia?

INTRODUCCIÓN A LOS TRES ALTOS REFLEXIVOS: LA HISTORIA CULTURAL, LA INVENCION DE LA AUTONOMÍA Y LOS ESTUDIOS POSTCONSTRUCCIONISTAS

De particular importancia para este artículo es la historiadora Lynn Hunt, la filósofa Judith Butler y la especialista en literatura y cultura latinoamericana Ana Peluffo. Hunt porque, en primer lugar, se la reconoce por ser una impulsora de la nueva historia cultural desde el volumen editado por ella en 1989 con el título *The New Cultural History*,⁵ fecha en el que comencé la investigación y perspectiva que no era considerada aún en los ámbitos académicos o en otros recién comenzaba a interesar. En segundo lugar, porque en su obra editada en 2010 sobre *La invención de los derechos humanos* revela una perspectiva que ayudó a replantear la hipótesis de las estrategias que posibilitaron que Saturnina Rodríguez fundara esta congregación en Argentina; esta perspectiva es la del filósofo moral contemporáneo J.B. Schneewind que estudió lo que él denominó “la invención de la autonomía” (2010). Por otro lado, la feminista y filósofa postconstruccionista⁶ Judith Butler y en ella la categoría de performatividad (acto que produce efectos) junto a Ana Peluffo nos introducen en los manuales de urbanidad del

⁵ Al respecto ver la obra de García y Hernández (7-13). Junto a otras historiadoras como Natalie Davis, la historia cultural, deja de lado las concepciones materialistas de la historia socio-económica y de la teoría marxista, rechazan el reduccionismo de la historia económica, de la política, la objetividad, abraza la imaginación en la reconstrucción histórica junto a la interpretación. Todo es fuente para la historia cultural, lo privado, lo público, real o imaginado, individual o colectivo.

⁶ Se desarrollan por las aportaciones de Foucault y Bourdieu que rechazan los análisis del constructivismo social para explicar y comprender las estructuras que están en la base de los fenómenos sociales. Indudablemente esto está asociado a la deconstrucción de Derrida.

siglo XIX que nos permiten acercarnos a los discursos que normaban una sociedad.

PRIMER ALTO REFLEXIVO: LA HISTORIA CULTURAL

Cuando en 1991 (García de Yaciófano, 1991: 404-405) emprendo esta investigación me formulo las siguientes preguntas:

“¿Cómo conocer la obra de la Madre Catalina de María Rodríguez, sin antes entender “el ambiente de la época” y su mentalidad?; ¿Cómo comprender su misión providencial, sin conocer y admirar la personalidad voluntariosa, tenaz y responsable de la Sierva de Dios?; ¿Cómo analizar las dificultades que encontró en su misión, sin detectar las características de la Europa finisecular?; ¿Cómo reconocer la hostilidad de un ambiente dominado por los enfrentamientos entre liberales y católicos?”

La hipótesis de investigación fue comprobar si la “situación mental” de la Madre Catalina determinó la fundación de la primera congregación femenina en Argentina. Por la bibliografía como marco teórico de la investigación me circunscribo a la historia social - con Huizinga - para caracterizar el “tono de la vida”, es decir el ambiente, junto a Burchardt y su concepto de alta cultura y con el historiador argentino Pérez Amuchástegui en su obra *Mentalidades Argentinas (1860-1930)* (Pérez Amuchástegui, 1965). Todos ellos enmarcando una biografía con tendencia a dar excesiva importancia a las circunstancias particulares, lo que en definitiva nos reduce a considerar sus pensamientos y acciones en tanto que trayectorias personales descuidando las determinaciones complejas del lenguaje, es decir, los medios socioculturales mediante los cuales se constituyen los sujetos. Por otro lado, esa manera de escribir la biografía da la idea de que la acción es expresión de una voluntad y autonomía, más que el efecto de un proceso históricamente definido que construye a los sujetos. También es cierto que ese marco no puede ocultar esa vida concreta de acción, su irrupción en la historia a través de algunas estrategias como la sumisión negociada para poder hacer realidad su proyecto.

Reparemos en el texto de 1991 donde se rescatan siete de los factores que fueron atendidos en la investigación, a saber:

El tono del desenvolvimiento vital.
La imagen ideal de la vida.
La concepción del trabajo.
Las formas del sentimiento religioso.
La significación política, económica y social de los ideales de vida.
La concepción de la Kháritas, es decir, del amor al prójimo.
La magnitud de la nostalgia por el pasado y de la fe en el porvenir
(García de Yacíocono, 1991: 406-407)

Y concluyo diciendo:

Ella fue una mujer excepcional porque asumió el pensar de su tiempo, tanto lo cotidiano como lo nuevo, basando esa actitud interrogativa en los problemas de la época y en el interés que sintió por el género humano implicando el deseo del encuentro con el prójimo (García de Yacíocono, G, 1991: 407).

Es un hecho que para la década de los '90 el concepto de género o del giro afectivo no solamente no aparecía en el horizonte académico y, si a cronología nos remitimos, las obras que hoy son introducciones a marcos teóricos de numerosas investigaciones porque indudablemente significan cambios paradigmáticos en la forma de explicar y comprender el desarrollo humano, como Joan Scott,⁷ Donna Haraway (1995), Lynn Hunt⁸ surgieron en las últimas décadas del siglo XX. Por lo que hoy el marco teórico se enmarcaría en la corriente historiográfica de la historia cultural con enfoque de género. Indudablemente el concepto nodal es el de "cultura", que se constituye en un campo atravesado por los discursos, las

⁷ Resultan esenciales: *Feminism and History* (A volume in the Oxford series, Readings in Feminism, 1996) Oxford University Press. *Feminists Theorize the Political* (editado con Judith Butler) (1992). New York, Routledge. *Women, Work and Family* (coauthored with Louise Tilly; 1978). New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978.

⁸ *La nueva historia cultural* (1989), *Más allá del giro cultural* (1999), *La invención de los derechos humanos: una historia* (WW Norton, 2007)

significaciones, los sentidos, las identidades, poderes, subjetividades, imaginarios, emociones, sentimientos, todos conceptos que nos introducen en un modo nuevo de tratar esta temática.

Explícitamente se define la cultura como:

Ese marco de referencias y de evidencias a partir de las cuales obran los seres humanos. Pensamos cosas, hacemos cosas, ecétera: todas las actividades se ejecutan a partir de ciertos códigos con los que nos reconocemos y que son el dominio cultural que define el ámbito de lo posible y de lo probable (Serna; Analet, 2013: 13).

A partir de las huellas materiales podemos reconocer un pensamiento o una acción porque somos conscientes de la “conexión” que tienen entre sí las distintas elaboraciones y productos de una época determinada” (Serna; Analet, 2013: 13). Esas experiencias y expectativas hacen huella en los documentos por eso se toman esos vestigios y se trata de interpretarlos e integrarlos en el marco de referencias y de evidencias, esas que señalan Serna y Pons, valorando su materialidad “y los efectos que tuvieron o tendrán después de su producción y primera recepción”.

Entonces, ¿qué pensamientos y experiencias hacen huella en las cartas privadas y públicas de Saturnina Rodríguez entre los años 1866 y 1886?, ¿bajo qué códigos culturales se reconocía y bajo los cuales definía el ámbito de lo posible y lo probable? Pero también ¿qué pensamientos y experiencias hacen huella en mis escritos y experiencias entre 1989 y 2005?, y el mismo interrogante, ¿bajo qué códigos culturales me reconocía y bajo los cuales definía el ámbito de lo posible y lo probable?

Esas huellas, vestigios que son pensamientos y acciones narrados en documentos no constituyen un texto original de la realidad, ni su plano completo, pero sí, a las historiadoras culturales nos permite reconstruir “tentativamente”, los códigos, esos marcos significativos” (*Ibidem*: 14) en los que nos reconocemos. Dentro de cada campo habría reglas y “habitus” que establecerían los usos posibles y adecuados de esas elaboraciones y de sus significados.

La historia cultural implica nuevas formas de leer, de ver y escuchar que crean nuevas experiencias y que hacen posible nuevos conceptos, nuevos puntos de vista. La disciplina histórica ha mostrado una actitud de desdén hacia toda forma de argumentación psicológica que pasa por alto la posibilidad de una fundamentación desde el interior del yo, hoy, esta postura se está revisando desde la hermenéutica.

Y es, precisamente, desde la hermenéutica es que intento comprender un texto que escribí hace más de tres décadas, comprensión que sabe de los prejuicios que provienen de la tradición en la que nos ubicamos signada por una formación que nos inculcó la necesidad de explicar y comprender desconociendo la subjetividad del intérprete, es decir su situación temporal y contextual. Por eso la interpretación resulta de la conciencia histórica que reflexiona sobre la voz que le viene del pasado y, situándola en su contexto, observa su significado y la relatividad de todas las opiniones (Gadamer, 1993: 41). Es importante, tener en cuenta el contexto para dar vida al texto,

[...] indagar acerca de los valores simbólicos que contienen las fuentes y establecer el posible repertorio de sus significados, trabajar a propósito de las intenciones ocultas que representan y, en fin, ofrecer más o menos afortunadas interpretaciones sobre sus usos y elementos no explícitos (Hernández, 2004: 28).

SEGUNDO ALTO REFLEXIVO: LA INVENCIÓN DE LA AUTONOMÍA

Esta perspectiva nos permite replantear la hipótesis de la investigación. En 1990 la hipótesis de investigación fue comprobar si la “situación mental” de la Madre Catalina determinó la fundación de la primera congregación femenina en Argentina. Aquí indudablemente la influencia de la tercera generación de Annales, Le Goff, Duby y el enfoque de las mentalidades constituyeron el marco teórico.

Hoy podría plantearse de otra manera, por ejemplo, comprobar si la violencia de conciencia y la estrategia de la sumisión negociada constituyeron factores determinantes para la creación de la primera congregación femenina argentina.

Es preciso referirnos sintéticamente al surgimiento de la temática femenina para explicar esta hipótesis. En primer lugar, la historia de las mujeres, como una corriente específica, se inicia después de la Segunda Guerra Mundial pero sí encontramos muchos antecedentes literarios, biográficos, filosóficos de este enfoque y más aún, encontramos testimonios y fuentes que dan visibilidad a las mujeres en la historia. En numerosos trabajos la Dra. Gradys Lizabe, desde el Centro Interdisciplinario de Estudios sobre las Mujeres de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (CIEM), ha estudiado testimonios que se remontan a la época medieval, aunque se visibilizan más a partir del Renacimiento.

Pero en esta sintética introducción es importante destacar el aporte de una especialista en esta temática quien sostiene que la historia de las mujeres y el género surge como campo de investigación a partir de la renovación de la disciplina histórica y los aportes de la teoría feminista (Vasquez, 2019: 60-61). Pero básicamente todo comienza con la militancia política de las feministas, por eso esta primera historia de las mujeres se acerca más “a la política que al saber académico”. En la década del 80 y coincidiendo con el posmodernismo que motiva el paso de lo social a lo cultural, la historia social que estudia la cultura deviene en una historia cultural que estudia la sociedad, pero no como una estructura, sino como una representación colectiva construida o constituida culturalmente. Se abandona el enfoque universalista, inmóvil, igualitario, binario y se avanza hacia lo múltiple, complejo, polifónico, hacia las diferencias, hacia las prácticas culturales. Es indudable que esto repercute en la historia de las mujeres y el género y así “la categoría de mujer deja de ser fija e inmutable, para aparecer como un término inestable y plural” (*Ibidem*: 55).

¿Cómo fue posible que la categoría de mujer fuese fija e inmutable? ¿Qué movimiento cultural y filosófico coadyuvó a esta sentencia? Es la investigadora Estela Serret (1999: 17-26) quien nos aproxima a una respuesta cuando afirma que la teoría feminista tiene antecedentes a partir del siglo XVII y es el corte ético el que pone en evidencia las paradojas del pensamiento ilustrado cuando éste aborda el tema de la mujer. “Razón, igualdad y sujeto” son los conceptos, a partir de los cuales se

edificará una construcción que bajo la apariencia de la “libertad, igualdad y fraternidad” determinará la “carta de identidad de lo moderno” (*Ibidem*: 19). Se edifica así una filosofía política que dibuja el nuevo orden social bajo el manto del universalismo, un concepto que a su vez decidía quién podía aspirar a la categoría de sujeto racional y determinaba claramente las exclusiones:

Las exclusiones, en realidad, trazaban un abanico muy amplio, que iba desde los no propietarios hasta los extranjeros, pasando por los no blancos y los no cristianos, pero todas ellas partían de una primera exclusión que restaba de la cualidad de sujeto racional a más de la mitad del género humano: las mujeres (Serret, 1999: 17-26).

¿Y el principio ilustrado de la igualdad natural entre los seres humanos? No tiene cabida porque se asume que las mujeres son inferiores como género precisamente en virtud de sus características biológicas.

La reflexión feminista moderna comienza con la obra de Mary Wollstonecraft quien, en su texto de 1792, *Vindication of the Wrighths of Women*, condensa y estructura ese creciente reclamo intelectual y social, poniendo de manifiesto las fallas internas del discurso de los ilustrados cuando se abocaban a pensar en las mujeres. Así el discurso femenino avanza como una perspectiva crítica y una actitud hermenéutica que busca el develamiento de un hecho específico que es la subordinación de la mujer:

Esta perspectiva atraviesa en efecto las diversas disciplinas, pero no para unificarlas, sino para mostrar al interior de cada una de ellas cómo, en cada problema relativo a lo humano o a lo social, se encuentra la desigualdad entre los géneros desempeñando un curioso papel: a la vez protagónico e ignorado. En este sentido, la reflexión feminista implica, en cualquier campo que se produzca, una propuesta epistemológica, por cuanto muestra que ninguna forma de conocimiento puede ser realmente ajena a tal problemática (*Ibidem*: 24).

Ciertamente, en el trabajo de 1990 no se planteó desde una reflexión feminista porque tampoco había cambiado el concepto fijo, inmutable y universal que el mismo pensamiento ilustrado

canonizó, entonces, qué valor podría tener hacia fines del siglo XX un planteamiento de singulares características si en definitiva las mujeres asumíamos nuestro rol protagónico e ignorado a la vez, pese a los importantes avances políticos obtenidos.

Y aquí incorporamos el concepto de invención de la autonomía que explica nuestra hipótesis. La nueva perspectiva que apareció antes de finalizar el siglo XVIII, señala Schneewind, “se centraba en la creencia de que todos los individuos normales son igualmente capaces de vivir juntos en una moral de autogobierno” (Hunt, 2010: 27). Pero en el siglo XVIII y XIX no se suponía que toda la gente fuera igualmente capaz de tener autonomía moral, “ésta entrañaba características afines pero distintas: la capacidad de razonar y la independencia para decidir por uno mismo” (*Ibidem*: 27). Sabemos que niños, niñas, esclavos, esclavas, sirvientes, las personas que no tenían propiedades y las mujeres carecían del estatus independiente que se requería para ser autónomos, pero todos y todas ellas, excepto las mujeres podían ser autónomos algún día, pero las mujeres “parecían no tener al alcance ninguna de estas opciones, eran definidas como inherentemente dependientes de sus padres o sus maridos” (*Ibidem*: 27).

Es Dora Barrancos (2019: 443–478) quien advierte que este modelo “patrimonial” que se le otorgó al esposo “representa un aspecto central del orden patriarcal y constituye la base del valor moral y jurídico asignado a la familia a lo largo del siglo XIX, que se volvería una característica distintiva de la clase media” (*Ibidem*: 450).

En el caso de Saturnina Rodríguez primero dependió de su confesor que en un acto de violencia de conciencia en el confesionario obligó a Saturnina a casarse con el coronel Zavalía “haciendo pesar sobre su alma un posible suicidio”, después de la figura violenta de su esposo y, fallecido este volvió a depender de los consejos de un nuevo “director espiritual”. En el próximo apartado veremos cómo fue posible tanta obediencia y fue esa misma obediencia la que, a través de la sumisión negociada logra lo que tanto ansiaba.

“Es que la discriminación de género ha operado históricamente sobre las formas de inclusión de las mujeres más que por su mera exclusión”, así lo afirma Ricardo Cicerchia

(1998) a partir de una investigación sobre *Historia de la vida privada en Argentina*. “No hablamos de rebeliones, tampoco de actitudes heroicas” salvo casos muy particulares, hablamos de la actividad de mujeres de carne y hueso como Saturnina que bajo una fachada de sumisión, negoció primero la edificación de una casa de Ejercicios Espirituales y después avanzó hacia lo que siempre añoró, ser una monja activa no contemplativa. Violentaron su conciencia, pero ella, estratégicamente negoció, la creación de una congregación de monjas activas.

Entre los especialistas se define que en el estado de viudez la mujer lograba la ansiada autonomía, pero en el caso de Saturnina la verdadera vida comienza en la congregación, claro está que nunca podrá desprenderse del padre espiritual por lo que pensar que en el convento logró esa autonomía no es el caso. Las abadesas o superiores seguían subordinadas, “esto hace difícil pensar en un mundo manejado enteramente por estas mujeres en cuyas cartas y comunicaciones a los párrocos se vincula esta opción religiosa a la salvación eterna” (*Ibidem*: 261). Para Saturnina esta fundación era producto de una decisión largamente pensada y relacionada con una educación muy religiosa.

TERCER ALTO REFLEXIVO: LOS ESTUDIOS POSTCONSTRUCCIONISTAS

De particular importancia y que también redefinen la línea de investigación sobre esta temática son los estudios postconstruccionistas⁹ y en ellos la categoría de performatividad (acto que produce efectos) es central. En esta línea se inscriben los trabajos de Judith Butler, filósofa feminista y postconstruccionista, que cuestiona desde otros conceptos como, cuerpo, género y sexualidad, la esencialización de las categorías y de las identidades tanto en el plano de la teoría como en el de la eficacia política. En su obra *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Butler (2002), publicada

⁹ Se desarrollan por las aportaciones de Foucault y Bourdieu que rechazan los análisis del constructivismo social para explicar y comprender las estructuras que están en la base de los fenómenos sociales. Indudablemente esto está asociado a la deconstrucción de Derrida.

en 1993, define la performatividad en el marco de la teoría del acto de habla y “considera performativa a aquella práctica discursiva que realiza o produce lo que nombra”. (*Ibidem*: 34). Es en este sentido que la siguiente cita de otra de las obras de la filósofa Butler, *Lenguaje, poder e identidad* de 1997, puede arrojar mayor entendimiento sobre lo que voy a ejemplificar seguidamente con los manuales de urbanidad y conducta que se publicaron en la época de la construcción nacional:

Hacemos cosas con palabras, producimos efectos con el lenguaje, y hacemos cosas al lenguaje, pero también el lenguaje es aquello que hacemos. Lenguaje es el nombre de lo que hacemos: al mismo tiempo aquello que hacemos (el nombre de una acción que llevamos a cabo de forma característica) y aquello que efectuamos, el acto y sus consecuencias (2004: 25-26).

Esta cita combinada con una obra (Peluffo, 2016) y un artículo (Peluffo, 2020: 25-41) de Ana Peluffo nos permite plantear otro enfoque para abordar esta temática y es la que tiene como marco las nuevas teorías del afecto. Pero puntualmente nos interesa esta perspectiva porque esta investigadora analiza la construcción de una pedagogía de los afectos que tuvo como objetivo disciplinar y regular la vida emocional de las niñas. En particular, pone en el centro la manera en que se inició un proceso de domesticación de las emociones infantiles que consistía en fomentar afectos que contribuían a la feminización de las niñas reprimiendo aquellas peligrosas para el patriarcado (*Ibidem*: 25).

La investigadora señala que estos “manuales de urbanidad” se proponían codificar los comportamientos de una sociedad móvil y urbana con el propósito de “enseñar a una población rústica, aunque acomodada, a comportarse como si fuera urbana” (Codina, 1998: 9; Peluffo, 2020: 30) y define la urbanidad como “el conjunto de reglas a que debemos ajustar nuestras acciones para hacer amable nuestro trato en sociedad” (San Juan, 1927: 1; Peluffo, 2020: 30). Afirma que la caridad es el complemento de la urbanidad “puesto que una y otra nos enseñan a tratar a los otros como por ellos quisiéramos ser tratados” (p.7).

Por razones de tiempo solamente tomaremos el *Manual de Urbanidad y buenas maneras* (1853) de Manuel Antonio Carreño (Carreño, s.f.; Peluffo, 2020) y el de José de Urcullu en *Lecciones*

de Moral, virtud y urbanidad (1825). En el primero se relaciona urbanidad, sociabilidad y benevolencia y es interesante cuando se señala que la urbanidad es sinónimo de autocontrol y también es un hábito de “promover el bien (...) aún con sacrificio nuestro” (Peluffo, 2020: 30). En el segundo manual se dice que la virtud es “el valor de hacer el bien gratuitamente, y aun contra nuestro propio interés” y la urbanidad una forma de “dulcificar el carácter” que remite a la necesidad de “hacer el bien con gracia”. La investigadora advierte que este opúsculo fue adoptado como libro de texto en muchas escuelas latinoamericanas, Urcullu compara a la persona buena pero incivil con “un diamante de gran valor mal trabajado” (*Ibidem*: 30).

Estos manuales que seguramente eran adoptados por la sociedad de mediados del siglo XIX constituyeron una “comunidad emocional” – concepto Barbara Rosenwein, definido como:

Grupos en los que las personas se adhieren a las mismas normas de expresión emocional y valoran – o devalúan – las mismas emociones relacionadas. Puede existir más de una comunidad emocional – de hecho, normalmente existe – al mismo tiempo, y estas comunidades pueden cambiar con el tiempo (2006: 2).

Comunidad emocional que propuso reglas o estándares afectivos en los que la cultura dominante proponía formar a niñas y niños. Cultura en la que se desarrolló Saturnina y en la que ella ya, convertida en monja, trató de inculcar en la congregación y en los colegios que fundó.

El objetivo era lograr convertir a niños y niñas en sujetos dóciles, como señala Carolina Kaufmann citada por Peluffo, tanto a nivel corporal como emocional, en los manuales “trataron de difundir un ideal empático de conducta que, aunque en un principio fue válido para ambos sexos a lo largo del siglo se fue feminizando en un proceso que coincidió con su progresiva secularización” (2020: 31). Reparemos y comparemos dos citas que corresponden, una al Manual de Urbanidad y buenas maneras (1853) de Manuel Antonio Carreño y otra que corresponde a un artículo periodístico sobre la obra de Saturnina en 1873. El primero dice:

La benevolencia, que une los corazones con los dulces lazos de la amistad y la fraternidad, que establece las relaciones que forman la armonía social, y ennoblece todos los estímulos que nacen de las diversas condiciones de la vida; y la beneficencia, que asemejando al hombre a su criador, le inspira todos los sentimientos generosos que llevan el consuelo y la esperanza al seno mismo de la desgracia, y triunfa de los ímpetus brutales del odio y la venganza, he aquí los dos grandes deberes que tenemos para con nuestros semejantes (...) (*Ibidem*: 31)

El periódico “El Eco de Córdoba”¹⁰ expresa:

No hace mucho se creó en esta ciudad una nueva institución religiosa, eminentemente caritativa, compuesta de varias matronas de esta sociedad. Su objeto era recoger a la oveja descarriada y volverla al redil por medio de la persuasión dulce y del consejo cristiano, encargándose [...] tanto del cuerpo como del alma... estas matronas han resuelto proporcionar instrucción y educación a los niños pobres de ambos sexos...

En las cartas de Saturnina primero y Madre Catalina después de tomar los hábitos, se encuentran expresiones de caridad y de compasión. En el apartado “Deberes para con nuestros semejantes” del manual de Carreño se habla de la caridad como un “goce sublime”:

¿Y cómo pudiéramos expresar dignamente las sublimes sensaciones de la beneficencia? Cuando tenemos la dicha de hacer el bien a nuestros semejantes, cuando respetamos los fueros de la desgracia, cuando enjugamos las lágrimas del desvalido, cuando satisfacemos el hambre o templamos la sed, o cubrimos la desnudez del infeliz que llega a nuestras puertas, cuando llevamos el consuelo al oscuro lecho del mendigo, cuando arrancamos una víctima al infortunio, nuestro corazón experimenta, siempre un placer tan grande, tan intenso, tan indefinible que no alcanzarían a explicarlo las más vehementes expresiones del sentimiento (Peluffo, 2020: 34).

Comparemos con:

¹⁰ El Eco de Córdoba, 15 de julio de 1873, p. 2, col 6, A. H. C.

El establecimiento de colegios para niñas internas pensionistas y agraciadas (gratuitas), con tal que estas carezcan de recursos para hacerse educar, y además que por su orfandad se encuentran en peligro de extravío moral. A las mismas de nuestra casa, no sólo hospedaje y educación gratis, sino también alimentos y ropa [...] También debemos tener un departamento destinado a recibir mujeres del pueblo, que por la miseria en que viven y falta de educación moral, se abandonan con el fin de acostumarlas al trabajo, y moralizarlas con la práctica de la vida cristiana debiendo permanecer en nuestra Casa hasta que estén con actitud de ocuparse con honradez en una casa particular como sirvientas (Congregación para las Causas de los Santos. Prot. N.110. *Canonización...*,1987: 175)

El sentimiento de compasión estimulaba el “acercamientos entre los grupos sociales y por otro solidificaba las estructuras sociales y las jerarquías [...] y la literatura pedagógica buscó codificar esos encuentros bajo rótulos como “Deberes entre superiores e inferiores”, “De la caridad”, “De la piedad” o “Deberes para con nuestros semejantes”.

Relacionado con “Deberes entre superiores e inferiores” y asociado al hecho de que según relata Ana Peluffo que “la emoción con la que se asociaba a las niñas blancas en el siglo XIX era la ternura” y, que “esta forma de amor era una forma de afecto asociada con lo pequeño y lo menor que en su mayor parte excluía a las niñas afrolatinas o indígenas” (Peluffo, 2020: 32) hay que asociar que esa misma diferencia se hacía en los establecimientos educativos con las niñas “agraciadas” quienes además de marcar la diferencia entre uniformadas y no uniformadas, también tenían patios diferenciados para los momentos del recreo.¹¹

CONCLUSIÓN

La historia nos demuestra que a pesar de las buenas intenciones las jerarquías de poder han perdurado en el tiempo y pero es evidente que, desde una perspectiva de género, la labor de Saturnina les dio a las niñas y mujeres protagonismo social en

¹¹ Testimonio de Aída Bellomo que concurrió al establecimiento en 1934, en la provincia de Santa Fe (Argentina).

la esfera pública en Argentina entre 1872 y 1895 en varias provincias de la República Argentina. Indudablemente debió enfrentarse a la cultura hegemónica y negociar con ella porque su protagonismo era explosivo para el orden civilizado. Desde este presente quedan muchos interrogantes abiertos, como por ejemplo algunas preguntas que me formulo desde estudio que me permite revisar las fuentes primarias (cartas privadas y públicas, memoria) a la luz de los nuevos enfoques.

¿Fue Saturnina una mujer transgresora? Y aquí las palabras de una de sus biógrafas actuales, la hermana Silvia Samoré:

En su momento, probablemente, la actitud de Catalina no fue demasiado valorada. Fue una de las tantas anónimas. Hoy, con la herencia de su impronta y recorriendo su producción un siglo después, se descubre que vulneró varios paradigmas: el del silencio de la mujer; el de la participación activa en su entorno; el de la viudez para ser religiosa; el de darle otro carácter a la consagración femenina; el de la fortaleza considerada como actitud viril; el del estilo y trato para afrontar las situaciones. Ella es la figura de otras mujeres que quedaron en el anonimato, pero que acunaron nuestra historia.¹²

¿Fue Saturnina una mujer que contribuyó, con su pensamiento y acción, a perpetuar el orden patriarcal hegemónico fomentando afectos que contribuían a la feminización de las niñas reprimiendo aquellas que se juzgaban peligrosas para el patriarcado, sin ser consciente pero adherida a su ideal religioso? En este sentido ¿es válida esta afirmación de su biógrafa Samoré: “¿Catalina no hizo cosas de hombres, hizo lo que debían hacer las mujeres y les estaba vedado”?

O... la pregunta contraria sería: ¿hizo lo que tenía que hacer una mujer según lo indicaba la comunidad emocional que establecía un código de buenas costumbres?

¹² Recuperado de <https://www.lavoz.com.ar/supletemas/catalina-de-maria-la-que-rompio-el-silencio/>. Entre los libros de la religiosa y biógrafa de Catalina de María Rodríguez pueden mencionarse *Esclava del Corazón de Jesús y nieta de San Ignacio*. Córdoba, Argentina: Corintios 13, 2012; *Ver para confiar*, Córdoba. El Emporio Libros, 2016; *La historia de una buena mujer. Catalina de María Rodríguez*. Ed.Claretiana, 2020.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRANCOS, Dora (2019). “Modernidad problemática: Género, sexualidad y reproducción en la Argentina del siglo XX”. En A. L. Martín y A. Valobra (compiladoras), y M. F. Pampín (ed.), *Devenir feminista: una trayectoria político-intelectual: antología esencial*, pp. 443–478. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) y Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires). Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/j.ctv253f4xs.25> [Fecha de consulta: 13/09/2022].
- BETHELL, Leslie (1987). *Historia de América Latina. 10. América del Sur. Ca. 1870-1930*. Barcelona: Editorial Critica.
- BUTLER, Judith (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Cicerchia, Ricardo (1998). *Historia de la vida privada en la Argentina*. Buenos Aires: Troquel.
- CARREÑO, Manuel Antonio (s.f.). *Manual de urbanidad y buenas maneras para uso de la juventud de ambos sexos; en el cual se encuentran las principales reglas de civilidad y etiqueta que deben observarse en las diversas situaciones sociales*. Garnier hermanos. En Ana Pelluffo (2020). *Pedagogía de los afectos en los manuales de urbanidad y etiqueta para niñas: 1853-1919. Cuadernos del CILHA* (Centro Interdisciplinario de Literatura Latinoamericana, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina), (33).
- CODINA, José. (1998). *Urbanidad en verso para el uso de las niñas. Facsímil de la obra de 1898*. Plaza & Janés, p. 9. En: Pelluffo, Ana. *Pedagogía de los afectos en los manuales de urbanidad y etiqueta para niñas: 1853-1919*, en Cuadernos del CILHA - n. 33, 2020, p. 30.
- CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS (1987). *Canonización de la Sierva de Dios Catalina de María Rodríguez. Fundadora de las Hermanas Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús. Positio sobre su vida, virtudes y fama de su*

- santidad*. Prot. N.110. Buenos Aires: Instituto Salesiano. Recuperado de <https://www.lavoz.com.ar/supletemas/catalina-de-maria-la-que-rompio-el-silencio/>. [Fecha de consulta: 22/02/2024].
- GADAMER, Hans-Georg (1993). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- GARCÍA DE YACIOFANO, Adriana (1991). “La primera congregación femenina argentina: mentalidad de su fundadora”. En *Primer encuentro de Historia Argentina y Regional. Repensando el 90*. (pp. 403-427). Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras,
- GARCÍA, Adriana y HERNÁNDEZ, Leonora (Coord.) (2019). *La cultura bajo la lupa. Una visión integradora de la nueva historia cultural*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, pp.7-13.
- HARAWAY, Donna (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena (2004). *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*. Madrid: Akal.
- HUNT, Lynn (2010). *La invención de los derechos humanos*. Buenos Aires: Tusquets.
- MORATALLA, Agustín Domingo (1993), “Historia y filosofía en H-G. Gadamer”. En Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica* p. 35). Madrid: Tecnos.
- PELUFFO, Ana (2016). *En clave emocional. Cultura y afecto en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo.
- PELUFFO, Ana (2020). “Pedagogía de los afectos en los manuales de urbanidad y etiqueta para niñas: 1853-1919”. *Cuadernos del CILHA* (Centro Interdisciplinario de Literatura Latinoamericana, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina), (33), pp.25 – 41.
- PÉREZ AMUCHÁSTEGUI, José Antonio (1965). *Mentalidades Argentinas 1860-1930*. Buenos Aires: Eudeba.
- ROSENWEIN, Barbara (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- SAN JUAN, P. d. (1927). *Resumen de urbanidad para las niñas. Primera edición 1888*. Barcelona: Elzeviriana y Camí, 1927, p.1 En: Peluffo, Ana (2020). *Pedagogía de los afectos en los*

- manuales de urbanidad y etiqueta para niñas: 1853-1919*, en Cuadernos del CILHA - n. 33, p. 30.
- SCHNEEWIND, Jerome Borges (2010). *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. Jesús Héctor Ruiz Rivas (trad.). Buenos Aires: FCE.
- SERNA, Justo y PONS, Anaclet (2013). *La historia cultural. Autores, obras, lugares*. Madrid: Akal.
- SERRET, Estela (1999). “Hermenéutica y feminismo. Por qué es interdisciplinaria la teoría de género”, *Iztalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. 45 (enero-junio), pp.17-26. Recuperado de file:///D:/Hermeneutica%20Y%20Feminismo.pdf. [Fecha de consulta: 31/08/2022].
- VASQUEZ, María Gabriela (2019). “Nueva historia cultural e historia de género. Notas sobre una fecunda unión”. En Adriana García y Eleonora Hernandez (eds.), *La cultura bajo la lupa. Una Visión integradora de la nueva historia cultural* (pp.60-61). Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

O PEREGRINO ENGANADO PELO DIABO: LEITURAS
COMPARATIVAS DO *LIBER MARIAE* E DAS *LEGENDE
SANCTORUM* DE JOÃO GIL DE ZAMORA A PARTIR DA
CATEGORIA GÊNERO

THE PILGRIM DECEIVED BY THE DEVIL: COMPARATIVE
READINGS OF THE *LIBER MARIAE* AND *THE LEGENDE
SANCTORUM* BY JOHN GIL DE ZAMORA FROM THE GENRE
CATEGORY

Andréia Cristina LOPES FRAZÃO DA SILVA
Universidade Federal do Rio de Janeiro
andreiafrazao@historia.ufrj.br

Resumo

O relato do milagre que narra como um peregrino, após ser enganado pelo diabo, amputou os genitais e se suicidou, mas voltou a vida com o auxílio de São Tiago e da Virgem Maria foi amplamente difundido no medievo, em distintas versões que apresentam nuances. Dentre as muitas obras medievais que contém essa narrativa, encontram-se dois livros de autoria do franciscano zamorano João Gil de Zamora, que viveu na segunda metade do século XIII e anos iniciais do XIV: *Liber Mariae* e *Legende Sanctorum*. No texto, apresento os resultados da análise comparativa dessas narrações a partir da categoria gênero. Procuo demonstrar que, a despeito das diferenças e discrepâncias pontuais, relacionadas aos propósitos de cada obra, tais textos partilham saberes sobre a diferença sexual.

Palavras-chave: Liber Mariae, Legende Sanctorum, João Gil de Zamora, Comparação, Gênero.

Abstract

The account of the miracle that narrates how a pilgrim, after being deceived by the devil, amputated his genitals and committed suicide, but came back to life with the help of Saint James and the Virgin Mary, was widely disseminated in the Middle Ages, in different versions that present nuances. Among the many medieval works that contain this narrative are two books by the Zamora Franciscan John Gil of Zamora, who lived in the second half of the 13th century and early 14th century: *Liber Mariae* and *Legende Sanctorum*. In the text, I present the results of the comparative analysis of these narrations from the genre category. I try to demonstrate that, despite the differences between the texts and specific discrepancies, related to the purposes of each work, share knowledge about sexual difference.

Key-words: *Liber Mariae*, *Legende Sanctorum*, João Gil de Zamora, Comparison, Gender.

INTRODUÇÃO

Dentre os muitos milagres que foram amplamente difundidos no medievo ocidental encontra-se o relato do peregrino que, após ser enganado pelo diabo, amputou os genitais e se suicidou, mas voltou a vida com o auxílio de São Tiago e da Virgem Maria.¹³ Várias versões desse milagre, ainda que mantendo essa estrutura básica, foram elaboradas no medievo, tanto em formato literário, redigidas em latim e em línguas vernáculas, como em imagens.¹⁴

As diferentes narrativas desse milagre incluem detalhes que permitem discutir variados temas concernentes às sociedades do medievo ocidental pela perspectiva historiográfica. Neste

¹³ Optei por usar os títulos “São” e “Santa”, seguindo a caracterização dos textos medievais.

¹⁴ Nesse texto não são analisadas imagens. Sobre o tema, remeto aos estudos desenvolvidos recentemente no âmbito do projeto *Santiago Taumaturgo: textos e imágenes*, coordenado pela professora Marta Cedón Fernández, que reúne ampla bibliografia. Sobre o projeto ver < <https://bit.ly/3lGintH> > e < <https://youtu.be/2SxDq2L5vEA> > [consultado em 08 de setembro de 2021], e o artigo (Fernández, 2022: 161-185).

sentido, a proposta desse capítulo é apresentar os resultados da comparação das duas versões presentes em obras de João Gil de Zamora – no *Liber Mariae* e nas *Legende Sanctorum* - a partir da categoria gênero.

Trata-se de um duplo exercício analítico, ainda inédito. Por um lado, porque os estudos já feitos sobre versões deste milagre só examinaram um dos relatos egidianos, o presente no *Liber Mariae*, e em comparação com narrativas de outros autores. Por outro, porque a categoria gênero não foi aplicada à análise de tais narrativas. Assim, por meio das reflexões aqui apresentadas, busca-se discutir se as duas versões do milagre em tela partilham dos mesmos saberes sobre a diferença sexual, propondo possibilidades interpretativas sobre como tais relatos dialogaram com seu contexto de produção, além de ampliar o debate sobre os processos de produção textual de João Gil.¹⁵

Para realização da análise, baseada nas reflexões de Scott, Flax e Laqueur, defino gênero como saberes, ou seja, como complexas compreensões constituídas no decorrer da história, em meio às relações de poder, sobre a diferença sexual.¹⁶ (Scott, 1999, Flax, 1992: 217-250, Laqueur, 2001). Tal definição tem desdobramentos: o gênero não se fundamenta na anatomia corporal, mas nos sentidos dados às diferenças percebidas nos corpos; o gênero não é universal ou fixo, pois não há um único saber sobre a diferença sexual, mas múltiplos, inclusive que convivem em uma mesma sociedade e momento histórico; o gênero está presente nos diversos aspectos da organização social,

¹⁵ Tais reflexões são conclusões parciais de pesquisas em desenvolvimento: *O Legendário Abreviado de João Gil de Zamora entre o global e o local*, realizado com o financiamento do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas (CNPq), e *Os legendários abreviados mendicantes, a temática do martírio e a construção medieval da memória de santos venerados no Rio de Janeiro*, desenvolvido com auxílio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Agradeço aos professores José Carlos Martin Iglesias, Olga Soledad Bohdziewicz, Salvatore Luongo e Paulo Pachá, que disponibilizaram diversos textos que foram fundamentais para o desenvolvimento das reflexões aqui expostas, e a Elias Nunes Frazão, meu pai, pela leitura e sugestões ao texto.

¹⁶ Para uma abordagem mais detalhada da perspectiva de gênero que adoto, ver Silva (2019: 11-23).

ainda que não necessariamente os determine; o gênero atua nas relações de poder, como estratégia ou tática.

O gênero é, portanto, uma categoria de análise que permite compreender a complexidade das organizações e relações sociais e de poder e as interrelações entre sujeitos e sociedades. Neste sentido, os estudos de gênero em perspectiva historiográfica buscam discutir como os saberes sobre a diferença sexual se constituem; se articulam e atuam nas diversas dimensões do social; são transmitidos e reafirmados.

Para debater como o gênero se faz presente nas duas versões do milagre do peregrino que se automutilou, porque foi enganado pelo diabo, incorporadas por João Gil a suas obras, como já assinalado, foi realizada uma comparação sistemática. A opção pela comparação explica-se porque, como destaca Jürgen Kocka, “não somente ajuda a sustentar noções de particularidade, mas é também indispensável para desafiar e modificar tais noções” (Kocka, 2014: 280). Como se tratam de relatos editados pelo mesmo autor, em um mesmo contexto, mas incorporados a obras distintas, faz-se fundamental identificar e compreender os aspectos comuns e as particularidades. Assim, alguns tópicos previamente formulados guiaram a análise de cada texto separadamente. Em um segundo momento, os dados encontrados foram comparados para identificar o que singulariza e o que aproxima as duas narrativas.

O texto está dividido em quatro partes, além dessa introdução e das considerações finais. Na primeira, serão focalizadas as versões medievais do relato do peregrino enganado pelo diabo e estudos publicados sobre tal narrativa desde 1990. Na segunda, a trajetória de João Gil e a apresentação das obras *Liber Mariae* e *Legende Sanctorum*. Na terceira, os dados levantados na análise. Na quarta, os resultados da comparação.

O PEREGRINO QUE SE CASTROU APÓS SER ENGANADO PELO DIABO: VERSÕES MEDIEVAIS E ESTUDOS

A narrativa em que o peregrino se castra após ser ludibriado pelo diabo é uma variante do texto atribuído ao monge beneditino Guaiferio de Monte Casino, datado de 1070. Nele, um peregrino

é convencido pelo diabo a se matar, cortando a garganta, os tendões e perfurando o ventre.

A primeira versão conhecida desta variante está incluída na *Dicta Anselmi archiepiscopi*, atribuída ao monge Alexandre de Canterbury.¹⁷ Essa obra, segundo os especialistas, reúne ensinamentos do arcebispo Anselmo de Canterbury (1033-1109) e foi composta por volta de 1109-1115 (Southern, 1969: 19-30; Southern, 1953: 252-254; Southern, 1963: 197-236; 316-331; 362-366). Nela são narrados milagres, dentre os quais se encontra uma versão da variante em análise.¹⁸

A narrativa de Guaiferio é muito similar à incluída por Hugo de São Victor em sua obra *De sacramentis christianae fidei*, enquanto a do *Dicta Anselmi*, à incorporada por Guiberto de Nogent em sua obra *Monodiae*,¹⁹ redigida em 1115.²⁰ Nos anos seguintes, essas variantes,²¹ que têm como diferença central a auto castração do peregrino, foram difundidas por distintos textos.

Jean de Mailly, Tiago de Vorágine e João Gil incluíram em seus legendários as duas variantes, o que permite supor que, ao menos no século XIII, eram consideradas como narrativas de milagres distintos. Como exemplo, pode-se citar as *Legende Sanctorum* de João Gil. Na obra, é apresentado primeiro o relato do peregrino que se mutilou. Em seguida, o narrador anuncia o próximo: “Outro milagre [que foi] testemunhado pelo Mestre Hugo de São Victor”.²²

¹⁷ Segundo Murray, tanto o texto de Guaiferio, quanto o incluído no *Dicta Anselmi*, provém da mesma origem: um relato do abade Hugo de Cluny (Murray, 1998, v.1: 283).

¹⁸ Publicada, em latim, em Southern (1969: 200-207).

¹⁹ Sobre essa obra ver, dentre outros, McAlhany (2015: 173-195) e Russo (2007: 51-88).

²⁰ Texto publicado em francês – latim em Labande (1981) e em inglês por McAlhany (2011).

²¹ Moralejo publicou e analisou as versões de Guaiferio, Alexandre e Guiberto. Infelizmente não consegui acesso a esse material, pois somente parte dos volumes da revista *Cuadernos de Estudios Gallegos* estão digitalizados e disponibilizados online (Moralejo, 1951: 337-352).

²² Texto latino: “*Aliud miraculum testatur magister Vgo de Sancto Victore*”. (Martín; Otero Pereira, 2014: 433).

A variante em que o peregrino se castra foi incorporada a diversos textos no medievo. Lacarra propõe uma explicação para tal êxito: “la popularidad de esta historia reside en la reunión de una serie de motivos, esencialmente dramáticos, en un solo milagro. A los ingredientes de sexo y violencia, se añaden en este caso el suicidio y la resurrección” (Lacarra, 2005: 293). Contudo, a autora também sublinha que a difusão foi limitada ao período medieval, provavelmente devido aos próprios temas que levanta.

Diversos autores já se dedicaram ao estudo de versões desta variante do milagre, com distintos recortes e objetivos. A seguir é apresentado um panorama de textos publicados nos últimos 30 anos, que não tem por objetivo ser exaustivo, mas apontar para os caminhos que foram trilhados pelos pesquisadores.

Jane E. Connolly, em uma coletânea publicada em 1990 em homenagem a John K. Walsh, compara narrativas com versões do milagre no qual o romeiro, antes de se suicidar, corta os genitais. Ela analisa os relatos presentes em obras redigidas em vernáculo: *Miraglos de Santiago*,²³ *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo²⁴ e *Cantigas de Santa Maria*.²⁵ Ela conclui que, a despeito dos objetivos artísticos e propagandísticos de cada um dos textos, “the true objective of the castrated-pilgrim tale is to undercore the importance of this discrimination (Connolly, 1990: 46).

Klaus Herbers, em artigo de 1995, analisa o *Liber Sancti Jacobi*,²⁶ discutindo suas fontes e estrutura, dando destaque,

²³ Como define Jane Connolly, esse texto é a versão castelhana dos milagres narrados no *Liber Sancti Jacobi*, datado do século XIV (Connolly, 1990: 39).

²⁴ Essa obra foi composta em castelhano e em versos em meados do século XIII.

²⁵ Coletânea de textos marianos em versos e notação musical composta sob a direção do rei Afonso X de Castela e Leão.

²⁶ O *Liber Sancti Jacobi* reúne cinco livros, compilados no século XII na diocese de Santiago de Compostela e que tem como protagonista o apóstolo neotestamentário Tiago. O primeiro contém homilias, sermões e outros textos relativos à liturgia do Apóstolo. O segundo, chamado de *Liber Miraculorum*, apresenta uma coleção de milagres. O terceiro relata o traslado do corpo do Santo até a Galiza, trata das festas em sua homenagem e das conchas relacionadas à peregrinação. O quarto, o chamado *Pseudo Turpin*, narra como o Apóstolo apareceu em sonhos a Carlos Magno e o incitou a liberar sua tumba dos muçulmanos. O quinto e último, conhecido como *Liber Peregrinationis* apresenta os diversos estágios do chamado Caminho Francês, incluindo

dentre outros, ao relato em tela, comparando-o ao texto da *Cantiga de Santa Maria* número 26 (Herbers, 1995: 295-321). Como o autor aborda o conjunto de milagres, apresenta uma hipótese explicativa geral para as narrativas: “nos muestran que la búsqueda de aventuras aún no podía ser en los siglos XII y XIII el motivo principal de los peregrinos para ponerse en camino”, mas sim que “menguaban el miedo ante los peligros” (315-316).

Maria Jesus Lacarra, em capítulo publicado em 2002, também traça considerações sobre milagres que figuram no *Liber Sancti Jacobi*, dentre os quais, o XVII do *Liber Miraculorum* (Lacarra, 2005: 293). Para a autora, essa foi uma das muitas narrações exemplares, utilizadas pelos eclesiásticos, dirigidas aos que sofriam com a *desesperatio*, termo latino medieval que, segundo a pesquisadora, corresponde ao vocábulo, surgido posteriormente, suicídio.²⁷ Ela acrescenta que, no período, aquele que cometia o suicídio era considerado expulso tanto da comunidade dos vivos quanto dos mortos. Assim, o objetivo do milagre seria mostrar, didaticamente, que era possível se salvar da condenação eterna mesmo nos últimos instantes da vida (Lacarra, 2005: 295).

Em 2010, Ryan D. Giles, a partir das versões do *Liber Sancti Jacobi* e dos *Milagros de Nuestra Señora*, debate em um artigo a questão da castração e do celibato clerical (Giles, 2010: 439-450). O autor destaca que essa variante do milagre, em suas distintas versões, como a berceana, se baseia em tradições teológicas e hagiográficas anteriores relacionadas à mortificação corporal e à purificação espiritual, refletindo as ansiedades clericais em torno do cumprimento dos votos de celibato, o valor da penitência corporal ou, ainda, o poder emasculador dos mortos. Contudo, para Giles, esse milagre também assumiu um sentido mais profundo: “It symbolizes the Marian deliverance of Adam,

conselhos práticos para a viagem, além de descrever algumas construções da cidade de Compostela. O *Codex Calixtinus*, conservado nos arquivos do capítulo da Catedral de Compostela, é o mais antigo e completo da coletânea (Viant, 2005: 49). O milagre do peregrino castrado é o décimo sétimo narrado no *Liber Miraculorum*.

²⁷ Sobre a prática do suicídio no medievo ainda há poucos estudos. Sobre o tema ver, além da obra de Murray, já citada, Schmitt (1976:3-28); Minois, (1998: 7-41); Duarte, (2022: 15783-15793).

referred to in the Jacobean sermon as “the first pilgrim” [primus peregrinus], and the return journey of all of his corrupt and feckless progeny back from exile, to a pristine rebirth of the flesh and homecoming of the spirit” (448-449).

Também em 2010, Nuri Creager (Creager, 2010: 43-69) publicou um artigo que relaciona versões do milagre do peregrino castrado ao tema do celibato clerical. Segundo o autor, o celibato era uma preocupação das lideranças eclesiais nos séculos XII e XIII, em especial da Igreja Ibérica, que “continued to struggle with clerical ignorance, resistance to papal authority, and incontinence through its disregard of the IV Lateran Council’s edicts regarding celibacy and clerical concubinage” (65). Desta forma, para Creager, esse contexto é fundamental para compreender a versão berceana. Assim, na análise, ele retoma narrações anteriores, com destaque para a de Guibert de Nogent, para mostrar que Gonzalo de Berceo não só estava alinhado ao discurso de reforma papal, como, por meio de sua narrativa do milagre, apresentou a importância da castidade de forma mais palatável aos clérigos menos letrados. Contudo, o faz com certa ambiguidade, seguindo a visão eclesial da época, que ao mesmo tempo que glorificava o corpo, o apresentava como instrumento para o pecado, em especial os órgãos genitais. Vale sublinhar que o autor utiliza o termo gênero, mas a categoria não é central no estudo (56, 57, 64).

Em 2011, Isabel Úria Maqua publicou uma análise comparativa das versões incluídas em *Miraglos de Santiago*, *Les miracles de la Sainte Vierge* de Gautier de Coinci²⁸ e nos *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo (Úria Maqua, 2011: 23-42). A autora apresenta cada versão, apontando as variações entre os relatos. Destas, a estudiosa salienta que em Coinci e em Berceo não é destacado que o peregrino era devoto de São Tiago, pois, como eles compuseram coletâneas de milagres marianos, “dan más importancia y desarrollo a la actuación de la Virgen que a la de Santiago” (39). Ela também ressalta que nas três versões os temas centrais são a tentação sexual, a castração e o suicídio e que os dois primeiros possuem

²⁸ Coletânea de milagres marianos compostos em verso e em francês antigo.

uma relação de causa-efeito que figura em textos cristãos desde a antiguidade e até em relatos muçulmanos medievais.

Mercedes Brea López também realizou análises do milagre do peregrino enganado e castrado. Em 2012, publicou uma comparação entre a versão do *Liber Sancti Jacobi*, as imagens e textos do Códice Rico das *Cantigas de Santa Maria* e o poema berceano, com foco no diabo. A pesquisadora salienta que, nas distintas versões, o diabo age com astúcia, faz o mal, é traidor e enganador, conseguindo passar-se pelo contrário do que é (López Brea, 2012: 109-122).

Em um texto de 2017, López Brea retoma ideias publicadas anteriormente (López Brea, 2017: 359-373), ao comparar as versões do milagre incluídas no *Liber Sancti Jacobi*, nas *Cantigas de Santa Maria* e nas obras de Gautier de Coinci e Gonzalo de Berceo, tendo como temática central “la "competencia" entablada implícitamente entre Santiago y María como agentes propiciadores elegidos por Dios para mostrar su poder a los hombres (366). A partir da comparação a autora defende que na versão das *Cantigas* a ação mediadora de São Tiago é minimizada, pois o objetivo do promotor da obra, o rei Afonso X, não era realçar o Caminho de Santiago, já consolidado, mas, “desplazar más hacia el sur todos los recursos que pudiesen contribuir a su labor de reconquista y estabilización del territorio” (373).

Em 2018, Guilherme Antunes Júnior publicou, na coletânea “*Construções de gênero, santidade e memória no Ocidente medieval*”, uma análise das imagens e dos textos, pois inclui a análise dos rótulos, da Cantigas de Santa Maria 26, que, como assinalado, descreve o milagre do romeiro enganado pelo diabo (Antunes Júnior, 2018: 301-318). O autor se utiliza da categoria gênero a partir de Joan W. Scott, articulando-a às questões políticas do reinado afonsino. Para Antunes Júnior, as *Cantigas de Santa Maria* apresentam uma perspectiva negativa do caminho jacobeu, devido a conflitos entre o rei e o bispado de Compostela; por razões econômicas, pois a rota favorecia sobretudo o norte do reino, e porque o monarca objetivava promover outros centros de peregrinação. O pesquisador também aponta as diferenças entre textos e imagens, nas quais a mulher tem papel menor. Para o autor, o texto da cantiga “rejeita a ideia de uma sexualidade

baseada no desejo emancipado do sujeito, preferindo colocar o romeiro como vítima de uma mulher e de seu próprio corpo” (318). Assim, a castração é uma dádiva. Além disso, para Antunes Júnior, nessa versão Santa Maria é maior que São Tiago e São Pedro, quebrando, portanto, com as hierarquias de gênero.

Por fim, em 2020, Salvatore Luongo publicou um estudo sobre a versão berceana do milagre (Luongo, 2021: 171-195). O autor faz uma análise narrativa atenta a aspectos como personagens, espaços, tempo, conflitos presentes na trama, etc. Ele retoma os estudos de Giles e Creager para sublinhar que o milagre na versão de Gonzalo de Berceo se caracteriza por “una cierta ‘ambigüedad’ doctrinal” (185), pois condena a castração realizada pelo romeiro induzida pelo diabo, mas enaltece a sua castração mística, pois ele, ao retornar a vida, foi ao mesmo tempo castigado e purificado por Santa Maria. Além disso, para Luongo, o relato sublinha a importância da confissão anual, da preparação espiritual para a peregrinação e, considerando o conjunto da obra, em especial o prólogo, também se configura como uma metáfora da redenção divina da humanidade.

A seguir, passo a apresentar os únicos trabalhos identificados que abordaram material compilado por João Gil; em todos eles, como já realçado, só a versão incluída no *Liber Mariae* foi alvo de reflexão.

No artigo de José Luís Martín, de 2003 (Martin, 2003: 177-213), é feita uma comparação dos relatos de milagres marianos que são comuns às versões de João Gil, de Gonzalo de Berceo e das *Cantigas de Santa Maria*, dentre os quais, o do peregrino castrado. O autor preocupa-se em indicar os aspectos convergentes e divergentes e sublinha que, ao narrar o milagre em foco, João Gil foi mais detalhista, Berceo foi mais realista e os editores das *Cantigas*, mais pudicos.

Em 2011, Thalles Braga Rezende Lins da Silva publicou uma análise comparativa entre as versões do *Milagros de Nuestra Señora* e a do *Liber Mariae*, com foco na representação do diabo (Silva, 2011: 1-14). O autor destaca que as duas versões são semelhantes, ainda que a de João Gil seja mais curta. Ele faz um inventário das semelhanças e diferenças, ressaltando, dentre outros pontos, que João Gil não evoca uma autoridade externa ao texto; que a sentença da Virgem para o peregrino é a mesma nos

dois relatos, mas a versão egidiana atribui os méritos desta redenção tanto a Santa Maria quanto a São Tiago; que o peregrino berceano era um leigo, enquanto o do *Liber Mariae*, um clérigo; que as sequelas do protagonista são as mesmas nas duas narrações, mas que em João Gil há mais detalhes, etc. O autor conclui que Berceo escreve vinculado ao ambiente monástico – abadia beneditina de San Millán de la Cogolla – e busca ensinar aos fiéis que quem é obediente às normas morais eclesiásticas fica livre do diabo. Já João Gil teria como alvo os clérigos seculares, que ataca por meio do comportamento moral do protagonista, buscando, assim, enaltecer o estilo de vida franciscano.

Olga Soledad Bohdziewicz publicou em 2012 um artigo em que compara as variantes do milagre do peregrino enganado pelo diabo de Guaiferio de Monte Casino, Anselmo de Canterbury,²⁹ Guiberto de Nogent e Hugo de San Víctor, a fim de analisar o relato incluído por João Gil em seu *Liber Mariae*. A autora publica o texto egidiano, contrapondo-o à versão incluída nas coletâneas de milagres marianos. Ela identifica diferenças – omissão da referência a Hugo de Cluny, mudança do nome do protagonista para Gerardus e outra redação da frase final – e ressalta que o autor realizou um cuidadoso trabalho textual para dar coesão ao relato, retirando trechos que não considerou necessários para seus objetivos. Para a autora, a meta de João Gil era realçar Santa Maria. Ela acrescenta que “la preocupación gravita en torno a la piedad mariana, al efecto moralizador operado por el suceso milagroso en su beneficiario”. Bohdziewicz finaliza salientando que o trabalho de edição egidiano objetivava a instrução de seus irmãos e é um exemplo do diálogo com a tradição hagiográfica latina (Bohdziewicz, 2012: 23-50).

Os trabalhos acima apresentados foram desenvolvidos, sobretudo, no campo dos estudos literários e filológicos e priorizaram a análise da versão contida no *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo, que foi objeto de reflexão em nove dos treze

²⁹ Destaco, como indicado anteriormente, que a organização dos *Dicta Anselmi*, que reúne ensinamentos de Anselmo de Canterbury, é atribuída a Alexandre. Olga optou por referenciar em seu texto a fonte dos ditos, Anselmo.

textos referenciados.³⁰ A das *Cantigas de Santa Maria* foi analisada em seis estudos; a do *Liber Sancti Iacobi*, em cinco; a do *Liber Mariae* de João Gil, em três; as de Gautier de Coinci, Guiberto de Nogent e *Miraglos de Santiago*, em dois e, por fim, as de Guaiferio de Monte Casino, Alexandre de Canterbury, Hugo de San Víctor e em coletâneas de milagres marianos foram analisadas em um único texto.

Há de ressaltar que a grande maioria dos textos, onze em treze,³¹ realizaram análises comparativas, seja para propor interpretações gerais; realçar pontos convergentes e divergentes; discutir aspectos que particularizam as variantes/versões à luz do contexto literário e/ ou histórico. Os principais temas abordados foram a interdependência entre as diversas variantes e versões do milagre; o tema da castração; as representações do diabo; a relação do peregrino com a Virgem e com São Tiago, o caráter didático das narrações no combate ao suicídio e no alerta sobre os perigos da viagem. Contudo, como assinalado na introdução, a despeito da variedade e riqueza das análises realizadas, nenhuma delas teve como foco a versão egidiana do milagre presente nas *Legende Sanctorum*, e somente uma se utilizou da categoria gênero.

JOÃO GIL DE ZAMORA, O *LIBER MARIAE* E AS *LEGENDE SANCTORUM*

REFLEXÕES SOBRE A TRAJETÓRIA DE JOÃO GIL DE ZAMORA

Sobre a trajetória e a produção literária de João Gil há poucas fontes diretas, muitas dúvidas e hipóteses. Testemunhos contemporâneos, as suas próprias obras e os manuscritos que as transmitiram contém uma série de dados que fundamentam as biografias elaboradas sobre o escritor.

João Gil era natural de Zamora, localidade então pertencente ao Reino de Castela-Leão, como é possível deduzir pela sua obra *De preconiis ciuitatis Numantine*, na qual faz referência a essa

³⁰ Treze, pois não foi considerando no levantamento o texto de Mercedes Brea Lopez publicado inicialmente em 2002, só o material revisto e novamente publicado em 2017.

³¹ O texto de Antunes Júnior também realiza uma comparação, entre imagens e textos da mesma Cantiga, a 26, presente no Códice Rico.

cidade como aquela em que ele nasceu.³² Já a data de seu nascimento é alvo de debates e várias foram propostas, mas é provável que tenha sido em meados do século XIII.³³

No período em que provavelmente João Gil viveu, segunda metade do século XIII e anos iniciais do XIV, como apontam diversos estudos,³⁴ Zamora encontrava-se enriquecida, com o desenvolvimento de distintas atividades econômicas. Reunia pessoas provenientes de várias regiões, que formavam uma sociedade heterogênea, devido às diferenças econômicas e sociais, às diversas formas de expressar a espiritualidade e à convivência entre variadas autoridades: real, episcopal, senhorial e do conselho.

João Gil ingressou na Ordem dos Frades Menores, provavelmente, em fins da década de 1260, com cerca de 20 anos. Não se sabe quando, mas os especialistas afirmam que ele estudou em Salamanca, baseados em uma das cartas incluídas no *Dictamus Epithalamium*. Na epístola, considerada por tais especialistas como o registro de uma situação verídica, um frade franciscano chamado João se dirige a um amigo com quem frequentou o *Studium* de Salamanca.³⁵

Castro y Castro propôs a hipótese, que continua a ser aceita pelos autores, de que João Gil estudou no *Studium* franciscano de Paris, provavelmente entre 1273 até 1278 (Castro y Castro, 1955: LXIII). Ele se fundamenta, dentre outros documentos, na decisão do Capítulo Provincial de Santiago, realizado em 1272, de enviar

³² “*Ingratus quippe apud Deum et homines merito iudicarer, nisi preconiiis ueritatis atollerem uiros gloriosos et parentes nostros in generationibus suis, et ipsam que nos genuit ciuitatem [Zamora]*”/ “Pois eu seria justamente julgado como ingrato, diante de Deus e dos homens, se eu não tivesse exaltado com a pregação da verdade nossos homens gloriosos e nossos pais em suas gerações, e a própria cidade que nos deu à luz”. Todas as traduções para o português foram feitas pela autora a partir das edições latinas e/ou espanholas localizadas. Texto latino publicado em Fita (1884: 131-200).

³³ Por volta de 1250, como propõem Martin e Otero (2014: 12).

³⁴ Sobre Zamora no século XIII ver, dentre outros: Bueno Domínguez (1991); García Casar (1992); CIVITAS (1993); VV. AA. (2002); Linehan (2000); Ferrero Ferrero (2008: 9-44); Illana Gutiérrez; Fernández Ferrero (2011); Sánchez Herrero (2018); Álvarez Rodríguez (2018: 218-240).

³⁵ “*P., suo amico intimo antiquo socio Salamantice studium frequentanti*”/ “a P., seu amigo íntimo e antigo colega que frequentava o Estudo de Salamanca”. (Pérez Rodríguez, 2018: 18).

frades para realizarem estudos em Paris. Tal resolução, por sua vez, seguia as normas da Constituição de Narbona, que estabelecia que deveriam ser enviados a Paris aqueles irmãos que tinham estudado por dois ou três anos após o noviciado em sua própria província ou que já fossem letrados.

João Gil ocupou cargos na Ordem. Como se apresenta em alguns de seus escritos como *lector* ou *doctor*, termo que “entre los mendicantes se refería al que enseñaba a todos los hermanos de su convento, al maestrescuela” (Pérez Rodríguez, 2018: 17), atuou como professor no *studium* do convento de Zamora. E considerando o registrado no *explicit* do Ms. 2703 da Biblioteca Nacional de Madrid,³⁶ no qual está copiada uma de suas obras, também pode-se afirmar que foi custódio, ou seja, responsável por um conjunto de conventos da Província Franciscana de Santiago. E segundo documentos medievais citados por Frei Manuel de Esperança no século XVII, foi vicário provincial por volta de 1292 e, posteriormente, Ministro da Província Franciscana de Santiago (Esperança, 1666: 148-149).

Pautando-se em manuscritos de suas obras, foi proposto que ele lecionou na escola franciscana de Toulouse³⁷ e permaneceu um período em Tours.³⁸ Com base em tais materiais, também é

³⁶ “*Prouincia S. Iacobi Custodiae Zamorensis filius et Custos*”/ “Filho e Custodio da Custódia de Zamora na província de Santiago” (Castro y Castro, 1955: CVI).

³⁷ Trata-se do manuscrito Todi, que contém o *Proslogion*, que, segundo Castro Y Castro, “parece que va precedida de una carta ad students Tolosanos”. (Castro y Castro, 1955: LXVII). Segundo Magallón, essa hipótese faz sentido porque “Toulouse actuaba como un lugar de enseñanza superior desde que el papa Gregorio IX fundase una escuela de leyes en 1229, donde además se impartían clases de teología que no conducían a la obtención de un título, como sí sucedía en París, pero resultaron especialmente útiles para contrarrestar la herejía de los albigenses”. A autora também reproduz o texto: “*dilectis prouincialibus fratribus Tholose studentibus*/queridos irmãos estudantes da província de Toulouse”. (Magallón, 2014: 161). Alonso López, que realizou uma edição crítica dessa obra em sua tese doutoral, afirma que essa ela foi composta, inicialmente, a pedido do frei Facundo e, depois, em versão ampliada, para os franciscanos do Studium de Tolosa. (Alonso López, 1986: 1-20).

³⁸ Esse dado provém de outra carta incluída em *Ars Dictandi*: “*In Xpo. sibi Karissimo frati I. Egidii fr. N. fratrum Provinciae Turonie Minister et servus salutem et pacem in Domini sempiternam. Ad precem vestrarum instantiam et consolationem augendam concedo vobis tenore presentium quibus ire possitis*

possível apontar que João Gil estabeleceu relações com franciscanos que alcançaram destaque na Ordem dos Menores: Felipe de Perugia, que foi professor de teologia, ministro provincial da Toscana em 1279, bispo de Fiesole entre 1282 y 1298 e autor da *Historia ordinis minorum*, obra que se perdeu;³⁹ Raimundo de Gaufredi, que foi mestre em Paris, ministro geral franciscano entre 1289 a 1295 e acusado de ser simpatizante dos Espirituais;⁴⁰ João Minio de Morrovale,⁴¹ que foi doutor em Teologia, cardeal e ministro geral franciscano de 1296 a 1304.

Por seus escritos, também é possível indicar que João Gil manteve relações com bispos. Dois são nomeados na documentação. São eles: Suero Pérez, bispo de Zamora entre 1255-1286,⁴² e Martín Fernández, que foi notário de Afonso X e

Parisius pro vestris expediendis negotiis”/ “Em Cristo, para o querido irmão frei Gil do servo dos irmãos e Ministro da Província de Tours, saúde e paz no Senhor eterno. Devido à urgência do seu pedido e para seu conforto concedo, por meio da presente carta, a sua ida a Paris para tratar de seus negócios”. (Castro y Castro, 1955: LXIV- LXV).

³⁹ Por meio da dedicatória da obra *Dictaminis Epithalamium*: “Gil de Zamora a su hermano Filipo de Perusio”. (Martin, 1995: 43). Não tive acesso ao trecho em latim.

⁴⁰ A obra *Liber contra uenena* é dedicada a esse frade: “*Incipit meditatio prohemialis in Librum contra uenena et animalia uenenosa et etiam contra minuta et uilia et tediosa uite nostre animalia, ut sunt cimices, cuices, bruci, lendes, pediculi et pulices et huiusmodi, ad uenerabilem patrem fratrem Raymundum, generalem ministrum ex parte fratris Iohannis Egidii*”/“Começa a reflexão introdutória ao livro *Contra os venenos e os animais venenosos e também contra bichos pequenos e desprezíveis que são impertinentes para nossa saúde, como insetos, carrapatos, lagartas, lêndeas, piolhos e pulgas e semelhantes. ao venerável pai frei Raimundo, ministro geral, a parte do frei Juan Gil*”. (Ferrero Hernández, 2009: 71).

⁴¹ A obra *Ars musica* é dedicada “ao mestre irmão João, ministro geral da Ordem dos Irmãos Menores”. Não tive acesso ao texto latino dessa obra, somente à tradução para o espanhol (Páez Martínez, 2010: 9). Essa identificação foi feita por Rober-Tissot. Concordo com o autor. Dentre a lista dos Ministros gerais da segunda metade do século XIII há João de Parma, que foi ministro até 1257 e, portanto, não deve ser considerado; Boaventura, cujo nome era João de Findanza, morto em 1274, quando, provavelmente, João Gil ainda era estudante em Paris, e o João Minio de Morrovalle, que governou os Menores de 1296 a 1304. Sobre esse ministro geral, que chegou a cardeal, ver <https://cardinals.fiu.edu/bios1302.htm#Minio>.

⁴² Citado nas *Legende Sanctorum*: “*Sicut etiam prefatus uenerabilis pater dominus Sugerius, episcopus Zamorensis, michi retulit oraculo diuine*

bispo de León de 1254 a 1289.⁴³ O zamorano também dedicou o *Liber sermonum copiosus* a um prelado, cujo nome é omitido.⁴⁴

João Gil também dirigiu dedicatórias aos reis Afonso X⁴⁵ e Sancho IV.⁴⁶ Nelas, ele se apresenta como “*scriptor suus*”, termo

uocis”/ “Segundo también o já citado Senhor Suero, venerável pai, bispo de Zamora, me disse com a eloquência de sua divina voz”. (Martín, 2014: 161).

⁴³ A quem dedica a sua obra sermonaria *Breuiiloquium de uitiis et uirtutibus*: “<R>euerendo et in optimo Ihesu amantissimo patri suo, domino et amico, M., diuina prouidentia Legionensi antistiti, ffrater Iohannes Egidii, sue magnificentie humilis apocrisarius, cum omni promptitudine seruiendi oscula manuum paternarum”/ “Ao reverendo e muito amado pai no bom Senhor Jesus, ao senhor e amigo, M., pela divina providência, bispo de Leão, o irmão João Gil, humilde apocrisiário de Sua Magnificência, com toda diligência, beija as suas mãos paternas” (Atanasio Peralta, 2015: 88). João Gil se autodenomina nessa dedicatória como apocrisiário, cuja função é atuar como um procurador de causas eclesiásticas. Teria João Gil desenvolvido essa atividade junto a diocese de Leão?

⁴⁴ “*Vos autem, uenerandissime Pater ac Domine, quem Deus Altissimus et Eternus supersedere Ecclesie sue nostris temporibus sublimauit, ueluti celestis aquila sublimius uolantes, hec omnia profana fore ac enormia, sanis contuitibus conspexistis quasi quodam contuitu aquilino. Et ideo diuino munere meruistis in Ecclesia subliman ut essetis prelati aliis tanquam candelabrum lucidum, speculum limpidum et politum, exemplar quoque ueracissimum et correptum*/ Vós, porém, veneradíssimo Pai e Senhor, a quem o Deus Altíssimo e Eterno elevou acima de sua Igreja em nossos tempos, voando no mais alto como águia celeste, haveis considerado com acertadas reflexões e graças a uma espécie de olhar de águia, que tudo isto é profano e desmedido. E por isto haveis merecido pelo dom divino ser elevado na Igreja para que sejais, face aos demais bispos, candelabro luminoso, espelho limpo e polido, exemplo, da mesma forma, verdadeiríssimo e correto” (Lillo Redonet, 2011: 86).

⁴⁵ “*Serenissimo suo domino Aldefonso, diuina prouidentia illustri regi Castelle, Legionis et Vandalie, humillissimus scriptor suus, frater Iohannes Egidii fratrum minorum apud Zamoram, doctor insufficiens, regni terreni gubernaculum meritorium et eterni brauii remuneratorium*”/ “A seu sereníssimo senhor Afonso, pela divina providência ilustre rei de Castela, de Leão e de Vandália, seu humildíssimo escritor, frei João Gil, dos irmãos menores de Zamora, doutor de insuficiente talento; reino terreno, governo meritório e a recompensa da glória eterna”. (Pérez Rodríguez, 2018: 214).

⁴⁶ Em *De preconiiis Hispanie*: “*Serenissimo domino suo infanti Sancio, illustrissimi Aldefonsi regis Legionis et Castelle, Tholeti ac Vandalie, maiori filio et heredi, et Biscaye potentifico adeptori, humillissimus scriptor suus frater Iohannes Egidii, fratrum minorum apud Samoram doctor indignus, diu et feliciter vivere, prospere procedere et regnare*”/ “Ao sereníssimo Senhor Infante Sancho, do ilustríssimo Afonso, rei de Leão, e Castela, e Toledo e

que era utilizado no medievo com vários significados – notário, copista, escriba, escritor, secretário – o que, na ausência de outros testemunhos diretos, dificulta a compreensão da inserção do frade junto a corte real.

No prólogo do *Officium Almifluae Virginis*, o zamorano afirma que escreveu a pedido do monarca,⁴⁷ o que somado a semelhança de muitos dos milagres contidos no *Liber Mariae* com os presentes nas *Cantigas de Santa Maria*, levou alguns autores a concluírem que o franciscano participou do *scriptorium* afonsino, o que estudos mais recentes têm questionado.

Alguns indícios permitem propor que João Gil teve maior aproximação com a corte durante o reinado de Sancho IV e na regência de Maria de Molina. Passo a indicá-los: em um documento notarial que registra um acordo celebrado em 1278, o frade figura como um dos que aconselharam o então infante na

Vandália, filho maior e herdeiro, frei João Gil, frade menor em Zamora, doutor indigno, seu humilde escritor, longo e feliz viver, prosperar, proceder e reinar”. Cf. (Costas Rodríguez, 2020: 50-51). Para Fita, a obra *De preconiiis ciuitatis Numantine* também foi dedicada a Sancho. Ele fundamenta a hipótese com no códice escurialense: “Desde el folio 54 hasta el 87, corre un tanto modificada y dislocada adrede por el autor la mayor parte de otro libro que intituló *de preconiiis civitatis Numantine*, (...) me inclino a creer que el presente, o sea el *de preconiiis civitatis Numantine*, al que el autor llama *primum libellum*, procedió al otro de algunos meses, que acogido por el príncipe con agrado, Gil de Zamora utilizó inmediatamente sus materiales para obra de mayor fuste (Fita, 1884: 134). O prólogo, porém, não indica nomes: “*Nunc autem de civitate nostra Zamorensi, non ad studium sed ad solacium, libellum primum vobis, ut scivi et potui, compilavi*” / “Agora, entretanto, da nossa cidade de Zamora, não para estudo, mas para lazer, um primeiro livro para vós, segundo pude e sabia, compilei”. (Fita, 1884: 135).

⁴⁷ “*Officium almiflue matris alme regis Ihesu altissimi, pro cuius ordinatione deuote uestra serenitas michi scripsit, uestre mitto magnificencie per presencium portitorem scientes quod, si omnes artus meus in linguam conuerterem et omnium sapiencium facundiam haberem, in tam preclarissimae Virginis preconium nichil esset. Obtemperauí siquidem precepto principis, sed non consumauí preconia Virginis*” / “O Ofício da venerável mãe santa do rei Jesus altíssimo, para encarregar-me devotamente vossa serenidade me escreveu, à vossa magnificência envio, mediante portador, sabedor de que, se se todos os meus membros se convertessem em línguas e eu tivesse a eloquência de todos os sábios não seriam suficientes para louvar a tão ilustríssima Virgem”. (Pérez Rodríguez, 2018: 214).

ocasião;⁴⁸ na dedicatória que o zamorano dirigiu a esse monarca, reconhece-o como sucessor de seu pai, Afonso X;⁴⁹ a hipótese de que João Gil foi o responsável por idealizar o programa iconográfico do Pórtico da Majestade da Colegiada de Toro, financiado pelo casal real (Navarro Talegón, 1996; Sánchez Domínguez, 2003: 637-648; López Montilla, 2012: 2-41) o fato do zamorano só escrever em latim, seguindo diretrizes da política cultural de Sancho (Sánchez Ameijeiras, 2005: 295-328; Montero, 2007: 179-196; Ferrero Hernández: 1882; Hernando Garrido, 2016: 169); os cargos que o religioso ocupou na província franciscana de Santiago, que certamente lhe deram maior destaque social, e o próprio conteúdo de suas obras.⁵⁰

O frade também se dedicou à escrita, redigindo obras sobre variados temas, como música, medicina, história e hagiografia. Pérez Rodriguez propõe que João Gil escreveu dezesseis obras, lista reproduzida a seguir, organizada pela provável ordem cronológica de redação: *Prosologion seu tractatus de accentu et de dubilibus Bible; Dictaminis epitalamium; Archiuus seu Armarium Scripturarum* (também denominada como *Maremagnum scripturarum* ou ainda *Historia naturalis, canonica et ciuilis*); *Liber sermonum copiosus*; *Liber meditationum et orationum*; *Historia canonica ac ciuilis* (Também intitulado como *Liber illustrium personarum* ou *de uiris illustribus*); *De etatibus mundi*; *Historia naturalis*; *Liber de*

⁴⁸ No documento João Gil aparece como um dos “tractadores” de um acordo estabelecido entre o Conselho, o bispo e o cabido de Zamora, com a presença do então infante Sancho. No texto, ele é identificado como “frey iohan gil doctor de los frayres descalços de Çamora/ frei João Gil doutor dos frades descalços de Zamora”. (Fernández Duro, 1882, T. 1: 469).

⁴⁹ Após a morte de seu irmão mais velho, Fernando de La Cerda, Afonso X considerou seu neto, Afonso, como seu legítimo sucessor. Sancho, com o apoio de alguns nobres, se opôs ao pai. Após os conflitos, ele foi reconhecido pelas cortes. Para Ferrero Hernández, ao denominar Sancho como filho maior e herdeiro na dedicatória do *De preconiis Hispanie*, escrita em 1282, mesmo ano das cortes de Valladolid, Juan Gil demonstra apoiar o infante. (Ferrero Hernández: 1882: 30-31).

⁵⁰ Abordei esse tema nos artigos “Isidoro de Sevilha nos legendários abreviados mendicantes hispanos do século XIII: uma abordagem historiográfica em perspectiva comparada” (Silva, 2021: 1-24 e “A Legenda Beate Barbare Virginis et Martiris do Legendário Abreviado de Juan Gil de Zamora (XIII-XIV)” (Silva, 2022: 59-98).

preconiis Hispanie; Liber de preconiis ciuitatis Numantine; Officium almiffue Virginis; Breuiloquium de uitiis et uirtutibus; Liber Ihesu et Marie; Legende sanctorum; Liber contra uenena et animalia venenosa; Ars musica (Pérez Rodríguez, 2018: 25-28).

Assim como há debates sobre o ano em que João Gil nasceu, também é discutido o ano de sua morte. Os últimos estudos apontam para 1306, baseados na notícia de que foi nesse ano que Frei Suero assumiu o cargo de Ministro Provincial de Santiago (Pérez Rodríguez, 2018: 20; Atanasio Peralta, 2015: 12-13).

João Gil, portanto, foi uma zamorano que teve acesso à educação formal; foi um frade franciscano que atuou como professor para seus irmãos; destacou-se na Ordem dos Menores e, portanto, ocupou diversos cargos; escreveu obras, sobre variados temas, compilando textos anteriores; realizou viagens, já que não estava limitado pela estabilidade religiosa como mendicante; manteve relações sociais com pessoas de destaque de seu tempo e viveu em uma cidade próspera e heterogênea.

O *LIBER MARIAE*

O *Liber Mariae* (Bohdziewicz, 2014) foi transmitido por dois manuscritos; o Ms 9503 da Biblioteca Nacional de Madrid, que está incompleto, e o Ms. 110 da Biblioteca da Catedral de Burgo de Osma. Ambos são datados do século XIV. Essa obra foi editada integralmente por Olga Soledad Bohdziewicz em sua tese doutoral, defendida em 2014, ainda inédita.

Para Pérez Rodriguez, o *LM* é a segunda parte de uma extensa compilação consagrada a Cristo e Maria, o *Liber Ihesu et Marie*, ainda que as duas partes tenham sido transmitidas de forma separada (Pérez Rodríguez, 2018: 9). O fundamento dessa afirmativa está no *incipit* do Ms O, que indica: “Depois do primeiro livro editado para honra e louvor de Jesus de Nazaré, filho primogênito e herdeiro do Rei eterno, segue o segundo livro, editado para louvor e honra de sua venerável mãe”.⁵¹

⁵¹ Texto latino: “*Post primum librum editum in titulum et preconium Ihesu Nazareni, filii eterni Regis primigeniti et heredis, sequitur secundus liber editus in preconium et in titulum almiffue matris eius*”. (Pérez Rodríguez, 2018: 29).

A obra está redigida em latim e em prosa, com a inserção de textos em verso. Ela foi dirigida aos frades, com o objetivo de instruí-los. O texto se inicia com uma espécie de prefácio e divide-se em 18 tratados, que abordam diversos aspectos relacionados à Santa Maria. Os 15 primeiros acompanham as etapas de vida da santa, mas os três últimos rompem com essa lógica; no XVI são narrados milagres, no XVII há uma exortação dirigida a virgens e viúvas e no último, o XVIII, meditações e orações.⁵²

Os estudos da última década indicam como *terminus post quem* de redação o ano de 1277.⁵³ Com grande probabilidade, essa obra foi composta em Zamora.⁵⁴ Para organizá-la, João Gil reuniu e compilou diversas fontes diretamente, que provavelmente foram consultadas em bibliotecas da região de Zamora ou próximas, bem como durante viagens a regiões mais distantes. Mas, também indiretamente, ou seja, utilizou escritos que já estavam incorporadas aos textos que efetivamente teve acesso. Também introduziu trechos de suas obras anteriores.

Especificamente sobre os milagres, segundo Bohdziewicz, não é possível estabelecer, no atual estágio de estudos, qual foi a exata coleção que serviu de fonte direta de João Gil, mas o texto egidiano, a despeito de suas singularidades, possui maior proximidade com coletâneas de milagres marianos de origem hispânica que, por sua vez, provavelmente procedem do norte da França (Bohdziewicz, 2012: 32-37).

A narrativa do peregrino mutilado foi incluída no tratado 16, que, como assinalado, reúne milagres marianos. Ela está copiada no fólio 119r do Ms 9503 e no 144r do Ms. 110. Esse é, como indica o narrador, “o quarto, dedicado aos que tratam sobre os libertos da morte”.⁵⁵

⁵² Sobre diversos aspectos formais do *LM* ver a tese de Bohdziewicz e a edição da obra poética egidiana de autoria de Pérez Rodriguez.

⁵³ Sobre a datação do *LM* ver, além dos trabalhos citados na nota anterior, Ferrero Hernández (2010: 19-33).

⁵⁴ Pois é como “*doctor Fratrum Minorum Zamorensium*/ doutor dos frades menores de Zamora” que João Gil se apresenta no prólogo desta obra (Bohdziewicz, 2014: 165).

⁵⁵ Texto latino: “*quartum miraculum de liberatis a faucibus mortis est*”. (Bohdziewicz, 2014: 374).

LEGENDE SANCTORUM

As *Legende Sanctorum* ou, como indica o *incipit*, *Legende sanctorum et festiuitatum aliarum de quibus ecclesia sollempnizat*, foram preservadas de forma incompleta.⁵⁶ Até o momento, só é conhecido um manuscrito que contém o texto, o Add. 41070 (ff. 1-465v), que pertence à British Library, Londres (Martín Iglesias, 2015: 151). Quanto à data da cópia, para Dolbeau foi realizada em fins do século XIII (Dolbeau, 2000: 372) para Martín Iglesias e Otero Pereira, no XIV (Martín-Iglesias, 2015: 151). Esse material foi publicado integralmente, em edição crítica e bilingue, latim-espanhol, preparada pelos professores José Carlos Martín Iglesias e Eduardo Otero Pereira, na coleção *Iohannis Aegidii Zamorensis Opera Omnia* em 2014.

Essa obra é um legendário abreviado, pois reúne e edita diversos textos anteriores sobre santos e festas litúrgicas. Foi redigida em latim e em prosa, e, na versão atual, está dividida em um prólogo e 88 capítulos, organizados em ordem alfabética. Quanto ao momento de redação, como não há nenhuma passagem que permita sugerir uma data aproximada, é datada considerando outras escritos egidianos. Assim, os editores propõem como o *terminus post quem* de redação das LS após a escrita da *Historia naturalis*, ocorrida, provavelmente, entre 1279 e 1289 (Martín, 2014: 30-31). Assim, segundo os especialistas, ela foi composta depois do *LM*, argumento que é reforçado devido a uma referência presente no capítulo dedicado à exaltação da santa cruz, onde lê-se: “Sobre esta matéria, no livro de Jesus poderás encontrar mais, no tratado correspondente à paixão”.⁵⁷ Quanto ao local de produção, provavelmente foi na cidade de Zamora, pois, como no *LM*, o franciscano se apresenta no *incipit* como “irmão João Gil, doutor dos Irmãos Menores de Zamora”.⁵⁸

Para compor seu legendário abreviado, João Gil utilizou diversos e variados materiais, seguindo a mesma metodologia empregada no *LM*: fontes diretas e indiretas e seus próprios

⁵⁶ A partir desse ponto do texto essa obra será referenciada pela sigla LS.

⁵⁷ Texto latino: “*De hac materia in libro De Ihesu poteris plenius inuenire in tractatu de passione*” (Martín, 2014: 355).

⁵⁸ Texto latino: “*frater Iohannes Egidius, doctor fratrum Minorum Zamorensium*”. (Martín, 2014:132).

escritos. Segundo o prólogo, as LS estavam dirigidas aos frades, objetivando sua edificação e, como tal, foram organizadas para auxiliar a consulta, a compreensão, a comodidade do uso e o transporte.⁵⁹ No que se refere ao milagre em estudo, após comparação entre as LS e outras coletâneas santiaguistas,⁶⁰ concluiu-se que a fonte direta foi o *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais.⁶¹

A versão do milagre sobre o peregrino castrado está inserida no capítulo dedicado a São Tiago Maior, que foi copiado nos fólios 216v-223v. Como o próprio autor esclarece, esse capítulo está organizado em três partes: a primeira é dedicada à vida e martírio do santo; a segunda, ao traslado de seu corpo para a Galiza e, por fim, aos milagres.⁶² O narrador anuncia que essa última parte, por sua vez, também está subdividida em quatro tipos de milagres: mortos ressuscitados, liberados de perigos do mar, curados de doenças e atenção aos peregrinos.⁶³ Ao menos no único manuscrito conhecido esse plano não é seguido, pois só são incluídos quatro milagres de ressuscitação e três de libertação do cárcere. O primeiro de ressuscitação é o que foi analisado.⁶⁴

⁵⁹ Sobre o prólogo das LS ver Silva (2022: 36-59).

⁶⁰ Sobre o tema ver Silva (2021: 35 - 63).

⁶¹ Cf. VINCENTIUS BELVACENSIS. *Speculum historiale*, version SM trifaria (Ms Douai BM 797). Disponível em <<https://bit.ly/3EDP4Re>>. [consultado em 19 de julho de 2021].

⁶² “(...) *primum capitulum premitemus de ipsius uita et passione, secundum capitulum subiungemus de ipsius apostoli transportatione in Yspaniam, tercius uero capitulum uel pocius tercius Tractatus erit de miraculorum operatione*”/ “iniciaremos o primeiro capítulo sobre sua vida e paixão, o segundo capítulo incluirá o transporte do próprio apóstolo para a Espanha, o terceiro capítulo, ou melhor, o terceiro tratado, será sobre os milagres operados” (Martín; Otero Pereira, 2014: 426).

⁶³ “*Iacobi Zebedei primus tractatus continens eius miracula est de mortuis suscitatis, secundus tractatus est de liberatis a periculis maris, tercius tractatus est de liberatis ab egritudinibus diuersis, quartus uero continet curialitates alias multas, quas suis exhibuit peregrinis*”/ “O primeiro tratado de Tiago Zebedeu contém seus milagres de ressuscitação de mortos, o segundo tratado é o dos libertos dos perigos do mar, o terceiro tratado é dos libertos de várias doenças, o quarto de fato contém muitas outras atenções que ele demonstrou aos seus peregrinos” (Martín; Otero Pereira, 2014: 431).

⁶⁴ “*In primo ergo tractatu de miraculis beati Iacobi, primum miraculum erit de quodam iuene pellipario, qui, cum iret ad Sanctum Iacobum, se ipsum, decipiente diabolo, interfecit et ab ipso beato Iacobo postmodum fuit*

O PEREGRINO ENGANADO PELO DIABO NO *LM* E NAS *LS*

Os relatos sobre o peregrino mutilado presentes nas obras de João Gil apresentam vários aspectos a analisar, mas, como assinalado, foi priorizada a presença dos discursos sobre a diferença sexual. Assim, foram pontuados *a priori* alguns tópicos, tomando como eixo central o peregrino, para direcionar o levantamento de dados e posterior comparação. São eles: a sua caracterização e ações antes e depois do milagre e as suas interações com as demais personagens, humanas e sobrenaturais. Seguem os dados identificados, que são expostos buscando seguir a estrutura narrativa, sempre que possível. A opção pela apresentação dos dados inventariados tem como objetivo salientar as aproximações e singularidades de cada texto, bem como munir o leitor de informações que permitam dialogar com os resultados da análise, apresentada no próximo subitem.

No *LM* o peregrino é identificado por seu nome, Gerardus. O texto informa que ele era leigo⁶⁵ e tinha uma *concupina*. A narrativa indica que ele desejou ir à casa (*limina*) de Santiago e preparou a viagem, que seria feita com companheiros. Porém, no amanhecer do dia da sua partida, vencido pelo “prazer da carne”/ “*uoluptate carnis*”, dormiu com a sua companheira.

suscitatus”/ “No primeiro tratado dos milagres do santo Tiago, o primeiro milagre será o de certo jovem curtidor que, quando ia para Santiago, enganado pelo diabo, se matou e em seguida pelo próprio santo Tiago foi ressuscitado” (Martín; Otero Pereira, 2014: 431).

⁶⁵ A expressão latina usada no texto é “*in seculari habitu constitutus*”, que foi interpretada por Lins da Silva como indicativo de sua atuação como clérigo secular (cf. Silva, 2011). Essa expressão, contudo, figura em outros textos medievais com o sentido de pertencimento ao laicado, como, por exemplo, o decreto 12, do livro 28, da compilação *Excerpta Ex Decretis Romanorum Pontificum* de Ivo de Chartres: “*Quapropter nullus comes, nullusque iudex, nullus omnino in clericatu uel in seculari habitu constitutus, legationem episcoporum impediatur, uel conturbare presumat*”/ “Consequentemente, nenhum conde, nenhum juiz, ninguém constituído no clero ou no hábito secular, deve impedir ou presumir perturbar a legação dos bispos”: ver: www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1040-1116_Ivo_Carnotensis_Excerpta_Ex_Decretis_Romanorum_Pontificum_LT.pdf.html

Gerardus, já em peregrinação, é confrontado pelo diabo, que se apresenta como São Tiago.⁶⁶ O diabo então anuncia ao peregrino que, por suas más ações, ele não poderia conseguir a salvação, ao menos que fizesse o que ele pedia: cortar os genitais (*genitalia*) e se matar. O romeiro acredita sem questionamentos no que lhe foi dito e faz exatamente o que lhe foi recomendado para obter o prêmio divino (*Deo premium*).

O texto então sublinha que seus companheiros de viagem, ao perceberem que Gerardus agonizava e estava morrendo, fogem, com medo de serem acusados de homicídio. Esse ato não é comentado pelo narrador.

A partir desse ponto do relato, a trama se centra nas personagens sobrenaturais. O diabo e seus assistentes carregam, felizes, a alma do peregrino, mas quando passam pela Igreja de São Pedro, São Tiago, junto a São Pedro (*assumpto sancto Petro*), os interpelam. Ele questiona o motivo de levarem a alma de Gerardus, o seu peregrino (*peregrini mei*). O diabo e seus ajudantes respondem falando diversas coisas negativas sobre o romeiro, realçando, ao final, que ele havia se matado. São Tiago então argumenta com o diabo que Gerardus fora enganado e que só fez o que fez por achar que estava obedecendo a uma ordem dele. E acrescenta que, se ele se opusesse, recorreria ao julgamento de Santa Maria, o que efetivamente ocorre.

Maria julga (*iudicavit*), cheia de piedade (*plena pietate*), que a alma do peregrino deveria voltar ao corpo, “para que ela pudesse ser purificada dos males cometidos”.⁶⁷ O texto ressalta, então, que foi por meio dos méritos de Santa Maria e de São Tiago que a alma de Gerardus voltou a seu corpo. Vale salientar que no *incipit* do relato, porém, esse milagre é creditado somente a Santa Maria: “O milagre de Maria, Mãe nutridora do Altíssimo Rei Jesus (...) fala de alguém que cortou os seus órgãos genitais e a

⁶⁶ A narrativa não indica se o diabo tomou a forma de São Tiago denominado na tradição eclesiástica como o Maior ou o Menor. Contudo, como esse milagre foi incluído em obras sobre São Tiago, o Maior, como o *Liber Sancti Jacobi*, e ocorre no Caminho para Compostela, deduz-se que se trata do Maior.

⁶⁷ Texto latino: “*ut de malis, que egerat, posset penitendo purgari*” (Bohdziewicz, 2014: 375).

garganta”.⁶⁸ O peregrino ficou curado e as consequências do evento descritas: uma cicatriz na garganta; os membros viris (*uirilia membra*) não foram restituídos; Gerardus se tornou monge em Cluny e passou a servir a Virgem.

No decorrer do relato, o peregrino e, posteriormente, a sua alma, interagem com diversas personagens que são apresentadas de forma variada. Santa Maria é referenciada quatro vezes como “mãe” (das quais em duas é adicionada a palavra “nutridora”); duas como “Virgem” e uma como “protetora dos miseráveis”, enquanto o único qualitativo associado a São Tiago é “apóstolo”. São Pedro não tem voz e sua única função no relato é acompanhar São Tiago quando ele se dirige a “corte demoníaca”/ “*demoniace cohorti*”. O diabo é caracterizado como o “antigo inimigo”/ “*antiquus hostis*”, que “às vezes se transforma em um anjo de luz”.⁶⁹ As demais personagens – os companheiros de viagem e a concubina – não são adjetivadas. Só os primeiros possuem participação ativa na narrativa. Como já pontuado, eles acompanham o peregrino, temem e fogem quando veem que ele está mortalmente ferido. A concubina é só objeto da ação do peregrino, pois o texto destaca que ele dormiu com ela (*cum sua concubina dormiuit*).⁷⁰

Nas LS, o peregrino não é identificado com um nome, mas são apresentados vários aspectos que o caracterizam: ele é jovem, nasceu na Gália, é de origem borgonhesa, trabalha como peleiro, vive perto da cidade de Lyon, seu pai já havia falecido, ele sustenta a mãe com o seu trabalho, viaja todos os anos para Santiago, viveu castamente por um longo tempo e é simples.

Na noite antes da peregrinação, o relato diz que ele fornicou com uma mulher (*muliere*), sobre a qual o texto não inclui nenhuma informação. Também não é feita nenhuma recriminação explícita a esse ato, que só é contraposto à castidade mantida anteriormente pelo jovem.

A versão das LS informa que pela manhã, como previamente decidido, o jovem partiu para Santiago com dois vizinhos e um

⁶⁸ Texto latino: “*Marie Matris alme regis Ihesu altissimi (...) de quodam qui pudenda sibi et guttur absciderat*”. (*Ibidem*: 374).

⁶⁹ Texto latino: “*aliquando transfiguratur se in angelum lucis*”. (*Ibidem*).

⁷⁰ O texto latino usa o verbo *dormire* no pretérito perfeito na terceira pessoa do singular com a preposição *cum*.

burro. Eles encontraram um mendigo na estrada, que foi incorporado ao grupo,⁷¹ segundo registra o texto, “pela graça da companhia e pelo amor do apóstolo”.⁷²

A seguir, o diabo surge na narrativa, que aparece ao jovem na forma de São Tiago. Eles dialogam. O falso São Tiago o recrimina por ter fornicado com uma mulher e iniciado a peregrinação sem ter feito a confissão e penitência antes, pensando que agradaria a Deus e a ele mesmo. A fala do diabo é pedagógica, pois ensina que quem sai em peregrinação por São Tiago deve fazer a confissão e realizar a peregrinação como penitência. Após esse discurso, o diabo desaparece.⁷³

O narrador diz que o peregrino ficou angustiado (*anxiatus*) e decidiu voltar para casa para se confessar e reiniciar a peregrinação. Mas o diabo reaparece,⁷⁴ critica essa ideia e acrescenta que o pecado cometido só seria apagado se ele cortasse os seus genitais e, sobretudo, tirasse a própria vida, o que o deixaria muito feliz. O jovem, então, à noite, enquanto seus companheiros dormiam, se mutila e traspassa com uma faca.

Os companheiros acordam e veem o jovem ferido. Com medo de serem acusados de assassinato, fogem pela manhã, mas deixam o mendigo junto ao morto. Algum tempo depois, quando já preparavam o seu sepultamento, o peregrino volta a vida e narra

⁷¹ O texto ressalta que esse acolhimento implicou em dar ao mendigo tudo o que ele necessitava.

⁷² Texto latino: “*gracia societatis et amore apostoli secum tulerunt*”. (Martín; Otero Pereira, 2014: 431).

⁷³ No texto latino das LS são usados os termos “diabolos” e “demon” de forma alternada. Como explica Mercedes Brea López, “Cabría, pues, pensar que el príncipe de las tinieblas es, propiamente, el diablo, y que los demonios son sus seguidores, aunque el uso haya acabado por confundir las denominaciones y las utilice indistintamente. Esa distinción precisa aparece formulada en el IV Concilio de Letrán (1215-1216), cuando se habla de “*Diabolus enim et daemones alii*” (López Brea, 2012: 109).

⁷⁴ O texto não explica em qual forma, mas é possível deduzir, pelo conteúdo do que diz ao jovem, que mantinha a forma de São Tiago. Como apresenta Garrosa Resina, o diabo/demônio se apresenta de diversas formas nos textos medievais: como uma aparição espiritual, invisível; em forma humana; como figura antropomórfica repulsiva; como animais monstruosos; como príncipe das trevas e metamorfoseado como uma figura conhecida, como ocorre nas versões em análise, que o diabo toma a forma de São Tiago (Garrosa Resina, 1985: 239-269).

o que aconteceu, o que provoca a tristeza e fuga dos que ali estavam, ao mesmo tempo que atraiu outras pessoas.

João Gil usa neste ponto do texto um recurso de abreviação, pois diz que o borgonhês relatou tudo o que já havia sido mencionado antes, para então expor a finalização dos sucessos, ou seja, o que ocorreu no além morte, que é descrito não pelo narrador, mas pelo ressuscitado. Neste sentido, o romeiro explica que, após ter se matado, os demônios levaram sua alma e quando estavam chegando em Roma, o verdadeiro São Tiago voou atrás deles e, após alcançá-los, discutiram sobre ele, a favor e contra, por muito tempo. Por fim, o santo forçou os demônios a se apresentarem perante Maria.

Ela se encontrava sentada em um padro, conversando com inúmeros santos. São Tiago, perante Santa Maria, reclama dos demônios e intercede pelo peregrino. Ela, por sua vez, censura os demônios e ordena que São Tiago ressuscite o jovem, que rapidamente o levou de volta até o seu corpo. Ele ficou curado de seus ferimentos e ficou somente com cicatrizes no local em que se feriu.

Após ouvirem o relato do peleiro, ele foi acolhido na casa de um dos presentes. E após um período de três dias, ele retomou a peregrinação como forma de penitência, acompanhado de seu burro e do mendigo, encontrando, no caminho, com a dupla de vizinhos que já retornava de Compostela, que ficaram atônitos com a narração do ocorrido.

O jovem peregrino, portanto, segundo a versão das LS, vivia e sustentava a mãe e manteve contato sexual com uma mulher. Porém, a narrativa não detalha a relação entre eles. No relato, ele interage com os vizinhos, seus companheiros de viagem, que fogem quando o veem à beira da morte por medo de serem acusados de homicídio e que, depois, o reencontram e ficam espantados ao saberem do ocorrido; com o mendigo, que se juntou aos romeiros no decorrer do caminho, foi deixado em sua companhia enquanto ele estava morto e depois retomou com ele a peregrinação; com o diabo, que o engana, e os demônios, que levam sua alma; com São Tiago, referenciado como apóstolo duas vezes, que lutou contra os demônios e intercedeu perante Santa Maria por sua alma, para, por fim, levá-la de volta ao corpo; com os que ouviram o seu relato e o acolheram em sua casa.

Nessa versão, Santa Maria não recebe apostos. Ela só figura uma única vez e não se relaciona diretamente com o borgonhês, pois o texto diz que São Tiago é que se dirige a ela no lugar dele. A Virgem só interage com seres espirituais: os santos com quem conversa no Prado; os demônios que repreende e São Tiago, que pede a sua intervenção.

Como é possível verificar, as duas versões apresentam os mesmos elementos básicos: um peregrino, antes de iniciar a viagem, mantém relações sexuais e não se confessa; o diabo, na forma de São Tiago, o induz a castrar-se e se matar, mas o verdadeiro São Tiago e Santa Maria veem em seu socorro e ele ressuscita.⁷⁵ Contudo, são muitas as nuances. O que tais nuances apontam para distintas compreensões a partir da categoria gênero à luz do contexto? O que elas revelam sobre o trabalho de compilação de Juan Gil?

UMA LEITURA COMPARATIVA DAS NARRATIVAS EGIDIANAS A PARTIR DA CATEGORIA GÊNERO

Comparando as versões do milagre no LM e nas LS, o primeiro aspecto que se destaca é o tamanho das narrativas, considerando o texto latino. A do LM é mais sintética, contendo 380 palavras, enquanto a das LS, 460. Além disso, elas foram incluídas em obras com temáticas e características diferentes. O LM reúne diversos tratados, abordando variados aspectos relacionados à Santa Maria, dentre os quais milagres creditados a ela. As LS formam um legendário abreviado, que contém narrações sobre santos e festas celebradas pela Igreja, dentre as quais se encontra o capítulo dedicado a São Tiago Maior, que também inclui milagres que lhe foram atribuídos.

⁷⁵ A espacialidade nas narrativas deste milagre é complexa e não será objeto de reflexão nesse artigo. Nas duas versões em análise há um espaço definido, que é um dos caminhos para a Catedral de Santiago. Contudo, quando os seres sobrenaturais entram em cena, não fica evidente para onde a alma do peregrino é levada, só que, no trajeto, os demônios passam por espaços terrenos – a Igreja de São Pedro em LM e Roma nas LS – e ainda por outro espaço indefinido na LM ou em um padro, nas LS, que é onde Santa Maria intervém. Sobre o tema da espacialidade nesta variante do milagre, Luongo faz considerações em seu texto, a partir da versão berceana (Luongo, 2021: 181-185).

As duas versões possuem diferenças quanto às caracterizações das personagens e suas ações, a começar pelo protagonista, ou seja, o que é o beneficiário do milagre, o peregrino. No LM ele ganha um nome, Gerardus, mas sobre ele só é indicado que era leigo e possuía uma concubina. Nas LS, há informações sobre a sua família, origem geográfica, ofício, idade e devoção a São Tiago, ainda que não seja identificado com um nome.

Também por meio das ações do protagonista, outros elementos são adicionados à sua identificação em cada uma das obras. No LM, sabemos que Gerardus era providente, pois preparou a sua viagem com antecedência; foi movido pelo desejo da carne, o que o levou a fazer sexo com a sua concubina antes de sair para a peregrinação; acreditou no falso São Tiago sem questionamentos e, após o sucedido, mudou radicalmente de vida, pois ingressou na vida monástica. Nas LS, o jovem peleiro não possuía uma companheira ou esposa e mantivera-se casto por muito tempo; era responsável, pois sustentava a mãe em sua viuvez; era caridoso, já que acolheu o mendigo no caminho para Compostela; era devoto de São Tiago, pois visitava Compostela todos os anos; não obedeceu o falso São Tiago imediatamente, refletiu sobre a questão e precisou ser novamente interpelado pelo diabo; após ressuscitar e fazer a sua penitência por meio da peregrinação, retomou a sua vida. Ou seja, o protagonista possui uma caracterização própria em cada uma das versões, o que permite apontar que se configura como dois peregrinos distintos.

Em minha compreensão, no LM, o elemento central que caracteriza o peregrino é a sua sexualidade, pois tinha uma concubina e foi movido pelo prazer da carne e, depois, castrado, manteve uma sexualidade casta.⁷⁶ Nas LS, ainda que o ato sexual não esteja ausente, já que o jovem fornicava com uma mulher, ao dar essa informação o relato enfatiza que ele se mantivera casto

⁷⁶ Sexualidade é entendida aqui como propõe Ruth Karras: “the universe of meanings that people place on sex acts, rather than the acts themselves” (Karras, 2017: 7). Nesse sentido, pode-se afirmar que sexualidade inclui tudo o que se relaciona ao ato sexual, não necessariamente a sua prática, tal como valores, ideias, juízos, desejos, intenções, símbolos, e até a sua renúncia, o que permite incluir a castidade e a virgindade como suas expressões. A sexualidade, como fenômeno histórico, é influenciada pelos distintos contextos.

por muito tempo. Ademais, outros aspectos ganham relevo na sua caracterização, como a dedicação ao trabalho, a manutenção econômica da família, a prática da caridade, a reflexão face à acusação do falso São Tiago.

Com base nas ideias de Thomas Laqueur, pode-se afirmar que o protagonista se posiciona, em cada um dos relatos, em gradações de gênero distintas. Para o pesquisador, no medievo, a partir da incorporação de ideias advindas da antiguidade, no pensamento hegemônico da época, a diferença sexual era pensada em termos de grau. Neste sentido, como ressalta o estudioso, “homens e mulheres eram classificados conforme seu grau de perfeição metafísica, seu calor vital, ao longo de um eixo cuja causa final era masculina” (Laqueur, 2001: 17). Essa perspectiva, dentre outros desdobramentos, permitia propor que haviam várias formas de ser homem e de ser mulher,⁷⁷ em função de sua maior ou menor aproximação à perfeição. Dessa forma, como afirma o estudioso, “nem todos os homens são masculinos, potentes, dignos, ou poderosos” (75). Em minha perspectiva, essa múltipla gradação de gênero atravessa os rumos tomados pelo protagonista em cada uma das versões e, por extensão, aos sentidos de cada narrativa.

O LM estava voltado aos frades e foi composto em um contexto em que o papado buscava disciplinar os eclesiásticos. Logo, o tema da castidade é um dos centrais nessa versão. Neste sentido, ao final do relato, Gerardus se torna monge e passa a servir a Virgem em Cluny. Assim, no decorrer da narrativa, a sua sexualidade passa por uma reconfiguração; antes do milagre era movida pelo desejo, e, posteriormente, passa a ser casta. Essa reconfiguração está vinculada a uma mudança de status social, pois o peregrino deixa de ser leigo e se torna religioso, o que significou perda de poder sobre si e sobre os seus bens e subordinação, dependência e passividade face ao abade, aos prelados, ao papado e à própria Maria, a quem passa a servir.

Como o fundamento da diferença sexual no medievo, segundo Laqueur, estava nos papéis sociais e na posição ocupada por

⁷⁷ Optei por usar diversas formas de ser homem ou de ser mulher pois concordo com Joan Scott que masculinidade e a feminilidade são posições de sujeito, não características inerentes vinculadas a uma perspectiva binária de sexo/gênero. Scott, Joan W., “História das Mulheres” (Burke, 1992: 89).

homens e mulheres na sociedade, Gerardus, na gradação de gênero, tanto antes quanto após o ingresso na vida religiosa, o distanciava do homem perfeito e se aproximava das mulheres imperfeitas. Primeiro, era movido pelo desejo, o que o levou a pecar, e, após o milagre, colocou-se em uma posição de submissão e dependência como monge, simétrica a das mulheres religiosas, e passou a servir a Maria, uma mulher que, por sua santidade, superava o peregrino em termos de perfeição, a fim de alcançar a purificação da sua alma.

Nas LS, a sexualidade não é um tema central. Assim, após o milagre, como o relato permite concluir pelo “não dito”, o peregrino retoma o seu papel e lugar sociais. Há de sublinhar que os capítulos reunidos no legendário abreviado, apesar de se dirigirem diretamente aos frades, como o LM, tinham como objetivo, porém, disponibilizar materiais para a uso nas pregações voltadas a vários setores da sociedade. Neste sentido, pelas nuances da versão das LS, essa narrativa funcionaria como um *exemplum* para os leigos no tocante a diversos aspectos, dentre os quais a difusão da visão eclesiástica do casamento, que era promovida a partir do papado no período e que ordenava que as relações sexuais só deveriam ser realizadas no âmbito das uniões efetivadas por eclesiásticos. Assim, na narrativa, o que é condenável é o ato sexual que hoje qualificamos como casual.

Retomando o tema dos graus de diferença sexual, mais um aspecto diferencia o protagonista nos relatos: o uso da razão, ao qual os homens deveriam estar associados por sua “natureza”. No LM, a razão não é usada pelo peregrino; Gerardus obedece ao diabo sem reflexões ou perguntas. Já nas LS, ainda que acabe persuadido pelo diabo a mutilar-se e dar cabo da sua vida por medo de perder a sua redenção, o jovem romeiro pensa sobre a proposta do falso São Tiago e chega a cogitar retornar para casa.

A partir das duas versões do milagre pode-se afirmar que não há uma homogeneidade no que se refere a ser homem, pois o peregrino, em cada narrativa, possui performances socialmente distintas. Comparando os relatos, Gerardus, o peregrino na versão do LM, inicia a sua romaria muito mais próximo à carne e mais distante da perfeição. Após o milagre, abdica de seu poder e torna-se monge. Já o jovem borgonhês das LS, caracterizado de

forma positiva, comete um deslize, peca, mas após os sucessos retoma o seu poder como trabalhador e provedor de sua mãe.

Outro aspecto que se destaca nos relatos é o fato do corpo do peregrino estar em evidência nas duas narrativas egidianas em análise, o que não é frequente nos textos medievais, pois, em geral, são os corpos das mulheres que figuram em primeiro plano. Segundo Thomasset, no século XIII, a fisiologia do corpo feminino foi colocada no centro dos debates (Thomasset, 1992, t. 2, v.1: 64). Pautados nos escritos médicos antigos, os pensadores cristãos, sobretudo do século XIII, compreendiam que homens e mulheres possuíam os mesmos órgãos sexuais, só que os dos homens eram externos e o das mulheres, internos. Isso ocorria devido aos diferentes graus de desenvolvimento. Como complementa Laqueur, tais pensadores consideravam que os corpos dos homens eram o padrão ideal, e o das mulheres produtos incompletos, pois estavam a meio caminho da perfeição, e, conseqüentemente, menos desenvolvidos e mais presos à matéria. Assim, pautados em uma perspectiva hierárquica, eles associaram as mulheres ao corpo, elemento mais concreto e sensível, e os homens à razão (Laqueur, 2001: 14-5). Essa ênfase no corpo, em especial nos membros viris, é um elemento que singulariza tais variantes do milagre e que permite apontar para as inconsistências dos saberes de gênero no âmbito das sociedades medievais ocidentais.

Esse incomum realce ao corpo do peregrino pode ser vinculado a visões sobre a relação entre corpo, carne e alma nos séculos finais do medievo. Como em outros textos medievais, nas versões egidianas do milagre, o corpo parece ser “simplesmente campo de ação” (Casagrande; Vecchio, 2002, v. 2: 341), ou seja, por si só, ele não é bom ou mal, mas o meio tanto para pecar quanto para se purificar. Sendo assim, é com o corpo que o peregrino erra, ao ter uma relação sexual; é no corpo que ele busca reparar a acusação feita pelo falso São Tiago, castrando-se e matando-se; mas também é por meio do corpo que ele faz penitência, seja tornando-se monge ou partindo para completar a peregrinação.

No LM, além do destaque ao corpo, um outro elemento é incluído: a carne. Nessa versão, o peregrino dorme com a sua concubina “vencido pelo prazer da carne”. Como nessa narrativa

os órgãos genitais não são restituídos ao peregrino após a sua alma voltar ao corpo, a relação corpo, carne e alma ganha contornos específicos face à versão das LS. Nela, é indicado que o romeiro ficou somente com cicatrizes nos locais do corpo em que se feriu, em harmonia com vários outros relatos de restituição maravilhosa de corpos mutilados, como, por exemplo, as paixões das santas Bárbara e Ágata, cujos seios foram retirados nas torturas, mas depois miraculosamente restaurados.⁷⁸

Especificamente sobre a castração,⁷⁹ o texto bíblico e a tradição eclesiástica têm posturas distintas.⁸⁰ Por exemplo, em Mateus 18, 9 recomenda-se que se alguma parte do corpo escandaliza, deve ser arrancada e atirada fora⁸¹ e, em Mateus 19, 12, Cristo louva os que se fizeram eunucos pelo reino dos Céus.⁸² Contudo, o Concílio de Niceia proíbe a autocastração pelo clero,⁸³ norma que foi retomada posteriormente, por exemplo, em uma bula de Lúcio III, datada entre 1181 e 1185, que reafirma o

⁷⁸ Nas LS há capítulos dedicados a essas santas e que narram tais eventos.

⁷⁹ Sobre o tema da castração no medievo ver, dentre outros: Murray (1999: 73–91); Murray (2006: 254–272); Fossier (2020: 27-49).

⁸⁰ Esse tema é debatido nos estudos de Giles, Creager e Luongo, apresentados no item 1 desse texto, nos quais são incluídos diversos exemplos e referências relacionados à ambiguidade da questão.

⁸¹ “*Et si oculus tuus scandalizat te erue eum et proice abs te bonum tibi est unoculum in vitam intrare quam duos oculos habentem mitti in gehennam Ignis/ E, se o teu olho te escandalizar, arranca-o, e atira-o para longe de ti; melhor te é entrar na vida com um só olho, do que, tendo dois olhos, seres lançado no fogo do inferno*”. Bíblia online. www.bibliaonline.com.br/acf+vulgata/mt/18/9+?q=se+teu+olho+te+escandalizar [consultado em 19 de março de 2023]

⁸² “*sunt enim eunuchi qui de matris utero sic nati sunt et sunt eunuchi qui facti sunt ab hominibus et sunt eunuchi qui se ipsos castraverunt propter regnum caelorum qui potest capere capiat/ Porque há eunucos que assim nasceram do ventre da mãe; e há eunucos que foram castrados pelos homens; e há eunucos que se castraram a si mesmos, por causa do reino dos céus. Quem pode receber isto, receba-o.* Bíblia online. www.bibliaonline.com.br/acf+vulgata/mt/19/12+?q=Porque+h%C3%A1+eunucos+que+assim+nasceram [consultado em 19 de março de 2023].

⁸³ “Se alguém foi mutilado pelos médicos por ocasião de uma enfermidade ou castrado pelos bárbaros, pode permanecer no clero. Mas se alguém, estando em boa saúde, se castrou a si mesmo, um tal deve ser excluído da pertença ao clero”. Texto greco disponível em Denzinger (2006: 53).

cânone de Niceia e condena de forma explícita a autocastração motivada pelo vício da carne.⁸⁴

Por que na versão do LM a castração é mantida? Como já assinalado, o corpo, na busca pela salvação, era visto pelos medievais como um elemento neutro. Contudo, por essa perspectiva, se o corpo não for disciplinado, pode dar espaço à carne, o que leva à prática do pecado e à condenação da alma. Também se acreditava que no juízo final a alma seria julgada. Se salva, reencontraria seu corpo redimido ou, se reprovada, sofreria a punição eterna no inferno com seu corpo. Para garantir a salvação da alma e não dar chance para a carne, fazia-se necessário submeter o corpo a jejuns, vigílias, orações, etc. Assim, adoto a interpretação de Antunes Júnior aplicada à Cantiga 26 (Antunes Júnior, 2018: 318): a não restituição dos genitais no LM não deve ser interpretada como um castigo, mas como uma benção que permitiu a Gerardus viver de forma exemplar como monge, servindo a Virgem, sem ceder aos impulsos da carne. Contudo, essa castração também revela a fraqueza do peregrino nessa versão do milagre: só sem seus órgãos viris conseguiria manter o controle sobre seu corpo e, por extensão, a sua carne.

Há de sublinhar que nos dois relatos há mulheres. No LM, a concubina do peregrino, nas LS, a mãe do jovem romeiro e uma mulher, com quem ele mantém uma relação sexual. Nos dois

⁸⁴“... *Priorissa et conventus de Colonantia a Sede Apostolica quaesierunt, si iuvenis quidam, conversus earum, genitalibus destitutus, in presbyterum possit de permissione canonum ordinari. Nos itaque in hoc articulo distinctionem volentes canonicam observari, fraternitati tuae per Apostolica scripta mandamus, quatenus inquiras diligentius veritatem, si ab hostibus sectus fuerit vel a medicis aut nesciens carnis vitio reluctari ipse sibi manum iniecerit. Priores enim admittunt canones si alias idonei sint, tertium velut homicidam sui statuunt puniendum*”/ “A priora e o convento de Colonância perguntaram à Sé Apostólica se um certo jovem, irmão converso junto deles, privado dos órgãos genitais, poderia, com a permissão dos cânones, ser ordenado presbítero. Querendo sobre este ponto observar a distinção canônica, Nós mandamos à tua fraternidade, por meio dos escritos apostólicos, procurar com diligência a verdade, isto é, se lhe foi tirada a virilidade por inimigos ou por médicos ou, não sabendo opor-se ao vício da carne, ele mesmo o tenha feito. Os cânones de fato, admitem os primeiros, se são idôneos por outras razões, mas estabelecem que se deve punir o terceiro como homicida de si mesmo” (Denzinger, 2006: 264-265).

relatos elas não são qualificadas, não atuam na trama de forma ativa e são caracterizadas somente pela relação com o peregrino. Ou seja, elas não têm nenhum realce nos relatos, sequer para serem culpabilizadas pelo ato sexual.

Vale sublinhar que a quase total ausência de mulheres é uma característica dos relatos de milagres associados à São Tiago e pode resultar de uma vinculação entre homens e peregrinação realizada no período.⁸⁵ Mas o mesmo não ocorre nos marianos, já que muitas das beneficiadas pelos milagres da Virgem são mulheres,⁸⁶ provavelmente devido à identificação de Santa Maria como mãe, o que se vincula aos saberes de gênero.

Mas mesmo com presença pontual, as mulheres que figuram no relato cumprem papéis sociais hegemonicamente associados a elas: a maternidade e o ato sexual. Além disso, no caso das LS, é ainda realçado que a mãe dependia do filho, que a sustentava. Logo, é possível afirmar que tais relatos estão atravessados pelo gênero, que concebem as mulheres como inferiores aos homens, vistas como seres débeis e/ou indefesos, que carecem de tutela e vivem submetidas a pais, maridos, confessores, filhos, etc.

Os demais personagens das narrativas, homens ou grupos não explicitamente identificados quanto ao sexo, são coadjuvantes: no LM, os companheiros de viagem, e nas LS, além dos vizinhos que se dirigiam à Compostela com o peregrino, o mendigo; aqueles que cuidaram de seu enterro; ouviram o relato do jovem ressuscitado e o acolheram em sua casa. Sua participação também é pontual, mas eles possuem uma postura mais ativa em relação ao protagonista.

E quanto aos seres sobrenaturais? Sua presença nas narrativas também é atravessada pelo gênero?

Em ambos os relatos, o diabo, ao se mostrar como São Tiago, age como um homem santo. Porém, ele é um simulacro; de fato, não é nem homem nem santo. Ele só engana e acusa o peregrino, objetivando afastá-lo de sua salvação. Ao final, apesar de suas tentativas de desqualificar o peregrino para ficar com a sua alma, se subordina a São Tiago e a Santa Maria.

⁸⁵ Sobre o tema ver Silva (2008: 180).

⁸⁶ Sobre o tema ver, dentre outros, Muñia (2018: 407-418).

São Tiago, nas duas versões narrativas, alcança o mais alto grau de perfeição. Além de ter autoridade por sua santidade e por ser apóstolo, age com lealdade para com o seu peregrino. Ele persegue e discute com os demônios, luta pela sua alma e o defende. Vale destacar ainda que, apesar de santo, ele reconhece e recorre à autoridade de Santa Maria como aquela que tomará a decisão justa.

Quanto à Santa Maria, no LM ela é a figura de destaque, referenciada, sobretudo, como a mãe de Cristo, o que se explica pelo fato se tratar de uma coletânea de milagres marianos. Já nas LS sua presença é discreta, pois se trata de um capítulo que enaltece a figura de São Tiago. Contudo, a despeito dessa diferença, nas duas versões é ela que tem o poder de decidir o conflito, ainda que nas LS não ocorra um julgamento.

Há de sublinhar que as duas obras divergem ao creditar o milagre à intervenção de um ou outro santo. Nas LS, é a São Tiago. No *incipit* do relato do LM, como já assinalado, é indicado que o milagre era de Santa Maria, mas após descrever o evento sobrenatural, é registrado que a alma do peregrino voltou ao corpo pelos méritos de ambos, Santa Maria e São Tiago.⁸⁷ Identificamos, aqui, mais uma interferência do gênero. No LM, livro dedicado à Santa Maria, os santos têm papéis distintos na efetivação do milagre, pois São Tiago luta pela alma do peregrino, apoiado pela presença de São Pedro, mas recorre a Santa Maria, que efetivamente emitiu o julgamento e permitiu que a alma retornasse ao corpo do peregrino. Vale sublinhar que o texto latino usa o verbo “*iudicare*”, termo jurídico romano que significa “autoridade para dirimir e sentenciar um processo” (Castro, 2014:38). Assim, ainda que exista uma evidente hierarquia no tocante à autoridade para emitir o juízo, que coloca a Virgem em primeiro plano, ao final, verifica-se que João Gil preocupou-se em construir uma simetria no que concerne aos méritos de ambos os santos em relação ao milagre efetivado.

Santa Maria, nas duas narrativas egidianas, decide a favor da demanda de São Tiago e permite que alma volte ao peregrino. Mas ao retornar ao corpo, há de ressaltar, a alma precisou ser

⁸⁷ Texto latino: “Sic itaque meritis sancte Marie Virginis et sancti Iacobi apostoli anima ad corpus reuersa est” (Bohdziewicz, 2014: 375).

purificada. Como já salientado, na versão do LM, por meio da vida monástica e serviço à própria Virgem, e nas LS, com a peregrinação como penitência. Ou seja, no âmbito narrativo, Santa Maria possui o poder de decidir a querela, mas não de absolver o romeiro de seu pecado.

Contrapondo esse relato a uma obra contemporânea – as *Siete Partidas* – é possível refletir sobre outra faceta dos saberes sobre a diferença sexual circulantes no medievo: as relações entre santidade e gênero. Segundo esse texto jurídico, “Porque, ainda que Santa Maria, Mãe de Jesus Cristo, foi melhor e mais alta que todos os Apóstolos, ele não quis dar-lhe o poder de absolver, mas deu-o a eles, porque eram homens”.⁸⁸ Segundo esse texto, por sua santidade, Santa Maria era superior aos apóstolos, grupo no qual estava incluído o próprio São Tiago, mas Cristo optou por dar o poder de absolvição dos pecados a eles, porque eram homens, não mulheres.

Não é possível afirmar que há uma relação direta entre o texto das *Partidas* e as compilações elaboradas por João Gil, mas indicar que em tais materiais é perceptível um jogo de assimetria no tocante à santidade e ao gênero. Mesma em uma perspectiva de diferença sexual por grau, por mais santa que seja uma mulher, ela nunca poderá se igualar ao homem perfeito.

Assim, uma possível interpretação para tal narrativa é que São Tiago recorreu a Santa Maria para trazer uma solução para a querela estabelecida com o diabo porque reconhecia a sua superioridade no tocante à santidade e o seu caráter de intercessora, tradição constituída desde o texto neotestamentário.⁸⁹ De fato, a decisão tomada pela Virgem trouxe liberdade à alma do peregrino das mãos do diabo e demônios e sua volta ao corpo. Porém, essa intervenção mariana não implicou em ato clerical; ela não abençoou, não ouviu uma confissão, não instituiu penitência e não absolveu o peregrino de seu pecado... Afinal, como aponta o texto das *Partidas*, esses poderes foram

⁸⁸ “Ca, como quier que Santa Maria Madre de Jesu Cristo fue mejor, e mas alta que todos los Apostoles; non le quiso dar poder de absolver, mas diolo a ellos, porqué eran varones” (*Siete Partidas*, Livro I, Título VI, Lei XXVII, em Alfonso X, 1843-1844).

⁸⁹ Segundo o evangelho de João, 2, 1-11, o primeiro milagre de Jesus teria sido a transformação de água em vinho, realizado a pedido de sua mãe, Maria.

dados aos homens. Assim, a alma, restituída ao corpo, deveria penitenciar-se para redimir-se do pecado. Ou seja, mesmo as concepções sobre os seres sobrenaturais não escapam do gênero.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O milagre que descreve como um peregrino, após ser enganado pelo diabo, mutilou-se e se matou, mas voltou à vida com a ajuda de São Tiago e Santa Maria, segundo os testemunhos mais antigos, começou a circular no século XII. Composto inicialmente em um ambiente monástico, foi ganhando diversas nuances na medida em que foi incorporada a textos com distintos formatos, objetivos e públicos.

Por sua difusão no medievo, em especial na Península Ibérica, e pelos temas que permite discutir, especialistas de diversas áreas se dedicaram a analisar versões deste relato, em abordagens, sobretudo, comparativas. As reflexões aqui apresentadas se unem aos esforços de compreensão das diferentes variações narrativas deste relato, a partir da perspectiva historiográfica e empregando a categoria gênero, privilegiando as narrações elaboradas por João Gil de Zamora e incorporadas às suas obras LM e LS.

João Gil foi um castelhano, natural de Zamora, que viveu na segunda metade do século XIII e anos iniciais do século XIV. Foi um franciscano letrado, que ocupou diversos cargos e desenvolveu ampla atividade literária. No decorrer de sua trajetória estabeleceu contatos com frades que tiveram destaque junto a Ordem dos Menores, com membros da hierarquia eclesiástica e com a corte real castelhana-leonesa.

Devido à sua vinculação institucional, funções que exerceu, relações sociais estabelecidas, estava comprometido com a reunião, sistematização e difusão de conhecimentos, dentre os quais os ensinamentos da Igreja sob a direção do papado, e a partir da perspectiva mendicante, voltada, sobretudo, à pregação e à assistência aos necessitados.

Como outros pregadores de sua época, como é perceptível por suas obras, João Gil estava ciente das múltiplas diferenças sociais

e da necessidade de contemplá-las.⁹⁰ Assim, ainda que direcionasse as suas obras aos frades, buscou, por meio de seu trabalho de compilação, disponibilizar materiais que pudessem ser utilizados pelos irmãos para instruir grupos distintos na fé cristã.

João Gil incluiu duas diferentes versões do milagre em tela em duas de suas obras. Essas versões possuem a mesma estrutura básica, mas há diversos aspectos que singularizam cada relato. Tais diferenças se relacionam, ao mesmo parcialmente, aos propósitos de cada obra, pois o LM é um tratado, enquanto as LS, uma compilação de materiais voltada à meditação e preparo de pregações durante as viagens dos irmãos; às temáticas, posto que o LM é dedicado à Santa Maria e as LS formam um legendário abreviado, que aborda distintas festas e santos cristãos, dentre os quais, São Tiago; às fontes diretas, já que para o relato do LM o zamorano usou outras coletâneas de milagres atribuídos à Virgem, e nas LS, a obra do dominicano Vicente de Beauvais. Essa constatação permite apontar o quanto o trabalho de compilação realizado pelo frade franciscano foi fruto de um esforço intelectual consciente e que resultou na escolha de versões do milagre mais adequadas a cada obra.

As duas versões egidianas são atravessadas pelo gênero. No LM, o peregrino é menos racional, mais sujeito aos desejos da carne e, mesmo após ressuscitar, continua castrado. Torna-se monge, abrindo mão do poder sobre si e sobre seus bens, e passa a servir a Santa Maria. Nas LS, o protagonista cometeu um pecado, mas é repleto de virtudes: é devoto de São Tiago, caridoso, cuida da mãe, só obedece ao diabo após ser convencido com argumentos. Em cada narrativa, o romeiro se posiciona socialmente de forma específica e, por extensão, em distintos graus na escala de gênero; nas LS ele é um homem mais próximo à razão e do que no LM.

Outro aspecto a salientar, que é incomum nas narrativas medievais, é o destaque dado ao corpo do peregrino, que é central no milagre por dois motivos: pela castração e pelo suicídio. No LM o corpo do romeiro, mesmo após voltar a vida, continua a ser

⁹⁰ Sobre a questão ver (Pérez-Embid Wamba, 2011: 103-136; Hamy, 2014: 71-93; Atanasio Peralta, 2021: 315-324).

peculiar, pois ele não recupera seus membros viris. A manutenção da castração e a vida celibatária como monge apontam para a necessidade de disciplinar o corpo para conter a carne e purificar a alma, o que reafirma o seu maior afastamento da razão e o aproxima da matéria e, por extensão, às mulheres, no pensamento hegemônico medieval. Nas LS, após o incidente, o peregrino retoma o seu lugar social, com seu corpo restaurado.

As narrativas egidianas, apesar de suas diferenças de formato, temática e fontes, como já sublinhado, coincidem ao apresentar as mulheres terrenas. Nos dois relatos elas só figuram em função do peregrino e são identificadas por sua relação com ele, que é marcada pela dependência e pela atividade sexual.

Por fim, no tocante à santidade, percebemos assimetrias. O diabo é um simulacro que não encontra lugar na gradação de gênero. São Tiago, como homem santo, alcança o mais alto grau na hierarquia do gênero, e justamente por isso, reconhece a superioridade de Santa Maria, intercessora por excelência. Contudo, a ação da Virgem tem limites, pois ainda que ela tenha sido a melhor e mais alta que os apóstolos, não lhe foram dados poderes clericais. Assim, cabe ao peregrino purificar-se de seus pecados, pois sua alma voltou ao corpo, mas não foi eximida de seus erros. Ou seja, lhe foi dada uma chance para redimir-se.

A análise comparativa das versões do milagre do peregrino a partir da categoria gênero, a despeito dos detalhes narrativos distintos, permite concluir que tais relatos compartilham alguns saberes: a presença pontual e passiva das mulheres terrenas face ao peregrino; a diferença sexual pensada em termos de graus; a assimetria entre santidade e gênero. Além disso, apresentam inconsistências, como o realce dado ao corpo do peregrino e a atribuição do milagre, no LM, primeiro somente à Santa Maria e depois a ela e a São Tiago. Tais saberes sobre a diferença sexual vinculam-se ao contexto em que foram compiladas as obras que, dentre outros aspectos, retomava, cristianizava e perpetuava noções sobre o corpo e sobre o gênero provenientes da antiguidade; em que a Igreja, a partir do papado, buscava normatizar a vida de eclesiásticos e leigos, impondo a confissão e a penitência pessoais; que novas expressões de espiritualidade, como a franciscana, se expandiam.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALFONSO X (1843-1844). *Las Siete Partidas de Don Alfonso X*. Barcelona, Impresta de Antonio Bergnes,
- ALONSO LÓPEZ, Luis (1986). “El ‘Prosodion’ de Juan Gil de Zamora: tradición y novedad”, en Quilis, Antonio; Niederehe, Hans Josef. (editores.), *The History of Linguistics in Spain*, Amsterdam, John Benjamins, pp. 1-20.
- ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Alicia (2018), "Los frailes y la cura animarum como actividad conflictiva en Zamora, Toro y Benavente durante la baja Edad Media", *Edad Media. Revista de Historia*, 19, pp. 218-240.
- ANTUNES JÚNIOR, Guilherme (2018), “A Cantiga 26 e o romeiro pecador: gênero e imagens nos textos nas Cantigas de Santa Maria se Afonso X”, en Silva, Andréia Cristina Lopes Frazão da et al. (Org.), *Construções de Gênero, Santidade e Memória no Ocidente Medieval*, Rio de Janeiro, Programa de Estudos Medievais, p.301-318.
- ATANASIO PERALTA, Miguel Ángel (Ed.) (2015), *Breviloquium Sermonum Virtutum et Vitiorm de Juan Gil De Zamora*. Tese (Doutorado em Filología Clásica e Indoeuropeo), Universidade de Salamanca, Salamanca.
- ATANASIO PERALTA, Miguel Ángel (2021), Aproximación a los sermonarios de Juan Gil de Zamora, OFM, *Hispania Sacra*, LXXIII/ 148, pp. 315-324.
- BOHDZIEWICZ, Olga Soledad (2012), “Juan Gil de Zamora y las versiones latinas del milagro del peregrino de Santiago”, *IACOBVS*, 31-32, pp.23-50.
- BOHDZIEWICZ, Olga Soledad (2014). *Una contribución al estudio de la prosa latina en la Castilla del siglo XIII*: Edición crítica y estudio del Liber Mariae de Juan Gil de Zamora. 2014. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires.
- BUENO DOMÍNGUEZ, María Luisa et. al. (1992), *Congreso de Historia de Zamora*, 1., 1988. Zamora. Actas ... Zamora, Diputación Provincial de Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos "Florián de Ocampo", 1991. T. 3: Medieval y

- Moderna; García Casar, M. F. El pasado judío de Zamora, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- CASAGRANDE, C. e VECCHIO, S. (2002), “Pecado”, em Le Goff, J., Schmitt, J.-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, São Paulo, Imprensa Oficial de São Paulo/ Edusc, 2v. V. 2, p. 341.
- CASTRO Y CASTRO, Manuel de (editor.) (1955). Juan Gil de Zamora. *De preconiis Hispanie*, Madrid, Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, p. LXIII.
- CIVITAS. MC (1993), *Aniversario de la ciudad de Zamora*, Zamora, Junta de Castilla y León.
- CONNOLLY, Jane E. (1990) “Three peninsular Versions of a Miracle of St. James”, em Connolly, Jane E. et al. (editores), *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Maddison, the Hispanic seminary of medieval studies.
- COSTAS RODRÍGUEZ, Jenaro, PÉREZ ROSADO, Martín (editores) (2020). *Alabanzas de España: una traducción anónima e inédita del De preconiis Hispanie de Juan Gil de Zamora*: Madrid, UNED.
- CREAGER, Nuri (2010) “The anxiety of clerical celibacy: From Guibert of Nogent’s *De quodam Galiciae*”, *La Corónica*, 38.2, pp. 43-69.
- DOLBEAU, François (2000). “Les Prologues de Légendiers Latins”, em Hamesse, Jacqueline (editora), *Colloque International. les Prologues Médiévaux*. 1998, Roma. Actes... Turnhout, Brepols, p. 372.
- DUARTE, Juliana Calabresi Voss, OLIVEIRA, Terezinha. (2022). “Considerações acerca do suicídio no período medieval sob a lente da história da educação”, *Brazilian Journal of Development*, 8.3, pp. 15783-15793.
- GILES, Ryan D. (2010). “The Miracle of Gerald the Pilgrim: Hagiographic Visions of Castration in the Liber sancti Jacobi and Milagros de nuestra señora”, *Neophilologus*, 94, pp. 439-450.
- ESPERANÇA, Manuel da, O.F.M. (1666) *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal. Segunda parte: Que conta os seus progressos no*

- estado de três custodias, princípio de província e reforma observantes*, Lisboa: officina Craesbeeckiana, pp. 148-149.
- FERNÁNDEZ DURO, Cesáreo (1882). *Memorias históricas de la ciudad de Zamora, su provincia y obispado*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de los Sucesores de Rivadeneyra, T. 1, p. 469.
- FERRERO FERRERO, F. (2008). “La configuración urbana de Zamora durante la época románica”, *Stvdia Zamorensia*, Segunda etapa, 7, pp. 9-44.
- FERRERO HERNÁNDEZ, Cándida (editora) (2009), *Liber contra uenena et animalia uenenosa de Juan Gil de Zamora*, Barcelona: Reial Acadèmia des Bones Lletres, p. 71.
- FERRERO HERNÁNDEZ, Cándida (2010). “Nuevas perspectivas sobre Juan Gil de Zamora”, *Stvdia Zamorensia*, 9, pp. 19-33.
- FITA, Fidel (1884). *Dos libros (inéditos) de Gil de Zamora*. Notas de reproducción original: Edición digital a partir de Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo 5 pp. 131-200 [Consultado em 08 de fevereiro de 2024, <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc3j3s6>].
- FLAX, Jane (1992). “Pós-Modernismo e Relações de Gênero na Teoria Feminista”. Em Hollanda, Heloísa Buarque de (organizadora). *Pós-Modernismo e Política*. Rio de Janeiro: Rocco, pp. 217-250.
- FOSSIER, Arnaud (2020). "The body of the priest: eunuchs in Western canon law and the Medieval Catholic church." *The Catholic Historical Review* , 106.1, pp. 27-49.
- FRAZÃO DA SILVA, Andreia. “A Legenda Beate Barbare Virginis et Martiris do *Legendário Abreviado* de Juan Gil de Zamora (XIII-XIV)”, *Specula: Revista De Humanidades Y Espiritualidad*, 3, 2022, pp. 59-98.
- GARROSA RESINA, Antonio (1985). “La aparición del demonio en la literatura”, *Revista de Espiritulidad*, 44, pp. 239-269.
- HAMY, Adrienne, “Juan Gil de Zamora, Apis Dei: hallazgos homiléticos y propuestas”, *Studia Zamorensia*. Segunda etapa, 13 (2014), pp. 71-93.
- HERBERS, Klaus (1995). “Milagro y aventura”, *Compostellanum*, 36, pp. 295-321.
- HERNANDO GARRIDO, José Luis (2016). “Los Franciscanos en los viejos reinos de Castilla y León: de la pobreza espontánea

- a la promoción nobiliaria”, *Biblioteca: estudio e investigación*, 31, p. 169.
- ILLANA GUTIÉRREZ, Laura, Fernández Ferrero, Alberto (2011). *Románico Zamorano*, Zamora, Didot,
- KOCKA, Jürgen (2014). “Para além da Comparação”, *Revista Esboços*, 21/31, pp. 280.
- LABANDE, E. (editor) (2011). *Guibert of Nogent, Monodiarum suarum libri tres*, Paris, Les Belles Lettres, 1981 e em inglês por McAlhany, Joseph, Rubenstein, Jay (editores). *Guibert of Nogent: Monodies and On the Relics of the Saints*, Londres, Penguin Books.
- LACARRA, María Jesús (2005). “Cuentos y Leyendas en el Camino de Santiago”, en Lacarra, María Jesús (coordenação), *Los caminos de Santiago. Arte, Historia y Literatura*, Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", p. 293.
- LAQUEUR, Thomas. (2001). *Inventando o Sexo. Corpo e Gênero dos Gregos a Freud*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- LILLO REDONET, Fernando (editor) (2011). *Juan Gil de Zamora, Sermonario*, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos “Florián de Ocampo”, p. 86.
- LINEHAN, Peter (2000). *Las dueñas de Zamora. Secretos, estupro y poderes en la Iglesia española del siglo XIII*, Barcelona, Península.
- LÓPEZ BREA, Mercedes (2012). “Demonios travestidos de santos. El caso del peregrino engañado por Satanás”, em Paredes, Juan (editor), *De lo humano y lo divino en la literatura medieval: santos, ángeles y demonios*, Granada, Universidad de Granada, pp. 109-122.
- LÓPEZ BREA, Mercedes (2017). “Santiago y María como mediadores de Milagros”, em Rucquoi, Adeline; Saucken, Paolo G. Caucci von (organizadores), *María y Iacobus en los caminos jacobeos*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 359-373.
- LÓPEZ MONTILLA, María Jesús (2012). “La Portada de la Majestad. Colegiata de Toro (Zamora)”, *DJESER. Revista de Arte, Arqueología y Egiptología*, 2, pp. 2-41.
- LUONGO, Salvatore (2021). “‘Sonó por Compostela esta grand maravilla’: el milagro VIII de Gonzalo de Berceo”, en

- Domínguez Matito, Francisco, Borsari, Elisa (editores), *Revisitando a Berceo. Lecturas del siglo XXI*. Madrid-Frankfurt -Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 171-195.
- MAGALLÓN, Ana-Isabel (2014). "El Prosodion de Juan Gil de Zamora y la enseñanza de la gramática en su tiempo", *Studia Zamorensia*, XIII p. 161.
- CENDÓN FERNÁNDEZ, Marta (2022). "Santiago el Mayor, taumaturgo: textos e imágenes medievales para sus milagros post mortem", *CEM Cultura, Espaço & Memória*, 14, pp. 161-185.
- MARTÍN IGLESIAS, Jose Carlos (2015). "Legende sanctorum et festiuitatum aliarum de Juan Gil de Zamora (O.MIN.): metodología de una edición crítica", em Pena González, M. A., Delgado Jara, I. (coordinadores), *Métodos y técnicas en Ciencias Eclesiásticas: Fuentes, historiografía e investigación*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, p. 151.
- MARTÍN, Jose Carlos, Otero Pereira, Eduardo (editores) (2014). *Juan Gil de Zamora, Legende sanctorum et festiuitatum aliarum de quibus ecclesia sollempnizat*, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos, p. 433.
- MARTIN, José Luis (2003). "Los milagros de la Virgen: versión latina y romance", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H[^] Medieval*, 16, pp. 177-213.
- MARTIN, José-Luis (editor) (1995). *Juan Gil de Zamora. Maremagnum de Escrituras. Dictaminis Epithalamium. Libro de las Personas Ilustres. Formación del Príncipe*. Zamora, Ayuntamiento de Zamora, p. 43.
- MCALHANY, Joseph (2015). "Elucidations and Emendations to Guibert of Nogent's Monodiae", *The Journal of Medieval Latin*, 25, pp. 173-195.
- MINOIS, Georges (1998). *History of Suicide: Voluntary Death in Western Culture (Medicine and Culture)*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 7-41.
- MONTERO, A. M. (2007). "La divulgación de la ciencia en el Lucidario de Sancho. IV", *Lemir*, 11 pp. 179-196. [Consultado en 2 de fevereiro de 2024, <parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista11/11Montero_Ana.pdf>.

- MORALEJO, Abelardo (1951). “Tres versiones del milagro XVII del libro II del Calixtino”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 6, pp. 337-352.
- MUÍÑA, Milagros. (2018). “Algúns tipos femininos nas Cantigas de Santa María”, em Esther Corral Díaz (editora), *Voces de mujeres en la Edad Media, entre realidad y ficción*, Berlin/Boston, De Gruyter, pp. 407-418.
- MURRAY, Alexander (1998). *Suicide in the middle ages*, Oxford, Oxford University Press, v.1, p. 283.
- MURRAY, Jacqueline (1999). “Mystical castration: Some reflections on Peter Abelard, Hugh of Lincoln and sexual control”, em Murray, Jacqueline (editor), *Conflicted identities and mutiple masculinities: Men in the medieval West*, New York: Garland, pp. 73–91.
- MURRAY, Jacqueline (2006). “Sexual mutilation and castration anxiety: A medieval perspective”, em Kauefler Mathew (editor), *The Boswell thesis: Essays on christianity, social tolerance, and homosexuality*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 254–272.
- NAVARRO TALEGÓN, J. (1996). Portal de la Majestad. Colegiata de Toro, Madrid, Junta de Castilla y León.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, Estrella (editora) (2018). Juan Gil de Zamora. Obra poética: Ymago, ymitago. Quid uigoris, quid amoris. Officium almiflue Virginis, Zamora, Instituto Florián de Ocampo, p. 18.
- PÉREZ-EMBED WAMBA, Javier, “Sobre el trasfondo social de la predicación mendicante en Castilla y León (siglo XIII)”, *Erebea*, 1 (2011), 103-136.
- RUSSO, Luigi (2007). “Tra storia, esegesi biblica e autobiografia: De vita suadi Guiberto di Nogent”, en Fassò, Andrea. (diretor), *Memorie, Diari, Confessioni*, Bologna, Università di Bologna, pp. 51-88.
- SÁNCHEZ AMEJEIRAS, Rocio (2005). “Cultura visual en tiempos de María de Molina: poder, devoción y doctrina”, em Sevillano San José, María Carmen (coordinadora.). *El conocimiento del pasado: una herramienta para la igualdad*, Salamanca, Plaza Universitaria Ediciones, pp. 295-328.
- SÁNCHEZ DOMÍNGUEZ, Lucía (2003). “La gloria de María entre el cielo y el infierno: revisión de la iconografía de la Puerta

- de la Majestad de la Colegiata de Toro: Fray Juan Gil de Zamora ¿posible autor del programa?”, em Yarza Luaces, Joaquín, Herráez Ortega María Victoria, Boto Varela, Gerardo (coordenadores). *Congreso Internacional “La Catedral de León en la Edad Media”*. Actas... León: Universidad de León-Servicio de Publicaciones, p. 637-648.
- SÁNCHEZ HERRERO, José (director) (2018). *Historia de las Diócesis españolas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, V. 21: Astorga. Zamora.
- SCHMITT, Jean-Claude (1976). “Le suicide au Moyen Âge”, *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 31^e année, 1, pp. 3-28.
- SCOTT, Joan W. (1992). “História das Mulheres”, em Burke, Peter (organizador), *A escrita da História*, São Paulo, Unesp, p. 89.
- SCOTT, Joan W. (1999). *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press,
- SILVA, Andréia Cristina Frazão da (2008). *Reflexões sobre a hagiografia ibérica medieval: um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo*, Rio de Janeiro, EdUFF, p.180
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da et al. (organizadores) (2018). *Construções de Gênero, Santidade e Memória no Ocidente Medieval*, Rio de Janeiro, Programa de Estudos Medievais, p.301-318.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da (2019). “Considerações sobre o uso da categoria gênero nos estudos sobre o medievo”, *Signum- Revista da Abrem*, 20, pp. 11-23. <<http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/497>> [Consultado em 01 de fevereiro de 2023].
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão (2022). "Reflexões sobre o prólogo do legendário abreviado de João Gil de Zamora", *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 22, pp. 36-59.
- SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão (2021). “Isidoro de Sevilha nos legendários abreviados mendicantes hispanos do século XIII: uma abordagem historiográfica em perspectiva comparada”, *Anos 90*, 28, pp. 1-24.
- SILVA, Thalles Braga Rezende Lins da (2011). “O milagre do romeiro de Santiago: considerações sobre o Diabo e práticas

- sociais mal vistas na Castela do século XIII”, em *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, USP-Anpuh, pp. 1-14.
<www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300548616_ARQUIVO_ComunicacaoThallesRezende,PPGHC-UFRJ.pdf>[Consultado em 03 de março de 2023].
- SOUTHERN, R. W. (1963). *Saint Anselm and His Biographer. A Study of Monastic Life and Thought, 1059-c.1130*, New Haven, Yale University Press, p. 197-236; 316-331; 362-366.
- SOUTHERN, R. W., Schmitt, F. S. (editores) (1969). *Memorials of St. Anselm*, Londres, British Academy – Oxford University Press, p. 200-207 e p. 19-30.
- SOUTHERN, R. W. (1953). *The making of the middle ages*, New Haven, Yale University Press, p. 252-254.
- THOMASSET, C. (1992). “La naturaleza de la mujer”, em Duby, Georges, Perrot, Michele (diretores), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, t. 2, v.1, p. 64.
- ÚRIA MAQUA, Isabel (2011). “El romero de Santiago engañado por el diablo”, em López Guil, I; Calvo Salgado, L M (ed.), *El camino de Santiago, encrucijada de saberes*. Madrid: Vervuert,, pp 23-42.
- VIANT, F. (2005) *Le Livre de Saint Jacques ou Liber Sancti Jacobi (Codex Calixtinus)*, Lyon, Université Lumière Lyon 2, p. 49.
- VINCENTIUS BELVACENSIS. *Speculum historiale, version SM trifaria (Ms Douai BM 797)*. Disponível em <<https://bit.ly/3EDP4Re>>. [Consultado em 19 de julho de 2021].
- VV.AA. (2002), *Enciclopedia del Románico en Castilla y León*. Zamora, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real - Centro de Estudios del Románico.

LA IDENTIFICACIÓN DE LAS MASCULINIDADES EN LA
PAREMIOLOGÍA DE LAS LENGUAS ALEMANA Y
ESPAÑOLA: “NO ES FÁCIL SER HOMBRE”,⁹¹ POR TODO LO
QUE SUPONE SERLO

THE IDENTIFICATION OF MASCULINITIES IN PROVERBS
OF THE GERMAN AND SPANISH LANGUAGES: "IT'S NOT
EASY BEING A MAN", BECAUSE OF EVERYTHING IT
ENTAILS

Cristina MARTÍNEZ FRAILE
Universidad de Sevilla
cmartinez@us.es

Hay una creciente brecha entre lo que los hombres dicen que significa ser un hombre y lo que hacen en realidad. Se dice que tienen que ser fuertes, poderosos, no mostrar sus emociones, sus sentimientos, no pueden llorar... Pero en sus vidas diarias hacen cosas mucho más saludables: se implican en el cuidado infantil, tienen más relaciones emocionales, son mejores amigos cada vez...⁹²

Resumen

La construcción de la identidad masculina está latente en cada sociedad, y se estima, al mismo tiempo, que es un rasgo distintivo propio de cada cultura. Detrás de esta afirmación, quiere

⁹¹ Así lo señala Fernández Poncela, 2002: 14.

⁹² En palabras de Kimmel en CÁCERES, María (2022). “Los hombres no lloran: es hora de darle una vuelta a la masculinidad. Recuperado de <https://www.mujerhoy.com/contentfactory/post/2022/02/07/los-hombres-no-lloran-es-hora-de-darle-una-vuelta-a-la-masculinidad/>. [Fecha de consulta 07/08/2023]

demostrarse cómo los patrones sociales se han repetido en los modelos de civilizaciones patriarcales, manifestándose incluso en formas discursivas complejas, como son los refranes, de lenguas tan diferentes como alemán y español. La atención de este estudio se centra en el estudio contrastivo de un grupo de paremias alemanas y españolas, que contienen la palabra *hombre / Mann* como núcleo principal de las construcciones léxicas con el fin de identificar en ellas modelos de masculinidades, establecidos socialmente y fijados en la lengua. Asimismo, se pretende explicar cómo la evolución del concepto de las masculinidades se refleja en el lenguaje, dejando relegados y en desuso muchos refranes, para dar paso a otros innovadores con hombres más saludables, más sensibles y más humanos como principales protagonistas.

Palabras clave: Masculinidades, alemán, español, Refrán, Género.

Abstract

While the construction of male identity is present in different forms of expression in each society, it is also believed that it is not a distinctive trait of each Western culture. Behind this statement is the aim of demonstrating how social patterns have been repeated in models of patriarchal societies, even manifested in discursive forms such as proverbs from very different languages such as German and Spanish. The focus is on the analysis and comparison of a group of German and Spanish proverbs, which contain the word "man/Mann" as the main nucleus of lexical constructions in order to identify socially established models of masculinities fixed in language. Likewise, it aims to explain how social evolution and therefore the concept of masculinities is also reflected in language, leaving many proverbs relegated and obsolete, to give way to healthier, more sensitive, and more human men as main character.

Keywords: Masculinities, German, Spanish, Proverbs, Gender.

EL CONCEPTO DE MASCULINIDADES

Previo al análisis de los pares de enunciados en alemán y en español que será objeto de la parte empírica, una revisión sobre el concepto de masculinidades permitirá identificar en ellos las diversas maneras en las que se expresa el concepto de masculinidad. Ya en 1949, Simone de Beauvoir en su obra *El segundo sexo* sentenciaba que “No se nace mujer: se llega a serlo” (Beauvoir, 1949: 371). Haciendo extensiva esta afirmación para el hombre, podría decirse que “tampoco se nace hombre, se llega a serlo”. Bajo estos dos lemas, que se alejan del determinismo biológico, se quiere llamar la atención sobre la interpretación cultural, psíquica y social que se ha hecho de los sexos a lo largo de la historia y cómo se ha marcado la diferencia confiriendo determinados atributos para “lo que debe ser un hombre” y para “lo que debe ser una mujer”. En este sentido, se generan estereotipos y se articulan los roles que cada uno tiene que cumplir en esta clasificación de “pares de opuestos” y, a veces “en relación simbiótica”. En ella, el hombre es o debe ser, viril, valiente, protector, poderoso y duro, entre otros; la mujer, para con el hombre, tiene que ser fiel, vigilante, servidora, madre, sensible y objeto de protección del hombre. Socialmente sigue resultando chocante, sin razón que lo fundamente, encontrar hombres sensibles, protegidos por mujeres o dedicados exclusivamente a sus tareas de hogar mientras la mujer trabaja fuera de casa, porque eso desvirtúa su hombría; o una mujer competitiva, valiente o sin instinto maternal. Pero incluso aún es más cómodo para la mujer adoptar estos valores tradicionalmente masculinos por la transformación de su identidad, gracias a su lucha por la igualdad (Tellez Infantes; Delgado, 2011: 80-103). Se alude también al concepto de “relación simbiótica” en tanto que, en determinados contextos, la identidad del hombre se construye enaltecida sobre una mujer deteriorada y discriminada, así como la imagen de la mujer, casi siempre denigrada, sobre la figura ensalzada de un hombre. De este modo, alrededor de las personas se han generado construcciones imaginarias y sociales que desembocan en actitudes discriminatorias y en relaciones de poder, con una marcada superioridad del hombre frente a la mujer en el conjunto de una sociedad patriarcal. Precisamente, esta

construcción simbólica cada vez más polarizada se ha ido forjando en lo que un sexo se aleja de otro sexo. En esta línea se manifestaba la autora Karen Horney (Horney, 1932) que trazaría un enfoque relacional en el que la masculinidad se fraguaría través de reacciones de terror contra la mujer y se resolvería con actitudes narcisistas. El resultado es que muchas de sus representaciones se construyen a partir de las diferencias que ambos presentan. Pero el abordaje y el tratamiento de las masculinidades empieza de manera tímida a dejarse de considerar una materia tangente en los estudios de la mujer para llegar a convertirse en objeto central de estudio.

[...], después de un primer momento en que se consideró que la mujer era la gran desconocida de la humanidad, por lo que se decidió hacer frente a esa situación de olvido investigando sobre ella [...], se pasó a considerar que el hombre, en contra de lo que se creía, era también - como rememora Badinter (1993)- otro desconocido (Jociles Rubio, 2001).

Es así como surgen los llamados *Men's Studies*, abordados en sus inicios por R. Connell, J. Butler y M. Kimmel, entre otros. El concepto de las masculinidades, dicho sean en plural, se entiende precisamente como un concepto plural, diverso y en constante evolución. Connell, en su libro *Masculinities* (1995), desde una perspectiva relacional, propone una teoría para las identidades masculinas construidas en relación con las feminidades, y siempre en constante cambio (2003: 22). Según Connell, el primer acercamiento científico de la masculinidad se da en el psicoanálisis de Freud a principios del siglo XX. Sería éste el punto de partida para cuestionar el propio constructo de masculinidad tradicional, esencialista, y para afirmar que esta nunca existe en estado puro por la constitución bisexual de todos los seres humanos. Por su parte, el estadounidense M. Kimmel, otro de los pioneros en los estudios de las masculinidades, demuestra su compromiso y esfuerzo en analizar el concepto en varias de sus obras, tales como *The Guy's Guide to Feminism* (2011), *Guyland* (2008) o *Angry White Men* (2017). Concretamente en su artículo "Sobre masculinidad: nuevos aportes" (1994), Kimmel, a través de una revisión histórica, ya analizaba la evolución de las masculinidades a lo largo de la

historia hasta demostrar cómo se transforman actualmente. En su estudio aludía a relatos de historiadores y biógrafos que catalogaban al hombre a partir de su clase, raza y género. En ese mismo trabajo se acerca a las exploraciones antropológicas de autores, como las de David Gilmore, que expone la necesidad muy común en hombres de diferentes culturas en constatar su masculinidad. Las autoras Tellez y Verdú, por su parte, manifiestan precisamente la liberación que para el hombre occidental supone romper con esos mandatos “masculinos”:

Por otro lado, cada vez son más visibles, especialmente en las sociedades occidentales, diferentes formas de ser hombre que rompen con el antiguo mandato de dureza y poder, constituyendo lo que puede entenderse como un movimiento masculino de liberación, como en su día lo fue la liberación de las mujeres con respecto a un papel social prescrito por la cultura (2011: 82).

Butler también se suma a la lista de quienes defienden que el género no es más que una construcción social, tal y como lo demuestra en su obra *El género en disputa* (Butler; García, 1990), descartando la existencia de una esencia masculina o femenina que fundamente las identidades.

LAS PAREMIAS: UN ACTO DISCURSIVO COMO REFLEJO DE LA CULTURA POPULAR. CONSTRUCTOS DE GÉNERO EN LAS PAREMIAS

Desde el punto de vista de la sociología, el lenguaje, como herramienta de comunicación, aparece estrechamente relacionado con el entorno social y cultural, reflejando como tal muchas actitudes, valores, estereotipos y creencias arraigadas en una sociedad y en una época. Al examinar cómo el lenguaje las manifiesta y las reproduce, podemos obtener una visión más profunda de la cultura y de la historia de una comunidad en particular. En otras muchas ocasiones no sólo es reflejo, sino que las propias instituciones han ido estableciendo también relaciones de poder y de desigualdad a través del lenguaje. En otro extremo puede valorarse cómo la desaparición de ciertas palabras o expresiones puede ser un indicativo de la evolución positiva de una sociedad en la que dejan de existir ciertas prácticas o costumbres que se han vuelto reprochables, gracias a los cambios

sociales. Valga como ejemplo las tradicionales formulaciones “machistas” en el lenguaje que han ido quedando descatalogadas en los distintos formatos multimediáticos, así en la publicidad, en la literatura, en el cine o en las diferentes publicaciones en redes sociales, entre otras. Cada manifestación artística y/o lingüística indiscutiblemente se ve abocada a pasar por los cedazos de la equidad, siendo no sometida no sólo al juicio de críticos especialistas en la materia sino a toda la sociedad en su conjunto.

De todas las formas discursivas, aquí se ha elegido la paremia como objeto de estudio y en concreto el refrán como ejemplo de la literatura oral tradicional que, a su vez, es reflejo de la cultura popular. Desde un punto de vista conceptual y terminológico, la paremia, según Julia Sevilla (2013: 106) “es una unidad fraseológica (UF) constituida por un enunciado breve y sentencioso, que corresponde a una oración simple o compuesta, que se ha fijado en el habla y que forma parte del acervo socio-cultural de una comunidad hablante”. Por su parte, Julio Casares define el refrán como “frase completa e independiente que, en sentido directo o alegórico, y por lo general en forma sentenciosa y elíptica, expresa un pensamiento - hecho de experiencia, enseñanza, admonición, etc. - , a manera de juicio, en el que se relacionan por lo menos dos ideas” (1992: 86). Para María Moliner el refrán es “Cualquier sentencia popular repetida tradicionalmente con forma invariable. Particularmente las que son en versos o al menos con cierto ritmo, consonancia o asonancia que las hace fáciles de retener y les da estabilidad de forma, y de sentido figurado [...]”. En Alemania la investigación sobre la paremiología, cuenta también con una larga tradición desde los trabajos de Seiler en Seiler (1922), M. Hain (1951), L. Röhrich (1977), Bausinger (1980), Mieder (2000), Kispál (2007), Umurova (2005), Jesenšek (2013), Bulgacoba (2018).

Tanto en la paremiología española como en la alemana, en las diferentes definiciones, aparecen unidos a la entidad del refrán el componente socio-cultural y moral y el aspecto de la perdurabilidad y de la tradición, forjada en el tiempo. Así también lo destacaría M. Hain en términos de “valores vinculados a lo social” (Hain, 1951: 49). En este sentido, estas unidades pueden identificarse como manifestaciones artísticas propias de la cultura popular y son una muestra más de la intersección entre la lengua

y la sociedad, ya que, como producto de la tradición oral, en pocas palabras, condensa y retrata los valores y el pensamiento de una sociedad en un tiempo impreciso. Al mismo tiempo, su composición breve y su estructura, normalmente bimembre y rimada (aquí para mal, cuando de pensamientos machistas se ha tratado) han ayudado a transmitir, a memorizar y a fijar además esos constructos sociales en los hablantes de una lengua. Estas construcciones almacenan entre sus líneas estereotipos y clichés, y se consideran fruto de la sabiduría popular; parecen encerrar verdades que se muestran como un pensamiento unívoco, como reglas, como cánones, consejos y advertencias y en los que impera el aspecto de la autoridad asociada al conocimiento antiguo y a las verdades absolutas. Así lo indica Tetiana Havlin en *Geschlechterrepräsentationen in der Alltagskultur Deutschlands: zwischen Tradition und Gegenwart*:

Die weit verbreitete und bekannte sprichwörtliche Wahrheit bzw. Weisheit zeigt sich als normativer Kanon, als Bewertungsurteil, als Lehre, als Regel, als Warnung und als Ratschlag [...] Die Verwendung von Sprichwörtern berührt auch die Frage der Autorität, weil sie mit der Macht alter Weisheit und Wissen assoziiert wurden. Dieser Autoritätsaspekt ermöglicht es, bestimmte Rollenmuster einer Gesellschaft zu legitimieren und zu konservieren (Tetiana, 2019).

Aunque la mayoría de las paremias son anónimas y no aparecen datadas, focalizando la atención en las paremias que tematizan las identidades de género, objeto de este trabajo, podría afirmarse que, por su contenido y por el progreso social al que hemos llegado, son lejanas y, afortunadamente, anticuadas, en especial aquellas en las que se aprecia un claro machismo y una desmedida discriminación hacia la mujer. La escasa o nula frecuencia de uso, por supuesto y primero, socialmente hablando, queda manifestada en algunos repositorios virtuales bajo el epígrafe “marcas de frecuencia de uso: en desuso o poco frecuente”. Así lo señala por ejemplo el Refranero Multilingüe del Instituto Cervantes y algún que otro diccionario como Duden en alemán. En cualquiera de los casos, estos indicadores son una muestra de los mitos y de los estereotipos de una sociedad arcaica y patriarcal donde las desigualdades sociales estaban muy

marcadas. La gran mayoría de ellos, por conciencia y cambio social, han perdido su vigencia y han ido quedando relegados a viejos diccionarios, a los que se puede acudir para ver no sólo cómo ha ido evolucionando la lengua sino también la sociedad. Esto es un claro ejemplo del progreso social en búsqueda de la equidad. De los roles de género en el refranero popular se ocupa, Anna M. Fernández Poncela en su libro *Estereotipos y roles de género en el refranero popular: charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas. Proveedores, maltratadores, machos y cornudos*. En él expone la imagen androcéntrica, sexista y discriminatoria de un modelo cultural recogido en los refranes como manifestación del folklore popular y tradicional. En su definición de refrán o dicho señala que:

Analizando e interpretándolos es posible encontrar y descifrar lo que el pueblo y la gente piensa, cree y dice respecto de los géneros y en particular de los estereotipos y roles que la sociedad en general tiene de las mujeres, desde su comportamiento lingüístico, hasta las comparaciones más exorbitadas o estafalarias con animales o con el mismo diablo en persona, expresadas, por otra parte, de forma tan habitual. Encontramos también cómo la población masculina es vista por las mujeres, si bien en este punto el refranero no es tan amplio y rico como a la inversa (2002: 34).

Esta autora identifica los siguientes tipos de masculinidades: el hombre como cabrón; como cornudo, el hombre viril, el hombre proveedor, el hombre misógino, etc. En definitiva, muchas cualidades construidas sobre la relación simbiótica con la mujer, anteriormente señalada. Fernández Poncela, también señala que en las sociedades latinoamericanas los menosprecios y el maltrato hacia la figura masculina va más dirigida a su etnia o sector social que a su sexo (2002: 69).

IDENTIFICANDO MASCULINIDADES EN EL ANÁLISIS CONTRASTIVO DE REFRANES ALEMANES Y ESPAÑOLES

Como tarea principal de este trabajo se proponía la identificación de prototipos de masculinidades presentes en refranes alemanes y en refranes españoles con el fin de trazar

paralelismos entre las dos lenguas y demostrar que es un constructo social que traspasa fronteras. Bajo este cometido, se ha seleccionado un *corpus* de paremias de la lengua española en las que aparece la figura masculina como protagonista. El proceso traslativo hacia la lengua alemana va más allá de un simple trasvase literal, ya que la traducción paremiológica, en muchos de los ejemplos señalados, comporta dificultades asociadas a dos componentes característicos de estas estructuras léxicas complejas como son la idiomatidad y la fijación. De un lado, Zuluaga (1980: 123), en su definición de fijación, citando a Saussure, alude a un proceso de aglutinación de dos o más unidades autónomas e independientes, cuya frecuencia de aparición acaba por formar una unidad indisoluble y absoluta. De esta forma, dichas estructuras se acaban fosilizando en una lengua y una sola alteración en su estructura causaría extrañamiento e incorrección. De otro lado, por idiomatidad se entiende “el rasgo semántico propio de ciertas construcciones lingüísticas fijas, cuyo sentido no puede establecerse a partir de los significados de sus elementos componentes ni del de su combinación” (Zuluaga, 1980: 122). Esta característica, que en ocasiones produce una desviación del significado literal y objetivo, aparece asociada en muchas de estas unidades con el recurso estilístico de la metáfora (Gurillo, 1998: 14).

Por las razones expuestas, es necesario abordar la traducción de estas estructuras desde la aplicación de técnicas de traducción oblicua como la equivalencia. A través de una buena competencia pragmática y cultural, que permita conocer si dichas expresiones son usadas en un mismo contexto social, se podrá abordar una correcta traslación. En ocasiones, el resultado será un paralelismo en los planos léxico y semántico y en otros casos, el significante aparecerá sacrificado por el significado.

Cuando en este estudio no haya sido posible encontrar equivalencias entre las lenguas, se ha querido, no obstante, adjuntar al grupo refranes, en una lengua y en otra, una relación de los mismos en los que igualmente se tematiza ese modelo de masculinidad. Para las paremias alemanas, en estos casos, se ofrece una traducción literal al español entre paréntesis. En la recopilación de las paremias españolas se han tomado diversas fuentes, tales como el *Refranero Multilingüe* del Cervantes

(Sevilla Muñoz; Zurdo Ruiz-Ayúcar, 2009), en el que al mismo tiempo se ofrecen equivalencias en alemán, así como otros diccionarios monolingües y compilaciones de distintos artículos que rezan en la bibliografía.

Del mismo modo, para la recopilación en lengua alemana se ha hecho uso de repositorios virtuales tales como Sprichwörter.net o redensarten-index.de, además de otros diccionarios como Duden Redewendungen und sprichwörtliche Redensarten. Asimismo, también han servido de referencia otros trabajos de investigación con una temática afín o tangencial a la aquí tratada, en los que ya se habían sistematizado refranes, donde aparece la palabra *Mann* (o su plural *Männer*), a veces de forma aislada y otras en comparación con la mujer o las mujeres (*Frau / Frauen*).

Valga esta selección de refranes, escogida entre otros muchos, para presentar un abanico de cualidades que conforman los diferentes modelos de masculinidades asociadas a lo que “deben ser atributos masculinos”. En suma, tanto en alemán como en español, en la mayoría de los refranes, se identifica el propósito de definir “lo que el hombre es y lo que debe ser”. Metodológicamente se ha querido tomar la clasificación que Anna M. Fernández Poncela registra en su obra, esto es, varios roles en un contexto relacional con la mujer. Así aparece, tal y como se aludía anteriormente, el hombre como proveedor que tiene que mantener a su familia, el macho, el hombre cornudo y burlado, el homosexual, el hombre promiscuo y cabrón, entre otras, muchas de las sentencias en boca de mujeres sobre los hombres.

Si bien en ellos el hombre es el protagonista, también a través de los refranes dedicados a las mujeres en los que no aparece de forma expresa la figura del hombre, se pueden inferir otros modelos de masculinidades. Como se podrá comprobar, hay un componente latente en toda la clasificación que se va a ofrecer y es el espíritu misógino y machista. El primer aspecto en este recorrido de las masculinidades que se quiere resaltar es el del *hombre proveedor*, también considerado como actante en el matrimonio, a veces bien avenido, otras veces, razón de su desgracia. Sirvan como ejemplo estos pares de enunciados en los que el hombre es la cabeza de familia que trabaja fuera y la mujer

lo hace en la casa, el que suministra de bienes el hogar, y el que tiene la obligación además de hacerlo. En estos refranes se presenta al otro miembro del binomio marital, la mujer, pocas veces previsora, y muchas veces derrochadora, tal como los hijos también lo pueden ser:

- *Los hombres ganan la hacienda y las mujeres la conservan.*
Der Mann erwirbt das Vermögen, die Frau erhält es.
- *El hombre, para ganar; la mujer para gastar.*
Wenn der Ehemann viel verdient, gibt die Frau viel aus.
- *Padre comerciante, hijo caballero, nieto pordiosero*
*Der Vater Kaufmann, der Sohn Spazierer, der Enkel Bettler*⁹³

El matrimonio es motivo de control o apaciguamiento en el preconcebido libertinaje del hombre, y más si este es joven; en otros muchos refranes, es la razón de su ruina económica. De nuevo, se insiste a modo de advertencia sobre la precaución que ha de guardar el hombre en el momento de consumir la unión. Aunque las equivalencias entre las lenguas no son muchas, de forma unilateral tanto en alemán como en español existen múltiples muestras que lo ponen de manifiesto. Para los refranes alemanes se ofrece una traducción literal aproximada entre paréntesis.

- *Casarás y amansarás*
Alter und Ehe zähmen Mann und Biest
(La edad y el matrimonio amansa al hombre y a la bestia)

En español:

- *Si el novio es tan mezquino ¿qué será cuando marido?*
- *Te casaste, te encerraste.*
- *El casado no ha de volver a casa con las manos vacías.*
- *Hombre divorciado, hombre arruinado.*

⁹³ *Se aprecian ciertas diferencias léxico-semánticas:” Padre comerciante, hijo ambulante, nieto mendigo”

En alemán:

- *Wenn der Mann ledig ist, klumpert das Geld in seinen Taschen.*
(Cuando el hombre está soltero, tintinea el dinero en sus bolsillos)
- *Es ist billiger, eine Frau zu finden, als zu füttern.*
(Es más barato encontrar una mujer que alimentarla)
- *Ein verheirateter junger Mann ist ein ruiniertes junger Mann*
(Hombre joven casado, hombre joven arruinado)

Este último refrán podría hacer alusión tanto al aspecto emocional y de privación de libertad como al aspecto económico. En este sentido, aunque en las antípodas del matrimonio, este se aproxima con el señalado en español, de uso muy actual, que es *Hombre divorciado, hombre arruinado*. Con ello se hace referencia precisamente a la pérdida de bienes que supone el divorcio, principalmente cuando hay hijos, y la casa y la mayoría de los bienes se los queda la mujer, si es la progenitora la que custodia los menores.

Del consejo de las mujeres sobre los hombres, sobre *el buen marido*, también es posible extraer modelos de masculinidades. Son muchos los ejemplos de refranes que encontramos en la paremiología española y que encarnan una advertencia de mujeres para mujeres sobre los hombres. Este debe ser mayor, que no tan joven, porque jóvenes no son de fiar y esclavizan; como norma, estar atentas, dispuestas y arregladas para evitar la innata infidelidad del hombre. La unión con un hombre en su senectud proporciona tranquilidad y amparo. Aparecen por tanto aquí modelos que vinculan las edades con las atribuciones como si de una relación de causalidad se tratase, esto es, el hombre joven es mujeriego, infiel y libertino; el viejo, tranquilo y protector. Pueden aducirse los siguientes ejemplos:

- *Unter eines alten Mannes Bart ist Schutz.*
(Hay protección bajo la barba de un hombre viejo)
- *Es ist besser der Liebling eines alten Mannes zu sein als die Sklavin eines jungen.*
(Es mejor ser el amor de un hombre viejo que la esclava de un joven)

- *La mujer compuesta, a su marido quita de puerta ajena*
Eine geschmückte Frau wahrt den Mann vor fremder Schau

Otros, en español, aluden a la necesidad de la fealdad del hombre para asegurar la fidelidad y evitar el engaño:

- *El hombre y el oso, cuanto más feo más hermoso.*
- *Tener a un hombre feo para que no te lo quiten.*

Y es también en el seno del matrimonio o de la pareja donde el hombre aparece ninguneado y en un segundo plano. En enunciados como *El hombre propone y la mujer dispone* (que no es más que una variable originada de *El hombre propone y Dios dispone*) se define al *hombre calzonazo*; así también en la paremia *La mujer es la que lleva los pantalones*. Concretamente, para este refrán en alemán existen dos correspondencias muy próximas *Lasst die Frauen die Hosen tragen* y *Der Mann soll zu allen Tagen im Haus die Hosen tragen*, ambas variables con una diferencia semántica, siendo la primera un consejo o imperativo que invita a que sea la mujer a tomar las riendas, quizás motivado por el temor hacia la mujer, quizás por su habilidad organizativa, frente a la segunda en la que se insiste en el debido empoderamiento del hombre en el hogar. Se quiere también llamar la atención aquí sobre el simbolismo social que vincula la vestimenta con los roles de género. Así, tradicionalmente la mujer aparece asociada a la falda y el hombre al pantalón, hasta no hace muchas décadas. Si socialmente la igualdad se ha alcanzado cuando de pantalones se trata, aún se gira la mirada si algún hombre viste falda, que no sea un escocés o sea motivo de disfraz. Con ello se quiere demostrar que esta asignación de roles, a través de la vestimenta, también es un aspecto social y tradicional no solo recogido en el refranero español, sino también en el repertorio alemán. Sin aras desprestigiar la figura masculina, en escasas ocasiones, pero es de justicia citarlas, se valora a la mujer de forma positiva en su relación con el hombre, siendo esta la parte dominante y sustancial de la pareja. Como se desconoce la autoría, no se sabe si estos nacieron de la boca de las mujeres.

- *Detrás de un hombre, hay una gran mujer.*
- *La mujer es la carta de presentación de un hombre.*

Die Frau ist des Mannes Visitenkarte.

- *Casa sin mujer, barco sin timón, lo mismo son.*
Ein Mann ohne Frau ist wie ein Schiff ohne Segel.
- *Ein Mann ohne Frau ist nur ein halber Mann.*
(Un hombre sin mujer es medio hombre)
- *Hombre sin mujer al lado, nunca bienaventurado.*

Donde sí se advierte que existe un claro emisor femenino es en esta relación de refranes que sigue porque en todos ellos está presente el consejo y/o advertencia hacia el hombre. Aquí se retrata al hombre celoso, al maltratador, al mujeriego, al mentiroso y, por su puesto, al cornudo, pero para este último figurante, los consejos, parece ser que ya no provienen de mujeres.

El marido celoso:

- *Marido celoso nunca tiene reposo.*
- *Lieber ein Ehemann ohne Liebe als mit Eifersucht.*
(Mejor un matrimonio sin amor que con celos)
- *Celosillo es mi marido, y yo me río, porque cuando él va yo ya he venido.*

El marido maltratador:

- *Al marido, temerle, quererle y obedecerle.*
- *Sírvele como a marido y guárdate de él como enemigo.*

El marido mujeriego, mentiroso:

- *Al mujeriego, mil perdones.*
- *La mujer que tiene buen marido, en la cara lo lleva entendido.*
- *Juramento de amante, ni le creas ni te espante.*
- *¿Quieres tener a tu marido contento? Tenle puesta la mesa a tiempo.*
- *Aunque el hombre haga ciento, a la mujer no la toque el viento.*
- *Halte jeden Mann für einen Lügner, bis er sich als ehrlich erweist.*
(Todo hombre es mentiroso, hasta que se demuestre lo contrario)

El hombre cornudo:

- *El hombre celoso es cornudo o quiere serlo.*
- *Los que tienen mujer, muchos ojos han de menester.*
- *El caballo y la mujer al ojo se han de tener.*
- *El cornudo es el último que lo sabe, y la mujer la primera que lo hace.*
- *Cornudo y apaleado.*
- *Mujer que va mucho a fiestas, si es casada, cuernos en la testa.*
- *Mujeres y aves, todas poner saben: éstas ponen huevos y aquéllas ponen cuernos.*

Pero también se retrata *la homosexualidad* y el prototipo de *macho* en los refranes, a veces asociada a ubicaciones, a trabajos tradicionales, a atributos, entre otros. Se quiere resaltar que para esta atribución no se han encontrado ejemplos en la paremiología alemana.

- *El hombre en la plaza y la mujer en la casa.*
- *Los hombres y las gallinas pasan poco tiempo en las cocinas.*
- *Al hombre, espada; y a la mujer, la rueca.*
- *Gallo que no canta, gallina se vuelve.*
- *Los hombres machos no hablan, pelean*
- *Hombres de muchos pareceres, más que hombres son mujeres.*
- *Cuando el marido no merece llevar calzones, la mujer se los pone.*
- *Cuando la mujer manda en casa, el marido es calabaza.*
- *Con los hombres que no son, poca conversación.*
- *El hombre no debe llorar nunca, aunque se vea con las tripas fuera.*
- *El hombre ha de ser hombre, y la mujer, mujer.*

En sentido neutral, y parece que, liberado de los roles de género, donde la palabra *hombre / Mann* es representativa del género humano, podemos encontrar los siguientes ejemplos (pares de refranes con su traducción en alemán):

- *El hombre es dueño de su silencio y esclavo de sus palabras.*
- *Schweigend Mann, lobend Mann.*
(*Hombre callado, hombre loable*)

- *Guárdate del hombre que no habla y del can que no ladra*
- *Der seine Zunge nicht zwingen kann, der ist ein Narr und unweiser Mann*
(*El que a su lengua no puede obligar, ese es el loco y el necio*)

- *Al buey por el asta, y al hombre por la palabra*
- *Agarra el toro por los cuernos, al hombre por la palabra*

En este último par, las variables alemanas tienen al buey y al caballo (en alemán) por protagonistas, pero el significado es el mismo:

*Den Mann nimmt man beim Wort, den Ochsen bei den Hörnern
Man faßt das Pferd beim Zaum, den Mann beim Wort.*

- *Ein Mann, ein Wort* (otra variante que podría traducirse “un hombre, una palabra”)

- *El hombre es el único animal que tropieza dos veces en la misma piedra*
- *Ein weiser Mann stößt nicht zum zweiten mal am selben Steine an*

- *Hombre prevenido, vale por dos*
- *Gewarnter Mann ist halb gerettet.*

Es curioso cómo se hace presente la técnica de la modulación en este par de enunciados, haciendo alusión a una misma realidad, pero advirtiendo dos puntos de vista opuestos: “mitad salvado”, en alemán y, en español, “el doble”.

CONCLUSIONES

“No es fácil ser hombre, por todo lo que supone serlo”, así reza el título de esta investigación. Si bien es verdad que solo a partir de una rápida revisión del refranero popular alemán y español es posible comprobar que los refranes dedicados al hombre superan

cuantitativa y cualitativa a los dedicados a la mujer, el enaltecimiento de sus atributos se han vuelto constructos sociales que los hombres han tenido que soportar como lastres y con los que muchos no se han visto identificados. A lo largo de la historia, esta tendencia social y cultural ha rebasado las fronteras físicas, políticas y lingüísticas, pudiéndose hallar paralelismos en construcciones léxicas complejas, como son los refranes, en alemán y en español, los pares de lenguas propuestas para esta investigación. No obstante, otro de los cometidos principales de este estudio era precisamente constatar la evolución, siempre aquí enriquecedora y en busca de la equidad, del concepto de masculinidades tal y como lo refería Kimmel, presentando el concepto como un ente cambiante, plural, siempre en evolución y alejada de una esencialidad biológica.

Una lectura de toda la relación de refranes aquí referidos, tanto en español como en alemán, permite constatar que resuenan anticuados, machistas y discriminatorios, y despiertan, a su vez, sensaciones chocantes y de rechazo. Aquí ya los refranes dejan de representar verdades absolutas, caen en desuso y puede confirmarse que la propia evolución en el lenguaje también es un signo de progreso social. Es una manifestación más que demuestra que las identidades de género plasmadas en la lengua y enraizadas en la cultura popular se alejan del determinismo biológico que pretendía fundamentarlas.

El análisis contrastivo de estas unidades lingüísticas desde una óptica antropológica y social ayuda a deconstruir imágenes consolidadas y tradicionales y se contribuye a entender y a superar muchas de las problemáticas relacionadas con las identidades de género, las relaciones de poder y las desigualdades. De este modo, evidenciando este abanico de masculinidades, representadas en todos los ámbitos, aquí analizadas en el lenguaje, se desmitifica al macho, que tiene que ser mujeriego o infiel o al hombre que tiene que ser proveedor y cabeza de familia para ser un hombre de bien, *hecho y derecho*. Afortunadamente, estos refranes relegados a viejos diccionarios, ya están dando paso a otras variables que formarán parte de la nueva tradición paremiológica, ahora en pleno desarrollo y objeto para compiladores. Se prevé que a través de las nuevas paremias también se estarán plasmando nuevas construcciones sociales, y

por ende, modelos de masculinidades que muchos estudiosos ya están abordando.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEAUVOIR, Simone de (1949). *El Segundo Sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- BUTLER, MUÑOZ Judith; Muñoz, María Antonia (trad.) (1990). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- BULGACOVA, Irina (2018). “*Ein Mann – Ein Wort? Deutsche, Russische und Rumänische Sprichwörter über Männer*”. Recuperado de <http://dspace.usarb.md:8080/jspui/bitstream/123456789/4514/1/Bulgacova_I_deutsche.pdf>. [Fecha de consulta: 03/11/2023].
- CÁCERES, María (2022). “Los hombres no lloran: es hora de darle una vuelta a la masculinidad”. *Content Factory*. Recuperado de <https://www.mujerhoy.com/contentfactory/post/2022/02/07/los-hombres-no-lloran-es-hora-de-darle-una-vuelta-a-la-masculinidad/>. [Fecha de consulta: 07/08/2023]
- CASARES, Julio (1992). *Introducción a la lexicografía moderna*. Madrid: CSIC.
- CHAVES JIMÉNEZ, Alí Roberto (2012). “Masculinidad y feminidad: ¿De qué estamos hablando?”. *Revista Electrónica Educare*. 16, Especial, pp. 5-13.
- CONNELL, Raewyn (2005). *Masculinities*. University of California Press.
- ELIAS, Juanita, y BEASLEY, Christine (2009). “Hegemonic Masculinity and Globalization: ‘Transnational Business Masculinities’ and Beyond”. *Globalizations*, 6(2), pp. 281–296. Recuperado de <<https://doi.org/10.1080/14747730902854232>>. [Fecha de consulta: 4/11/2023].
- FERNÁNDEZ PONCELA, Anna M (2002). “Estereotipos y roles de género en el refranero popular. Charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas. Proveedores, maltratadores, machos y cornudos.” *Anthropos. Revista De Dialectología y Tradiciones Populares*, 60(2), pp. 271-276.

- GURILLO, Leonor (1998). *La fraseología del español coloquial*. Editorial Ariel EBooks. Recuperado de <<http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA40225247>>. [Fecha de consulta: 4/11/2023].
- HORNEY, Karen (1932). “The dread of woman”. *The International Journal of Psychoanalysis*. Recuperado de <<https://psycnet.apa.org/record/1932-04826-001>>. [Fecha de consulta: 03/11/2023].
- TELLEZ INFANTES, Anastasia y DELGADO, Ana Dolores (2011). “El significado de la masculinidad para el análisis social”. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, 2, pp. 80–103.
- JOCILES RUBIO, María José (2001). “El estudio sobre las masculinidades. Panorámica general”. *Gazeta de Antropología*, 2001, 17, artículo 27. Recuperado de https://www.ugr.es/%7Epwllac/G17_27MariaIsabel_Jociles_Rubio.html
- KAUFMAN, Michael, & KIMMEL, Michael (2017). *The Guy’s Guide to Feminism* (Illustrated). Méjico: Seal Press (CA).
- KIMMEL, Michael (2017). *Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era*. New York: Bold Type Books.
- KIMMEL, Michael (2018). *Guyland: The Perilous World Where Boys Become Men*. Londres: Harper Perennial.
- KIMMEL, Michael (1994). “Sobre la masculinidad: nuevos aportes”. *GénEros*, 1(3), pp. 54–62. Recuperado de <<http://revistasacademicas.ucol.mx/index.php/generos/article/download/1350/1660>>. [Fecha de consulta: 7/7/2023].
- HAIN, Mathilde. (1951). *Sprichwort und Volkssprache*. Gießen: Schmitz Gießen.
- LEXIKON FÜR REDEWENDUNGEN, Redensarten, deutsche Sprichwörter und Umgangssprache. *Redensarten-Index*. Recuperado de <<https://www.redensarten-index.de/suche.php>>. [Fecha de consulta: 03/11/2023].
- LANDRÉ, Vicent (2020). *Deutsche Sprichwörter & Redewendungen: Das große Wörterbuch der deutschen Sprichwörter und Redewendungen*. Independently Published.
- MOHAMED, Lemine Taleb (2016). “Masculinidad versus feminidad en las paremias hassaníes y su traducción al español”. *Entreculturas*, 7, pp. 375-399. Recuperado de

- <<https://doi.org/10.24310/entreculturaserterci.vi7-8.11341>>.
[Fecha de consulta: 3/11/2023].
- PRIETO, María Jesús (2005). “La enseñanza de la fraseología. Evaluación de recursos y propuestas didácticas. Las Gramáticas y Los Diccionarios En La Enseñanza Del español Como Segunda Lengua, Deseo y Realidad”. *Actas del XV Congreso Internacional de ASELE*, Sevilla 22-25 de septiembre 2004, pp. 349-356.
- RITTERSBACHER, Christa (2002). *Frau und Mann im Sprichwort. Einblicke in die sprichwörtliche Weltanschauung Großbritanniens und Amerikas*. Heidelberg: Wunderhorn.
- RUMBO, I. S. (2014a). “A propósito de las masculinidades: Una brevísima bibliografía anotada”. *Prisma Social*, 13, pp. 971–987. Recuperado de <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5255496.pdf>>.
[Fecha de consulta: 03/11/2023].
- SEVILLA, Julia y ÁLVAREZ, Carlos (2013). “Las paremias y su clasificación”. *Paremia*, 22, pp. 105–114. Recuperado de <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4732582>> . [Fecha de consulta: 04/09/2023].
- SEVILLA, Julia; ZURDO, María Teresa [dir.] (2009). *Refranero multilingüe*. Madrid. Instituto Cervantes (Centro Virtual Cervantes)
- TETIANA, Havlin (2019). “Geschlechterrepräsentationen in der Alltagskultur Deutschlands: zwischen Tradition und Gegenwart”. *Scientific Bulletin Izmail State University of Humanities*, 43, pp. 160-179. Recuperado de <<http://nv.idgu.edu.ua/wp-content/uploads/2020/01/%D0%92%D0%B8%D0%BF%D1%83%D1%81%D0%BA-43..pdf#page=160>>. DOI 10.31909/26168774.2019-(43)-17 УДК 930.85. [Fecha de consulta: 8/03/2023].
- UMUROVA, Gulnas (2005). *Was der Volksmund in einem Sprichwort verpackt-- : moderne Aspekte des Sprichwortgebrauchs anhand von Beispielen aus dem Internet*. P. Lang EBooks. Recuperado de <<http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA8237803X>>. [Fecha de consulta: 12/10/2023].

ZULUAGA, Alberto (1980). *Introducción al estudio de las expresiones fijas*. Frankfurt am Main, Berna, Cirencester: Peter Lang.

EL DESIERTO FEMENINO EN LA EDAD MEDIA:
UNA OPCIÓN PARA LA IGUALDAD DE GÉNERO

THE FEMALE DESERT IN THE MIDDLE AGES:
AN OPTION FOR GENDER EQUALITY

Gladys LIZABE
Universidad Nacional de Cuyo
lizabegladys@gmail.com

Resumen

En la Edad Media, la vida humana se desarrolló en diversos espacios; uno de ellos fue el desierto al que se retiraron varones y mujeres de distinta clase, estado civil y raza en búsqueda de un espacio de salvación cristiana. Hermanas y hermanos del cristianismo sobre todo primitivo vivieron en este *locus horridus* - lugar horrible - atemporal y de las *terrae incognitae* - tierras desconocidas - en una convivencia humana y genéricamente semejante que demostró que el desierto medieval fue un inconmensurable *cuarto propio* en el que fue posible y tuvo lugar la interseccionalidad y la superación de la binarización de “lo público” con “lo privado”.

Palabras clave: Desierto medieval, significados y valores, interseccionalidad, simbiosis, público- privado.

Abstract

In the Middle Ages, human life developed in various spaces; one of them was the desert to which men and women of different classes, marital status and races retreated in search of a space of Christian salvation. Sisters and brothers of especially primitive Christianity lived in this *locus horridus* - a horrible and timeless place-, considered also as *terrae incognitae* - unknown lands - in a human and generically similar coexistence that demonstrated

that the medieval desert was an immeasurable *room of its own* in which the intersectionality and the overcoming of the binarization of “the public” with “the private” took place.

Keywords: Medieval desert, meanings and values, intersectionality, symbiosis, public-private.

INTRODUCCIÓN

Aunque los espacios medievales fueron diversos, dinámicos y variables, el castillo, la ciudad, el convento y la aldea fueron ejes relativamente estables de la vida humana y sus causas para el cambio fueron múltiples, desde guerras, persecuciones, hambrunas, cambios climáticos, pestes, intereses geopolíticos, migraciones, nuevas rutas comerciales que desplazaban a las viejas, necesidades personales, solo por nombrar algunas. De aquellos espacios, hubo uno permanente, atemporal y geográficamente inmutable que cumplió distintas funciones a nivel humano; este fue el desierto, que interpeló a numerosos varones y mujeres, estas solteras, casadas, viudas y vírgenes del medioevo, que lo eligieron para vivir cristianamente en él, retirándose de la vida en sociedad y vivir y/o morir allí como anacoretas. En este marco, la presente propuesta re-visita y re-semantiza el desierto medieval en tanto simbiosis entre lo público y lo privado que conjuga y supera la oposición que la cultura atribuye a ambos términos y realidades. El desierto medieval fue un in-conmensurable *cuarto propio* que a cielo abierto articuló ambas esferas en una simbiosis no dicotómica y de igualdad de género difícilmente pensable desde nuestra perspectiva post-moderna.

EL DESIERTO EN EL MARCO DE LA CREACIÓN DIVINA

Para el discurso religioso, el mundo creado se concebía como un don: según el Génesis, el hombre había sido designado *possesor et dominus mundi* (dueño y señor del mundo) y a este mundo se le debía protección, ayuda y admiración por ser obra de

Dios en cuyo plan divino cada cual tenía una misión, un rol y una función. Como afirma Adeline Rucquoi en su estudio sobre *La percepción de la naturaleza en la Alta Edad Media*, el Génesis narra que antes de crear al hombre, Dios había creado el mundo con el firmamento, la luz y las tinieblas los dos primeros días, la tierra y su verdor al tercero, el sol, la luna y las estrellas al cuarto, los pájaros, peces y monstruos marinos al quinto, el sexto lo había dedicado a las *animae viventes* iniciando con los animales salvajes, después los útiles, y a continuación los reptiles, para culminar su plan divino con el hombre.⁹⁴

Así, en el siglo VI Martín de Dumio - también conocido como Martín de Braga, autor de *De correctione rusticorum*- explicaba a los *rustici* que “el cielo era la morada de Dios”, creada también para los *seres espirituales*, entre ellos los ángeles; sin embargo, arcángeles y ángeles se rebelaron contra el plan divino y tal acto de soberbia causó su expulsión y destierro “a un lugar bajo el cielo [en el que se convirtieron] en demonios” (Rucquoi, 2007: 9-10). Después, fue creado el varón a quien el diablo sedujo y por su pecado fue condenado a la pérdida del paraíso y al trabajo, al dolor - a la mujer se le agregó el del parto- y al paso por la muerte para llegar al cielo. Dicho exilio le significó la convivencia terrenal con el demonio en la tierra, en medio *de lugares salvajes, bosques, tierra inculta, bestias y reptiles*. Estos sitios eran pre-creación humana y configuraban la naturaleza *desordenada*, no creada en torno a la creatura humana y sometida a su poder (Ídem, 10-12). Por ello, esa naturaleza representaba el peligro y el lugar del engaño que, según el mismo Martín de Dumio, estaba presidida por *multi daemones ex illis qui de caelo expulsi sunt aut in mare aut in fluminibus aut in fontibus aut in silvis praesident*.⁹⁵

Este espacio maléfico y privado de la gracia divina se identificaba con el desierto; allí, el sujeto se enfrentaba con el demonio, sus creaciones y con él mismo. El ejemplo por antonomasia de dicha lucha terrenal la había dado Jesús quien

⁹⁴ Sigo a Rucquoi (2007) en este punto, sobre todo la sección 2. 1: “La naturaleza, manifestación divina”, 4-10.

⁹⁵ “Muchos demonios expulsados del cielo presiden el mar, o los ríos, o los manantiales o los bosques”; las traducciones en el texto me pertenecen si no se indica lo contrario; extraído de: María de Lourdes Sirgado Ganho et *alii*, 1998, 96- nota 10; en Rucquoi, 9-10, nota 37.

antes de iniciar su vida de prédica, se había retirado al desierto durante cuarenta días y cuarenta noches para la oración y el ayuno y el demonio lo había tentado en vano tres veces. Siguiendo su ejemplo, varones y mujeres se dirigían al desierto y allí muchos buscaban la redención de sus vidas licenciosas como Santa María Egipcíaca que, en el marco de la literatura hagiográfica de la Península Ibérica del siglo XIII, presenta en su *Vida y Poema* homónimo el ejemplo más impactante de la pecadora arrepentida que hace penitencia en el desierto para redimirse de su vida de pecados y lascivia. En dicho relato, el desierto no solo es espacio de tránsito y/o de permanencia temporal o fija - como en su caso- sino que ocupa el lugar de protagonista.

Siguiendo el modelo de Jesús, San Juan Bautista también había tenido su contacto con el desierto ya que allí había predicado, anunciando la venida del Salvador (Rucquoi, 2007: 9). A estos ejemplos se suma el del Éxodo del pueblo judío hasta la tierra prometida después de la liberación de Egipto, conducidos por Moisés. Esta tradición veterotestamentaria demostraba el lugar central del desierto fuertemente instalado en los autores cristianos, entre ellos San Ildefonso, así como el *sustrato místico* o *idealista* que este generaba como “locus de intervención divina, en donde se produce el contacto entre el hombre y la divinidad” (Castro, 2019: 178-180). Sin embargo, a esta concepción se sumaba la visión realista o negativa, “común en el Oriente Próximo en general, que concebía al desierto como la morada por excelencia de las bestias y los demonios, en oposición a la tierra cultivada y habitada” (Ídem, 180).

Si bien las fuentes bíblicas y las ideas de los *Padres y Madres del desierto* fueron ambivalentes respecto de su valor (Guillaumont, 1975: 3-6), un punto de contacto entre ambas tradiciones fue el *contemptus mundi* - desprecio del mundo - que impulsó a que varones y mujeres eligieron la vida allí en condición eremítica. El movimiento de estos anacoretas y eremitas - etimológicamente del griego “del desierto”- fue propio de los siglos III-IV y tuvo tal magnitud que se los integró en la denominada comunidad de *Padres y Madres del desierto* sobre todo a quienes vivían en el de Egipto (Castro, 2019: 185). El desierto fue entonces ese espacio yermo, solitario en tanto vivido en aislamiento y soledad, desahitado, ideal para la contemplación

y la perfección espiritual, postuladas por los movimientos ascético-monásticos ligados a la espiritualidad cristiana y a Filón de Alejandría (20AD- 45 DC) para quien este era espacio “puro” y de “alianza” divina (Guillaumont, 1975: 6) y que la literatura hagiográfica, sobre todo la de Juan Casiano en sus *Institutiones* y *Collationes*, tomaba como modelo para sus prácticas ascéticas y espirituales (Ídem, 6-8; Castro, 2019: 183).

En el siglo III- IV, los *Padres y Madres del desierto* tales como San Antonio Abad, creador del movimiento eremítico; San Pacomio, considerado uno de los fundadores del monacato cenobítico cristiano;⁹⁶ Evagrio, que vivió en Jerusalén en la hospedería de la famosísima *Madre del desierto* Melania la Vieja, nacida en Hispania y que conoció a Egeria, otra famosa hispana no *Madre* pero sí virgen y viajera que relató su periplo desde su tierra natal a Jerusalén en su *Peregrinatio*,⁹⁷ compuesta en el latín vulgar de fines del siglo IV y que demuestra los niveles de alfabetización de estas mujeres *in itinere*; o San Pafnucio, discípulo de San Antonio Abad, en la Tebaida de Egipto; San Basilio en Capadocia - famoso por su lucha contra el arrianismo y favorecedor del monacato en las comunidades en Oriente; San Honorato, eremita en una de las inhóspitas islas de Lerins, frente a Canes en la costa Azul;⁹⁸ y San Patricio (385?-461) - Apóstol de Irlanda donde actuó en defensa del cristianismo-, todos ellos y ellas se convirtieron en modelos de la vida en el desierto dignos de ser imitados y sus ejemplos se extendieron rápidamente en la España medieval.

Situados ya en la Hispania de esa época, el santo eremita San Millán (473-574) ejemplariza la vida religiosa del que habitaba en ásperas cuevas, como las de la Sierra de la Demanda, dedicado

⁹⁶ Pacomio construyó celdas para aquellos eremitas que se congregaban a vivir en pequeñas comunidades o monasterios bajo la orden de un abad- término de raíz hebrea *abba* o padre, de allí *Abad*-.

⁹⁷ Para otras mujeres de la época, viajeras hacia los lugares santos y la misma Egeria, véase: Lizabe y Beltrán Llavador, 2021, 1º parte (55-62, en esp. 57-58). Esta investigación da cuenta de una genealogía de viajeras que se desplazaron por decisión propia por la Europa de los primeros siglos del cristianismo.

⁹⁸ La fundación cristiana de San Honorato mereció a fines del siglo V unos célebres versos a cargo de Dinamio de Marsella (Warburg, 2020: 143-153).

a la oración. San Braulio, Obispo de Zaragoza, escribió su vida y alrededor de su oratorio en dichas cuevas se conformó el famoso y bellissimo conjunto de San Millán de la Cogolla, un pueblo con dos monasterios - el de Suso (arriba) y el de Yuso (abajo). En el primero, nacerían las famosas *Glosas Emilianenses* con sus primeros balbuceos de la lengua castellana, y allí Gonzalo de Berceo compuso parte de su obra, al menos por lo que dice en el prólogo a la *Vida de Santa Oria*. Ya en el siglo VII, San Ildefonso de Toledo compuso específicamente el *De itinere deserti* entre 657-667 en el que postuló la idea del éxodo judío como una *prefiguración* del camino que los cristianos debían “atravesar para alcanzar la vida futura, la Jerusalén celeste o, en otras palabras, para dirigirse *ad mansionem aeternae vitae*” (“A la mansión de la vida eterna”, Castro, 2019: 180). Por su parte, San Valerio del Bierzo (León? Galicia?, 630- 695) en el siglo VII se marchó al desierto. Autor de las vidas de San Frontón y de San Fructuoso, su maestro, conoció a una famosa viajera, Egeria, aquella primera escritora y viajera conocida de la Península Ibérica que, como dijimos anteriormente, fue a Tierra Santa y dejó registro escrito de su periplo religioso.

El desierto ocupó también las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla (siglo VI) quien en su obra anuncia que los desiertos se llaman así *deserta* “porque no se siembran (*serere*) y, en consecuencia, están abandonados (*deserere*) [...] tierras [...] llenas de bestias salvajes, de serpientes y grandes asnos silvestres que vagan por el desierto” y están “apartadas” (Libro XIV, 5, 189); se oponen a las “tierras ubérrimas, como feraces son los campos cultivados”; además, el hispalense señala que los monjes eran los *habitantes naturales* de los desiertos y no todos eran iguales, estableciendo una tipología de aquellos según distintas categorías - en soledad o comunidad, con contacto humano buscado o sin él: por un lado, los *cenobitas* quienes “viven en común”, así también como los *anacoretas* que, después de la vida cenobítica, se dirigen a los desiertos y habitan solos en parajes despoblados y se les llama así porque han huido de la presencia humana, y viven apartados y “lejos de los hombres”; también se los denomina *eremitas* que buscan “el yermo y las soledades desérticas” (Libro VII, “Sobre los monjes”, 683).

Las palabras de San Isidoro demuestran que el éxodo y vida en el desierto se corresponden con las etapas fundacionales del cristianismo mientras que a partir del siglo VI se percibe un cambio de rumbo: el monacato comenzó a afirmarse con fundaciones que intentaban “arrinconar los restos de anacoretismo” que caracterizó la Hispania visigoda (Díaz y Díaz, 1982, I: 44). De esa forma, la tensión que suponía la vida del claustro frente a la vida eremítica en parajes yermos y deshabitados, comenzó a perder el atractivo inicial, influyendo también el hecho que la vida en el monasterio se convirtió en una “forma de escapar de los impuestos, y la búsqueda de la sensación de seguridad para el individuo que ofrecía la vida comunitaria” (Ídem, 1982, I: 44). Por ello, hacia el siglo VI, la Iglesia privilegió una *política anti-desierto* que visibilizó una problemática social y económica de la época: la existencia de monjes errabundos, de falsos monjes masculinos y femeninos y monasterios o comunidades de monjes de ambos sexos poco confiables en su organización y gestión (Díaz y Díaz, 1982, I: 44 y 45).

De todas formas, el desierto como espacio salvaje y hasta demoníaco según los mismos testimonios de sus habitantes permitió que los *monachos* - hombres y mujeres que vivían solos - y los *eremos* o eremitas - los y las que se marchaban al desierto - encontraran allí un camino de penitencia, purificación y salvación; a lo largo y ancho de la Península Ibérica, fuera en Galicia, en los márgenes del río Duero y del Ebro, y en la Andalucía musulmana, ermitaños y anacoretas vivían en cuevas y cavernas que seguían esa vía “para afirmar su fe y asegurarse la salvación” (Ídem, 11).

La divulgación de estas figuras ejemplares tuvo diversos canales de difusión: uno extendido fue por vía directa, como podían ser aquellos testigos de sus vidas, o por lo que sus discípulos escribían sobre las experiencias de sus maestros o por lo que habían escuchado y luego se perpetúa en leyendas orales o relataban por escrito, o mediante la lectura de las hagiografías atesoradas en las distintas órdenes y casas religiosas. Sin duda, el acceso al texto escrito - fuera en lectura compartida o en lectura individual - constituyó un modo privilegiado y una política de la Iglesia para que experiencias y vivencias de las figuras ejemplares masculinas y femeninas en el desierto fueran

conocidas, admiradas y dignas de ser imitadas. Por otra parte, los requisitos de la vida religiosa en sus diversas modalidades habían sido normativizados por las *Siete Partidas* de Alfonso X, el Sabio, cuyo título VII de la *Primera*, como han estudiado Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva y Marcelo Pereira Lima (2008), visibilizaba un “sistema de significación que demuestra modos en los que operan las relaciones de poder” en esos ámbitos.

De estas vías de divulgación, promoción eclesiástica y catequesis de la vida de eremitas y anacoretas en el desierto, las hagiografías cumplieron un rol destacado, así como lo hizo la lectura durante las comidas en las casas señoriales de las vidas de héroes y caballeros dignos de imitar. Respecto de las vidas de santos y santas, se leían principalmente durante las *horas canónicas* entre las que se privilegiaban los *maitines*, hora inicial de la vida conventual, antes del amanecer alrededor de las seis de la mañana, y en el refectorio- sala comedor- de los monasterios y conventos. Como género, puede relacionarse con el *ars praedicandi* o arte de la predicación que la literatura del púlpito popularizó con temas, símbolos y espacios, presentes en la literatura hagiográfica entre los que figuraba el desierto (Baños Vallejo, 2003:57-58).

Llamativamente, tres de los ingredientes que más colaboraron en la difusión de la vida de estos personajes santos ejemplares fueron: su narración en protorromance; la inclusión de sus experiencias en el desierto y el despliegue de sus hazañas en los relatos. El relato funcionaba, así, como dispositivo de inspiración y poseía connotaciones y características del *ars praedicandi* cuyo modelo por antonomasia era Jesucristo como ideal de predicador, hablando en lenguaje sencillo para la comprensión y el “bienestar espiritual del público receptor” (En Murphy, citado por Baños Vallejo, 2003: 52-53).

EL DESIERTO, LUGAR DE IMBRICACIÓN GENÉRICA ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

Los casos nombrados ilustran mayormente vidas de varones que vivieron en el desierto medieval durante los siglos III-V como espacios dolorosos de purificación para lograr la santidad en medio de tentaciones demoníacas (Scarborough, 2013: 138) y

son testimonios de una espiritualidad característica de la época visigoda... pero la gran pregunta es: *¿Ubi sunt mulieres?* (¿Dónde están las mujeres?). Sin duda, distintos movimientos eremíticos contaron con féminas que en comunidad o en soledad pasaron buena parte o toda su vida en los feroces espacios del desierto medieval. De entre ellas, para la literatura medieval española sobresale el Poema o *Vida de Santa María Egipciaca* que vive durante cuarenta y siete años en el desierto; según Ernesto Delgado (2003, citado por Scarborough, 2012: 138) este se construye como “el sitio que les permite a las mujeres mayor libertad de movimiento que la que suelen tener dentro de los límites impuestos sobre ellas por la sociedad. Así el desierto constituye un elemento desestabilizante del status quo” - como finaliza aseverando Scarborough en el que “María se crea de nuevo a causa de su estancia en el desierto” (2012: 142).

De las mujeres nacidas en Hispania que vivieron en el desierto de Oriente, Melania la Vieja - también llamada la Mayor - es una de ellas e integra la genealogía de las denominadas *Madres del desierto*. Hija del cónsul romano Marcelino y de una aristócrata hispana, nació entre 323 o 325 y murió en Jerusalén en 410. A los 20 años, su esposo y dos de sus tres hijos fallecieron- se había casado seis años antes-; estas pérdidas y su conversión al cristianismo la llevaron al desierto de Egipto durante un año y al centro monástico de Nitria. El desierto entonces no funcionó como un espacio de reclusión sino como el resultado de un ejercicio de libertad personal *elegido* para curar el dolor y el desgarrar ante las pérdidas personales, conjugada esta libertad con la posibilidad espiritual de búsqueda y autoafirmación ascéticas.

Ahora bien, de los relatos y leyendas de mujeres medievales que habitaron el desierto, el de Santa María Egipciaca es sin duda el más reconocido de la Península Ibérica. Su bellísima historia, procedente de un poema compuesto a principios del XIII en lengua vulgar - castellano - para favorecer su difusión en 1450 versos octosílabos, fue transmitido a fines del siglo XIV por el manuscrito K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, profusa y metódicamente estudiado por mi compatriota

Carina Zubillaga.⁹⁹ Siguiendo su resumen del argumento, estamos ante la presencia de una joven que:

[...] nace en Egipto, y a los doce años huye de su casa paterna a Alejandría para ejercer allí la prostitución, viaja luego a Jerusalén y una fuerza sobrenatural le impide la entrada al templo el día de la Ascensión, después de lo cual ella dirige una larga oración a la Virgen María, se convierte y cambia absolutamente de conducta; por indicación divina y como penitencia por su vida anterior de pecado, pasa cuarenta y siete años en el desierto, donde finalmente muere en una muerte santa de la que es testigo el monje Gozimás, quien la entierra ayudado por un león y confirma luego la historia de la penitente entre los demás monjes de la abadía de San Juan, a la que pertenece. (2016: s/p.)

El desierto poseía un valor liberador no sólo simbólico en cuanto espacio para la remisión de los pecados y “referencia indiscutida de la penitencia” (Zubillaga, 2016: s/p.), caracterizado por la *anachoresis* o “acto de retirada al desierto”; existían otros más reales y humanos: por un lado, las persecuciones que empujaban a los cristianos a buscar salvación en esos parajes con frecuencia desconocidos o alejados de los centros del poder romano sobre todo durante la época de los emperadores. Por otra parte, muchos huían al desierto como les sucedía a los agricultores que no podían pagar sus deudas o no soportaban las cargas fiscales, características de la vida bajo el Imperio. La realidad es que, con frecuencia, la autoridad en pueblos y aldeas dependía de lejanos funcionarios estatales que privatizaban las tierras abandonadas y que sus dueños perdían cuando iniciaban la vida en el desierto.

La retirada al desierto fue así *un acto de desvinculación real* de la vida social compartida en cortes, urbes, aldeas, sobre todo de los desprotegidos, entre ellos las mujeres, necesitados, gente de campo que no soportaban las tensiones económicas ni sociales y que creían que el nuevo espacio podía resolverlas, estuvieran ellos y ellas en soledad y aislamiento o en pequeñas comunidades.

⁹⁹ Baños Vallejo afirma: “El anónimo autor de la *Vida de Santa María Egipciaca* se decidió a ofrecer en castellano una obra de un género tradicionalmente latino, quizás animado por su modelo francés” (2003: 31).

A estas razones, podrían sumarse otras de carácter *espiritual*: por una parte, la retirada respondía a una larga tradición de ascetismo anclado en Siria, Capadocia, Palestina, entre otros, así como a la influencia ejemplar de mártires y a una forma de leer e interpretar las Sagradas escrituras (Burton-Christie, 2007: 54-55).

El desierto era “lo Otro”, ese espacio desconocido por los futuros habitantes cristianos que podrían haber accedido a esa *parte del mundo* a través de unos imaginarios geográficos que los libros de viajeros y de historia habían diseñado desde la antigüedad clásica o lo que los mismos habitantes o viajeros eventualmente habrían contado de aquel “otro” - como hizo Egeria en su *Peregrinatio* que se informó mediante la escucha atenta de lo que viajeros previos a ella le pudieron haber contado de esas tierras por las que pasaría y a las que llegaría -, sujetos todos que poseían una *imago mundi* con “un universo de representaciones” y de “mentalidades” de la época que no coincidía con lo que realmente era el desierto (Biglieri, 2012: 41). Al respecto, en su sólido estudio sobre las ideas geográficas y la imagen del mundo que construyó la literatura medieval española, Aníbal Biglieri señala que en la época no era común contar con cartas geográficas llamadas “mapas zonales” que procedían del comentario de Macrobio al denominado *Somnium Scipionis* de Cicerón (2012: 73). En estos, la tierra aparecía dividida en tres continentes y poseía cinco zonas climáticas; una de ellas era inhabitable “a causa del extremo calor”, (2012: 73) “con condiciones climáticas semejantes [...] incluyendo la flora y la fauna, todo ello sin cambios apreciables o significativos”; así, el desierto era una “zona” o “cinta” en “castellano drecho” alfonsí (Ídem, 74).

Uno de los tratados geográficos más difundidos de la época, el *Semeianza del mundo* de principios del siglo XIII aseveraba: “la tierra es departida en çinco partes [...] en la terçera parte non mora ninguno por la grant calentura que el sol que faze ay” (Ídem, 75). Sin embargo, como asevera Biglieri, la delimitación de límites y lo que comprendía el desierto medieval no estaba exento de errores, confusiones y diferencias entre lo que era el desierto de Etiopía, Egipto y hasta Libia, que aparecen en la *General Estoria* y la *Estoria de Espanna* alfonsés y en el *Libro del tesoro* de Brunetto Latini. (143-148) En fin, el estudioso afirma:

El conocimiento directo del continente [africano] en la Edad Media se limitaba a las zonas costeras del Mediterráneo, mientras que su interior permaneció prácticamente desconocido hasta los viajes de los portugueses en el siglo XV. (148-149)

De allí que esta región o “zona” se transformó en espacio simbólico de María la pecadora “que nació en Egipto” (v. 81) y que desde Alejandría y en Jerusalén inició y culminó su viaje iniciático de salvación en el desierto como lugar de tensión entre la reclusión y la libertad: la primera estuvo tematizada en el mundo carnal y lujurioso de su vida juvenil transitado como hija renegada, como la más bella de las prostitutas y como viajera pecaminosa en búsqueda de satisfacer la lujuria de los otros y la propia- esa “plena de tan gran luxiria” (v. 99), que ofrecía y cumplía todo “placer” y “viçio” de sus clientes (vv.161-162), que amaba más “con los sanos jugar/que los enfermos visitar”. (vv. 192-193; jugar en el sentido de “retozar” erótica y sexualmente según Alvar- p. 85, notas a vv. 180-193).

La segunda fue su vida en penitencia, silencio, sufrimiento con sus cabellos “blancos e suzios” (v. 724), los ojos sin pestañas y las “orejas negras e pegadas” (vv. 728 y 726), la boca pellejuda y con manchas negras y “la faz muy negra e arrugada” (v. 731), en soledad, “en hun yermo” donde viviría “hi un grant tiempo” hasta morir (vv.639-642); esta vida la vivió en rigores y con las privaciones propias del “grant desierto” (v. 674), “yermo” por el que “va bien segura” (v. 792), con la conciencia de que podía morir de hambre (“porque sepa de fambre morir”, v. 683), con el efecto del viento en “la carne quemada/ del sol e de la helada” (vv .956-958), aunque con un sello excepcional: la libertad de acción, de movimiento, de pensamiento, siempre yendo “pora adelante.../ contra oriente” (vv. 698 y 700) caminando “noches e días” entrando en una montaña “donde priso posada” (vv. 700, 703 y 711). Y hasta con la libertad de palabra o el silencio de aquellos habitantes cristianos del desierto medieval.

En la historia de María de Egipto, la sustancia narrativa entrecruza descripción y relato con formas dialógicas y de monólogo interior de la protagonista; y la acción se teje con y en

la urdimbre del desierto que adquiere *estatus* de protagonista: entra en escena en el verso 639 y no la abandonará hasta el 1428 cuando, muerta y enterrada, es recordada por Gozimás en lo que de ella cuenta a sus monjes en el monasterio.

El rol protagónico del desierto en su historia ha sido estudiado por diversos autores; entre ellos- como ya dijimos- destacan las exhaustivas investigaciones de Carina Zubillaga. Uno de sus aciertos más notorios es calificarlo de espacio “asexuado” (2016) y esta consideración puede enriquecerse si consideramos dos ámbitos: por un lado, el que María Egipcíaca como las otras *Mujeres del desierto* construyeron nuevas formas de feminidad cristiana cuya belleza radicaba en preceptos contra-canónicos, basados en la promoción de un cuerpo estético asentado en lo monstruoso, que impactaba en todo ser humano por igual (vv. 730-758): el sol, el viento, los efectos climáticos, las bestias afectaban a los habitantes del desierto sin diferencia de género, raza, credo, y/o clase.

Por ello, la propuesta del *Poema* es original en cuanto el desierto medieval rompe esa mirada cultural y ocular de la debilidad femenina física y mental y plantea una igualdad de género novedosa y disruptiva para la época. El desierto - he aquí el segundo ámbito - es una esfera que intersecciona simultáneamente lo público con lo privado y genera así un espacio de libertad para quienes lo conforman: la *retirada hacia aquel* de ellos y ellas es intrínsecamente un acto de libertad individual en el que el silencio es generalmente lo estándar, aunque ofrecía la oportunidad para que lo privado se transformara en lo público en cuanto opción de dialogar y compartir experiencias con el otro - en este caso Gozimás -, sujetos ambos unidos no ya por la consanguinidad, la conyugalidad o el parentesco sanguíneo sino por el vínculo de *hermanos unidos en comunión en y por Cristo* y sus ideales, cumpliéndose la salvación en la penitencia fuera en el desierto de María o en la abadía de San Juan “que era en cabo de la montanya” (vv. 798-799), donde habitaba el mencionado monje con su comunidad. Así, lo público y lo privado convivieron en el desierto medieval especialmente de Egipto en una simbiosis superadora de lo íntimo y doméstico como el *locus de la subordinación* de las mujeres

(Derek Gregory, 1995, citado por de Barbieri, 1996: 108)¹⁰⁰ y en el que sus habitantes- fuera la penitente María o Gozimás- pudieron mostrarse de forma genéricamente semejante según el *Poema* del siglo XIII.

Por tanto, en el Medioevo la brecha entre lo público y lo privado no aplica a rajatabla y lo que parecería irreconciliable no lo es para la mentalidad medieval en la que ambas esferas se interpelaron e interaccionaron al menos en el desierto de María de Egipto. Este representó una opción inesperada para generar y sostener en libertad la simbiosis de ambas esferas. En este sentido, si bien Zubillaga afirma que “el desierto era un mundo de hombres, ya que dentro del mundo cristiano la conducta de una mujer virgen se asociaba fundamentalmente con el aislamiento en un espacio cerrado” (2017: 141), habría que re-dimensionar esa idea a la luz de que si bien fue espacio de disrupción de lo conocido y de aislamiento, lo fue “a cielo abierto”, y en él la virgen penitente *in itinere* también pudo ser semejante a los varones, o a la inversa, los varones iguales a las mujeres si se piensa en clave de género. Por algo es que cuando Gozimás ve a María por primera vez no sabe si es una “sombra veramentre [...] de onme ho de fembra” (vv, 930-932; “sombra [...] de hombre o de mujer”, Alvar, 1974: 108).

Esta indistinción genérica está corroborada porque Manuel Alvar, editor de la *Vida de Santa María Egipcíaca* que usamos, “transcribe” en versión moderna esos versos del siguiente modo: el monje “vio una sombra real: una sombra humana” (p. 108, nota a los vv. 925-946), humanidad que intrínsecamente desbarata la lógica binaria con la que pensamos el desierto medieval. Hasta la Egipcíaca posee su propia voz enunciativa en el espacio abierto del desierto mediante la que narra a Gozimás su propia experiencia allí: ella pregunta, dialoga, justifica, le da

¹⁰⁰ Si bien aplicable a los viajeros del siglo XIX a Egipto, me pregunto si la siguiente afirmación de Zusman podría extenderse al desierto de la pecadora María de Egipto: “[aquellos viajeros] renegocian estos imaginarios que así se tornan múltiples, ambiguos e inestables. A pesar de ello todos los imaginarios participan en la construcción de un Egipto que es transcripto y traducido en clave europea, compuesto pictóricamente y exhibido a los fines de tornarse un espacio liminal entre occidente y oriente, entre lo familiar y lo desconocido” (2013: s/p.).

explicaciones, lo alecciona porque en el desierto medieval no se aplicaba la prohibición femenina de no hablar en los espacios públicos, lo que había condicionado por siglos su participación en la vida pública y las incluyó en la “natural” e íntima del hogar, frente a la pública del afuera de la casa.¹⁰¹

CONCLUSIONES

En la Edad Media, el desierto significó unas vivencias y experiencias vitales para la vida de Santos y Santas y hermanos y hermanas cristianos, (Scarborough, 2012: 138) así como fue un *espacio real, verificable* y “familiar” para los egipcios que lo conocían por haber vivido en las orillas y en el delta del Nilo (Guillaumont, 1975:11). Jesús era la figura por antonomasia del desierto cristiano, “tierra seca” que, según Isaías, se transformaría en un quasi-Paraíso con “alegría”, con “flores como el lirio”, “bello” y “tan fértil” en el que “los ciegos verán y los sordos oirán”, donde “brotará agua a torrentes” y donde nacerá un “camino sagrado” por el que volverán “los libertados, los que el Señor ha redimido” (*Sagrada Biblia*, 35:1-10). Y la redención no tenía género, sólo humanidad, por lo que resultaría disruptivo aplicar el enfoque de “lo público” y “lo privado” al desierto medieval.

Desde el primitivo monaquismo, dicho espacio adquirió distintas interpretaciones simbólicas y alegóricas vinculadas a la santidad masculina y femenina ejemplar, pasando por ser un lugar de soledad y aislamiento donde “florecían los monjes”, a sitio de “lo maravilloso” que en su camino vio nacer comunidades organizadas en torno a un monasterio- como el caso de Gozimás que vivía en el de San Juan “en cabo de la montanya” (v. 799); es decir en las fronteras del desierto-. Ya también desde los inicios del monaquismo occidental, fue espacio interior que habilitó a cada sujeto para elegir libremente entre la libertad y la reclusión. Ejemplo de esta opción es el caso de Santa María Egipcíaca quien necesitó *su* espacio de libertad para lograr la santidad y de entre

¹⁰¹ La activa participación dialógica de María se comprueba, por ejemplo, en vv. 988-995, 1007-1017, 1036-1055, 1122-1131, 1144-1149, etc. Esta prohibición fue retomada por diversos discursos jurídicos que prohibían que las féminas fueran testigos en determinados juicios y pudieran dar testimonio.

todo *locus horridus* y todas las *terrae incognitae* eligió el desierto.¹⁰² A él, accedió como desposeída, sin cuerpo que vender ni fortuna ni riqueza que donar - una de las formas en que se manifestaba la renuncia al mundo-.

En el desierto, María se construyó como una *renunciante* a su cuerpo, al gozo carnal, a la lujuria y aquel espacio fue el templo elegido libremente para sacralizar su penitencia. El desierto femenino fue entonces un dispositivo de equidad de género en el que los *Padres, las Madres y las Hijas del desierto* medieval vivieron y con-vivieron salvíficamente en su pasaje y/o permanencia en él, que se cargó de nuevos e inesperados significados. En el desierto, cada habitante fue semejante humanamente frente al hambre, la soledad, dolores, inclemencias del lugar y del clima, y su efecto en el cuerpo, alma, emociones, y en la búsqueda de salvación; así, las mujeres se empoderaron y alcanzaron logros sin diferencias de género en el camino emprendido, en este caso de la purificación para salvamiento de las almas y su santidad. En fin, en la Edad Media y en la *Vida de*

¹⁰² Al estudiar la topografía de los libros de caballería, Aguilar Perdomo define el *locus horridus* como “una categoría cultural convertida en tópico literario y código retórico que, como su contrario, el *locus amoenus*, se utiliza para describir el paisaje y que hace posible aproximarse a la manera como los seres humanos se relacionan con la naturaleza (Giacomoni, 2007: 83) [...] Para la mentalidad de esa época se trata de un lugar yermo —que evidencia la oposición entre naturaleza y cultura [...], el lugar terrible es un lugar no cultivado, aislado y deshumanizado en el que viven en libertad las fuerzas naturales indómitas (como el viento, la lluvia torrencial o las fieras). Por todas estas razones, ‘este tipo de paisaje puede inspirar miedo’ (Montaner, 2018: 178). Asociados a la oscuridad, los lugares espantosos eran temibles y solitarios, desérticos o boscosos en exceso y, en consecuencia, no son muy distintos a los que la antigüedad clásica había tipificado ya como lugares de horror y desolación. En el catálogo medieval - y también en la de la temprana Edad Moderna - se encuentran entonces la montaña escarpada y de difícil acceso, el bosque espeso y tupido, el desierto, un río turbulento, un lugar con presencia de animales salvajes o bandidos, las tormentas. Sin embargo, es importante anotar que, en ambas épocas, el lugar terrible no puede reducirse a una caracterización formal y descriptiva (una mera referencia paisajística) en la medida en que detrás de este código retórico se descubre claramente una conceptualización del espacio en la que ‘se conjugan elementos factuales con elementos emocionales’ (Montaner, 2018: 186). En correspondencia con una representación binaria del espacio, si el lugar ameno se ajustaba con la idea de paraíso, al *locus terribilis* le sirve de modelo el infierno” (2023: 107 y 110).

Santa María Egipciaca, el desierto no impuso radicalmente unos roles de género y demostró que ese cuarto propio a cielo abierto de las mujeres fue una opción de libertad que amalgamó “lo público” y “lo privado” para lograr la igualdad de género, desdibujando prejuicios y generalizaciones que dicha lógica suele aplicarse en la actualidad.¹⁰³

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILAR PERDOMO, María del Rosario (2023). “¿Y qué lugar tan esquivo es éste que en él no ay sino cuita y afán?”. Poética del *locus horridus* en los libros de caballerías españoles”. *Tirant*, 26, pp. 105-124. Recuperado de <https://ojs.uv.es/index.php/Tirant/article/view/27868/23482>. [Fecha de consulta: 28/11/2023].
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (2003). *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- BIGLIERI, Aníbal A. (2012). *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*. Madrid: Iberoamericana.
- BURTON-CHRISTIE, Douglas (2007). *La palabra en el desierto. La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*. Madrid: Siruela.

¹⁰³ Para Zubillaga, “el desierto se conforma como el espacio físico de la ascesis, abierto e inhóspito. El desierto, sin embargo, no tiene solamente una connotación física, ya que las condiciones climáticas extremas, la carencia total (de personas, de alimentos, de agua, de protección), la presencia monstruosa de animales como leones, dragones o serpientes, y los peligros de toda clase –incluidas las tentaciones demoníacas– se asocian con la superación de las debilidades humanas una vez vencidos tales obstáculos. Los sacrificios, ayunos y privaciones a los que se somete María tienden justamente a lograr la superación de las limitaciones físicas y espirituales debidas a su anterior vida de pecado. El cuerpo asume entonces un aspecto bestial para enriquecimiento del alma, como búsqueda de una espiritualización más plena. A pesar de que no fuera ésa su intención, al romper con la vida en sociedad y vivir en la soledad, a menudo en compañía de las bestias, el anacoreta cobraba aspecto físico y conducta propia de animales, se alimentaba igual que éstos, le crecían pelo y uñas, y se cubría en ocasiones de vello corporal como único vestido”. (2017: 140)

- DE BARBIERI, Teresita (1996). “Los ámbitos de acción de las mujeres”. En Narda Henríquez (ed.), *Encrucijadas del saber: los estudios de género en las ciencias sociales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 107-132.
- CASTRO, Dolores (2019). “El desierto de Ildefonso de Toledo. Notas sobre la construcción de la autoridad episcopal en el reino visigodo”. *Gerión*, 37(1), pp. 177-199. Recuperado de file:///F:/63873-Texto%20del%20art%C3%ADculo-4564456564625-2-10-20190722.pdf. [Fecha de consulta: 13/07/2023].
- GUILLAUMONT, Antoine (1975). “La conception du désert chez les moines d’Egypte”. *Revue de l’histoire des religions*, pp. 3-21.
- LIZABE, Gladys y BELTRAN LLAVADOR, Rafael (2021). “Viajeras y santas contra dragones: de la *Peregrinatio* de Egeria (s. IV) a la leyenda de la doncella en la *Embajada a Tamorlan* (s. XIV)”. *Revista Melibea* (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina), 15(1), 53-73. Recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/17637/melibea_2021-1-04.pdf. [Fecha de consulta: 11/07/2023].
- SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão da y LIMA, Marcelo Pereira (2011). “Gênero e vida religiosa feminina nas *Siete Partidas*”. *Revista Territórios e Fronteiras* (Universidade Federal de Mato Grosso-UFMT-, Brasil), 1(2), pp. 46–68. Recuperado de <https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriosfronteiras/index.php/v03n02/article/view/17/16>. [Fecha de consulta: 26/06/2023].
- RUCQUOI, Adeline (2007). “La percepción de la naturaleza en la Alta Edad Media”. En Flocel Sabaté (ed.), *Natura i desenvolupament. El medi ambient a l’Edat Mitjana* (pp. 73-98). Pagès, Càtedra d’Estudis Medievals Comtat d’Urgell, Balaguer. ffhalshs-00530797, [EPub] Recuperado de https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00530797/file/Natureza_en_la_alta_Edad_Media_es.pdf. [Fecha de consulta: 16/09/2023].
- SAGRADA BIBLIA. Recuperado de <https://www.bible.com/es/bible/52/ISA.35.1-10.DHH94I>. [Fecha de consulta: 16/09/2023].

- SCARBOROUGH, Connie L. (2012). “El desierto como sitio de reconciliación en la *Vida de Santa María Egipcíaca*”. En Patrizia Botta, Aviva Garribba, María Luisa Cerrón Puga y Debora Vaccari (eds.), *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH* (Asociación Internacional de Hispanistas) (pp. 138-142), vol. 2 (Medieval). Roma: Bagatto Libri.
- SEVILLA, San Isidoro de (1982-1983). *Etimologías*. Ed. bilingüe de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero; introducción general de Manuel C. Díaz y Díaz. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: Editorial Católica.
- VIDA DE SANTA MARIA EGIPCÍACA (1974). En Manuel Alvar (ed.), *Antigua poesía española lírica y narrativa* (pp. 79-124). México: Porrúa.
- WARBURG, Inés (2020). “*De Lerina Insvla*: Tradición manuscrita, textos y edición”. *Revue de philologie, de litterature et d'histoire anciennes*, 94(1), pp. 143-153. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/170148>. [Fecha de consulta: 02/10/2023].
- ZUBILLAGA, Carina (2016). “El desierto en la leyenda de Santa María Egipcíaca”. *Olivar* (La Plata, Argentina), 17(26), e016. Recuperado de <http://www.olivar.fahce.unlp.edu.ar/article/view/OLIE016>. [Fecha de consulta: 29/08/2023].
- ZUBILLAGA, Carina (2017). “Miradas masculinas sobre el cuerpo femenino en un relato hagiográfico medieval (*Estoria de Santa María Egipcíaca*, Ms. Esc. H-I-13)”. *Revista Melibea*. 11(1), pp. 135-144. Recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/12648/melibea_vol11completo.pdf. [Fecha de consulta: 14/08/2023].
- ZUMTHOR, Paul (1994). *La medida del mundo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- ZUSMAN, Perla (2013). “La geografía histórica, la imaginación y los imaginarios geográficos”. *Revista de geografía Norte Grande*, 54, pp. 51-66. Recuperado de https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-34022013000100004. [Fecha de consulta: 07/09/2023].

LAS VOCES DE LAS MUJERES LESBIANAS Y LAS PERSONAS
TRANSGÉNERO E INTERSEXUALES EN LA
EUROPA MEDIEVAL

THE VOICES OF LESBIAN WOMEN AND TRANSGENDER
AND INTERSEX PEOPLE IN
MEDIEVAL EUROPE

Jesús Ángel SOLÓRZANO TELECHEA
Universidad de Cantabria
jesusangel.solorzano@unican.es

Resumen

La invisibilidad de las minorías sexuales de lesbianas, personas transgénero e intersexuales es un falso supuesto para la Europa medieval, como se desprende de los diversos casos analizados en este estudio, juzgados en varias regiones de Europa entre 1255 y 1503, que son representativos de su represión y castigo en la misma medida que lo fue la sodomía masculina. Esta represión judicial de las minorías sexuales se produjo, especialmente, cuando evidenciaron su identidad sexual y de género, pasando a estar criminalizadas no solo de hecho, sino también de derecho a finales de la Edad Media.

Palabras clave: Edad Media, Sodomía, Lesbianismo, Transgénero, Intersexualidad.

Abstract

The invisibility of lesbian, transgender and intersex sexual minorities is a false assumption for medieval Europe, as can be seen from the various cases analysed in this study, judged in various regions of Europe between 1255 and 1503, which are representative of their repression and punishment to the same extent as male sodomy was. This judicial repression of sexual minorities took place, especially, when they evidenced their

sexual and gender identity, becoming criminalized not only de facto, but also de jure at the end of the Middle Ages.

Keywords: Middle Ages, Sodomy, Lesbianism, Transgender, Intersex.

LAS MUJERES LESBIANAS Y LAS PERSONAS TRANSGÉNERO E INTERSEXUALES EN LA LEGISLACIÓN EUROPEA MEDIEVAL

Los estudios sobre los grupos minoritarios por razones de sexo y género en el periodo medieval han pasado de puntillas sobre las relaciones íntimas entre mujeres y ha habido un silencio generalizado sobre las personas transgénero e intersexuales (Giffney, 2011; Spencer-Hall, 2021).¹⁰⁴ Si las glosas de Gregorio López de 1555 al título XXI de la VII Partida calificaban la sodomía masculina como el *peccatum mutum* (2011: 72) al que se reservaban las máximas penas, las relaciones entre mujeres lesbianas, así como de las personas transgénero e intersexuales estuvieron más silenciadas que el masculino (Blud, 2017:12). Sin embargo, se están hallando en la documentación medieval suficientes casos de mujeres, personas trans e intersexuales castigadas por mantener relaciones íntimas en casi toda Europa, que nos permiten afirmar que la llamada “invisibilidad lésbica, transgénero e intersexual” nunca se produjo (Karras, 2023: 84) (Cantavella, 2021: 263; Whittington, 2018: 231). Esta ausencia de estudios se ha basado en la noción de que la sodomía era únicamente un pecado-delito entre hombres, ligado a la masculinidad, que se fundamentaba en una larga tradición religiosa y legislativa desde época visigoda. No obstante, ni en la teoría, ni en la práctica, se dejaron sin castigo las otras sexualidades minoritarias. En la *Epístola a los Romanos* de san Pablo de Tarso (Romanos 1:26-27), considerada como la gran obra paulina, ya se aludía, tangencialmente, a las relaciones *contra natura* de las mujeres, que no castigaba a diferencia de las mantenidas por los hombres.

¹⁰⁴ Este artículo forma parte de los trabajos del proyecto: «BARMER. Del barco al mercado. Actividad económica, relaciones sociales y conflictos armados en las ciudades y villas portuarias de la Europa Atlántica bajomedieval» (Universidad de Cantabria, España, PID2020- 118105GBI00).

Asimismo, en el siglo I, Filón de Alejandría consideraba que las relaciones homosexuales eran condenables, porque no servían a la finalidad de la procreación y los hombres se feminizaban (2016: IV, 221). Dado que el esperma masculino se entendía como la semilla de la vida, su desperdicio en el coito con otros varones se consideraba una ofensa grave contra Dios, pero no ocurrió lo mismo con las mujeres, pues estas no emitían semilla alguna, por lo que nada se desperdiciaba y no cabía condenar las relaciones íntimas entre mujeres (Gagnon, 2001; Brooten, 2009). La interpretación de Filón de Alejandría se impuso en la legislación posterior, pues los legisladores contra la sodomía solo penaron a los varones. La mayor parte de las fuentes medievales legislativas sobre la homosexualidad exhiben una interpretación falocéntrica de la sexualidad humana, en línea con la interpretación bíblica, lo que conllevó que el sexo se comprendiera solo en términos de fecundación, masculinidad, heterosexualidad y penetración real.

La primera vez que aparecieron condenadas como pecado las relaciones lésbicas fue en torno a 1010. Se trató del penúltimo libro de los XX *Libri Decretorum* del obispo Burcardo de Worms (965-1025), que tuvieron un enorme éxito en la Europa cristiana y muy usados por los canonistas del siglo XI (Martínez Díez, 2006: 65; Brundage, 2000: 195). El libro XIX, intitulado *Corrector et medicus*, es un penitencial tarifado, dedicado a corregir aquellos comportamientos y creencias que se consideraban inaceptables para el modo de vida cristiano y que debían corregirse. Burcardo de Worms, por vez primera en un penitencial, se preguntaba por la existencia de relaciones lésbicas e imponía las correspondientes penas:

¿Has hecho lo que suelen hacer ciertas mujeres, fabricarte un objeto o instrumento con la forma del miembro viril, de la longitud que te gusta para después de haberlo sujeto con cordones colocártelo en tu sexo o en el de otra y fornicar con otras mujeres o bien otras contigo con ese mismo instrumento o con otro?

Las mujeres que usan un pene artificial se les da una penitencia de un año por su uso; cinco años si se utiliza con otra mujer; siete años si se usa con una monja, que,

como Esposa de Cristo, se considerará que ha cometido adulterio con un consolador (Migne, 1853: 971-972).

Sin embargo, pocos años después, el teólogo Pedro Damiano no incluyó los actos homosexuales femeninos, la transexualidad o intersexualidad en su notorio e influyente *Liber Gomorrhianus* contra la sodomía de los eclesiásticos (Damien, 2021; Bazán Díaz, 2007). El fenómeno de la condena de las relaciones íntimas entre mujeres, la transexualidad y la intersexualidad permaneció en gran medida sin cuidado por la mayor parte de los escritores eclesiásticos hasta Santo Tomás de Aquino (1225-1274), quien sancionó el sexo entre mujeres en su *Suma Teológica*:

De un tercer modo, si se hace por unión con el sexo no debido, como de un varón con un varón o de una mujer con una mujer, como dice el Apóstol en Romanos 1; lo que se llama vicio sodomítico. (1994: 483)

Así como en sus *Glosas a Romanos 1: 26-28*:

El uso natural es que el varón y la mujer se unan para ser una sola carne en concúbiteo; y contra la naturaleza es que el varón profane a varón, y la mujer a mujer (Santo Tomás de Aquino, 1982: 38).

Igualmente, la condena de la sodomía femenina como delito en la legislación fue pareja de su consideración como pecado en la obra de los teólogos (Simons, 1994). Desde mediados del siglo XIII, la legislación comienza a mencionar el castigo para la sodomía femenina. Se trata de la obra *Li livres de justice et de plet* ("*El libro de la justicia y de las súplicas*"), un tratado jurídico francés, compilado por los postglosadores de la escuela de Orleans (c. 1260). Esta obra inacabada estaba muy influido por el *Digesto*, el derecho canónico, el derecho consuetudinario de Orleans y la legislación de los reyes Capetos de Francia (Crompton, 1981). Lo novedoso de esta ley consistía en que se refería al castigo de la sodomía masculina y femenina por igual:

Aquellos que son sodomitas probados deben perder los

c[...] y si él lo hace la segunda vez, debe perder un miembro. Y si lo hace la tercera vez, debe ser quemado. Mujer que lo hace debe perder cada vez un miembro y a la tercera debe ser quemada. Y todos sus bienes sean del rey (Rapetti, 1850: 279-280).

Ninguna otra legislación europea se volvió a ocupar de castigar las relaciones sodomíticas femeninas hasta finales del siglo XV. El 20 de diciembre de 1499, el rey portugués Manuel I, a raíz de unas dudas surgidas de los letrados de su consejo, promulgó un decreto por el que equiparó las relaciones sexuales entre mujeres con la sodomía masculina, y las condenó a ser quemadas en la hoguera, “tanto a aquella que hubiera actuado como hombre, como la que hubiera consentido como mujer” (De Aguiar, 1930: 15):

Estando El-rei, nosso Senhor em Relação sendo alguma duvida entre os Letrados se a mulher que com mulher usava torpemente como homem se haveria a pena que haveria que o homem que o pecado de sodomía comete segundo a forma da ordenação. E um conçelho de Letrados que presentes erao determinou que houvesse a mesma pena que haveria o homem que tal pecado com outro macho cometesse segundo forma de sua ordenação. E isto se entende assy naquella que for como homem como naquella que consente como mulher.

Asimismo, algunos años después, en el Sacro Imperio Romano Germánico, solo el código de la ciudad imperial de Bamberg, en 1507, abordó la cuestión de los actos entre mujeres del mismo sexo, antes incluso de que se promulgara la *Constitutio Criminalis Carolina* o *Lex Carolina* (artículo 116) en 1532 (Geppert, 2015). Este último código penal instituido por el emperador Carlos V tenía como objetivo reformar y unificar los procedimientos judiciales penales en todos los territorios de los Habsburgo, e impuso la pena de muerte a las mujeres que tuvieran relaciones sexuales con otras mujeres (Puff, 2003):

Artículo CXVI. Castigo para los delitos cometidos contra natura. El crimen de una persona cometido con una bestia,

de un hombre con un hombre, de una mujer con una mujer, será castigado con la muerte, y según la costumbre común deben ser juzgados a pena de muerte por el fuego (Karl V, 1532: 25).

Sin embargo, la mayor parte de los centros urbanos continuaron utilizando su propia legislación, y la “Carolina” no tuvo un impacto significativo en la persecución de las mujeres sodomitas en el Imperio.

En cuanto a la Corona de Castilla, las *Partidas* de Alfonso X (1265) o la Real Pragmática de los Reyes Católicos contra la sodomía de 1498 solo reconocían las relaciones homosexuales entre varones (Solórzano, 2012) y no fue hasta 1555 que se extendieron las penas de la ley también a las mujeres, tal como lo interpretó Gregorio López en su glosa, abogando por la persecución de la sodomía femenina, si bien se trataba de una sodomía atenuada, mucho menos grave que la masculina, siempre que no se utilizara algún instrumento que simulara el miembro masculino (Mérida Jiménez, 2021: 70). Para Gregorio López la sodomía femenina no era tan grave como la masculina, ya que la mujer no era generadora de la semilla procreadora, por lo que su pecado se centraba solo en un desorden de su apetito sexual (Alfonso X, 2011: 72).

El homoerotismo femenino, así como las personas transgénero e intersexuales fueron prácticamente ignorados por la mayoría de los legisladores en la Europa medieval, y de hecho el enjuiciamiento de la sodomía femenina no tuvo base legal hasta la primera mitad del siglo XVI. Aunque la legislación canónica y laica contra la sodomía se endureció a finales de la Edad Media, las minorías sexuales y de género sufrieron los castigos de las autoridades eclesiásticas y religiosas mucho antes.

LA PERSECUCIÓN DE LA SODOMÍA FEMENINA, LAS PERSONAS TRANSGÉNERO E INTERSEXUALES EN LOS TRIBUNALES MEDIEVALES

La impunidad lésbica, de transgénero e intersexual en la Edad Media hay que cuestionarla porque tanto el método de análisis como la escala de observación han sido incorrectos. En primer

lugar, los usos de los tribunales de justicia contra la sodomía femenina y las personas transgénero se adelantaron a la propia legislación (Sautman, 2001). Los registros judiciales parecen sugerirnos, *a priori*, que, en la mayor parte de las ciudades europeas bajomedievales, las mujeres y las personas transgénero e intersexuales fueron condenadas en escasas ocasiones (Traub, 1994 y 2011). Sin embargo, la supuesta impunidad distó mucho de estar generalizada en toda Europa, pues donde se ha analizado la sodomía femenina, la transexualidad y la intersexualidad en profundidad, se encuentran casos representativos de su represión y castigo, tal como sucedió en los Antiguos Países Bajos, donde casi uno de cada diez sodomitas acusados era una mujer.

Los registros judiciales de las ciudades de Brujas, Gante, Ypres, Amberes, Bruselas, Lovaina y Malinas, datados entre 1400 y 1550, alcanzan la cifra de 25 sentencias contra mujeres (Roelens, 2015), si bien fueron Gante y Brujas las ciudades que más sodomitas femeninas castigaron: en Gante cinco mujeres fueron inmoladas juntas en 1374 y en Brujas otras seis fueron ejecutadas entre 1482 y 1483 (Roelens, 2015: 12-13). Igualmente, en la Corona de Castilla (Solórzano Telechea, 2012 y 2022), tenemos conocimiento de, al menos, seis mujeres encausadas por sodomía femenina, así como dos hombres transgénero, y lo mismo ocurre, aunque en menor número, en Aragón (Miralles, 2001), Inglaterra (Boyd & Karras, 1995), el Sacro Imperio (Puff, 2000), Italia (Ruggiero, 1975, 1985) y Francia (Hutchison, 2022), lo que demuestra que las penas por sodomía eran tan estrictas para las mujeres lesbianas, las personas transexuales e intersexuales como para los hombres homosexuales, llegado el caso.

Un análisis discursivo cercano a las fuentes judiciales nos ayuda a conocer, por lo tanto, la realidad de la persecución y condena de las minorías sexuales y de género en la Europa medieval a pesar de no haberse desarrollado una legislación para ello. En primer lugar, esto se debió a la intolerancia generalizada hacia las minorías sexuales y de género en la sociedad medieval con base en un código de conductas regido por el patriarcado y la heteronormatividad, un concepto que se refiere al conjunto de normas, prácticas y discursos que asumen y promueven la heterosexualidad como la única orientación sexual válida, natural y deseable (Dinshaw, 1999). La heteronormatividad implica

también la existencia de dos géneros claramente definidos y opuestos (hombre y mujer), que se corresponden con el sexo biológico y que tienen roles sociales complementarios y jerárquicos, que se entienden como naturales y única forma legítima de sexualidad y de género (Perreau, 2007). En consecuencia, la heteronormatividad es una forma de poder que excluye, invisibiliza y discrimina a quienes no se ajustan a este modelo, como las personas homosexuales, bisexuales, transgéneros, intersexuales o no binarias. La heteronormatividad en la Edad Media se manifestó en todos los ámbitos de la vida social, la familia, la religión, la cultura y la política (Cadden, 1993).

En segundo lugar, se percibe que las mujeres, las personas transgénero e intersexuales fueron cada vez más visibles en la esfera pública urbana, bien porque ostentaban una posición social privilegiada o, por todo lo contrario, debido a que se dedicaban a la prostitución, lo que las convirtió en personas más propensas a llamar la atención de las autoridades y más fáciles de procesar por un crimen que se percibía, no obstante, como una forma masculina de transgresión en la mayor parte de la Europa bajomedieval (Green, 1990).

Por lo tanto, la represión de las sexualidades minoritarias podría ser, paradójicamente, consecuencia del nivel relativamente alto de libertad y visibilidad en las comunidades urbanas. Las actividades sexuales entre mujeres confinadas a la esfera privada casi nunca se descubren y, en consecuencia, rara vez se castigan, mientras que los actos femeninos entre personas del mismo sexo tienen más probabilidades de salir a la luz en las comunidades urbanas que permiten a las mujeres participar plenamente en todos los aspectos de la vida cotidiana. Es lógico que, cuanto mayor era la visibilidad de las minorías de género y sexuales, mayor era el riesgo de su descubrimiento y castigo. Solo en las ciudades y en los territorios europeos de mayor dinamismo económico e independencia de la mujer, los actos de las minorías sexoafectivas fueron más visibles y, por lo tanto, tenían más probabilidades de llamar la atención de las autoridades. Así, en los últimos años, la búsqueda de documentación en los archivos está dando sus frutos para conocer una realidad que había sido

silenciada más por los medievalistas que por las fuentes históricas.

El primer caso de sodomía femenina documentada hasta el momento se retrotrae a la Bolonia de junio de 1295 (Lansing, 2005: 109), cuando una mujer llamada Bertolina, apodada Guercia, fue acusada en el tribunal cívico boloñés de sodomía con otras mujeres. En Bolonia, los vecinos la conocían como sodomita, pues no ocultaba sus relaciones con otras mujeres:

Bertolina, que se llama Guercia, hija del difunto Francesco de la parroquia de Santa Cecilia, es y ha sido durante mucho tiempo, especialmente durante los últimos seis meses, una sodomita pública y bien conocida, que usa un cierto *mancipio* [instrumento sexual] con dos testículos de seda, comportándose lujuriosamente con las mujeres con este *mancipio* como lo hacen los hombres con las mujeres. Esto es indecible y horrible, en oprobio de Dios y del mundo y en contra de la naturaleza humana. Lo hace en la Stipa [lugar cercano a las murallas de Bolonia] que está junto a la acequia del pueblo en la parroquia de San Vitale (Lansing, 2005).

Sin embargo, no se le acusó legalmente hasta 1295, cuando un hombre llamado Guilelmo la denunció por sodomía, magia y adivinación. Según la ley boloñesa de entonces, la sodomía era cualquier acto sexual que no fuera procreativo y solo se mencionaban los actos homosexuales masculinos. Al principio, el caso no prosperó, porque ningún hombre del vecindario quiso testificar contra Guercia. Guilelmo presentó entonces dos testigos, pero solo se conserva el testimonio de uno de ellos. Se trataba de Ugolino Martini, que declaró que un año antes se había cruzado con Guercia en una noche de paseo. Ella iba acompañada de unos cantantes que había contratado para cantarle a alguien que no se identificó. Martini les pidió que lo ayudaran a cortejar a una mujer que le gustaba. Al saber quién era esa mujer, Guercia le dijo que ella también sentía atracción por ella. Martini afirmó que Guercia le había enseñado su colección de "miembros viriles de seda" que usaba para tener sexo con otras mujeres. Guercia no se presentó en el tribunal cuando la citaron, así que se le prohibió

entrar en Bolonia y se le amenazó con una gran multa si volvía. El castigo habitual para los hombres acusados de sodomía en Bolonia en esa época era la muerte en la hoguera. El caso de Guercia es el registro más antiguo de sodomía femenina en Europa. Hay que llamar la atención de que Bertolina no ocultaba su deseo por las mujeres en Bolonia, pues el testigo Martini informa que su información provenía de una conversación casual con ella. También se le acusó de ser:

[...] una maga y adivina pública y bien conocida, que engaña a los hombres y mujeres de la ciudad de Bolonia, extorsionándolos con dinero, diciendo que era capaz de hacer que la gente la amara grande y completamente, y hacer aborrecer a los demás, a la manera de un mago y un idólatra (Lansing, 2005).

Cuatro de los vecinos interrogados por el tribunal dijeron que no sabían nada de las acusaciones contra Bertolina, ni por voz (*vox*) ni por reputación (*fama*). El acusador, Guilelmo, a diferencia de los otros vecinos presentó dos testigos y uno de ellos, Ugolini Martini, relató que, en una ocasión, tal vez hacía uno o dos años antes, este hombre, escuchó a algunos hombres darle una serenata a alguien cerca de su casa y salió a preguntar si le darían una serenata a su dama. Pero los cantantes dijeron que fueron contratados por Guercia, allí presente, que solo podían aceptar su trabajo con su consentimiento. Ella estuvo de acuerdo y todo el grupo se dirigió a la casa de doña Dolzebone, Guercia le preguntó a Ugolino acerca de su interés por aquella viuda y le comentó que ella misma también había estado interesada en Dolzebone durante los últimos dos años. Entonces, Ugolino le interrogó sobre cómo podía ella estar interesada en las mujeres, a lo que Guercia, sacando un consolador de seda, le explicó que lo usaba con fines sexuales con las mujeres. Tras enterarse de este testimonio, Guercia huyó de Bolonia y el tribunal la condenó al destierro de Bolonia. Hay que llamar la atención sobre el hecho de que Dolzebone no fue llamada por el tribunal, a pesar de que había mantenido una relación sexual con Guercia. Por lo tanto, al contrario de la pena habitual para los hombres condenados por sodomía, que era la ejecución en la hoguera, la pena impuesta era

mucho más indulgente, lo que denota que el tribunal no consideró el asunto de gran preocupación.

Cinco años después, en 1300, se documenta el primer caso de una persona intersexual ante un tribunal en la ciudad de Berna, si bien tuvo la particularidad de que el juicio no conllevó consecuencias mortales para su protagonista (Rolker, 2013: 607-608).¹⁰⁵ En un pueblo cercano a Berna, una mujer se había casado con un hombre con el que vivió diez años, pero como no había mantenido relaciones sexuales con su marido, el tribunal eclesiástico los separó. Por motivos que desconocemos, ella fue enviada a Roma y en el camino un cirujano de Bolonia le abrió la vagina y salió a la luz el miembro viril, por lo que tras regresar de su viaje, se volvió a casar, pero esta vez con una mujer. El caso se recogió documentalmente, pero desconocemos el resto del contexto de esta mujer transgénero o, lo que es más probable, de persona intersexual. Con todo, el tribunal de Berna no se sorprendió de la vuelta de aquella mujer, convertida en hombre tras la cirugía en Bolonia, para casarse con una mujer.

Tras este caso de intersexualidad, hallamos el primero que conllevó la persecución y condena a muerte de una mujer transgénero en la ciudad de Venecia en 1355 (Salvador, 2017). Los Señores de la Noche apresaron y torturaron a Rolandino Roncaglia, una mujer transgénero, a la que llamaban “la Rolandina”, que se dedicaba a la venta ambulante de pescado y otras cosas en el mercado de Rialto y también a la prostitución. Rolandino fue acusado de cometer el pecado de sodomía, pero tras su declaración se nos revela un caso mucho más complejo.¹⁰⁶ Rolandino se había casado hacía diez años con una joven con la que convivió durante algún tiempo, pero dado que no sentía ninguna atracción sexual por ella, la muchacha lo abandonó y murió “en tiempos de la mortandad”, es decir, de la Gran Peste de 1348. Tras esto, Rolandino se fue a vivir con un pariente suyo a la ciudad de Padua, donde comenzó a mantener relaciones con hombres, haciéndose pasar por mujer, lo que le resultaba fácil porque “tenía un rostro, una voz y gestos femeninos”. Rolandino expone sus relaciones sexuales con varios hombres en Padua, a

¹⁰⁵Stuttgart WLB cod. hist. 4° 145, fol. 135r.

¹⁰⁶ Archivio di Stato di Venezia, Signori di Notte, criminal register 6, folio 64r.

los que afirmó que había engañado “asumiendo el papel de mujer y, queriendo ser considerada como una mujer”. Después de eso regresó a Venecia, donde se dedicó a la prostitución con innumerables hombres en los burdeles de Rialto junto a otras meretrices durante siete años. Los Señores de la Noche le preguntaron por el motivo de hacerse pasar por mujer y dedicarse a la prostitución, a lo que Ronaldino respondió claramente que “para ganar algo de dinero”. El interrogatorio acabó con la sentencia de muerte en la hoguera para Ronaldino o Ronaldina, tal como se hacía con los sodomitas masculinos, por lo que se deduce que, finalmente, fue condenada por sodomía y no por prostitución.

Los casos de personas intersexuales también se dieron en el norte de Europa. A orillas del Báltico, cuatro crónicas diferentes de las ciudades de Lübeck, Linkfiping, Lüneburg y Hannover cuentan la misma historia de una persona intersexual de Lübeck (Goldberg, 2014). Circulaba la noticia de un juicio que se había producido en Lübeck, en 1382 o 1384, contra una persona intersexual, cuyo nombre se oculta, que se hacía pasar por presbítero y se había acostado con muchos hombres vestido de mujer por las noches, en especial, con un artesano que acabó denunciándolo a las autoridades. En el juicio fue examinado y se descubrió que tenía genitales de ambos sexos, pero como había practicado el sexo asumiendo “la manera femenina de los hombres”, fue condenado a morir en la hoguera atado a un palo con cadenas de hierro y vestido con el traje de mujer que había usado por las noches (Korner, 1895:176-77).

Hay que decir que algunos juicios no acababan con la pena capital para la persona encausada. En 1388, el tribunal eclesiástico de Constanza vio el asunto de un hombre transgénero, procedente del lugar de Rottweil (Rolker, 2013: 609).¹⁰⁷ Un hombre, que había nacido con sexo femenino en el seno de una familia burguesa y la habían bautizado con el nombre de Catalina, al crecer se había vestido con ropas de hombre y cambiado su nombre por Hans, quien se casó con una joven a los veinte años. Sin embargo, como le habían crecido los pechos al igual que a su esposa, los oficiales del ayuntamiento enviaron a

¹⁰⁷ Konstanz, Stadtarchiv, A I 1, fol. 127r.

la pareja al tribunal eclesiástico para que determinara si se trataba de un matrimonio apropiado. Catalina/Hans fue examinado y cuando se comprobó que tenía tanto pene como vulva, el tribunal los devolvió a su casa y declaró válido el matrimonio sin mayor problema. En este caso, hay destacar la “tolerancia” con la que los tribunales eclesiásticos trataban los casos de intersexualidad a diferencia de los tribunales laicos.

A finales del siglo XIV, la persecución de las personas transgénero se extendió a Londres (Bychowski, 2021: 95). En diciembre de 1395, John Rykener, una mujer transgénero que se hacía llamar Leonor, fue llevada ante la justicia de Londres tras haber sido descubierta por unos funcionarios ejerciendo la prostitución sodomítica junto a un puesto en Soper's Lane, en el Barrio de Cheap.¹⁰⁸ Durante el interrogatorio, confesó que, cuando estaba pasando por la calle principal de Cheap el domingo abordó a John Britby, vestido de mujer, preguntándole, como si fuera una mujer, si quería cometer un acto libidinoso con ella, solicitándole dinero por su trabajo. John Britby accedió y se fueron juntos hasta el dicho puesto para mantener relaciones sexuales, donde fueron apresados. También confesó que el oficio de prostituta se lo había enseñado una tal Anna, quien primero le enseñó a practicar el sexo a la manera de una mujer. Además, declaró una tal Elizabeth Bronderer lo vistió por primera vez con ropa de mujer y la prostituyó junto a su hija Alice, colocándola con hombres en sus camas por la noche sin luz y haciéndola salir temprano por la mañana. Además, expuso que mantuvo múltiples relaciones sexuales con un tal Felipe, rector de Theydon Garnon, con tres profesores de Oxford Sir William Foxlee, Sir John y Sir Walter practicó “el vicio abominable”, además compaginó este trabajo con el de bordadora. Tras esto, reconoció que había convivido con John Clerk como camarera en la taberna del Cisne en Burford, en el Condado de Oxford, donde tuvo relaciones sexuales con dos franciscanos, uno llamado fray Miguel y el otro fray Juan, que le dieron un anillo de oro, así como con un fraile carmelita y seis extranjeros, que le pagaron su trabajo sexual. Además, también confesó haber tenido relaciones sexuales como

¹⁰⁸ Corporation of London Records Office, Plea and Memoranda Roll A34, m. 2.

hombre con una tal Juana, hija de Juan Mateo. A su regreso a Londres, reconoció haber tenido relaciones sexuales con tres capellanes en las callejuelas detrás de la iglesia de Santa Catalina, junto a la Torre de Londres. John Rykener añadió que, a menudo, había tenido relaciones sexuales como hombre, con muchas monjas, con mujeres casadas y, de otro tipo, con un número indeterminado de personas. Por último, John Rykener confesó que los que más habían cometido el vicio sodomítico, haciendo él de mujer, eran los sacerdotes, que siempre pagaban más que el resto. Tras el testimonio del interrogatorio, nada más se sabe sobre Leonor/John Rykener (Goldberg, 2014; Karras, 2016).

A finales del siglo XIV, los escritores también comenzaron a condenar las relaciones lésbicas. Para Francesc de Eiximenis, las relaciones íntimas entre mujeres merecían la denominación de sodomía, al igual que la masculina, y por lo tanto debían conllevar los mismos castigos de muerte en la hoguera, según expone en su obra el *Libro de las mujeres* (1398) (Eiximenis, 1981), escrita en la ciudad de Valencia. Precisamente, la primera referencia que poseemos sobre la condena de un hombre trans, que había mantenido relaciones sexuales con mujeres es relatada por Francesc de Eiximenis. En una ciudad española, cuyo nombre no explicita, se condenó a un hombre trans, nacido con sexo femenino, que se había vestido de hombre y se había casado dos veces con sendas mujeres.¹⁰⁹ La primera esposa, como era virgen, adujo que no se enteró de que su marido no tenía pene, aunque más bien parece que consintió en ello, porque nada denunció de aquellos. La segunda mujer, sin embargo, que era viuda, se percató del uso de un pene artificial y acusó a su marido de ser una mujer. Tras probarse la veracidad de la acusación por el juez, fue condenado a muerte, aunque en atención a que había ostentado un cargo judicial y había beneficiado a la comunidad, no se le impuso la pena de muerte en la hoguera, sino el ahorcamiento, llevando en el cuello el pene artificial para recordar el pecado que había cometido (Lacarra, 2010).

Sin embargo, no todos los escritores sancionaron las sexualidades minoritarias, pues algunos humanistas perdieron el

¹⁰⁹ Biblioteca Catalunya, Sig. Mss. 457 y 458. Francesc Eiximenis, *Terç del Crestia*.

miedo o el pudor a escribir obras sobre las relaciones sodomíticas e intersexuales, dirigidas a un público culto. Es el caso de la obra *El Hermafrodito* de Antonio Beccadelli, escrita a finales de 1425 y dedicada a Cosme de Medici. Se trata de una composición poética festiva que se inspira en el poeta romano Marcial y en la Priapeia en la que podemos encontrar descripciones eróticas de personajes homosexuales e intersexuales, como es el caso de la meretriz Gala que habitaba en el burdel de Florencia, que satisfacía tanto a hombres como a mujeres:

Hay un lugar de regocijo en el centro de la ciudad al que tienes que ir [...] Gala a tu pito o a tu coño (pues ambas cosas tienes) echará mano sin que le suba el rubor [...] Allí podrás decir guarrerías y también hacerlas y tu semblante no enrojecerá por muestra alguna de rechazo. Allí [...] - cuanto puedas y cuanto desees - joderás y serás jodido cuanto quieras (Beccadelli, 2008: 104).

Claro está que no todos los escritores humanistas compartieron la desinhibición del Panormita. El escritor más importante del siglo de oro de la literatura valenciana, Ausiàs March, en unas estrofas dedicadas a la sodomía explicaba, desde una perspectiva misógina, que la femenina era menos grave que la masculina, ya que la naturaleza dominaba a las mujeres, aunque deseaba que la ira de Dios recayese sobre todos ellos:

A las mujeres no hay que acusarlas de sus vicios, porque la culpa la tiene la naturaleza, que domina las acciones buenas o malas de aquellas que no las entienden y se ven forzadas a actuar por las emociones. [...] miro hacia el cielo y no veo caer las llamas que deberían abrasar a la secta de los sodomitas (March, 2017: 775).

Francia no quedó al margen de la condena judicial de relaciones lésbicas. Se trata del caso de Jehanne y Laurence, habitantes de la parroquia de Bléré (actual comuna d'Auneau-Bleury-Saint-Symphorien), encarceladas por haber mantenido relaciones sexuales, aunque finalmente fueron perdonadas por el rey Carlos VI de Francia en 1405 (Hutchison y McDougall,

2022).¹¹⁰ Gracias a la carta de petición de perdón por parte de la familia de Laurence dirigida al rey, conocemos los pormenores de las relaciones íntimas mantenidas por ambas mujeres en el campo y en otros lugares (Cadden, 1995: 224).

En 1444, en la ciudad alemana de Rottweil, se produjo un caso que involucró a dos mujeres. una monja, llamada Katharina Guldin, y otra cuya identidad se desconoce (Puff, 1997).¹¹¹ Este episodio es uno de los más antiguos que se han registrado y que revela que las mujeres no fueron impunes frente a la acusación de sodomía. Según una carta del vicario general al diácono de Rottweil, los oficiales de la ciudad acusaron a Katharina de cometer el "pecado nefando llamado sodomía". El vicario general mandó al diácono local que investigara el asunto y que remitiera el proceso de la reclusa al tribunal del obispo de Constanza. No queda claro si la mujer laica y su compañera religiosa fueron sorprendidas en actos sexuales, pero lo cierto es que los oficiales de la ciudad intervinieron en el tema de la sodomía femenina y presionaron a las autoridades eclesiásticas para que actuaran contra una persona bajo su jurisdicción. Se ignora si los responsables eclesiásticos tomaron cartas en el asunto denunciado por las autoridades urbanas.

En el *Dietari del capellà del rei Alfons V el Magnánimo*, escrito por el notario Melchor Miralles, se narra el ahorcamiento, en la Plaça del Mercat, de una mujer transexual en Valencia, un lunes 28 de julio de 1460. Su nombre de bautismo era Miquel Borràs, pero se hizo llamar Margalida. Esta mujer trans se relacionaba con la élite social valenciana, pues era hija de un notario de Mallorca y, tras ser apresada y torturada, fue ahorcada en la plaza del Mercado de Valencia. Junto a ella fueron presos y atormentados otros vecinos de Valencia, que habían mantenido relaciones con Margalida (Miralles, 2001: 243).

En 1477, se produjo el juicio contra Katherina Hetzelderfer, acusada y condenada por sodomía en la ciudad alemana de Espira, en Renania (Puff, 2000: 61-62). Katherina Hetzelderfer era una mujer soltera que se trasladó a Espira desde Nuremberg y mantuvo relaciones sexuales con varias mujeres usando un

¹¹⁰ Archives nationales JJ 160, n° 112, fol. 83v.

¹¹¹ Erzbischofliches Archiv Freiburg, *Liber conceptorum*, B (1441-1446), Sign. Ha 315, fol. 13.

instrumento artificial, por lo que fue denunciada, arrestada, interrogada y ejecutada por inmersión. Su caso es uno de los pocos ejemplos documentados de persecución del lesbianismo en la Alemania medieval. La acusación se sustentó en el testimonio de una testigo y en el examen físico de Katherina Hetzeldorfer, quien fue denunciada por una mujer llamada Margaretha Roytin, vecina y amiga, con quien había mantenido relaciones sexuales haciéndose pasar por hombre. Roytin declaró que Hetzeldorfer la había seducido con regalos y promesas de matrimonio, y que solo descubrió su verdadero sexo cuando la vio desnuda en un baño público. Roytin afirmó que se sintió engañada y ultrajada, y que por eso decidió revelar el ardid a las autoridades:

[...] dice, entre otras muchas cosas, que la que está en el banquillo de los acusados [Katherina Hetzeldorfer] fue a verla a su casa hace unas cuatro semanas, cuando su marido no estaba en casa. Llamó a la puerta tanto tiempo que al final la dejó entrar. Entre otras cosas, [dice] que cuando estaban juntas la recostaba en una cama diferente. Entonces, la que está en el banquillo de los acusados se acostó en la cama con ella y, tras muchas peleas, se sentó encima de la mencionada Else, y trató de seducirla y de tener su voluntad varonil con ella. <Como de hecho lo hizo con ella una vez, como un hombre. También dice que si va a ser castigada lo hizo una vez. También dice que su semen es tanto que es inconmensurable, que uno podría tomarlo con una mano entera>. Lo agarró [el pene] y sintió que era una cosa enorme, tan grande como medio brazo¹¹².

Además, Roytin declaró que había visto a Hetzeldorfer vestida de hombre y manteniendo relaciones sexuales con otra mujer, llamada Anna, en varias ocasiones. Roytin también afirmó que Hetzeldorfer le había confesado su conducta y le había pedido que guardara el secreto. Sin embargo, la acusación de Roytin pudo estar motivada por otros factores, como el miedo, el rencor o la envidia. Hetzeldorfer era una mujer independiente y próspera, que poseía varias propiedades y negocios en Espira.

¹¹² Stadtarchiv Speyer, 1 A 704/II, fols. 12r-14r. Traducción propia.

Además, Hetzeldorfer había tenido otras amantes femeninas antes de Roytin, algunas de las cuales testificaron en su favor durante el juicio. Es posible que Roytin pudiera haberse sentido amenazada por la posición social y económica de Hetzeldorfer, o por miedo a que ésta la abandonara por otra mujer. Otra posibilidad es que Roytin fuera presionada o amenazada por alguien más, como su esposo o las autoridades religiosas, para revelar lo que sabía. Una tercera opción es que Roytin fuera movida por el miedo o la culpa, al creer que lo que hacía Hetzeldorfer era un pecado grave y que debía castigarse. Sea cual sea la razón, lo cierto es que la denuncia de Roytin desencadenó un proceso judicial contra Hetzeldorfer, que terminó con su condena a muerte por ahogamiento en el río Rin.

Al igual que estamos viendo en toda Europa, en Castilla, la acusación de sodomía no afectaba únicamente a los hombres, sino también a las mujeres. Si bien no había una legislación explícita, el castigo para las mujeres lesbianas fue el mismo que para los hombres: la pena capital en un lugar público. Solo hay unas pocas excepciones a este castigo, pues hubo casos de relaciones amorosas entre mujeres de la corte castellana que no fueron punidas, como fue la reina Catalina de Lancaster con algunas mujeres de su corte, como Inés de Torres y Leonor López de Córdoba, en cuyas *Memorias* narra su vida y los acontecimientos históricos que le tocó vivir (López de Córdoba, 1999). En la *Crónica del rey don Juan II*, Leonor aparece consciente de su identidad lésbica y menciona sus relaciones con varias mujeres, en especial, con la reina Catalina de Lancaster, esposa de Enrique III de Castilla, que se expresó mediante un lenguaje ambiguo y simbólico sobre su deseo que desafió las normas sociales y religiosas de su época (Hutcheson, 2001).

Sin embargo, no todas las relaciones homoeróticas entre mujeres tenían la suerte de desarrollarse en la corte, pues también estaba extendida la prostitución lésbica. En Sevilla, en 1489, Marina de Ávila y Catalina de Baena fueron ahorcadas en la plaza de San Francisco, acusadas de mantener relaciones sexuales con otras mujeres como si fueran hombre:

Martes, treynta dyas de junio anno de myll quatro çientos e ochenta e nueve anno. En este día aforcaron de rollo en la

plaça de Sant Françisco a dos mugeres que se llamavan la una Marina de Ávila e la otra Catalina de Vaena, porque dormían carnalmente con otras mugeres commo onbres.¹¹³

Asimismo, a veces, las relaciones lésbicas no eran deseadas y se producía un acoso que era igualmente castigado. María Alfón, viuda con dos hijos menores al servicio del Comendador Mayor de la Orden de Santiago, denunció a Leonor Méndez, casada, por acoso sexual el 19 de agosto de 1491 en Baeza.¹¹⁴ La descripción del acoso es vivaz y apasionada:

Querella e denusçiaçión que la dicha María Alfón dyera ante el dicho alcalle contra la dicha Leonor Mendes en que dixo que byviendo commo byvya en frente de la dicha casa de la dicha Maria Alfón que en los meses de enero, e febrero, e março, e abril, e mayo, e junio, e jullio, e agosto, e setyembre, e octubre del anno <que pasó> del sennor de myll e quatro çientos e noventa annos, dis que la dicha Leonor Mendes en forma de querer tener amores con la dicha Marya Alfón contra natura, seyendo commo hera ambas mugeres que le avya dicho e desya muchas veses en secreto e a solas que se quería acostar con ella en una cama, e que le quería ver las piernas hasyendo e ponyendo en efecto de se las ver asyendola de las faldas, e que la avya querido muchas veses besar e que avya porfiado en ella mucho e trabajado por la besar, demandándole e pidyéndole çelos por todos los dyas e ponyéndole muchos themores disiendo que sy salía de su casa a alguna parte que la avya de matar todo aveyendo de ella çelos, e que muchas veses le tomava la rueca e la abraçava e besava, e se la avya llevado a su casa disiéndole que pues non quería ella dormyr con ella que avya de dormyr la rueca, e faziéndole otras muchas ynsynua e formas de amores, segund que los onbres suelen faser con las mugeres quando las requieren de amores, disiendole claramente que avya de dormyr carnalmente con ella e que la dicha María Alfón se avya

¹¹³ Archivo Histórico Provincial de Sevilla. Protocolos Notariales, 15725P.

¹¹⁴ Archivo de la Real Audiencia y Chancillería de Valladolid. Reales ejecutorias. Caja 39/35.

defendido e defendya de ella lo más onestamente que podya.¹¹⁵

El supuesto acoso se desarrolló en la intimidad de la casa de María Alfón, a escondidas de las miradas ajenas, y entre dos mujeres supuestamente heterosexuales, ya que una estaba casada y la otra era viuda. Leonor Méndez tenía además ataques de celos, que llegaron a tal grado que incluso amenazó con matar a María Alfón si “salía de su casa en cualquier lugar”. El acoso se incrementó, porque eran vecinas y vivían una al lado de la otra. Tras la denuncia de María Alfón contra Leonor Méndez por querer “tener amor contra natura”, el alcalde de Baeza, Carlos de Moya, impuso un año de exilio a Leonor Méndez y le ordenó que frenara el acoso; sin embargo, su marido, Fernando de Tovilla, apeló la sentencia condenatoria en la Chancillería de Valladolid, cuyos jueces le dieron la razón, porque María Alfón no compareció al juicio y fue dada por rebelde.

El siglo XV, se cierra con el juicio condenatorio de una mujer trans de procedencia española en la ciudad de Roma en 1498. Se trata del caso de Mauro, que se hacía llamar Bárbara la Española, que convivía con una familiar, una cortesana, a la que se calificaba de honorable prostituta, llamada Cursetta. Los problemas para Mauro/Bárbara La Española comenzaron por vestirse con ropa de mujer y conducirse por las calles de Roma con modales femeninos. El escándalo público se produjo cuando el mismo Mauro se paseó, acompañado de Cursetta, con ropas femeninas:

[...] con los brazos en la parte superior, es decir, encima de los codos, fuertemente echados hacia atrás y atados, y los paños o vestidos todos elevados hasta la camisa inclusive, hasta el ombligo, para que sus testículos o genitales fueran vistos por todos, y que su engaño podría hacerse manifiesto (Celani, 1911: 80).

¹¹⁵ Archivo de la Real Audiencia y Chancillería de Valladolid. Reales ejecutorias. Caja 39/35.

Mientras que Cursetta fue liberada sin cargos, Mauro/Bárbara La Española fue encarcelado en las prisiones de Torre None, y finalmente, el sábado 8 del mes de abril, fue conducido, junto con dos ladrones, a los que Mauro precedía, montado sobre un asno y llevando un par de testículos atados a la punta de un bastón, que habían sido cortados a cierto judío, que había tenido relaciones con una cristiana, para que sirviera de escarnio público. Los tres fueron conducidos al campo de Fiore, y allí fueron ahorcados los dos ladrones. Mauro/Bárbara La Española, sin embargo, fue puesto sobre un montón de leña y estrangulado en el pilar de la horca, donde le pusieron cuerdas al cuello, que fueron apretadas con un palo por detrás de la horca, junto a ello, se prendió fuego para ser quemado, lo que no pudo hacerse, debido a la lluvia que cayó, por lo que optaron por quemar las piernas porque estaban más cerca del fuego. La manifestación pública de la identidad de mujer transgénero de Bárbara La Española por las calles de Roma, vestida con ropa femenina, pero dejando ver su miembro viril, solo puede interpretarse como un acto de afirmación pública de su condición sexual masculina, pero de género femenino. Desde luego, no se trató de un hecho realizado en privado, no se necesitó siquiera de un juicio para condenar a esta persona al escarnio público y a una muerte dolorosa.

La ciudad de Valencia nos proporciona otro ejemplo de represión de la sodomía femenina del año 1502. Una mujer fue acusada de robo y de hacerse pasar por un hombre, portando entre las piernas una “cosa” hecha con unos guantes, bolsas o cubierta de libros de cuero. Sin embargo, lo que más sorprendió a la justicia fue que se había casado con una mujer por la iglesia. El capellán de la boda adujo que desconocía esta circunstancia cuando las casó. En ese año, Juana I de Nápoles, hermana de Fernando II de Aragón, era la virreina de Valencia, y el juicio no continuó, lo que nos informa de que aquella mujer pudiera pertenecer a una buena familia (Escartí y Ribera, 2020: 316).

Igualmente, el 21 de julio del año 1503, los alcaldes de la Chancillería de Valladolid dictaron sentencia en un pleito sostenido contra dos vecinas de San Sebastián, acusadas de haber mantenido sodomía femenina. El juicio empezó en la villa, cuyo alcalde, Miguel Ochoa de Olazábal, había apresado, torturado y desterrado a Catalina de Belunce, bajo la acusación de haber

tenido relaciones sexuales con Mache de Oyarzun. Miguel Ochoa, tras ser avisado de que Catalina de Belunce y Mache de Oyarzun:

[...] usavan en uno commo onbre e muger, echávanse ençima desnudas e retoçándose e besándose e cavalgándose la una a la otra e la otra a la otra, subyéndose ençima de sus vientres desnudas, pasando e fasyendo avtos que onbre con muger deverían faser carnalmente (Solórzano, 2012).

El alcalde donostiarra se cercioró de los hechos por medio de una pesquisa, procedió a recluir a Catalina en la cárcel y torre de San Sebastián, y confiscó todas sus propiedades. Ésta intentó defenderse aduciendo que la acusación era falsa, que era una mujer “honrada de buena fama, trato e conversación”, que los testigos mentían, que no estaba probado y que la acusación no era fama pública en la villa de San Sebastián. El alcalde obligó a que le dieran suplicio de agua hasta que declarase su culpabilidad, pero ella resistió los dos tormentos que se le aplicaron y siguió declarándose inocente. Finalmente, el alcalde dictó sentencia en la que reconocía que, a pesar de que no había pruebas contundentes, dado que el delito de que se la acusaba era muy grave, la declaró culpable con el objetivo de que su sentencia fuera ejemplarizante, ya que de este delito se derivaban inmensas penalidades y enfermedades para la villa. El alcalde declaró su destierro y el pago de las costas del pleito.

Sin embargo, Catalina apeló esta primera sentencia ante la Chancillería de Valladolid, lo que nos informa de que se trataba de una mujer con los recursos económicos suficientes para apelar la sentencia del alcalde de San Sebastián y defenderse en el alto tribunal castellano, que la declaró inocente, porque no existían pruebas, pues la acusación sólo había presentado testigos, por lo que el delito del que se la acusaba no era “fama pública”, es decir, no era conocido por los vecinos de San Sebastián, por lo que la absolvían y debía reintegrársela su “íntegra fama”. Es muy significativo de este proceso, que en ninguna parte del mismo se aluda al nombre del delito, del crimen de que fueron acusadas aquellas mujeres, que permaneció oculto, salvo decir que era muy feo, punible con la muerte, lo que resultaba falso, ya que no

existía una legislación específica en Castilla que castigara las relaciones lésbicas.

Por último, el periodo medieval se cierra con el juicio a cuatro mujeres en Flandes: Maertyne van Keyschote, Jeanne vanden Steene, Grietkin van Bomele y Grietkin van Assenede, que vivieron en Brujas. En 1514, Maertyne van Keyschote confesó haber cometido sodomía con otras tres mujeres, por lo que las cuatro fueron castigadas. Maertyne Van Keyschote y Jeanne vanden Steene fueron azotadas, les quemaron los cabellos y fueron desterradas de Flandes durante un siglo. Por su parte, Grietkin van Bomele y Grietkin van Assenede, menores de edad, fueron acusadas de haber sido inducidas a cometer sodomía, por lo que solo fueron palmeadas debido a su edad (Roelens, 2015:11).

CONCLUSIONES

A partir del siglo XI, la homosexualidad masculina era el pecado más grave que un hombre podía cometer y para el que se reservaban las máximas penas, pero los estudios de las relaciones lésbicas, así como de las personas transgénero e intersexuales han estado silenciadas durante mucho más tiempo que el masculino, hasta el punto de calificarlas de invisibles. Sin embargo, en los últimos años, se están hallando suficientes casos sobre estas minorías sexuales, que fueron perseguidas y castigadas con las máximas penas en casi toda Europa, lo que nos permite afirmar que la llamada “invisibilidad lésbica, transgénero e intersexual” nunca se produjo en la Edad Media y fue tema de preocupación por parte de teólogos, escritores y autoridades.

Desde, al menos, principios del siglo XI las relaciones homoeróticas entre mujeres comenzaron a ser sancionadas desde el ámbito eclesiástico, como fue el caso de Burcardo de Worms, quien, por vez primera en un penitencial tasado, impuso penas a aquellas mujeres que mantuvieron relaciones lésbicas, a lo que se añadió la condena de la sodomía femenina en la obra de Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, el homoerotismo femenino, así como las personas transgénero e intersexuales fueron prácticamente ignorados por la mayor parte de los legisladores en la Europa medieval — excepción hecha de *El libro de la justicia*

y de las *súplicas de Orleans* de 1260 — y de hecho el enjuiciamiento de la sodomía femenina no tuvo base legal hasta la primera mitad del siglo XVI.

La supuesta impunidad de las minorías sexuales distó mucho de estar generalizada en Europa, pues donde se ha analizado la sodomía femenina, la transexualidad e la intersexualidad en profundidad, se encuentran casos representativos de su represión y castigo, — en los Antiguos Países Bajos, Aragón, Castilla, Francia, Inglaterra, Italia y el Sacro Imperio —, lo que demuestra que las penas por sodomía eran tan estrictas para las mujeres lesbianas, las personas transexuales e intersexuales como para los hombres homosexuales.

Igualmente, se percibe que las minorías sexuales fueron cada vez más visibles en la esfera pública urbana, bien porque ostentaban una posición social o económica privilegiada o, por todo lo contrario, debido a que se dedicaban a la prostitución, lo que las convirtió en personas muy visibles para las autoridades y, por lo tanto, más fáciles de procesar, aunque se careciera de una legislación para ello.

Esta manifestación pública de la identidad de las mujeres lesbianas, y las personas transgénero e intersexuales se constata en los casos analizados, uno de los más llamativos fue el de Bárbara La Española, que se paseó por las calles de Roma, vestida con ropa femenina, pero dejando su miembro viril a la vista, lo que solo puede interpretarse como un acto de afirmación pública de su condición sexual masculina, pero de género femenino aun a riesgo de sus vidas.

La investigación sobre la sodomía femenina y las personas transgénero e intersexuales están aún en curso, y hay muchos aspectos relevantes que son desconocidos y deben ser estudiados en sus contextos económicos, sociales y culturales de la Europa Medieval, más allá de los registros judiciales, analizando otro tipo de documentación, como la literaria o las cartas personales que podrán darnos una imagen más aproximada a las relaciones íntimas de las minorías sexuales de la Europa medieval.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALFONSO X (2011). *Las Siete Partidas*, glosadas por Gregorio López, reedición facsímil. Madrid: BOE.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki (2007). “La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval”. *En la España Medieval*, 30, pp. 436-437.
- ANTONIO BECCADELLI, EL PANORMITA. (2008). *El hermafrodito*. Edición de Enrique Montero Cartelle. Madrid: Akal.
- BENNETT, Judith M (2006). *History Matters, Patriarchy and the Challenge of Feminism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BOYD, David Lorenzo y KARRAS, Ruth Mazo (1995). “The Interrogation of a Male Transvestite Prostitute in Fourteenth Century London”. *GLQ. A journal of Gay and Lesbian studies*, 1/4, pp. 459–465.
- BLUD, Victoria (2017). *The Unspeakable, Gender and Sexuality in Medieval Literature, 1000–1400*. Cambridge (UK): Boydell & Brewer.
- BROOTEN, Bernadette J (2009). *Love Between Women, Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago-Londres: University of Chicago Press.
- BRUNDAGE, James A (2000). *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BYCHOWSKI, Gabrielle M.W (2021). “The transgender turn, Eleanor Rykener speaks back”. En LaFleur, Greta; Raskolnikov, Masha; Kłosowska, Anna (Eds.) *Trans Historical, Gender Plurality Before the Modern* 13). Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, pp. 95-113.
- CADDEN, Joan (1993). *Meanings of sex difference in the Middle Ages, medicine, science, and culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CANTAVELLA, Rosanna (2021). “Uses of TEI-XML for editions of ancient texts dealing with marginal and queer lives”. Escartí, Vicent-Josep (Ed.). *Biografies invisibles / Invisible Biographies, Marginats i marginals / Marginates and Marginals*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 261-274.

- CADDEN, Joan (1995). *Meanings of Sex Differences in the Middle Ages, Medicine, Science, and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CELANI, Enrico (ed.) (1911). *Johannis Burckardi Liber Notarum ab anno MCCCCCLXXXIII ad annum MDVI*. Citta di Castello: Coi Tipi della Casa Editrice S. Lapi, vol. II.
- CROMPTON, Louis (1981). "The Myth of Lesbian Impunity Capital Laws from 1270 to 1791". *Journal of Homosexuality*, 6(1-2), pp. 11-25.
- DAMIEN, Pierre (2021). *Le livre de Gomorrhe*. Edición y traducción de Jean François Cottier. París: CERF.
- DE AGUIAR, Asdrúbal António (1930). *Crimes e delitos sexuais em Portugal na época das Ordenações; sexualidade anomala contribuições para a história da Medicina Legal em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- DINSHAW, Carolyn (1999). *Getting Medieval, Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*. Durham y Londres: Duke University Press.
- EIXIMENIS, Francesc (1981). *Lo libre de les dones*. Naccarato, F (Ed.). Barcelona: Curial Edicions Catalanes.
- ESCARTÍ SORIANO, Vicent; RIBERA RIBERA, Josep (2020). *El Llibre de memòries de la ciutat de València (1308-1644)*. Valencia: Ayuntamiento de Valencia.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA (2016). *Obras completas*. Treviño, José M^a (ed.). Oviedo: Trotta.
- GAGNON, Robert A.J (2001). *The Bible and homosexual practice. Texts and hermeneutics*. Nashville: Abingdon Press.
- GEPPERT, Klaus (2015). "Die Peinliche Halsgerichtsordnung Karls V (die «Carolina»), Wissens- und Nachdenkenswertes zu einer Rechtsquelle aus dem Jahre 1532". *JURA - Juristische Ausbildung*, 37(2), pp. 143-153.
- GIFFNEY, Noreen; SAUER, Michelle M.; WATT, Diane (eds.) (2011). *The Lesbian premodern*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- GOLDBERG, Jeremy (2014). "John Rykener, Richard II, and the Governance of London". *Leeds Studies in English*, 45, pp. 49-70.

- GREEN, Monica H (1990). "Female Sexuality in the Medieval West". *Trends in History*, 4(4), pp. 127-158.
- HERGEMÖLLER, Bernd-Ulrich (1999). *Einführung in die Historiographie der Homosexualitäten*. Tübinga: Diskord.
- HERGEMÖLLER, Bernd-Ulrich (Ed.) (2013). *Fontes Sodomitarum. Ausgewählte Quellen zur Homosexuellenverfolgung im christlichen Mittelalter*. Hamburgo: Hergemöllers historiographische Hilfsmittel.
- HUTCHESON, Gregory S (2001). "Leonor López de Córdoba and the configuration of female-female desire". En Sautman, Francesca Canadé; Sheingorn, Pamela (eds.). *Same Sex, Love and Desire Among Women in the Middle Ages*. New York: Palgrave, pp. 251-275.
- HUTCHISON, Emily J.; MCDOUGALL, Sara (2022). "Pardonable Sodomy, Uncovering Laurence's Sin and Recovering the Range of the Possible". *Medieval People*, 37(1), Artículo 7, pp. s/p.
- KARL V. (1532). *Des allerdurchleuchtigsten großmechtigstē vnüberwindtlichsten Keyser Karls des fünfften*. Mainz: Ivo Schöffner, p. 25. Recuperado de <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb00029222>
- KARRAS, Ruth Mazo; BOYD, David Lorenzo (1996). "Ut cum muliere', A Male Transvestite Prostitute in Fourteenth-Century London". En Fradenburg, L.; Freccero, C. (eds.), *Premodern Sexualities* (pp. 99-116). London: Routledge.
- KARRAS, Ruth Mazo; LINKINEN, Tom (2016). "John/Eleanor Rykener revisited". En Doggett, Laine E.; O'Sullivan, Daniel E (Eds.) *Founding Feminisms in Medieval Studies, Essays in Honour of E. Jane Burns*. Cambridge: D.S. Brewer, pp. 111-121.
- KARRAS, Ruth Mazo (2023). "Attitudes to same-sex sexual relations in the Latin world". En Skoda, Hannah (Ed.) *A Companion to Crime and Deviance in the Middle Ages*. Leeds: Arc Humanities Press, pp. 84-101.
- KORNER, Hermann (1895). *Die Chronica novella*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LACARRA LANZ, Eukene (2010). "Representaciones de homoerotismo femenino en algunos textos literarios

- medievales”. *Estudios humanísticos. Filología*, 32, pp. 81-103.
- LANSING, Carol (2005). “Donna con Donna? A 1295 Inquest into Female Sodomy”. *Studies in Medieval and Renaissance History, Sexuality and Culture in Medieval and Renaissance Europe*, Third Series vol. II, pp. 109-122.
- LÓPEZ DE CÓRDOBA, Leonor (1999). *Memorie*. Parma: Carocci.
- MARCH, Ausiàs (2017). *Dictats. Obra completa*. Madrid: Akal.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo (2006). “La Iglesia de las normas, el Derecho canónico”. En José Antonio Saranyana (ed.), *La reforma gregoriana y su proyección en la Cristiandad Occidental Siglos XI-XII* (pp. 53-97). Pamplona: Gobierno de Navarra.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael (2021). *Sodomías hispánicas. Estudios culturales sobre género y sexualidades (siglos X al XVII)*. Lérida: Pagès editors.
- MIGNE, Jacques Paul (1853). *Patrologia Latina, Burchardi Vormatiensis episcopi. Opera Omnia*. París: excudebatur et venit apud J.-P. Migne, tomo CXL.
- MIRALLES, Melcior (2001). *Dietari del Capellà d’Anfos el Magnánim*. Edición de CHINES GIMENO, Jaime J. Valencia: Ayuntamiento de Valencia.
- Perreau, Bruno (dir.) (2007). *Le choix de l’homosexualité. Recherches inédites sur la question gay et lesbienne*. Paris: EPEL.
- PUFF, Helmut (1997). “Localizing Sodomy. The ‘Priest and Sodomite’ in Pre-Reformation Germany and Switzerland”. *Journal of the History of Sexuality*, 8, pp. 165-195.
- PUFF, Helmut (2000). “Female Sodomy. The Trial of Katherina Hetzeldorfer (1477)”. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 30(1), pp. 41–62.
- PUFF, Helmut (2003). *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland 1400-1600*. Chicago & Londres: Cambridge University Press.
- RAPETTI, Louis Nicolas (1850). *Li Livres de jostice et de plet*. Paris: Didot frères.

- ROELEN, Jonas (2015). “Visible women, female sodomy in the Late Medieval and early modern Southern Netherlands (1400-1550)”. *BMGN-The Low Countries Historical Review*, 130 (3), pp. 3–24.
- ROLKER, Christof (2016). “Sex change in the late medieval city”, *Männlich-weiblich-zwischen*, Recuperado de <http://intersex.hypotheses.org/?p=2757>. [Fecha de consulta: 03/11/2023].
- ROLKER, Christoph (2013). “Der Hermaphrodit und seine Frau. Körper, Sexualität und Geschlecht im Spätmittelalter”. *Historische Zeitschrift*, 297, pp. 593–620.
- RUGGIERO, Guido (1975). “Sexual criminality in the Early Renaissance, Venice 1338-1358”. *Journal of Social History*, 8(4), pp. 18-37.
- RUGGIERO, Guido (1985). *The boundaries of Eros. Sex crime and sexuality in Renaissance Venice*. Oxford: Oxford University Press.
- SALVADOR, Marco (2017). *Processo a Rolandina. La storia di una transgender condannata al rogo nella Venezia del XIV secolo*. Rávena: Fernandel.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO (1982). *Comentario a la Epístola a los Romanos*. Abascal, Salvador (trad.) México: Tradición.
- SAUTMAN, Francesca Canadé; SHEINGORN, Pamela (Eds.) (2001). *Same Sex, Love and Desire Among Women in the Middle Ages*. Nueva York: Palgrave.
- SHERWIN, Derrick (1975). *Homosexuality and the Western Christian Tradition*. Londres: Longmans.
- SIMONS, Patricia, (1994). “Lesbian (In)Visibility in Italian Renaissance Culture”. *Journal of Homosexuality*, 27 (1-2), pp. 81-122.
- SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel (2012). “Poder, sexo y ley , la persecución de la sodomía en los tribunales de la Castilla de los Trastámara”. *Clio & Crimen*, 9, pp. 285-396.
- SOLÓRZANO TELECHEA, Jesús Ángel (2022). “Sodom’s Subjects, Sodomy and Urban Politics in the Late Medieval Kingdom of Castile”. *Medieval History Journal*, 25(1), pp. 60–92.

- SPENCER-HALL, Alicia; GUTT, Blake (Eds.) (2021). *Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- TRAUB, Valerie (1994). "The (In)Significance of Lesbian's Desire in Early Modern England". En J.Goldberg (ed.), *Queering the Renaissance* (pp. 62-83). Durham: Duke University Press.
- TRAUB, Valerie (2011). "The present future of Lesbian historiography". En N. Giffney, M.M. Sauer, D. Watt (eds.), *The Lesbian Premodern* (pp. 21-34). Nueva York: Palgrave Macmillan, .
- WHITTINGTON, Karl (2018). "Medieval intersex in theory, practice, and representation". *Postmedieval*, 9 (2), pp. 231-247.

GUERRAS DE NARRATIVAS, MEMORIAS COLECTIVAS Y
MASCULINIDADES: ¿HASTA DÓNDE LLEGAN LAS
DIRECTRICES DE GÉNERO EN EL CONTROL DEL
TIEMPO?¹¹⁶

NARRATIVE WARS, COLLECTIVE MEMORIES AND
MASCULINITIES: HOW FAR DO GENDER GUIDELINES GO IN
TIME CONTROL?

Marcelo PEREIRA LIMA¹¹⁷
Universidade Federal da Bahia
inperpetuum@uol.com.br/marcelopl@ufba.br

Resumen

Este artículo analiza críticamente algunas interseccionalidades y transversalidades entre género y narrativas cronísticas medievales, priorizando la *Crónica de Enrique IV* elaborada por

¹¹⁶Algunas ideas de este artículo fueron presentadas en dos comunicaciones orales y una conferencia. Mantuvo el título del último que presenté. La primera comunicación, titulada *Gênero e memória historiográfica medieval na Crónica de Enrique IV de Diego Enríquez del Castillo*, fue presentada en el XV Encuentro Internacional de Estudos Medievais (XV EIEM), cuyo tema fue “Discursos e Conflitos”, entre los días 4 y 6 de septiembre de 2023 en Goiânia (GO), Brasil. La segunda comunicación, titulada *Guerras de narrativas, memorias colectivas y masculinidades: ¿hasta dónde llegan las directrices de género en el control del tiempo?*, fue presentado en los XX Encuentros Internacionales del Medioevo: Guerra y ciudad en la Europa Atlántica Medieval (y más allá): consecuencias, resiliencia y memoria colectiva, celebrado en Nájera, España, los días 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2023. La conferencia, titulada *Memoria, poder y masculinidades en el siglo XV: algunas consideraciones sobre Diego Enríquez del Castillo*, fue presentada en las XV Jornadas Interdisciplinarias de Estudios sobre las Mujeres, evento realizado en conjunto con las XIII Jornadas Internacionales sobre las Mujeres en la Edad Media y el VII Coloquio de Actualización Bibliográfica en Temas del Universo Femenino, en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, los días 19, 20, 21 y 22 de septiembre de 2023.

¹¹⁷ Me gustaría agradecer a Gladys Lizabe por sus valiosas sugerencias para cambios al texto.

Diego Enríquez del Castillo. El texto posee dos partes desiguales. La primera se dedica a insertar el artículo en un espectro más amplio de dos proyectos de investigación desarrollados en LETHAM-UFBA, situándolos en el ámbito de la historiografía para hacer algunas consideraciones metodológicas sobre la crónica en cuestión. En la segunda parte, de manera cualitativa y comparada, discutiré las interseccionalidades entre memoria, poder y género.

Palabras clave: Género, Crónicas Castellanas, Fuerza.

Abstract

This article critically analyzes some intersectionalities and transversalities between gender and medieval chronicle narratives, prioritizing the *Chronicle of Enrique IV* prepared by Diego Enríquez del Castillo. The text has two unequal parts. The first was dedicated to inserting the article into a broader spectrum of two research projects developed at LETHAM-UFBA, placing them in the field of historiography to make some methodological considerations about the chronicle in question. In the second part, in a qualitative and comparative way, I will discuss the intersectionalities between memory, power and gender.

Keywords: Gender, Castilian Chronicles, Power.

INTRODUCCIÓN

La memoria historiográfica medieval estuvo impactada por diversos marcadores históricos que eran inseparables entre sí, como los aspectos estético-literarios, étnico-raciales, religioso-culturales, económico-materiales, geográficos, institucionales, jurídicos y políticos. Sin embargo, a pesar de la difusión de trabajos en los campos de los Estudios Feministas, la Historia Social de las Mujeres, la Historia de las Masculinidades y los Estudios de Género sobre la Edad Media desde hace algunas décadas, la historiografía contemporánea ha prestado poca atención a las transversalidades entre pautas de género, como perspectiva y como un fenómeno histórico a la vez, y las

(re)composiciones práctico-discursivas de las crónicas del siglo XV.¹¹⁸ En varios otros campos interdisciplinarios, las masculinidades han sido revisadas más allá de perspectivas meramente binarias. En lugar de fijeza, ahistoricidad, autonomía, simplicidad y demonización de los hombres, o incluso su victimización, se ha incorporado una perspectiva que enfatiza la dinámica, la historicidad e la interseccionalidad de las masculinidades que traspasa la victimización o demonización de los hombres, incluso, pensándolas como estrategias, y no simplemente como roles sociales fijos. Esto ha sido importante para reinterpretar la complejidad y el impacto transversal de los patriarcados (en plural) para generar, mantener o legitimar formas de privilegios y jerarquías sociales extra o intragénero en una lectura más contextualizada de las normas sociales y políticas.

Dedicaré aquí algunas reflexiones críticas sobre las interseccionalidades y transversalidades entre género y narrativas cronísticas medievales. Para ello analizaré algunos apartados de la *Crónica de Enrique IV* elaborada por Diego Enríquez del Castillo.¹¹⁹ Esta ponencia posee dos partes desiguales. La primera dedicada a insertar el artículo en un espectro más amplio de dos proyectos de investigación desarrollados en LETHAM-UFBA, “Laboratorio de Estudios sobre Transmisión e Historia Textual en la Antigüedad y Medievo” de la Universidad Federal da Bahia, Brasil. En el mismo apartado, situándolo en el ámbito de la historiografía para hacer algunas consideraciones metodológicas

¹¹⁸ Respecto a estos cambios, resultan imprescindibles lecturas como las de Robert o Raewyn Connell, James W. Messerschmidt, Mónica de Martino Bermúdez, Benedito Medrado y Jorge Lyra, o incluso artículos de Juan Guillermo Figueroa-Perea, entre muchos otros. Todos estos autores no se sitúan en el ámbito del medievalismo, y llaman la atención sobre una postura maniquea en algunos aspectos por suponer una búsqueda por definir y encontrar quiénes son “las buenas” y “los malos”, manteniendo polaridades insuperables que poco aportan a la comprensión de la complejidad de propuestas teóricas y políticas de relaciones de género basadas en los feminismos, como sugiere el autor Figueroa-Perea. Para el campo del medievalismo son fundamentales los estudios de Rafael M. Mérida Jiménez y Marcelo Pereira Lima. (Lyra; Medrado, 2008: 832-833; Connell, 2013: 241-282; Martino Bermúdez, 2013: 283-300; Figueroa-Perea, 1998: 87-96, Mérida Jiménez, 2000: 51-98; Lima, 2021: 217-221; Lima, 2013: 155-183).

¹¹⁹ Para este artículo se ha utilizado la edición de 1878 escrita por Cayetano Rosell.

sobre la crónica en cuestión. En la segunda parte, de manera cualitativa y comparada, discutiré las interseccionalidades entre memoria, poder y género.

HISTORIA, HISTORIOGRAFIA Y ESTUDIOS DE GÉNERO

Esta conferencia forma parte de dos proyectos de investigación colectivos desarrollados en LETHAM-UFBA, que es el “*Laboratório de Estudos sobre a Transmissão e História Textual na Antiguidade e no Medievo*”. El primero se denomina “Estudios de Género, Historia Comparada y Transmisión Textual en épocas no modernas” y el segundo se denomina “La Edad Media en múltiples soportes historiográficos y documentales: (re)pensando la aplicación de los Estudios Feministas, la Historia Social de las Mujeres, la Historia de las Masculinidades y los Estudios de Género para épocas no modernas”. A pesar de las diferencias entre ellos, ambos buscan (re)leer la historiografía contemporánea y la historiografía medieval desde los parámetros de los Estudios de Género y la Historia de las Masculinidades, siempre en diálogo con otros campos interdisciplinarios, buscando combinar subjetividades y objetividades corporificadas y analíticas sobre sujetos históricos en la producción de “saberes localizados”, para usar un término utilizado por la autora Donna Haraway, o una “ciencia social feminista”, en palabras de Sandra Harding (Haraway, 1995:18. 36, 38 y 21; Harding, 2002: 9-34).

Teniendo esto en cuenta, puedo situar mejor esta obra dentro de un espectro más amplio de enfoques historiográficos dedicados a la Historia Política medieval iberohispánica. Se corre el riesgo de simplificar y linealizar un proceso más complejo, pero, a grandes rasgos, se sabe que desde los años ‘70 y ‘80 hasta los ‘90 se produjeron cambios significativos en el campo de la historia política y de los poderes en Castilla del siglo XIII al siglo XV. Contra una Historia Política Tradicional y una corriente histórico-institucionalista o jurídico-institucionalista ya muy problemática y criticada, se produjo un “reparto del territorio”, para usar una expresión de José María Monsalvo Antón, entre juristas retrospectivos e historiadores medievalistas. (1995: 85) Esto significó superar las corrientes que combinaron las perspectivas de los historiadores de la Historia del Derecho y de

las Instituciones, cuyos enfoques descriptivos y formalistas se imponían en el campo, y contra esto, resultando en una Historia Social robusta y con un sesgo socioeconómico para investigar diversos tipos de poderes, como monarquías, señoríos, y concejos locales y regionales. Desde la crítica y la autocrítica historiográfica llegamos a los años 90 con innovaciones interdisciplinarias, especialmente desde la antropología política y dentro de parámetros (auto)titulados o no posmodernos o posestructuralistas, incluyendo el impacto de corrientes de la Historia de las Mentalidades, Historia Cultural, de la cultura material y de la microhistoria incorporadas a la historia de los poderes.

Pero, durante mucho tiempo, hubo restricciones o incluso recelos sobre la incorporación del género como temática y como aproximación al análisis historiográfico. Sólo para que se tenga una idea muy concreta, en la lista bibliográfica de un artículo de José María Monsalvo Antón, que es un trabajo publicado en 1995, de un congreso internacional celebrado en 1993, en Santiago de Compostela, no hay ninguna mención a los Estudios Feministas, la Historia de las Mujeres, la Historia de las Masculinidades y los Estudios de Género sobre la Edad Media y su relación con la Historia Política. Está claro que es necesario circunscribir los límites del artículo de Monsalvo Antón, por tratarse de un texto sobre los cambios del medievalismo dedicado a la Corona de Castilla, elaborado en los 20 o 25 años anteriores a 1995, sobre poderes seculares monárquicos, aristocráticos, señoríos locales y concejos urbanos, excluidos los micropoderes de las aldeas y los poderes eclesiásticos.¹²⁰ Sin duda, la síntesis

¹²⁰ El artículo de Monsalvo Antón es una gran síntesis de los cambios ocurridos en la historia de los poderes medievales entre los años '70 y '90. El autor analiza las ambigüedades y conflictos en el proceso de incorporación de la interdisciplinariedad, discutiendo sus límites y posibilidades, y metamorfosis en el ámbito de análisis de categorías, conceptos y correlaciones causales. Además, cuestiona los anacronismos y lo que llama de cierta "pereza" o "alergia" de ciertos enfoques del debate de ideas y cuestiones metodológicas, teóricas e historiográficas (102), que serían fundamentales para pensar el proceso de construcción de las cohesiones, conflictos y negociaciones, intranquiliaria y con la realeza, incluyendo modificaciones en la recomposición de la nobleza en los siglos XIV y XV. El autor revisa las tesis de María Quintanilla Raso sobre la nobleza bajomedieval, especialmente sobre

realizada por Monsalvo Antón es destacable para comprender y situar mejor el medievalismo español en un contexto de transformaciones de la historia institucional, pasando por la historia social y alcanzando el impacto de la antropología en los estudios de la política, los poderes o las relaciones de poder.

Sin embargo, en una aparente paradoja, en las Actas del mismo congreso sólo se mencionaron cuatro trabajos en el ámbito del análisis ambiguo entre universalismo y relativismo en la Historia de las Mujeres o de la Mujer, y ninguno sobre la Historia de las Masculinidades.¹²¹ Por supuesto, este es un ejemplo muy puntual

las tesis de pérdida de poder, no pérdida de poder o pérdida relativa de poder y reubicación en los aparatos estatales centrales (ver nota 47 y p. 110). Como sugiere el autor, sería importante discutir cómo se piensa en el rey en contextos de reordenamiento de los poderes aristocráticos y monárquicos: “El rey era justo, o bien tirano o cruel, si satisfacía o no estas demandas, individuales y colectivas” (110-11). También cuestiona la teleología histórica e historiográfica sobre la monarquía (112) y los debates sobre el Estado moderno (113). En lugar de pensar la monarquía a través del aparato de centralización administrativa, propone verla a partir de nuevas formas de dominación y de las necesidades de los grupos sociales y de la construcción de redes de poder (116-117). También analiza la tensión historiográfica entre lo que llama “historia hermenéutica de la cultura de carácter filológico y filosófico” versus “los métodos de explicación causal y globalizante propios de los historiadores sociales del poder”. Según Monsalvo Antón, no es posible relacionar automáticamente este tipo de historia con la historia del poder, es decir, aún queda trabajo por hacer para relacionar las culturas políticas con las estructuras de poder (118), por lo que es necesario, para él, distinguir las categorías intelectuales y las actitudes culturales, de la realidad del poder (119).

¹²¹ Es un ejemplo que, sin duda, marca la renovación de la historiografía y, no en vano, los cuatro volúmenes demuestran diagnósticos sobre el campo y sus opciones ante la crisis historiográfica de los años 90, los debates sobre el fin de la historia, el retorno del sujeto y de las diversas corrientes historiográficas y/o teórico-metodológicas (historia de las mentalidades, historia cultural, historia intelectual, historia de las mujeres, historia política, microhistoria, historia comparada, historia local, debates interdisciplinarios entre historia, demografía, antropología y psicología, la enseñanza de la historia). Las dos obras fueron mencionadas en una sección titulada “Historia de las Mujeres”. El primero lleva por título “*Reflexiones en torno a la historia de las mujeres ¿Una historia coyuntural?*”, de María Luisa Bueno Domínguez; y el otro lleva por título “*Algunas cuestiones a debatir sobre la historia de las mujeres*”, de Cristina Segura Grañó. El tercero se titula “*Woman in present time historiography of Byzantium*”, de Johannes Irmscher. El cuarto se llama “*La mujer sujeto socio-productivo en la época feudal: Las mujeres en la Orden de Santiago*”, escrito por José Vicente Matellanes Merchán.

para ilustrar cómo estos campos sólo impactaron en el medievalismo dedicado al mundo iberocastellano a finales de los años '90, más particularmente en las últimas décadas del presente siglo (Silva, 2004: 87-107). Y si tenemos en cuenta los estudios de las crónicas castellanas del siglo XV, especialmente la *Crónica* escrita por Diego Enríquez del Castillo sobre Enrique IV, este silencio historiográfico resulta aún más llamativo.

Quería hablar un poco sobre cómo Diego del Castilla y su obra fueron abordados por algunas tradiciones de análisis literario e historiográfico. Si retrocedemos en el tiempo, en la edición de 1878, el escritor de poemas y obras teatrales, archivero de la Biblioteca Nacional de Madrid y miembro de la Real Academia de la Historia, don Cayetano Rosell (1817-1883), fue uno de los responsables por organizar las *Crónicas de los reyes de Castilla*, que contenían la *Crónica* de Enrique IV, escrita por Diego Enríquez del Castillo. El texto reproduce un juicio a la vez romántico y positivista, que valoraba los atributos estético-literarios del autor, pero le exigía imparcialidad historiográfica. En la sección *Advertencias*, dirigida a potenciales lectores de la colección decimonónica, Rosell destaca en una nota que “Diego Enríquez del Castillo, natural de Segovia, fue capellán y del consejo del rey don Enrique” (*Crónica de Enrique IV*: iii). Tras esta sucinta y precisa nota, el autor ya juzga su escritura literaria como el “amaneramiento del estilo, lo artificioso de la frase, las frecuentes declaraciones, razonamientos y apóstrofes con que interrumpe la narración”, que, para él, “no admiten igual disculpa”. A pesar de todo, Rosell tolera los supuestos errores de memoria y registro de Castillo, provocados por las adversidades y el encarcelamiento del capellán, y por eso afirma que “el lenguaje, sin embargo”, era “enérgico, elegante y fluido. No desmerece de sus modelos” (*Crónica de Enrique IV*: vii-viii).

Comparando con Fernando de Pulgar, Rosell dice que Diego del Castillo habría cometido el mismo error al hacer interpolaciones e inventar información, valorando más la retórica que la factualidad:

Incorre en el propio abuso que Castillo, en la intercalación estudiada y falsa de las arengas y discursos, bien que algunas puedan considerarse como acabados modelos de elocución; por

falta de datos veraces, falsea en algún período de su obra hechos que debió investigar más detenidamente; pero ni siempre es mordaz, ni sin notoria y apasionada injusticia puede ser calificado de *escritor bárbaro*, como alguno ha dicho (Advertencia, *Crónicas de los reyes de Castilla*, viii).

Si bien Rosell intenta separar a Castillo de un supuesto barbarismo lingüístico, no deja de emitir un juicio epistémico sobre el autor, ya que no habría sabido equilibrar forma y contenido en la búsqueda de una verdadera realidad histórica. La obra de Diego del Castillo parece haber sido entendida como la manifestación de invenciones subjetivas y el ejercicio de una interpretación voluntarista que se habría desprendido de la realidad. Rosell, por tanto, encaja a Castillo en el imperio de un positivismo romántico que exigía al autor atributos y objetivos literarios, pese a la condescendencia con la injerencia de las tensiones políticas y militares que afectaron a la escritura de Castillo.

En 1996, lejos de esta valoración decimonónica, Fernando Gómez Redondo en una reseña de la *Crónica de Enrique IV* del mismo Diego Enríquez del Castillo, editada por Aurelio Sánchez Martín, había dicho que:

La historiografía sobre Enrique IV constituye uno de los períodos más confusos de la cronística medieval. No podía ser menos cuando el propio monarca se encargó de alentar las contradicciones que iban a marcar los veinte años de su reinado: desde las incertidumbres en la guerra contra los moros (como bien pudo comprobar el condestable don Miguel Lucas de Iranzo) hasta los oscuros valimientos en que se dejó envolver, pasando por las indecisiones más graves que un monarca podía adoptar y que condujeron a sus hermanastros Alfonso e Isabel a la posición más idónea para conquistar el poder. Y lo que es más: toda la corte - o las cortes paralelas que se formaron - participó en la construcción de este laberinto de hechos y de opiniones que acabó por atrapar a la mayor parte de sus protagonistas, sin remisión posible: don Juan Pacheco, la reina doña Juana, el arzobispo don Alfonso de Fonseca y, por supuesto, los cronistas que rodearon en diversos momentos al monarca para plegarse a los intereses de una ideología (política, nacional) que nunca llegó

a existir. Y eso fue lo malo, porque tarea de esos historiadores fue el inventarla, con lo que ello significa de modificar e interpretar una trama de circunstancias conforme a unas voluntades subjetivas que acabaron por desconectar a los protagonistas de la realidad que estaban contando (Gómez Redondo, 1996: 241-244).

Incluso lejos del positivismo romántico de don Cayetano Rosell, Gómez Redondo todavía parece aceptar una visión de que los cronistas castellanos del siglo XV vivían un torbellino de crisis políticas que resultarían tan ininteligibles para la historiografía actual como para la historiografía medieval. El período sería confuso, un laberinto de hechos y opiniones, quedando sólo para los narradores oficiales modificar el pasado, interpretando subjetiva y voluntariamente el contexto, y desconectando a los protagonistas de la realidad que narraban. Si bien Gómez Redondo no deja de vincular a Diego del Castillo con el contexto de la crisis sucesoria, las disputas aristocráticas que llegaron a la Corte y la guerra contra los moros (aspectos importantes en sí mismos), para él la crónica fue un ejercicio de alteración y interpretación de los deseos individuales desconectados de su entorno en el que la propia gobernanza enriqueña tendría responsabilidad. En otras palabras, el enfoque aún reproduce la perspectiva binaria que diferencia teoría y práctica, producción intelectual y contexto histórico, entre invención histórico-literaria y realidad pura.

El autor José Manuel Nieto Soria parece más preciso al referirse a la importancia, alcance político y apropiación de la *Crónica* Diego del Castillo por la historia, cuando afirma:

Además de ser una de las crónicas de la época trastámara con mayor difusión manuscrita, la *Crónica de Enrique IV* de Diego Enríquez del Castillo pasa por ser uno de los textos cronísticos con mayor carga de reflexión política de aquel tiempo, tal como ya se puso de relieve en un trabajo pionero al respecto en los años setenta,¹²² así como, más recientemente, en la edición que hoy día merece más fiabilidad y a la que nos remitiremos para la cita de los fragmentos a los que aquí se aludirá [Nieto Soria se refiere a la edición crítica de Aurelio Sánchez Martín]. Tal valoración

¹²² El autor se refiere a José Luis Bermejo Cabrero, en una obra de 1973.

tomó, por otra parte, especial relieve ya, sobre todo, en el transcurso del siglo XVII, con motivo de las inquietudes políticas del reinado de Felipe IV, en cuyo contexto tomó enorme presencia la valoración de un reinado, como el de Enrique IV, en el que, por muchos conceptos, se percibieron múltiples estrechas concomitancias con las circunstancias históricas de aquella época de los Austrias, siendo muchos los historiadores que desde la corte, o desde su entorno, se interesaron por la obra del cronista de Enrique IV ([s.d]: s/p).

Para Nieto Soria, la crónica no se desvía simplemente de la realidad, ya que tendría una “carga de reflexión política”, haciéndola incluso compatible con periodos ajenos al contexto de producción del texto. Nieto Soria se centra en cuatro variables presentes en la Crónica: 1. Los fundamentos de la legitimidad del poder real; 2. Las cualidades reales; 3. Los deberes para con el rey de los oficiales y caballeros; 4. los deberes para con el rey de los vasallos. En este último caso, el autor esboza cómo Castillo representaba al rey y al poder real desde la concepción monárquica fuertemente teologizada, cuyo poder sería de origen divino, constituyendo un tipo de “piedra angular” de toda su concepción de lo que debería ser el sistema político. Esto significaba enfatizar el vicariato divino del rey, del primogénito real, algo que se sumaría a las cualidades reales de un rey clemente, pacificador, liberal (en el sentido distributivo de honores, títulos y bienes), guerrero, afortunado y esforzado. La perspectiva de José Manuel Nieto Soria se centra en los aspectos retóricos e ideológicos de la propaganda política de los poderes reales que iban desde los más autoritarios hasta los que hoy suenan “democráticos”. (Nieto Soria, 1995: 489-515) Yo diría más precisamente que algunos de ellos predijeron formas de poder más ascendentes que privilegiaban a los grupos nobles.

GÉNERO, PODER Y MEMORIA EN LA “CRÓNICA DE ENRIQUE IV”

Todavía no he podido aún identificar los núcleos temáticos y subtemáticos de los 168 capítulos de la *Crónica*, pero, para los límites de esta investigación, se puede pensar más modestamente en el Prólogo, Capítulo I y Capítulo CLXVIII. En el Prólogo, Castillo inicia su narración destacando la función del cronista,

pero también resalta una concepción del tiempo, de la historia y del sujeto de la historia. El autor presenta una narración panegírica de cómo ve el campo de la historia y su relación con la memoria. La preocupación por la historia escrita sobre el pasado y el presente es el centro de la narración, y son las figuras masculinas, los “señalados y antiguos varones”, los hombres “famosos” quienes deberían ser immortalizados por los “sabios oradores”. Mantener vivos sus nombres, recordarlos a través de “inmortales letras” sería fundamental para el autor. Escribir un relato comprometido con el presente tendría la capacidad de superar la muerte del olvido, sustituyéndola por la vida mantenida a través de la pluma del cronista, quien podría enfatizar las “hazañas calladas”. No en vano Diego del Castillo compara el papel superior de los escritores, de la “heroica pluma” (¡sin duda, una pluma masculina!) con los legados de los pintores y escultores griegos y romanos (¡también masculinos!). En lugar de un humanismo grecorromano, Diego prefiere guiar la narrativa desde una suerte de neogoticismo humanista sobre la memoria de las gestas de los godos. Desde la perspectiva lineal y teleológica, prefiere caracterizarlos como hombres virtuosos y guerreros, incluso en la lucha contra el poder de Roma, sin dejar de ser bondadosos, benignos, piadosos y perdonadores o protectores de templos y lugares sagrados. Y son las figuras de los reyes Teodorico y Alarico quienes sintetizarían estas virtudes cristianas, guerreras y masculinas.

Evidentemente, la perspectiva es una proyección sobre el pasado y el presente de un sacerdote, capellán y miembro de la corte real enriqueña, y esto marcó la diferencia, pues son las virtudes caballerescas de combate de los hombres cristianos las que estuvieron en juego en la construcción de las ejemplaridades que fueron base argumentativa de la crónica. La linealidad temporal, patriarcal y monárquica entre Teodorico, Alarico y Enrique no es directa, sino que forma parte de un mismo flujo narrativo, lo que nos dice mucho sobre la forma “generificada” de construir la memoria. Sin duda, el compromiso de la historia es con el presente, es decir, con la presentificación del pasado. Usando una metáfora femenina, ya que “la negligencia ha sido madrastra” y, para que la memoria no se durmiera, habría que impedir que el pasado cayese en el olvido, era necesario despertar

los hechos, decir algo de las hazañas famosas y revivir los nombres y fama. La pérdida de la memoria se equipararía con el silencio, el apagamiento y la pérdida de movimiento. Todo eminente y presupuestamente masculino! El tiempo, aristocrático y monárquico, sería una cadencia, una cadena regular de recuerdo de un fluir también masculino (Prólogo, *Crónica de Enrique IV*: 99-100).

Diego del Castillo combina la idea de que el historiador es a la vez un narrador imparcial y un juez, algo que no se considera contradictorio, ya que la imparcialidad del historiador es una condición para juzgar y evaluar los méritos morales del pasado. Para mapear esto, se puede centrar en dos aspectos: a) un contenido en el Prólogo sobre la fisonomía moral y conductual del rey; b) el segundo sobre la narración de la muerte del monarca, comparando a Diego del Castillo, Alfonso de Palencia y Diego de Valera.

La descripción de la complejión física de Enrique IV que hace el cronista es el tema central del Capítulo I de la obra, aspecto que va acompañado de una descripción de su comportamiento moral, “algo de su gesto y facciones, de sus condiciones é vida converná que digamos”[sic] (Cap. I, *Crónica de Enrique IV*: 100):

Era persona de larga estatura y espeso en el cuerpo, y de fuertes miembros; tenía las manos grandes y los dedos largos y recios; el aspecto feroz, casi á semejanza de leon, cuyo acatamiento ponía temor á los que miraba; las narices romas é muy llanas, no que así naciese, mas porque en su niñez rescibió lision en ellas, los ojos garzos é algo esparcidos, encarnizados los parpados: donde ponía la vista, mucho le duraba el mirar; la cabeza grande y redonda; la frente ancha; las cejas altas; las sienes sumidas, las quixadas luengas y tendidas a la parte de ayuno; los dientes espesos y traspellados; los cabellos rubios; la barba luenga é pocas veces afeytada; el tez de la cara entre rojo y moreno; las carnes muy blancas; las piernas muy luengas y bien entalladas; los pies delicados (Cap. I, *Crónica de Enrique IV*: 100-101).

El cuadro narrativo que pinta Castillo sobre Enrique IV es sin duda panegírico. Todas las características del rey quedan plasmadas, suturando sus rasgos fenotípicos, como la fuerza, la virilidad y la corpulencia hipermasculina (al fin y al cabo, tenía

similaridad con un león), con los atributos morales relacionados con la discreción y la contrición cristiana. Fue representado como alguien que tenía un “singular ingenio y de gran apariencia”, “bien razonado”, “honesto y mesurado en su habla”, “placentero” (agradable); con quien convivía, cuidaba a los servidores; era discreto, disfrutaba de la compañía de pocos, salía tarde de las tareas de la gobernanza; no le gustaban los escándalos; si confiaba en alguien, “le daba mando e favor”, tenía una “voz dulce e muy proporcionado”; se mostró un poco taciturno, ya que “todo canto triste le daba deleyte”, los “divinos officios mucho se deleytaba”; era “siempre reatraydo; tañia dulcemente laud; sentía bien la aperfeccion de la música”. Más allá, era “gran cazador de todo linage de animales y bestias fieras; su mayor deporte era andar por los montes, y aquellos hacer edificios e sitios cercados de diversas maneras de animales, e tenia con ellos grandes gastos” (Cap. I, *Crónica de Enrique IV*: 100-101).

Junto a la virtud de ser un gran constructor de iglesias y monasterios, Diego del Castillo parece refutar la supuesta negligencia del rey hacia la alta nobleza, sin dejar de valorar el favor de la baja nobleza, aquí vista de forma diferente a Diego de Valera (Lima, 2023):

Grande edificador de iglesias e monastérios, y dotados e sustentador de ellos: dábase a los Religiosos é á sua conversación. Labraba ricas moradas y fortalezas; era señor de grandes tesoros, amigo e allegador de aquellos, mas por fama que cobdicia. Fue grande su franqueza, tan alto su corazón, tan alegre para dar, tan liberal para lo cumplir, que de las mercedes hechas nunca se recordaba, ni dexó de las hacer mientras estuvo prosperando. En la guarda de su persona traía gran muchedumbre de gente, de guisa que su corte siempre se mostró de mucha grandeza, y el estado real muy poderoso. Los hijos de los Grandes, los generosos y nobles, y los de menor estado, con las pagas de su sueldo se sustubieron en honra (Cap. I, *Crónica de Enrique IV*: 101).

Él, por tanto, sería clemente, piadoso, mesurado, cortés, introspectivo, discreto y humilde, talentoso, fuerte y viril en la caza, además de demostrar una altivez horizontal hacia sus súbditos, sin dejarse besar la mano (aquí signo de humildad y

nobleza), aunque no dejaría de apreciar la excelencia de su linaje. Si comparamos esta descripción con la realizada por Alfonso de Palencia, uno de los críticos del gobierno de Enrique IV y alineado en cierta medida con los paradigmas historiográficos isabelinos (Lima, 2023), el contraste es coherente con el posicionamiento político de cada uno. Es en el Capítulo II donde surge la imagen negativa creada por Palencia sobre el rey. Además de ser negligente con los familiares, no consumar su matrimonio con Blanca de Navarra, no cumplir los acuerdos matrimoniales entre reinos, y sus obligaciones sexuales y matrimoniales (no generar descendencia), más allá de ser cercano a personas de menor estatus social, Palencia ve la fisonomía y el comportamiento real como signos directos de la tiranía y los vicios del monarca, narración similar a la que vemos en Diego de Valera: otro cronista que utilizó la crónica palenciana como referencia para la elaboración del *Memorial de diversas hazañas* (Lima, 2023).

La narrativa-denuncia-crítica de Palencia contrasta casi de forma paralela con el panegírico de Diego del Castillo, presentándose, en gran medida, como un tipo de contranarrativa o contrahistoriografía.¹²³ En lugar de ser clemente, piadoso, mesurado, cortés, dedicado y humilde, Palencia retrata al rey como un sujeto tiránico, desmedido, negligente y arrogante, poco acostumbrado a las exigencias de los grupos aristocráticos, sus súbditos más ilustres, aunque acostumbrado a convivir de forma “homosocial” con figuras de bajo estatus. Lo que para Castillo era una especie de postura homosocial de sociabilidad cristiana, monárquica y masculina, para Palencia, sería una actuación antihomosocial o antisocial:

Sus ojos feroces, de un color que ya por sí demostraba crueldad, siempre inquietos en el mirar, revelaban con su movilidad excesiva la suspicacia ó la amenaza; la nariz deforme, aplastada, rota en su mitad á consecuencia de una caída que sufrió en la niñez, le daba gran semejanza con el mono; ninguna gracia

¹²³ Palencia hace una mención probablemente dirigida a Diego de Castillo: “No faltaron, sin embargo, historiadores sobornados, á quienes llamamos cronistas, que prometían dejar descritas en imperecederos monumentos literarios tantas insignes hazañas” [sic] (Paz y Melia, 1904: 183).

prestaban á la boca sus delgados labios; afeaban el rostro los anchos pómulos, y la barba, larga y saliente, hacía parecer cóncavo el perfil de la cara, cual si se hubiese arrancado algo de su centro. El resto de la persona era de hombre perfectamente formado, si bien cubría siempre su hermosa cabellera con feos casquetes ó con otra cualquier indecorosa caperuza ó birrete, y la blancura de la tez, con lo rubio de los cabellos, borraba las líneas del semblante. Era de elevada estatura, las piernas y pies bien proporcionados; más, como dije, todo lo afeaba con su indigno traje y más descuidado calzado. A nadie daba á besar la mano, contra la costumbre de los príncipes españoles; y aunque algunos lo atribuían á humildad, los hechos sucesivos de su vida demostrarán que aquella apariencia de descortesía dimanaba de causa menos pura. Cualquier olor agradable le era molesto, y en cambio respiraba con delicia la fetidez de la corrupción, y el hedor de los cascotes cortados de los caballos, el del cuero quemado y otros aún más nauseabundos. De esta especie eran sus numerosas aficiones, de modo que por este sentido del olfato podía juzgarse de los demás. Tal era D. Enrique cuando á los diez y seis años celebró aquella farsa de matrimonio, y si bien durante algún tiempo no despreció abiertamente á su esposa, y aun pareció tener en algo el afecto del suegro, sin embargo, mientras ella se esforzaba por agradarle y ganar su cariño, él hubiera deseado que otro cualquiera atentase al honor conyugal para conseguir, á ser posible, por su instigación y con su consentimiento, agena prole que asegurase la sucesión al trono; pero como la casta consorte rechazase en una lucha sin testigos tamaña maldad, aquel estudiado cariño é inútil trato fueron entibiándose de día en día (Cap. II, Paz y Melia, 1904: 13-14).

Las diferencias con la narrativa de Diego del Castillo son evidentes. Si para Castillo la complexión corporal y la performance comportamental del rey eran signos de virtudes manifestadas y reveladas en gestos, actitudes, voz, color de piel, etc., para Palencia todo ello era la revelación de vicios dignos de mención y crítica. El león se convirtió en mono. Si la asociación con el león funcionó para Castillo como una forma de representar la centralidad del poder expresada en la virilidad, aquí la animalización funciona para restar humanidad, reduciendo al rey a comportamientos no humanos y al ridículo. La humildad del "besar la mano" se convierte en descortesía. Su comportamiento

excéntrico desembocaría en afecciones incomprensibles. La (in)tolerancia al olor y al hedor son signos de virtud o vicio. La tolerancia a los hedores serían síntesis de sus otros vicios en su conjunto. Enrique se situaría en dos formas de registros políticos opuestas y en competencia, en dos espectros que jerarquizaban dos tipos de masculinidades en tensión.

Como señala Oyèrónké Oyěwùmí, investigadora oxunista nigeriana y profesora asociada de sociología en la Universidad de Stony Brook (EEUU), “al cuerpo se le da su propia lógica. Se cree que, al mirarlo, uno puede inferir las creencias y la posición social de una persona, o la falta de ellas” (2021: 28). Como destaca Naomi Scheman, también citada por Oyěwùmí, al discutir el cuerpo político en la Europa premoderna:

Las formas en que las personas conocían sus lugares en el mundo estaban relacionadas con sus cuerpos y las historias de esos cuerpos, y cuando violaban las prescripciones para esos lugares, sus cuerpos eran castigados, a menudo de manera espectacular. El lugar de uno en la política del cuerpo era tan natural como la ubicación de los órganos en un cuerpo y el desorden político (era) tan antinatural como el cambio y desplazamiento de esos órganos (Nuestra traducción, 1993: 186).

Evidentemente, en las narrativas de Diego del Castillo y Alfonso de Palencia, no estuvieron en juego las escalas generizadas sobre la anatomía de los cuerpos masculino y femenino del modelo del sexo único, trabajadas por Thomas Laqueur (2001: 13-150), o la espectacularización de los suplicios presentes en las *ejecutorias* castellanas los siglos XV y XVI sobre diversas transgresiones sociales (Lima, 2018: 150-198). Pero sin duda la comparación entre los relatos demuestra una tensión sobre los lugares de memoria patriarcal del gobierno enriquinó que oscilaba en el campo del orden y el desorden, algo que se extendía a la complejidad y el comportamiento del rey.

Otro tema que quisiera destacar aquí es la muerte del rey, que tiene dos núcleos en la crónica narrativa de Diego del Castillo: a) la descripción de su progresiva e inevitable decadencia, que culminaría con la confesión y referencia a su testamento; y b) la retórica de la dialéctica de las virtudes y favores del rey, contrastada con los vicios y traiciones de muchos de sus súbditos.

El Capítulo CLXVIII habla de la muerte del rey. La riqueza de detalles laudatorios representa al rey en los últimos días y horas de su vida. Todo habría ocurrido después de que regresara a Madrid por recomendación del Marqués de Villena para descansar. Sin embargo, le azotó una enfermedad que pesaba sobre él “apoderadamente el mal de sus cámaras é gómitos, que luego pareció ser mortal sin remedio alguno, en tanto grado que luego los físicos pronosticaron ser muy cercano su fin” (Cap. CLXVIII, *Crónica de Enrique IV*: 221). A pesar de intentar aliviar los dolores en el cuerpo, siguieron creciendo durante horas, hasta que los médicos recomendaron que le hiciesen luego confesar, algo que habría hecho fray Pedro Mazuelo, prior de San Jerónimo del Paso. Además de las donaciones de joyas y tesoros a sus criados y servidores más cercanos, revelando bondad y liberalidad, seguiría el pedido de que fuera enterrado en el monasterio de Santa María de Guadalupe, bajo la tumba de la reina madre, doña María (la única figura femenina mencionada en el capítulo, digamos de paso).

Por otro lado, se hizo hincapié en la ejemplaridad del rey, aspecto que se mezcló con la retórica que recomendaba a los reyes seguir los pasos de Enrique IV: todos deberían seguirlo como “espejo [de] sus altos triunfos”. Así, a pesar de la liberalidad, la piedad y la clemencia en la gobernabilidad de sus súbditos, habría dado a los traidores la libertad en lugar de la persecución. Éstos habrían robado su gloria, empobrecido sus tesoros, lo que le hizo perder sus tierras; el monarca habría recibido ingratitud de aquellos a quienes había concedido favores; sufrido injurias, aunque supuestamente había actuado con paciencia y serenidad ante el abandono y las “adversidades señalada tristeza” (Cap. CLXVIII, *Crónica de Enrique IV*: 222).

El contraste con Diego de Valera es evidente. Como dije en otro artículo, en el último capítulo de la crónica de Valera, en el *Memorial de diversas hazañas*, el autor pinta con colores melancólicos la muerte de Enrique. Solo, mal vestido, enfermo, viejo, triste, gruñón e impaciente incluso con los médicos, silencioso y resiliente al aceptar sus transgresiones, su impotencia, el adulterio de su esposa, la ilegitimidad de su hija y, algo central en la narrativa valeriana, tampoco pudo aceptar y confirmar la sucesión de Isabel (Lima, 2023: 143-144).

En el capítulo C (Valera: 93-95), último capítulo del *Memorial*, último suspiro narrativo que acompañaría el último aliento del rey moribundo, Diego de Valera relata la muerte no cristiana, sin contrición y arrepentimiento de Enrique IV, una muerte cuyo funeral sin pompas desembocaría en los errores, equivocaciones, crímenes, excesos y pecados de un malvado rey en su ocaso. Las imágenes cuantitativamente secundarias de Isabel siguen siendo paradigmáticas en la construcción de la memoria historiográfica, siendo modélicas y vinculadas al tema de las relaciones matrimoniales. Desde el matrimonio de Isabel con Fernando hasta el nacimiento de la hija de Isabel, todos estos aspectos opacan en términos jerárquicos las presentaciones discursivas de Enrique y su desgobernio. En Valera, el papel secundario cuantitativo de Isabel en la narrativa no elimina ni remotamente su centralidad en la evaluación del gobierno de Enrique (Lima, 2023: 143-144). La legitimidad del poder y autoridad de Isabel, como princesa, e incluso antes de convertirse en reina, era lo suficientemente fuerte como para permitir evaluar la gestión de enrique. Un final melancólico preludeó un final feliz en el panegírico de Diego de Valera.

Para Castillo, el final no fue melancólico, sino trágico ante las adversidades del cronista y el oprobio del rey enfermo, muriendo de forma constreñida y cristiana, y consciente de sus hechos, aunque injustamente llevado, según el narrador, a la mala fama, al escarnio, a la pérdida de legitimidad y honor, además de pérdidas materiales por excesiva liberalidad no correspondida. En lugar de un paradigma isabelino, Castillo propuso un paradigma historiográfico enriqueño, una narrativa capaz de (des)hacer recuerdos negativos sobre el rey y su gobernanza.

Diego Enríquez del Castillo habría sido detenido, le robaron sus escritos y fue condenado a muerte, escapando sólo de esta suerte porque ejercía su oficio de sacerdote. Como señala Francisco Bautista Pérez, cuatro meses después de la llegada de Isabel al trono, en marzo de 1474, Diego del Castillo fue destituido de su cargo de historiador por sus vínculos con el gobierno anterior y sus relaciones estrictas con Enrique IV, y ya no recibió su remuneración como cronista (2015: 105-106). Al leer la carta se puede ver que, ante su destitución del cargo, Diego escribe un texto largo pidiendo a la reina que no creyese en las

mentiras, que lo escuchase y revisase la decisión. Aunque la reina prefirió nombrar a historiadores más afines a su gobierno y considerados leales en tiempos de crisis, la pérdida de estatus, privilegios y la consiguiente reducción de recursos materiales se expresó a través del re-ordenamiento de la posición política y la búsqueda de una transferencia de lealtad del rey muerto a Isabel. En su carta, Diego del Castillo nos dice:

Ca no es otra cosa oyr los mentirosos que beuir y reynar sin prouecho. Por ende señora muy humil mente a vuestra realeza supplico y como a debdora de oyrme requiero que apartando de sy la cruel indinacion tan defendida alos que rigen y la yra con que suele la verdat ser offendida quiera sin alteraçion en logar de mi presençia escuchar a mis renglones y en persona de mi lengua a mis dichos dar audiencia que sy aquellos delante vuestra serenidat alcançaren graçia de ser oydos y mereçimiento de ser notados soy de tanto seguro y tengo tal çertidumbre que ni yo seré condenado ni vuestra illustre señora quedara sin algund cargo. Sy como despues de la muerte de aquel rey de memoria loable don Enrique vuestro hermano que ponga dios en su gloria aquellos sus criados que ally nos allamos juntos en una conformidat venimos con los mas primeros a meternos por vuestras reales puertas con deliberado proposito de beuir y morir en vuestro servicio no con menos fe ni menos lealtat que a nuestro señor el rey aviamos seguido hasta el dia de su fyn suplicando con humildat que asy como succedia en la dignidat del hermano le pluguiese succeder en aquello sus criados que ally nos rrepresentamos porque della como del tan bien fuésemos mirados. Asy con tal amor y voluntat con tal querer y affecçion fueramos reçebidos por vuestra magestat y mandado que nos tratasen (Paz y Melia, 1914: lxxxiv).

Si creemos en la pluma de Diego, parece que no tuvo acceso directo a la reina como quería, siendo notificado de su destitución a través del secretario, Alonso de Ávila, visto por Castillo como alguien que actuaba como un mediador malicioso, que impedía la audiencia directa con la soberana y que había anunciado que el cronista no recibiría más su sueldo (Paz y Melia, 1914: lxxxv). Diego buscó el sustento y mantenimiento de sus privilegios políticos, simbólicos y materiales como cronista, y a pesar de haber apelado al apoyo y solidaridad de otros hombres nobles,

que le servirían de mediación ante la soberana, como son los casos de Diego de Ribera y de Alonso de Quintanilla, ya no era posible re-acomodar sus servicios dentro de la corte como capellán e historiador real. Diego mezcla varias referencias bíblicas y patrísticas para justificar el apoyo brindado al gobierno de Enrique, diciendo que había hecho lo que debía, a pesar de señalar que no había menoscabado el honor y la fama ni del rey antecesor ni de la nueva reina. La carta es una disculpa y, por tanto, la apelación a la majestad, el poder, la sabiduría, la clemencia, la misericordia, la benignidad y la feminidad de la reina fueron factores centrales en sus argumentos. Si bien Diego no separa a Isabel de Castilla de los valores comunes del poder real, utilizando más categorías masculinas que femeninas (rey, príncipe, soberano, soberana, reina), no deja de reproducir una especie de poder intrínsecamente femenino para lograr sus propósitos políticos:

El principe vyndicativo no es digno de aver señorío, pues quiero agora para mas contentamiento de vuestra realeza confesar publicamente que mis claros y conocidos descargos fuesen culpas manifiestas y la ignoçençia graves yerros, por los quales como culpado mereçiese puniçión y como criminoso castigo de dura pena, mas digno soy de aver graçia sy mereçedor de algund don como no dubdo, primero que me condene la ganosa voluntat, ni me sentençie su furia, querría ser informado saber de vuestra excelencia que de la clemençia rreal que se hizo la piedat delas mujeres [sic] (Paz y Melia, 1914: lxxxvii).

En este llamamiento, Diego del Castillo no olvidó de su oficio de cronista, pues, al ser piadosa, la reina podía perpetuar su nombre más allá de su existencia. El autor dice: “estonces aya memoria, estonces se recuerde de su grand misericordia por que ni la vengança trae sonsigo loor ni baldon el perdonar” [sic]. La sección final de la carta refuerza el atributo de la clemencia a la dignidad real:

Tal deve ser el rey asus subditos, qual lo quisyera hallar, sy fuera inferior. Sea pues asy muy esclarecida reyna, que sy a vuestro cargo y no a mi culpa. A vuestra caussa y no a mi grado, hize algo, como ageno delo que por ventura no le plugo que reuocada

la yra y dada por ninguna la saña, merezca yo ser perdonado como en año de jubileo, por quela grandeza de aquella summa bondat. La puxança de su poder enel dia del juyzio. Antes de piadosa que de cruel vos repprehenda. En tal manera que çeñida de clemencia y envestida en karidat, por larga muchedumbre de prósperos tiempos, reyne vuestra exçelencia syn teme adversidat. Amen (Paz y Melia, 1914: lxxxvii).

No podemos decir que este pedido de perdón y la apelación a la benévola soberanía de la reina, entre otros atributos utilizados por Diego, obliteraron la dimensión femenina de la soberana. Se puede decir que todos los atributos de la monarca, antes asociados a príncipes y hombres reales, fueron transferidos o deslizados retóricamente a la reina, sin dejar de resaltar la novedad de tener una mujer al frente del gobierno. Pero fue sólo un intento, un esfuerzo, que no tuvo el efecto político y material deseado, porque el desdoblamiento de las tensiones y los conflictos de la crisis de sucesión, y su memoria, ya no perdonaban fácilmente a ciertos servidores.

CONSIDERACIONES FINALES

Como dijo Alison Wylie, autora dedicada a la arqueología de género, en una entrevista realizada en 2014 por Kelly Koide, Mariana Toledo Ferreira y Marisol Marini, de la Unicamp, (Universidade Estadual de Campinas), “lo que hace que un proyecto sea feminista no puede ser su método, ni un conjunto de preguntas definidas”. Para Wylie, una tercera posibilidad, sugerida por Helen Longino, es que la investigación feminista sea, sobre todo, una cuestión de “hacer ciencia como feminista” que, a su vez, se caracterizaría por lo que ella describe como un “compromiso de base” para que no se deje que el género “desaparezca” (Kelly Koide, Mariana Toledo Ferreira; Marisol Marini, 2014: 565).

Así, en cualquier proyecto que se emprenda como feminista, se debería asegurar de que no se ignore el género, incluso si no se puede asumir de antemano que el género es o no relevante para un determinado tema. (Kelly Koide, Mariana Toledo Ferreira; Marisol Marini, 2014: 565) Por supuesto, esto se ha hecho más directamente en el campo de la Historia de las Mujeres dedicado

a las relaciones entre poder, política y relaciones de poder y el fenómeno de la regionalidad, o, más recientemente, dentro del campo de la historia social de las mujeres trabajadoras, rompiendo con la dicotomía entre trabajo productivo y reproductivo. Sin embargo, considero que todavía es necesario “genderizar” o “generizar” los temas de la Historia Política de manera heurística sin dicotomizar anacrónicamente lo general y lo local, la sociedad y las instituciones, lo público y lo privado, lo objetivo y lo subjetivo en los estudios de las crónicas castellanas.

Entonces, a partir de esta agenda de lograr que “no se ignore el género”, sin domesticar su uso, lo que intenté aquí fue pensar las crónicas y su relación con la construcción de la memoria y las masculinidades como dos factores básicos en la tesitura de la historiografía narrativa medieval. Las crónicas castellanas del siglo XV fueron el resultado de largos y complejos procesos históricos relacionados con la re-definición de las instituciones monárquicas, especialmente la administración del reino, además de ser parte de un esfuerzo por controlar la temporalidad, el presente, el pasado y la historia. Las motivaciones fueron político-administrativas, materiales, pero también estético-literarias y culturales, e historiográficas.

Diego Enríquez de Castillo habla desde un lugar de producción, como capellán y consejero del rey, como sacerdote, o al menos con el recuerdo de haber pertenecido a ese estado. A diferencia de Diego de Valera, por ejemplo, que había incorporado menos intensamente una teología moral de la historia, Castillo propone una historia que informa y juzga, relacionando el cielo y la tierra. Su parcialidad encarnada en la construcción de la memoria de la gobernanza se autorrepresentó como parte del papel del historiador como juez imparcial de las vidas, obras y personalidades de los monarcas. Como señala Bautista Pérez, todo esto se puede explicar de manera genérica teniendo en cuenta que las crónicas son instrumentos de reflexión y formación política, de ejercicio del poder y control del tiempo.¹²⁴ No sería un desvío de la realidad, como diría Rosell, ni

¹²⁴Como afirma Francisco Bautista Pérez, Profesor del Dpto. de Literatura Española e Hispanoamericana, de la Facultad de Filología, de la Universidad de Salamanca, sobre el surgimiento del oficio de cronista: “No disponemos de informaciones explícitas sobre las causas de la creación de este oficio. Si bien

una confusión de opiniones livianamente subjetivas e inventadas, como quería Gómez Redondo. Por el contrario, las narrativas de Diego del Castillo representan un saber, un conocimiento histórico y políticamente situado, un esfuerzo de reflexión de posiciones políticas. La cuestión no es simplemente saber si corresponden o no a un conjunto de factuales extratextuales, sino más bien pensar cómo y por qué fueron creadas, formuladas, y en qué contextos se produjeron como una vigencia en el mundo.

Y esto significa no perder de vista las relaciones entre los procesos históricos de significación y los contextos de producción de esta documentación en un período de transformaciones más intensas, de disputas, (re)arreglos y (re)acomodamientos intra-extra-nobiliarios en nuevos/viejos intereses, prácticas y discursos de dominación. En el mismo artículo publicado en 1995 que mencioné al inicio de este artículo, José María Monsalvo Antón criticaba los tipos de estudios que valoraban las tipologías de imágenes, el carácter religioso, teológico y jurídico, los mitos paganos, bíblicos o nacionales, las terminologías y vocabularios utilizados, incluida la discusión de la difusión geográfica de los registros ideológicos (1995: 118). Desde una perspectiva basada en el materialismo histórico, el autor clasificó obras como la del autor José Manuel Nieto Soria como una especie de “historia hermenéutica de la cultura de carácter filológico y filosófico” más que una aplicación

es cierto que en otros ámbitos políticos se dará el mismo paso, no lo es menos que la iniciativa castellana se cuenta entre las primeras, al menos por cuanto sabemos hasta ahora. José Luis Bermejo Cabrero señaló que se debería fundamentalmente a dos razones: en primer lugar, un aumento de la importancia de la historia como instrumento de reflexión y formación política; y, en segundo lugar, el desarrollo del aparato administrativo de la monarquía, que no hace sino crecer desde la época de Juan II. En el mismo sentido, Bernard Guenée propuso como causas la progresiva autonomía de la historia frente al derecho o la teología y el desarrollo de la burocracia. De igual modo, indicaba que el deseo de construir historias autorizadas y fiables hubo de conducir a vincular estrechamente la escritura de la historia a la administración, pues la crítica histórica de la época entendía que los textos aprobados y auténticos, como la documentación, eran más fiables. Junto a estas motivaciones, puede verse también en la creación del oficio de cronista una voluntad de controlar la representación del presente y del pasado, voluntad que cabe poner en relación con el creciente poder del escrito y de la opinión en la sociedad bajomedieval” (2015: 103).

de “métodos de explicación causal y globalización propios de los historiadores sociales del poder” (p. 118). En parte, Monsalvo Antón tenía razón para preguntarse por los motivos de las relaciones entre la cultura política y la historia del poder, la política y las relaciones de poder en un sentido más amplio. Cuando se trata de los grupos aristocráticos en los que se insertaron Diego del Castillo, Diego de Valera y Alfonso de Palencia, las reflexiones de este autor también ayudan a explicar las redes de relaciones de cooperación, disputas y negociaciones que nos hacen incluir el *standpoint* o conocimientos ubicados dentro de los conflictos intranobiliarios con las instituciones monárquicas, pensando en general menos como un proyecto teleológico de centralización y aplicación de fuerzas centrífugas, y más como un reordenamiento de los grupos aristocráticos dentro y fuera de la monarquía. Respeto al rey, Monsalvo Antón dice que:

Se intentaba – otra cosa es que se consiguiera – instrumentalizar al rey, pero no como se suele suponer al dividir filas nobiliarias sus lealtades entre presuntas causas pro o anti-monárquicas, sino obtención de la monarquía ventajas materiales que se traducían en más privilegios, más poder en la corte, mayor concesión de títulos o señoríos. Si un noble o liga de nobles conseguía esto, lo normal es que apoyara al monarca de turno a mantenerse en el poder. El rey era ‘justo’, o bien ‘tirano’ o ‘cruel’, si satisfacía o no estas demandas, individuales y colectivas. Pero no creo que formara parte sustancial del programa político nobiliario definir los límites formales del poder regio – una monarquía fuerte o débil -, sino sólo en la medida en que les convenían los contenidos, y en esto a veces imperaba la aleatoriedad (1995: 110-11).

Sin perder estos aspectos explicativos de fondo, que problematizan lo binario entre centralización y descentralización, ¿cómo el género y las concepciones de masculinidad arrojan más luz sobre estos contextos de disputas y re-ordenamientos políticos? Mi hipótesis es que el proceso no ignora el impacto que las concepciones de género tuvieron en la construcción de relaciones entre memoria y poder. A pesar de los diversos marcadores sociales, si comparamos otras crónicas que

deslegitimaron a Enrique IV mediante una especie de desvirilización de su persona, sin desmasculinarlo del todo, Castillo sigue el camino opuesto: buscó ubicarlo en el amplio espectro de las virtudes humanas y monárquicas, justificando como fuerza moral todo lo que se representaba como vicio, etc. La masculinización de su fisonomía corporal y conductual parece mezclarse con las virtudes seculares, de linaje, cristianas, de blancura corporal, de rostro quemado, de realeza aristocrática de una élite discriminada. Castillo enfatiza las virtudes cristianas y monárquicas, que son suturadoras, cerradoras, en realidad, de todas las demás virtudes, supresoras de los pocos defectos, etc. La complexión masculina expresada en la voz, los gestos y el comportamiento de Enrique IV sólo tendría sentido cuando se entreteje en el relato de la dimensión de las virtudes cristianas y monárquicas. No es de extrañar que la humildad, la discreción, la piedad y la clemencia del rey fueran coronadas por una muerte cristiana, un oprobio contemplado y acogido por servidores seculares y eclesiásticos, médicos reales, un fin lleno de liberalidad en su voluntad, a pesar de la ingratitud de sus súbditos.

Este discurso laudatorio no puede borrar la importancia del conjunto de expectativas atribuidas al rey en la distribución de privilegios, recursos materiales, títulos y señoríos. La crónica no nos dice en estos apartados estudiados quiénes serían sociológicamente los criados y servidores que recibirían joyas y otros bienes. Es necesario investigar cómo se realizaron las distribuciones patrimoniales de bienes muebles y de raíz, a través de estas concesiones de títulos, ventajas materiales y señoríos, y ver hasta qué punto la gobernanza enriqueña privilegió o no a unos grupos y no a otros, es decir, es necesario saber si los acuerdos se expresaron o no a través de la pluma de los cronistas. En cualquier caso, para Diego del Castillo existió una falta de lealtad por parte de sus servidores y súbditos nobles que no habrían correspondido las concesiones hechas por su benefactor.

Aquí importa menos si el cuadro pintado por Diego era o no una descripción real y objetiva de Enrique. De hecho, eso es lo que quería el narrador. Sin embargo, rompiendo parcialmente el binarismo entre objetividad y subjetividad, prefiero considerar este retrato narrativo y descriptivo de Castillo desde una dialéctica de saberes situados a la vez objetivos/subjetivos. El

autor intentó dar respuesta a la memoria de una crisis política, marcada de tensiones entre distintos sectores de una élite aristocrática y monárquica, una respuesta forjada para compensar el déficit de legitimidad que el rey ya había acumulado durante décadas generado por la crisis de sucesión al trono castellano. Este cuadro pintado fue una estrategia práctico-discursiva de recreación de la memoria, que buscaba cristalizar un conjunto de atributos del rey, con el objetivo de mantenerlo positivamente en el presente y futuro. Como existen varios manuscritos de esta crónica, que datan del siglo XV en adelante, considero que el esfuerzo de Castillo tuvo éxito como estrategia para una teología moral de la historia.

Como diría Mónica De Martino Bermúdez (2013), las masculinidades pueden pensarse como estrategias recurrentes y dinámicas, y como tales prefiero considerar las narrativas de Diego Enríquez del Castillo, no como errores, meras interpretaciones subjetivas, desvíos de la realidad o confusiones. Por el contrario, sus narratividades y discursividades sobre el rey Enrique IV fueron una posición comprometida inserta en un contexto de tensiones, conflictos políticos, administrativos e historiográficos alineados con un período de consolidación, recreación y re-definición de las relaciones de poder y el papel de los cronistas en medio de la narrativa, o mejor, guerras de narrativas o batallas por la memoria, por utilizar dos expresiones caras a Christian Laville y Chistian Amalvi, respectivamente (Amalvi, 2017: 599-616; Laville, 1999). Las ambigüedades o variaciones de opiniones sobre el fenotipo masculino y el comportamiento de Enrique IV están lejos de ser una confusión o un desvío de la realidad, y las crónicas necesitan conectarse dentro de las transformaciones políticas de las relaciones entre monarquías y grupos o porciones de grupos nobiliarios, que tenían orientaciones de dominación en competencia, grupos intra-extra-monárquicos-nobiliarios que se disputaban ventajas materiales, privilegios, concesiones de títulos y señoríos, por usar una reflexión de José María Monsalvo Antón.

Finalmente, aplicando parámetros de los campos de la Historia de las Mujeres y los Estudios de Género a la Historia de las Masculinidades, no de una Historia de los Hombres, es importante analizar las crónicas y cartas de los cronistas a partir

de las combinaciones o entrecruzamientos entre experiencias y subjetividades. Se pueden ver mejor los lugares de conocimiento situado de estos hombres y mujeres y los contextos de conflictos y tensiones que condicionaron sus posiciones en y a través de la escritura, rompiendo con las dicotomías entre lo literario-filosófico y lo descriptivo de muchos parámetros o enfoques tradicionales. Es de esperar que se integre un enfoque feminista en la Historia de las Masculinidades, “para no dejar que el género desaparezca”, como nos dijo Alison Wylie, siempre que sea relevante para la cuestión de las crónicas del siglo XV.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMALVI, Christian (2017). “Idade Média”. En Jacques Le Goff; J-C Schmitt (coords.), *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval* (pp. 599-616). V. 1. São Paulo: Editora Unesp.
- BAUTISTA PÉREZ, Francisco (2015). “Historiografía y poder al final de la Edad Media: en torno al oficio de cronista”. *Stud. hist., H.^a mediev.*, 33, pp. 97-117.
- BERMEJO CABRERO, José Luis (1973). “Las ideas políticas de Enríquez del Castillo”. *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, 86, pp. 61-78.
- BUENO DOMÍNGUEZ, Luisa (1995). “Reflexiones en torno a la historia de las mujeres ¿Una historia coyuntural?”. En BARROS GUIMERANS, Carlos (coord.). *Historia a debate: actas del Congreso Internacional "A historia a debate"*. Celebrado del 7 al 11 de julio de 1993 en Santiago de Compostela, v. 4, pp. 285-298.
- CONNELL, Robert W.; Messerschmidt, James W. (2013). “Masculinidade hegemônica: repensando o conceito”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 21(1), janeiro-abril, pp. 241-282.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando (1996). “Crónica de Enrique IV de Diego Enríquez del Castillo”. En Aurelio Sánchez Martín (ed.), Valladolid, Universidad, 1994 (Serie Historia y Sociedad). *Revista de Literatura Medieval*, 41(8), pp. 241-244.
- HARAWAY, Donna (1995). “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, 5, pp. 07-41.

- HARDING, Sandra (2002). “¿Existe un método feminista?” (Gloria Elena Bernal (trad.). En Eli Bartha (coord). *Debates en torno a una metodología feminista*. México: UAM, Xochimilco y UNAM, 2002.
- HARDING, Sandra (1987). *Feminism and Methodology. Social Science Issues*. Bloomington, Indiana: University Press.
- HARDING, Sandra (1993). “Instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista”. *Estudos Feministas*, 1(1), pp.1-31.
- KOIDE, Kelly; TOLEDO FERREIRA, Mariana; Marini, Marisol (2014). *Arqueologia e a crítica feminista da ciência Entrevista com Alison Wylie. Scientiæ Studia* (São Paulo), 12(3), pp. 549-90.
- LAQUEUR, Thomas (2001). *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos à Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- LAVILLE, Christian (1999). “A guerra das narrativas: debates e ilusões em torno do ensino de História”. *Revista Brasileira de História*, 19 (38), São Paulo, p. 125-138.
- LIMA, Marcelo Pereira (2013). “Duelo de masculinidades: gênero, casamento e adultério clerical no reino de Leão e Castela, século XIII”. *Revista Crítica Histórica*, 4 (7), jul., pp. 155-183.
- LIMA, Marcelo Pereira (2018). “Da sodomia feminina: revisitando a ejecutoria sobre Catalina de Belunçe, século XVI”. En LIMA, Marcelo Pereira (coord). *Estudos de Gênero e História: transversalidades*. Salvador: UFBA, pp. 150-198.
- LIMA, Marcelo Pereira (2020). “Poderes, corpos e performances de gênero: feminilidades e masculinidades no *Tratado en defensa de virtuosas mujeres* de Diego de Valera”. *Anos 90, Porto Alegre*, 27, pp. 1-20.
- LIMA, Marcelo Pereira (2023). “Gênero, poder, sexualidade e memória: o discurso historiográfico no *Memorial de Diversas Hazañas* de Diego de Valera, século XV”. *Signum - Revista da ABREM (Associação Brasileira de Estudos Medievais)*, 24, pp. 110-144.
- LIMA, Marcelo Pereira (2021). “Os gêneros, os poderes e as aporias binárias da e na Idade Média”. En Renata Cristina de Sousa Nascimento (coord.), *Sacralidades Medievais: textos e temas* (pp. 217-221). Goiânia: Tempestiva.

- MARTINO BERMÚDEZ, Mónica de (2013). “Connel y el concepto de masculinidades hegemónicas: notas críticas desde la obra de Pierre Bourdieu”. *Estudos Feministas* (Florianópolis), 21(1): 424, janeiro-abril, pp. 283-300.
- MATELLANES MERCHÁN, José Vicente (1995). “La mujer sujeto socio-productivo en la época feudal. Las mujeres en la Orden de Santiago”. En Carlos Barros Guimerans (coord.) *Historia a debate: Actas del Congreso Internacional "A historia a debate"*. Celebrado del 7 al 11 de julio de 1993 en Santiago de Compostela, 4, pp. 169-188.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael M. (2000). “Teorías presentes, amores medievales. En torno al estudio del homoerotismo en las culturas del Medioevo occidental”. *Revista de poética medieval*, 4, pp. 51-98.
- MONSALVO ANTÓN, José María (1995). “Historia de los poderes medievales: del derecho a la antropología (el ejemplo castellano)”. En Carlos Barros Guimerans (coord.). *Historia a debate: Actas del Congreso Internacional "A historia a debate"*. Celebrado del 7 al 11 de julio de 1993 en Santiago de Compostela, 4, pp. 81-150.
- NIETO SORIA, José Manuel (1996). “Enrique IV de Castilla y el Pontificado (1454-1474)”. *En la España Medieval*, 19, pp. 167-238.
- NIETO SORIA, José Manuel (s.d.) “La oratoria como ‘*speculum regum*’ en la *Crónica de Enrique IV* de Diego Enríquez del Castillo”. Recuperado de <https://parnaseo.uv.es/memorabilia/memorabilia7/nieto.htm> [Fecha de consulta: 10/12/2023].
- NIETO SORIA, José Manuel (1995). “Propaganda política y poder real en la Castilla Trastámara. una perspectiva de análisis”. *Anuario de Estudios Medievales*, 25 (2), pp. 489-515.
- OYĒWŪMÍ, Oyèrónkè (2021). *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Wanderson Flor do Nascimento (trad.). 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- PAZ Y MELIA, Antonio (ed.) (1914). “Esta carta embio el liçenciado y coronista Diego Enrriquez de Castillo, a la muy esclarecida y bien auenturada reyna de Castilla, doña Ysabel nuestra señora, para satisfacer a su alteza de algunas quexas y

- enjos, que del tenia injusta mente”. En Antonio Paz y Melia. *El cronista Alonso de Palencia: su vida y sus obras...* Madrid: The Hispanic Society of America. pp. lxxxiv-lxxxvii. Recuperado de <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000175615>. [Fecha de consulta: 05/12/2023].
- PAZ Y MELIA, Antonio (ed.) (1904). *Crónica de Enrique IV, escrita en latín por Alonso de Palencia*. Tomo 1. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos.
- ROSELL, Cayetano (1878). *Crónicas de los reyes de Castilla, desde Don Alfonso el Sabio hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel*. Colección ordenada por Don Cayetano Rosell. Tomo 3. Madrid: M. Rivadeneyra, pp. 99-222.
- SÁNCHEZ MARTÍN, Aureliano (ed.) (1994). *Crónica de Enrique IV de Diego Enríquez del Castillo*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid.
- SCHEMAN, Naomi (1993). *Engenderings: Constructions of Knowledge, Authority, and Privilege*. Nova York: Routledge.
- SEGURA GRAÍÑO, Cristina (1995). “Algunas cuestiones a debatir sobre la historia de las mujeres”. En Carlos Barros Guimerans (coord.) *Historia a debate: actas del Congreso Internacional "A historia a debate"*. Celebrado del 7 al 11 de julio de 1993 en Santiago de Compostela, 4, pp. 299-306.
- SILVA, Andreia C. L. Frazão da (2004). “Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003)”. *Caderno Espaço Feminino*, 11(14), Jan./Jul., pp. 87-107.
- VEREZA, Renata (2023). *Mulheres, trabalho e criação da Antiguidade ao Renascimento (séculos IV-XVI)*. 02:16'-50:26'. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=bc3Tuh1hAcU>. [Fecha de consulta: 06/02/2023].

“HISTORIA DE LAS MUJERES Y DE GÉNERO”
PROPUESTAS Y DESAFÍOS DE UN NUEVO ESPACIO
CURRICULAR EN LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO –
ARGENTINA)

“HISTORY OF WOMEN AND GENDER”
PROPOSALS AND CHALLENGES OF A NEW SUBJECT AT
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS (UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO – ARGENTINA)

María Gabriela VASQUEZ
Universidad Nacional de Cuyo
mariagabrielavasquez@yahoo.com.ar

Resumen

El abordaje de la historia desde la perspectiva de género, luego de extensos y arduos debates académicos, se encuentra presente en las universidades argentinas y, en particular, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. El objetivo de estas páginas es, en primer lugar, recorrer el camino andado y recuperar las acciones que condujeron a la creación del espacio curricular “Historia de las Mujeres y de Género”; en segundo término, presentar el mismo, y destacar la institucionalización del enfoque de género en la enseñanza universitaria de la historia en el ámbito regional; y, finalmente, plantear los desafíos generados a partir del dictado de esta nueva asignatura.

Palabras clave: Historia, Mujeres, Género, Espacio Curricular, Universidad Nacional de Cuyo.

Abstract

After arduous academic debates, the approach to History from gender perspective is finally present in Argentinian universities and, particularly, in Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. This article pursues, firstly, to review the activities that guided to the creation of the subject “History of Women and Gender”; secondly, to present this subject and shows the institutionalization of gender approach in academic teaching at Mendoza province; and, finally, to present the challenges emerged with the new subject.

Key words: History, Women, Gender, Subject, Universidad Nacional de Cuyo.

INTRODUCCIÓN

El abordaje de la historia desde la perspectiva de género, luego de extensos y arduos debates académicos, se encuentra presente en las universidades argentinas y, en particular, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

El objetivo de estas páginas es, en primer lugar, recorrer el camino andado y recuperar las acciones que condujeron a la creación del espacio curricular “Historia de las Mujeres y de Género”; en segundo término, presentar el mismo, y destacar la institucionalización del enfoque de género en la enseñanza universitaria de la historia en el ámbito regional; y, finalmente, plantear los desafíos generados a partir del dictado de esta nueva asignatura.

RECORRIDO DE LA HISTORIA DE MUJERES Y DE GÉNERO EN LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

La historia de las mujeres surge como campo de investigación a partir de la renovación de la disciplina histórica y de los aportes de la teoría feminista desarrollados durante la segunda mitad del siglo XX (Vasquez, 2014: 99-125). Ahora bien, los ritmos de surgimiento y consolidación de este campo han sido variables de acuerdo con las características propias de cada región y nación.

Así, por ejemplo, mientras que en las universidades de los Estados Unidos se establecen los primeros estudios de grado y posgrado en Historia de Mujeres en la década de 1970, en la Argentina, en cambio, la institucionalización de los mismos ha de ser más tardía debido, entre otras cuestiones, a la problemática político-institucional imperante. El último gobierno militar terminado en 1983, demora el establecimiento de la perspectiva de género en el ámbito universitario, por lo tanto, es la recuperación de la democracia la que abre las puertas a esta reflexión, aunque, como señalan Alejandra Ciriza y Eva Rodríguez Agüero, su desarrollo va a ser desigual a lo largo de todo el territorio nacional. (2021: 164-184). Recién a fines de los años 1980 pero, principalmente a lo largo de la década de 1990, se advierte una proliferación de estudios de grado¹²⁵, posgrado¹²⁶ y centros de investigación sobre mujeres y género en diferentes universidades nacionales que cuentan con sus respectivas publicaciones.¹²⁷ Además, al mismo tiempo se promueve la

¹²⁵ La “Cátedra de la Mujer” se crea en 1990 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Juan, y constituye un antecedente de relevancia. (*Ibidem*: 181).

¹²⁶ La “Maestría en Poder y Sociedad desde la Problemática del Género” data de 1993 y fue creada en la Universidad Nacional de Rosario. Se trata de la primera experiencia de ese tipo en Argentina y América Latina también. (*Ibidem*: 171).

¹²⁷ En 1992 se crea el “Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer” en la Universidad de Buenos Aires que, a partir de 1997, se convierte en el “Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género” y cuenta con su publicación especializada: la *Revista Mora*. En cuanto al interior del país, Alejandra Ciriza y Eva Rodríguez Agüero mencionan el “Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades María Saleme de Burnichon” de la Universidad Nacional de Córdoba, que se remonta al año 1987; el “Centro Interdisciplinario sobre las Mujeres”, de 1989, creado en la Universidad Nacional de Rosario, que publica la revista *Zona Franca*; el “Instituto Interdisciplinario de Estudios de la Mujer”, del año 1993, de la Universidad Nacional de La Pampa; el “Área de Estudios de la Mujer” de 1994, de la Universidad Nacional de Luján; y el “Centro Interdisciplinario de Estudios de Género” de 1995, de la Universidad Nacional del Comahue, que comparten la publicación de la revista *La Aljaba*; el “Centro de Estudios Históricos Interdisciplinarios sobre las Mujeres” de la Universidad Nacional de Tucumán; y el “Área Interdisciplinaria de Estudios de Mujeres y de Género”, del año 1995, creado en la Universidad Nacional de Jujuy (*Ibidem*).

organización de eventos académicos.¹²⁸ De esta manera, la historia de las mujeres comienza a visibilizarse e institucionalizarse en el ámbito universitario argentino.

En cuanto al caso de la Universidad Nacional de Cuyo, en el año 1995, docentes e investigadoras de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, vinculadas también con el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), crean un grupo de trabajo y, años más tarde, en 1999, surge la primera cátedra optativa de grado sobre la temática: “Introducción a la Problemática de Género”, a cargo de Alejandra Ciriza (*Ibidem*: 178). En 2004, se crea el “Instituto de Estudios de Género” (IDEGE), que se hace efectivo en 2009 y en 2013 cambia su nombre por “Instituto de Estudios de Género y Mujeres” (IDEGEM) (*Ibidem*: 179). La Facultad de Filosofía y Letras, por su parte, ha de tener un recorrido particular y algo más tardío ya que en la década de 1990 se realiza una serie de encuentros académicos que reúne a docentes e investigadoras de diferentes disciplinas, entre las que se encuentra la Historia y la Literatura, y producto de tales eventos son dos publicaciones que inician el camino de visibilización de la temática femenina en dicha facultad (Páramo de Isleño: 1995; Ferreira de Cassone y Granata de Egües: 1997). Al mismo tiempo, algunas profesoras de la carrera de Historia tímidamente empiezan a dar cuenta de las mujeres en las asignaturas a su cargo. En este contexto, años más tarde, en 2001, se crea el “Área de Historia de las Mujeres”, dentro del “Centro Interdisciplinario de Estudios Regionales” (CEIDER) que desde entonces ha estado a cargo de Viviana Ceverino y Gabriela Vasquez.

Posteriormente, en el año 2005, se crea el “Centro Interdisciplinario de Estudios sobre las Mujeres” (CIEM) que también desde entonces está a cargo de Gladys Lizabe. Dicho centro impulsa el dictado de cursos, seminarios, encuentros y jornadas sobre mujeres y género y, además, cuenta con una publicación propia: la revista *Melibea*. Cabe destacar también al CIEM como impulsor de la “Red Internacional Multidisciplinar

¹²⁸ Las Jornadas de Historia de las Mujeres se desarrollan desde el año 1991 y, al decir de Alejandra Ciriza y Eva Rodríguez Agüero, se han consolidado como un espacio relevante de intercambio académico sobre los estudios de mujeres, de género y feministas (*Ibidem*: 172).

de Estudios de Género” (RIMEG). De esta manera, el centro con sus actividades anuales ha afianzado el interés por los estudios de género entre docentes y estudiantes de la facultad.

Ahora bien, en el año 2015, en medio de la irrupción en las universidades de la “marea feminista”¹²⁹ se conforma en la Facultad de Filosofía y Letras la Comisión de Actualización e Innovación Curricular de la Carrera de Historia, que se encarga de elaborar un nuevo Plan de Estudios de acuerdo con los requerimientos de la universidad y sociedad actuales. Dicho documento es aprobado por la Universidad Nacional de Cuyo y reconocido por el Ministerio de Educación de la Nación por Resolución N° 3794-2021. El plan, novedoso en su concepción e implementación, suma a las asignaturas obligatorias, espacios optativos y electivos que le permiten a cada estudiante realizar sus propios recorridos de formación académica. En este contexto, se resuelve incorporar como espacio curricular optativo la asignatura “Historia de las Mujeres y de Género”, luego de arduos debates.¹³⁰ Las discusiones entre los integrantes de la comisión, conformada por docentes, estudiantes, graduados y personal de apoyo académico, se enfocan primero en la pertinencia o no de un espacio específico dedicado a dicha temática y, posteriormente, luego de haberse aceptado su creación, el debate se centra en la denominación de la nueva asignatura: o historia de mujeres o historia de género, cuestión ya superada en otros ámbitos,¹³¹ pero aún presente en dicha Facultad. Finalmente, se

¹²⁹ En el marco de las marchas multitudinarias por el “Ni una menos” del año 2015 a lo largo de toda la Argentina, la llamada “marea feminista” se refiere a la instalación en el ámbito universitario nacional de políticas contra las violencias y por la equidad y no discriminación en razón de género (Ciriza, 2021: 165).

¹³⁰ En la década de 1990, Catherine Stimpson plantea en un escrito la oposición surgida y desarrollada en los ámbitos académicos estadounidenses entre 1960 y 1980 contra los estudios de género por considerarlos triviales o una simple moda pasajera. La autora señala que dichas acusaciones han perdido terreno frente al fortalecimiento de los estudios de género; sin embargo, advierte que el desdén más serio ha provenido de ciertos sectores más conservadores (Stimpson, 2005: 323-324). Décadas más tarde, algo similar se ha planteado en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

¹³¹ En una entrevista, Graciela Morgade recuerda la experiencia de la Universidad de Buenos Aires durante la década de 1990, ya que por entonces se pasó de la denominación de “Estudios de la Mujer” a “Estudios de Género”

llega a un acuerdo intermedio al consignar ambas posturas: “Historia de las Mujeres y de Género”.

Así, luego de un laborioso camino iniciado tímidamente en la década de 1990, los estudios históricos desde la perspectiva de género quedan institucionalizados en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. En el año 2018 el nuevo Plan de Estudios de la Carrera de Historia es puesto en marcha y la nueva asignatura se dicta por primera vez durante el primer semestre de 2020, en el marco de la pandemia de COVID-19.

EL NUEVO ESPACIO CURRICULAR

Desde su creación, la asignatura “Historia de las Mujeres y de Género” ha estado a cargo de María Gabriela Vasquez y la misma ha sido pensada como un ámbito de reflexión y abordaje crítico de la historia, que propone lecturas alternativas de lo acontecido al generizar el pasado y visibilizar sujetos olvidados o marginados por la historiografía tradicional. En este sentido, se ha seguido a Joan Scott quien en 1986 escribe un texto ya clásico titulado “El género, una categoría útil para el análisis histórico” (1990: 23-56). Tras 25 años, la propia autora vuelve a reflexionar al respecto en los siguientes términos:

La pregunta de si el género sigue siendo una categoría útil para el análisis – ya sea histórico o de otro tipo – me parece que no depende de la palabra en sí, sino de los usos críticos que seguimos haciendo de ella. Con demasiada frecuencia, ‘género’ connota un enfoque programático o metodológico en el cual los significados de ‘hombre’ o ‘mujer’ se toman como fijos; el objetivo parece ser describir roles diferentes, no cuestionarlos. Creo que género sigue siendo útil sólo si va más allá de este enfoque, si se toma como una invitación a pensar de manera crítica sobre cómo los significados de los cuerpos sexuados se

y agrega: “...fue una decisión política y teórica que, de alguna manera, intentaba hacerse cargo de la complejidad del género” (Becerra, 2018: 140-141). En este sentido, se recuerdan también las palabras de Peter Burke quien señala que la “Historia de las Mujeres” ha sido reemplazada por la “Historia de Género” al tomar en cuenta los estudios más recientes sobre masculinidades (Tamm; Burke, 2019: 354).

producen en relación el uno con el otro, y cómo estos significados se despliegan y cambian (Scott, 2011: 98).

Por su lado, Laura Lee Downs agrega que “la historia del género se centra en la constelación cambiante de relaciones entre varones y mujeres, y sobre las formas en que las ideas sobre la masculinidad y la feminidad han cambiado con el tiempo” (Downs, 2019: 102).

Es decir, la nueva asignatura toma de Scott y Downs la idea del género como categoría académica crítica y relacional y la aplica al estudio del pasado. Al mismo tiempo, se parte del supuesto que los seres humanos son sujetos sexuados y generizados, heterogéneos y dinámicos que se modifican y transforman temporal y espacialmente. Además, aunque se trata de sujetos cuyos recorridos y experiencias históricas han sido, y son, diferentes, se sigue a Gerda Lerner (1986) y Elisabeth Badinter (2004) al afirmar que mujeres y varones constituyen grupos desiguales, pero es un error considerar a las primeras como víctimas y a los segundos como opresores a lo largo de la historia. Se reconoce que se ha dado prioridad y preeminencia a los sujetos masculinos, particularmente a los blancos heterosexuales, sin embargo, los femeninos han contado con capacidad para generar estrategias de resistencia en entornos desventajosos. En este punto, se considera junto a Mary Nash que las manifestaciones del poder femenino se han dado fuera de los entornos tradicionales del poder (2004).

En este marco, se dedica la primera unidad temática del programa de la asignatura a presentar las diferentes perspectivas teóricas para abordar el pasado, a fin de que los estudiantes cuenten con herramientas conceptuales y reconozcan miradas diversas. En otros términos, se parte de que la historia desde la perspectiva de género, lejos de presentarse monolítica, manifiesta marcados matices: así, se encuentran, por ejemplo, textos clásicos centrados exclusivamente en las experiencias femeninas (Anderson, 1992) y otros que, en cambio, muestran claramente las relaciones entre los géneros (Duby, 1993). En cuanto a las siguientes unidades temáticas, éstas no se centran en procesos lineales que desarrollan la historia según las edades cronológicas, sino priorizan núcleos como la política, economía, sociedad y

cultura desde la perspectiva de género¹³² en diferentes contextos. De este modo, la segunda unidad recorre el camino de los géneros en la adquisición de sus derechos civiles y políticos y recoge brevemente las luchas y movimientos en Europa, Estados Unidos y América Latina, para centrarse luego en el caso argentino. La tercera unidad hace una crítica de la economía de mercado al detenerse en la economía con enfoque de género cuyo interés se encuentra en el ámbito doméstico y el trabajo reproductivo tradicionalmente asociados a las mujeres; en este sentido, se recuperan igualmente casos históricos para ilustrar lo planteado. La siguiente unidad, por su lado, hace foco en la sexualidad y familia desde la perspectiva de género, por lo que se analiza el desarrollo de la institución familiar a través del tiempo, al mismo tiempo que las prácticas sexuales de los diferentes géneros en el marco de la sociedad patriarcal occidental. La quinta unidad temática se centra en el acceso al conocimiento y a la producción del mismo, por los diferentes géneros a lo largo de la historia occidental. Se ha considerado igualmente una sexta unidad que el programa de la asignatura explicita de la siguiente manera:

[...] se han sumado problemáticas actuales emergentes vinculadas con el género, las cuales también podrán variar y/o modificarse de un ciclo lectivo al siguiente, debido a que cada estudiante y futuro profesional de la Historia no debe permanecer al margen de los acontecimientos y sucesos del pasado reciente y de nuestros días, sino que debe ser capaz de estudiarlos y analizarlos a partir de nuevos marcos teóricos y metodológicos, desde la perspectiva de género (Vasquez, 2023: 2).

Respecto de la bibliografía utilizada, además de recientes publicaciones que abordan las temáticas planteadas en el

¹³²La decisión de priorizar los núcleos temáticos sobre las historias lineales y divididas en las tradicionales edades, antigua, medieval, moderna o contemporánea, o, también, América prehispánica, colonial e independiente, se funda en que resulta imposible abarcar la totalidad de lo acontecido y, además, en que el propósito de la asignatura es proveer a los estudiantes de las herramientas teórico-conceptuales y metodológicas necesarias para que cada uno realice sus propias búsquedas y recorridos, de acuerdo con intereses personales y particulares. Además, es necesario mencionar que no todos los estudiantes interesados en el espacio curricular provienen del campo de la historia, como se ha de señalar en estas páginas.

programa, el equipo de cátedra ha confeccionado un texto (Vasquez, 2022) que cuenta con lecturas teóricas sobre la perspectiva de género, pero también proporciona una selección, arbitraria e incompleta, de fuentes primarias provenientes de la historia, la literatura y la filosofía para reflexionar sobre posiciones radicalizadas o reaccionarias, pero también matizadas, acerca de la condición de los diferentes géneros en el tiempo. Así, entre sus páginas se encuentran fragmentos de obras de Platón, Arthur Schopenhauer o John Stuart Mill, Emma Goldman y Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Schulamith Firestone, Carla Lonzi, Judith Butler, Paul Preciado o Urania Ungo Montenegro y Yuderkis Espinosa Miñoso; además de William Shakespeare, Gabriela Mistral y Alejandra Pizarnik o Bertoldt Brecht y Erich Maria Remarque, entre otros muchos autores.

Ahora bien, en cuanto a los estudiantes, el programa de la asignatura detalla las expectativas de logro que se esperan alcanzar con el cursado y aprobación del espacio curricular:

“Que cada estudiante logre:

*Desarrollar la perspectiva de género en el marco histórico epistemológico y entenderla como una forma más, no única ni exclusiva, de acceder al estudio y conocimiento del pasado humano.

*Comprender críticamente los fundamentos teóricos, historiográficos y metodológicos de la Historia de las Mujeres y de Género, en toda su riqueza y diversidad.

*Identificar y utilizar correctamente fuentes (escritas, materiales y orales) para interpretar el pasado desde el enfoque de género.

*Relacionar los procesos históricos de la Historia de las Mujeres y de Género desde tiempos pasados a la actualidad, en los contextos internacional, nacional y regional.

*Identificar y analizar las dimensiones política, económica, social y cultural de la Historia de las Mujeres y de Género” (Vasquez, 2023: 4).

La asignatura, desde su inicio, ha estado abierta a estudiantes de la carrera de Historia, pero también a estudiantes de otras carreras de la Universidad Nacional de Cuyo y demás

instituciones académicas de la provincia y del país,¹³³ al igual que estudiantes extranjeros de intercambio¹³⁴ y graduados de diferentes disciplinas. Hasta el momento, se han inscripto en el espacio curricular aproximadamente 150 estudiantes, de los cuales el 20% está representado por graduados que se interesan en la temática y buscan completar su formación con abordajes teóricos, historiográficos y metodológicos de los que carecieron en su trayectoria formativa.

La asignatura comienza a dictarse en el marco de la pandemia de COVID-19 por lo que los dos primeros ciclos se desarrollaron en forma virtual. A partir de 2022, se retorna a la presencialidad; sin embargo, se conserva hasta la actualidad la modalidad híbrida al contar también con un Aula Virtual en la que, además de los documentos del espacio curricular (programa y texto de cátedra), se encuentran organizados por unidades temáticas, la bibliografía obligatoria, videos sobre los tópicos planteados y foros específicos en los cuales los estudiantes deben participar con sus reflexiones y opiniones propias a partir de interrogantes cuestionadores y textos sugeridos.

Al finalizar el cursado, se solicita a los estudiantes que completen de manera anónima un cuestionario a fin de evaluar el desempeño del equipo docente y los contenidos del espacio curricular. Hasta el momento, los resultados obtenidos han sido altamente positivos y auspiciosos y los mismos, han sido elevados en informes anuales a las autoridades de la Facultad de Filosofía y Letras.¹³⁵

¹³³ Los estudiantes que, hasta el momento, han optado por el cursado de la asignatura provienen de la carrera de Historia, y también de Arqueología, Letras, Filosofía, Ciencias de la Educación, Historia del Arte, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Medicina y Psicología, entre otras.

¹³⁴ Los estudiantes de intercambio provienen, hasta el momento, de México, Colombia, Francia y Estados Unidos.

¹³⁵ Se transcriben a continuación algunos de los testimonios de los estudiantes de los ciclos 2020, 2021, y 2022 recolectados de manera anónima a través de un formulario electrónico que dan cuenta de sus experiencias en el cursado de la asignatura: “En algún momento, pensé que la materia tomaría tintes políticos, por el hecho del que el tema de la mujer y el género se encuentran ampliamente politizados, sin embargo, la profesora Vasquez logra ser neutral y objetiva, dándonos a conocer lo que realmente fue y es en ambos campos. La materia ha respondido mis dudas y ha contribuido a mi curiosidad. Fue una de las materias que más disfruté cursar pese a la modalidad virtual por la

Por último, cabe mencionar que la asignatura “Historia de las Mujeres y Género” en su corta existencia y trayectoria ha recibido el reconocimiento de la Legislatura de la Provincia de Mendoza,¹³⁶ lo que pone de manifiesto y reafirma la importancia de la temática y el interés que despierta tanto en el ámbito académico como social de Mendoza.

DESAFÍOS DE LA HISTORIA DE LAS MUJERES Y DE GÉNERO

En la actualidad, la historia de las mujeres y de género constituye dentro de la disciplina histórica un campo con nombre propio, al decir de Dora Barrancos (2005: 49-72), y goza de cierto prestigio académico. Por su lado, Laura Lee Downs agrega que el esfuerzo por establecer al género como categoría de análisis ha sido exitoso y los historiadores del género han ganado el espacio intelectual y la libertad para trabajar como cualquier otro

pandemia”. (Estudiante X, 2020); “Dado mi interés en el tema y conociendo a parte del equipo docente, mis expectativas eran considerablemente altas y aun así lograron superarlas con creces. El contenido de la asignatura fue no solamente rico e interesante, sino que además variado tanto en temas como en las posturas sobre cada uno de ellos. Las clases fueron siempre entretenidas y creo que la apertura de momentos de debate en todas y cada una de ellas fue sumamente enriquecedora. Aprendí muchísimo más de lo que esperaba y siento que es una cátedra que nos abre la posibilidad de repensar todo lo que conocemos y naturalizamos, partiendo desde la perspectiva de género. (Estudiante X, 2021); “Fue mi asignatura favorita de todo el semestre. Las clases fueron muy interesantes y completas. Aprendí mucho de los profesores como de los alumnos. Diría que la asignatura incluso superó mis expectativas. Encontré a la profesora apasionada por el tema y fue realmente un placer ir a clase. Esta materia no se parece en nada a los cursos que he tomado en Francia y me gustaría que los profesores franceses fueran más como los argentinos. Aquí había verdaderos debates entre la profesora y los alumnos, en los que todos podían aprender de los demás, sin juzgarlos. Vengo de Francia, donde la discusión entre profesor y alumno es casi imposible”. (Estudiante X, 2022). Cfr. Vasquez, María Gabriela, Informe del espacio curricular “Historia de las Mujeres y de Género” elevado a las autoridades de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo al terminar el semestre (ciclos 2020, 2021 y 2022).

¹³⁶El espacio curricular “Historia de las Mujeres y de Género” ha sido declarado de interés por la Honorable Cámara de Diputados de la Provincia de Mendoza, por Resolución N° 962 (Mendoza, 16 de marzo de 2022) y por la Honorable Cámara de Senadores de la Provincia de Mendoza, por Resolución N° 832 (Mendoza, 28 de marzo de 2023).

historiador (2019: 120). En este sentido, la existencia de un espacio curricular independiente y optativo dedicado enteramente al abordaje histórico desde la perspectiva de género en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo representa un paso importante hacia la apertura de nuevos saberes y enfoques historiográficos en el ámbito académico regional.

Ahora bien, como señala Verónica Cruz: “si bien estos espacios contribuyen a visibilizar el tema y a interesar al estudiantado, su estructuración no logra atravesar la formación de manera integral y sostenida, y en muchas disciplinas directamente no se cuenta con estos ámbitos” (2021: 62). Sobre este punto, cabe mencionar que algunas asignaturas obligatorias de la carrera de Historia han sumado recientemente o una clase especial para tratar el tema de las mujeres, o han consignado un punto dentro de una unidad en sus respectivos programas curriculares, lo cual resulta auspicioso y alentador; sin embargo, se está lejos aún de lograr una comprensión integral de lo acontecido desde la perspectiva de género.

Hace poco menos de un siglo, Virginia Woolf advertía con claridad y agudeza la ausencia de la gran mayoría de las mujeres en los relatos históricos:

[...] volví a remitirme al profesor Trevelyan para ver qué significaba para él la historia. Leyendo los encabezamientos de los capítulos averigüé que significaba: `La corte feudal y los métodos de cultivo en campo abierto... Los cistercienses y la cría de ovejas... Las cruzadas... La universidad... La Cámara de los comunes... La Guerra de los Cien Años... La Guerra de las Dos Rosas... Los humanistas del Renacimiento... La disolución de los monasterios... La contienda agraria y religiosa... Los orígenes del poderío marítimo inglés... La armada..., etcétera. De tanto en tanto se menciona a alguna mujer, una Isabel o una María; una reina o una gran dama. Pero la mujer de clase media, sin otra cosa que inteligencia y carácter a su alcance, de ninguna manera podía haber participado en ninguno de los grandes movimientos que, juntos, conforman la visión del pasado que tiene el historiador (1993: 63).

En efecto, aún en nuestros días la mención esporádica de alguna mujer destacada dista de contemplar la realidad de todas

las mujeres de cada época, por lo tanto, se trata más bien de una visibilización parcial o de una historia “compensatoria”, en palabras de Gerda Lerner:

La historia de mujeres notables es la historia de mujeres excepcionales (...) y no describe la experiencia y la historia de la mayoría de las mujeres. (...) Para comprender la complejidad de la sociedad en su totalidad en una etapa determinada de su desarrollo, es fundamental tener en cuenta tales diferencias (1975: 5).

La historia de mujeres notables trata de compensar la ausencia femenina en los relatos del pasado, pero sin modificar sustancialmente la lectura que se hace de los mismos; en otros términos, se trata de narraciones descriptivas que buscan visibilizar a las mujeres, pero que carecen de la perspectiva crítica y relacional del enfoque de género. En este sentido, Violeta Jardón y Maricruz Scotta advierten que “la posibilidad de una perspectiva de género incorporada transversalmente en las materias curriculares y obligatorias de las carreras de grado ocurre excepcionalmente y por convicción individual de algunos docentes” (2018: 63). Por ello, el dilema actual está planteado en la integración o separación; es decir, o en la incorporación de la perspectiva de género en los distintos espacios curriculares obligatorios de la carrera de Historia, más allá de una modesta visibilización de los sujetos femeninos por medio del dictado de clases especiales, la incorporación de un punto dentro del programa curricular, y el agregado de un texto específico en la bibliografía; o bien, en la separación que implica el mantenimiento de asignaturas optativas, como la mencionada, que afiancen y consoliden dicho enfoque. Se trata de un desafío aún no resuelto, pero se advierte que, por el momento, es necesaria la existencia de dichos espacios curriculares que ofrecen tomar conciencia acerca de cómo se ve el mundo y el pasado desde una perspectiva distinta de la de los varones blancos dominantes (Downs, 2019: 103).

PALABRAS FINALES

En estas páginas se ha evidenciado, en primer lugar, el proceso de institucionalización escalonado y a un ritmo propio y particular de los estudios históricos desde la perspectiva de género en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

En segundo término, se ha presentado la asignatura “Historia de las Mujeres y de Género” como un espacio novedoso dentro de la institución que propone repensar el pasado desde enfoques teóricos críticos y sujetos sexuados y generizados en diferentes contextos espaciales y temporales.

Por último, la cuestión acerca de la integración de la perspectiva de género en las diferentes asignaturas históricas o el mantenimiento de un espacio curricular optativo como el mencionado constituye un desafío aún no resuelto; sin embargo, se considera que hasta el afianzamiento de dicho abordaje en la carrera de Historia es necesaria la permanencia de la asignatura “Historia de las Mujeres y de Género”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Bonnie y ZINSSER, Judith (1992). *Historia de las mujeres; una historia propia*. Barcelona: Crítica.
- BADINTER, Elisabeth (2004). *Por mal camino*. Madrid: Alianza.
- BARRANCOS, Dora (2005). “Historia, historiografía y género. Notas para la memoria de sus vínculos en la Argentina”. *La Aljaba*, 9, pp.49-72.
- BECERRA, Marina (2018). “Entrevista a Graciela Morgade”. En Patricia Rojo y Violeta Jardón (compiladoras), *Los Enfoques de Género en las Universidades*, (pp. 140-141). Rosario (Argentina): Universidad Nacional de Rosario.
- CIRIZA, Alejandra y RODRIGUEZ AGUERO, Eva (2021). “Genealogías de los estudios feministas en las universidades nacionales: una cartografía provisoria”. En Ana Laura Martín (compiladora), *RUGE, el género en las universidades* (pp. 164-184). Buenos Aires: RUGE-CIN (Red Interuniversitaria por la Igualdad de Género y contra las Violencias, Argentina-Consejo Interuniversitario Nacional).

- CRUZ, Verónica (2021). “La institucionalización de la perspectiva de género en universidades públicas: apuntes sobre experiencias (de)construidas y pendientes”. En Ana Laura Martín (compiladora), *RUGE, el género en las universidades* (p. 62). Buenos Aires: RUGE-CIN (Red Interuniversitaria por la Igualdad de Género y contra las Violencias, Argentina- Consejo Interuniversitario Nacional).
- DOWNNS, Laura Lee (2019). “Gender History”. En Marek Tamm y Peter Burke (eds.), *Debating New Approaches To History* (cap. 4). Londres: Bloomsbury Academic.
- DUBY, Georges y PERROT, Michelle (eds.) (1993). *Historia de las mujeres en Occidente*. Buenos Aires: Taurus.
- FERREIRA DE CASSONE, Florencia y GRANATA DE EGÜES, Gladys (1997). *Mujer, Historia y Cultura*. Mendoza: Zeta editores.
- LERNER, Gerda (1975). “Placing Women in History: Definitions and Challenges”. *Feminist Studies*, 3, pp. 5-14.
- LERNER, Gerda (1986). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- MARTÍN, Ana Laura (comp.) (2021). *RUGE, el género en las universidades*. Buenos Aires: RUGE-CIN (Red Interuniversitaria por la Igualdad de Género y contra las Violencias, Argentina- Consejo Interuniversitario Nacional).
- NASH, Mary (2004). *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza.
- NASH, Mary (ed.) (2014), *Feminidades y masculinidades; Arquetipos y prácticas de género*. Madrid: Alianza.
- OFFEN, Karen (2003). “Historia de las Mujeres”. *La Aljaba*, 13, 2009. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-57042009000100001&lng=es&nrm=iso [Fecha de consulta: 08/07/2010].
- PÁRAMO DE ISLEÑO, Martha (1995). *Érase una vez la mujer: la mujer argentina de los siglos XIX y XX según fuentes históricas y literarias*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- ROCHA, Milagros (2020). “Historia de las mujeres y género en el nivel universitario: Acerca del Profesorado en Historia, de la Universidad Nacional de La Plata”. *Praxis educativa*, 24, pp. 1-15.

- ROCHA, Milagros (2020). “Historia de las mujeres y género ¿para qué? Docentes de Historia problematizan su abordaje”. *Diálogos sobre Educación. Temas actuales en investigación educativa*, 21, pp. 1-24.
- ROJO, Patricia y JARDON, Violeta (comp.) (2018). *Los Enfoques de Género en las Universidades.*, Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- SCOTT, Joan (1990). “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En J. Amelang y M. Nash (editores), *Historia y Género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Alfons el Magnanim, pp. 23-56.
- SCOTT, Joan (2011). “Género: ¿todavía una categoría útil para el análisis?”. *La manzana de la discordia*, 6, pp. 95-101.
- STIMPSON, Catherine (2005). “¿Qué estoy haciendo cuando hago estudios de mujeres en los años noventa?”. *Academia. Revista sobre Enseñanza del Derecho de Buenos Aires*, 6, pp. 301-327.
- TAMM, Marek y BURKE, Peter. (eds.) (2019). *Debating New Approaches To History*. Londres: Bloomsbury Academic.
- VASQUEZ, María Gabriela, “Algunas reflexiones acerca del Género desde la Historia” (2011). En CERVANTES RÍOS, J. C. (coord.), *El género a debate. Reflexiones teóricas y metodológicas multidisciplinarias* (pp. 9-29). México: Universidad de Guadalajara.
- VASQUEZ, María Gabriela (2014). “Historia y teoría de la Historia de las Mujeres”. *Boletín GEC*, 18, pp. 99-125.
- WOOLF, Virginia (1993). *Un cuarto propio*. Buenos Aires: AZ Editora.

DOCUMENTOS

- VASQUEZ, María Gabriela. Informe del espacio curricular “Historia de las Mujeres y de Género” elevado a las autoridades de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo al terminar el semestre (ciclos 2020, 2021 y 2022).
- VASQUEZ, María Gabriela. Programa del espacio curricular “Historia de las Mujeres y de Género”, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo (ciclos 2020, 2021, 2022 y 2023).

VASQUEZ, María Gabriela y GARCIA, Adriana (coords.) (2022). *Historia de las Mujeres y de Género. Selección de textos para el espacio curricular*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Edición revisada y aumentada.

CUERPOS Y AFECTOS VIOLENTADOS EN LA OBRA DE TRES
ESCRITORAS ESPAÑOLAS DEL SIGLO XVII: MARÍA DE
ZAYAS, MARIANA DE CARVAJAL Y LEONOR DE LA
CUEVA Y SILVA

VIOLETED BODIES AND AFFECTIONS IN THE WORK OF
THREE SPANISH WOMEN WRITERS OF THE 17TH CENTURY:
MARÍA DE ZAYAS, MARIANA DE CARVAJAL AND
LEONOR DE LA CUEVA Y SILVA

René Aldo VIJARRA
Universidad Nacional de Córdoba
renealdovijarra@gmail.com

Resumen

Durante el siglo XVII, la violencia formaba parte de la vida cotidiana de los españoles y el maltrato contra las mujeres funcionaba como un dispositivo de sometimiento del cuerpo y los afectos. En esa larga historia de violencias, mujeres como María de Zayas (¿1590-1647?), Mariana de Carvajal (¿1610-1664?) y Leonor de la Cueva y Silva (1611-1705) se negaron a una vida de sujeción y se “atrevieron a empuñar la pluma. Ellas no sólo denunciaron los maltratos padecidos, sino también ofrecieron un posicionamiento político ante la situación de injusticia. En este espacio pretendo comentar y ejemplificar brevemente la postura de cada una de ellas.

Palabras Claves: Siglo de Oro, Mujer, Violencia, Cuerpo, Afecto.

Abstract

During the 17th century, violence was part of the daily life of Spaniards and the mistreatment of women worked as a device for the subjugation of the body and affects. In this long history of violence, women like María de Zayas (1590-1647?), Mariana de

Carvajal (1610-1664?), and Leonor de la Cueva y Silva (1611-1705) refused to live a life of subjection and "dared" to wield the pen. They not only denounced the mistreatment they suffered, but also offered a political position in the face of injustice. In this space, I intend to comment and briefly exemplify the position of each one of them.

Keywords: Spanish Golden Age, Woman, Violence, Body, Affect.

“El asno y la mujer a palos se han de vencer”.
“La burra y la mujer apaleadas quieren ser”.
“A la mujer y a la burra, cada día una zurra”.
“Porque te quiero te aporreo”.
“Entre marido y mujer nadie se debe meter”.

Expresiones, dichos populares, refranes de este tenor han recorrido los tiempos dando cuenta de la violencia física, afectiva y psicológica que han padecido las mujeres a través de la historia. Hoy, en pleno siglo XXI, deberíamos ser capaces de tomar conciencia sobre el maltrato que el sistema patriarcal ejerce sobre las mujeres.

En este breve espacio, pretendo detenerme solo en un fragmento de esa larga historia de violencias, en el siglo XVII español, para mostrar cómo desde la escritura femenina no sólo se denunciaron los maltratos padecidos sino también que desde esa misma escritura se ofreció un posicionamiento político ante esa situación. Las mujeres escritoras se desplazaron del “cambray en la almohadilla y los dibujos en el bastidor” - como dice Zayas - y se “atreveron” a empuñar la pluma en un momento de cambios en la sociedad española.¹³⁷

El crecimiento de las urbes a partir del siglo XVI trajo aparejado nuevas problemáticas como la mendicidad, la delincuencia, y, en general, el relajamiento en las costumbres. Un clima de violencia más o menos generalizado vivenciaban los pobladores de las grandes urbes españolas del Antiguo Régimen. En diferentes espacios del quehacer cotidiano y a toda hora del

¹³⁷ Citaré de la siguiente edición: (Zayas y Sotomayor, v. 2, 2017).

día, cualquier tipo de disputa individual o grupal se “resolvía” cuerpo a cuerpo o con la utilización de armas. La mayoría de esos actos violentos de la vida corriente pretendían saldar rivalidades personales o familiares y, por lo general, esa agresividad tenía su origen en rumores, en enfrentamientos por apuestas o deudas, en rencillas para saldar bromas de mal gusto o agresiones por ultrajes y deshonras familiares.¹³⁸

Un motivo reiterado de violencia lo provocaba la obsesión de los hombres por la castidad femenina y el consecuente temor de la pérdida del honor como el atributo social máspreciado.¹³⁹ Los pilares de la masculinidad en los Siglos de Oro fueron la pureza de sangre, la virilidad, la reputación económica y la dignidad de todas las mujeres a su cargo. Gran parte del peso de la honra masculina lo soportaron los cuerpos femeninos.

El código del honor condensó el sistema de valores de la sociedad y, según entiende Maravall, es un factor de integración social que ejerce el poder desde el núcleo familiar. Consiste en un juego de “presión y represión”, que trata de guiar los propios actos de los hombres y de controlar prácticas y cuerpos femeninos bajo su responsabilidad (esposa, hermana, hija) haciendo cumplir una estricta moral cristiana y vigilando el patrimonio hereditario.¹⁴⁰ José del Ama afirma que el “individuo integrado en su sociedad va a procurar poner a salvo su honra y vigilar con celo la honra de los demás” (2013: 92).

¹³⁸ “La violencia en la sociedad del Antiguo Régimen se hallaba institucionalizada en todos los escenarios, desde el trabajo hasta la familia o el ocio. La inseguridad en las calles a partir de cierta hora de la noche y el riesgo que corre quien no va armado o acompañado aparecen como una constante desde *La Celestina* hasta las obras teatrales de capa y espada del siglo XVII” (Gil Ambrona, 2008: 236).

¹³⁹ “Se consideraba que el marido tenía el derecho al uso exclusivo del cuerpo de su mujer. El ejercicio de este derecho solo se podía hacer efectivo después del matrimonio, pero la exclusividad funcionaba con efectos retroactivos. Mientras la mujer permanecía soltera, los miembros masculinos de la familia de origen, el padre y los hermanos, actuaban como responsables de la custodia del derecho del hipotético futuro marido” (Vigil, 1986: 139).

¹⁴⁰ “El honor, pues, tiene una doble intervención como factor integrador: en primer lugar, es principio discriminador de estratos y de comportamientos; en segundo lugar, es principio distribuidor del reconocimiento de privilegios” (Maravall, 1979: 41).

El código del honor funcionó como un dispositivo de poder para disciplinar y controlar el pensamiento, el cuerpo, los afectos y las prácticas de las mujeres. Además, con él se pretendió sostener el orden social garantizando la legitimidad estamental de los hijos salidos del vientre materno.¹⁴¹

Las mujeres eran conscientes del peso del honor que recaía sobre ellas, y muchas no se conformaron con ser una mera refracción social del varón de la familia e hicieron escuchar sus demandas. En aquella temprana modernidad, la presencia femenina se hacía sentir en los diversos espacios sociales lo que propició una serie de discursos descalificadores hacia ellas. En general existía un ambiente misógino – sostiene Gil Ambrona – y desde diversos ámbitos se “promocionaba y legitimaba la violencia física y psicológica de que eran objeto las mujeres” (2008: 230). Por ejemplo, Filis, la narradora del cuarto desengaño de Zayas, da testimonio de la situación desfavorable: “Y es bien mirar que en la era que corre estamos en tan adversa opinión con los hombres que ni con el sufrimiento los vencemos, ni con la inocencia los obligamos” (2017: 581).

ACERCA DE LA VIOLENCIA

Según entiende Elsa Muñiz, la violencia tiene una capacidad productiva en los discursos que hablan de ella, ya sea para contrarrestar sus efectos, para reflexionar y hasta para promoverla. La violencia es una relación entre personas y, además, es “un cúmulo de prácticas corporales que operan sobre sí mismos y sobre los otros, materializando a los sujetos” (2014: 39). Para la investigadora, la violencia es un dispositivo en el que elementos diversos se relacionan con eficacia en la producción de sujetos de género, es decir, “la violencia, en tanto productor de

¹⁴¹ No toda la crítica la comparte la distinción honor / honra, por ejemplo, Maravall (1979) no hace la diferenciación, para él solo existe el honor. Otros, como Gustavo Correa (1958), en su artículo “El doble aspecto de la honra en el teatro del siglo XVII” discriminan entre la honra vertical y honra horizontal; Mauricio Molho (1972) en su *Introducción al pensamiento picaresco* iguala honra a fama. Ramón Menéndez Pidal (1943) en su obra *De Cervantes y Lope de Vega* distingue la honra como propia y el honor como el reconocimiento de los otros.

hombres y mujeres, es parte constitutiva de la *cultura de género* hegemónica (...)” (Muñiz, 2014: 39). La violencia es una técnica disciplinaria centrada en el cuerpo “que produce efectos individualizantes y manipula a los sujetos que deben hacerse sumisos; es una técnica de adiestramiento y vigilancia” (Muñiz, 2014: 41). En síntesis, la cultura de género y la violencia como dispositivo de poder tienen su confluencia en la corporalidad de los individuos.¹⁴²

La violencia como dispositivo es un régimen social productor de subjetividad, es decir, productor de sujetos-sujetados a un orden del saber/poder cuya estructura sostiene un régimen de verdad y cada dispositivo porta una especificidad en cuanto al tipo de sujeto que pretende per-formar. Los dispositivos disciplinarios propios de cada institución interpelan al sujeto “transformándolo” en sujeto normativizado de acuerdo a determinados atributos y competencias que son útiles y necesarios para cada posición.

Recordemos que en la España del Antiguo Régimen eran escasas las posiciones (o “estado” como se llamaba en la época) a las que podían pertenecer las mujeres: doncella, esposa, viuda, monja, prostitutas.¹⁴³ La violencia en tanto dispositivo de poder disciplina cuerpos y prácticas corporales para cada posición o estado con la finalidad de performar una mujer sumisa/valiosa al orden patriarcal.¹⁴⁴

En los textos que comentaremos, la violencia física, psíquica o simbólica surge de la tensión entre el código de honor, el riesgo

¹⁴² Elsa Muñiz entiende por cultura de género lo siguiente: “un proceso de larga duración que trasciende generaciones y puede dar cuenta de los modelos culturales que se imponen en las diversas sociedades” (2014: 40).

¹⁴³ “Los dispositivos constituirían a los sujetos inscribiendo en sus cuerpos un modo y una forma de ser. Pero no cualquier manera de ser. Lo que inscriben en el cuerpo son un conjunto de praxis, saberes, instituciones, cuyo objetivo consiste en administrar, gobernar, controlar, orientar, dar un sentido que se supone útil a los comportamientos, gestos y pensamientos de los individuos” (García Fanlo, 2011: 1).

¹⁴⁴ La performatividad, según Butler, debe entenderse como una práctica reiterativa y referencial de interpelación y reprimenda mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra, regula e impone: “Si el poder que tiene el discurso para producir aquello que nombra está asociado a la cuestión de la performatividad, luego la performatividad es una esfera en la que el poder actúa *como* discurso” (Butler, 2002: 316).

por la murmuración de las “malas lenguas” y la incipiente voz femenina que reclama libertades. Ante esto, la materialidad corporal femenina será objeto de apropiación, disputas e imposición de normas que pretenden someter cuerpos y compeler prácticas, sin embargo, algunos personajes femeninos y algunas voces poéticas disienten con el pensamiento hegemónico patriarcal.¹⁴⁵

EL DESENGAÑO SEGUNDO DE MARÍA DE ZAYAS

La obra de Zayas nos introduce en el universo femenino de los estamentos medio – alto de la sociedad española de la primera parte del siglo XVII. El mundo ficcional zayesco nos permite conocer y reflexionar sobre las inquietudes, problemas y anhelos de las mujeres de su tiempo. En este espacio solo me detendré en el desengaño segundo, “La más infame venganza”.

“Sabe Dios lo que siento el desengañarte” (Zayas, 2017: 508), dice el papel que Carlos le envió a Octavia al convento, donde ella lo espera recluida hasta que él decida cumplir su palabra de esposo. Desengañarla implica anunciarle que se ha casado con Camila, y que, después de “haber gozado” de su cuerpo, no cumplirá con la promesa hecha. Ante lo irremediable de la situación, Octavia le escribe a su hermano Juan para que regrese a Milán dado “que tenía necesidad de él para cosas tocantes a su honor” (2017: 508). A su regreso, don Juan se entera del deshonor que sobre él pesa y urde un plan: “Y fue que propuso quitarle a Carlos el honor con Camila, como él se le había quitado a él con Octavia” (2017: 511). Finalmente cumple su propósito, y un día, mientras Carlos sale a cazar, don Juan ingresa a la casa disfrazado de mujer y viola a Camila y, de ese modo, venga su honor mancillado:

— Decidle a Carlos, vuestro dueño, que, como habiendo burlado a Octavia y deshonrándome a mí, no vivía con más cuidado, que

¹⁴⁵ Según Bourdieu, “la violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone (...) de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador” (Bourdieu, 2000: 51).

ya yo me he vengado quitándole el honor con su mujer, como él me lo quitó a mí con mi hermana (...) (Zayas, 2017: 514).

Carlos no soporta los hechos, envenena a su esposa y desaparece, también huye don Juan y Octavia opta por el estado religioso. Ambos cuerpos de mujer son apropiados por la violencia masculina: Carlos para satisfacer su apetito sexual en el cuerpo de Octavia y don Juan usa el cuerpo de Camila para vengar su honor mancillado. La pérdida de virginidad de Octavia implica un desprestigio para su hermano don Juan; y, ante tal perjuicio, necesita reivindicar su posición, por lo tanto, no defiende la deshonra de su hermana, sino lo que está en juego es el estatus de su masculinidad y su lugar en la sociedad estamental. Y, a su vez, el deshonrado Carlos venga en el cuerpo de su esposa lo que no puede hacer en el cuerpo de don Juan.¹⁴⁶

El relato presenta dos casos: el de Octavia y el de Camila. Octavia siguiendo su voluntad decide disfrutar de los placeres de su cuerpo y pretende alcanzar un matrimonio ventajoso con Carlos y él se apropia de ese cuerpo para satisfacer sus deseos con el compromiso de ser su esposo:

Quería Carlos alcanzar, y prometía, y quería Octavia marido de las prendas de Carlos, así, pareciéndole que con el dote de la hermosura le bastaba aceptó, dándole a Carlos las gracias. Y Carlos, después de haber vencido la criada, tercera en estas locuras, delante de ella le dio fe y palabra de ser su marido (Zayas, 2017: 497).

Finalmente, Octavia “abrió a Carlos la puerta” (Zayas, 2017: 497), es decir, abrió casa y vagina y, de este modo, se desplaza de la norma disciplinaria haciendo caso omiso de los dispositivos discursivos como el de fray Luis de León que sostiene que la mujer “ha de entender que su casa es su cuerpo” (1999: 39). Octavia se apropia de su vida para decidir con quién desearía casarse, y, de ese modo, desplaza a su hermano, al que según el

¹⁴⁶ Maravall afirma: “*Status* (que se posee), función (que se cumple), prestigio (que se alcanza), honor (que se le atribuye) seguían conservando una estrecha correlación en el sistema social y no cabe duda de que en él no todos los individuos podían tener asignado la misma posición” (1979: 59).

uso y costumbre le corresponde la decisión. Carlos con el fin de “alcanzarla” promete lo que no cumplirá porque solo desea un cuerpo para su placer y Octavia será ese cuerpo apropiado dado que lo “gozará” hasta el hastío y luego, como un cuerpo desechable, la recluirá con engaños en un convento para que no estorbe su matrimonio con Camila.

Para Carlos y su padre, Octavia es “flaca mujer”, “pues una mujer que se había rendido a él, – dice el padre – ¿qué confianza podía tener que no se rindiese a otro?” (Zayas, 2017: 503). Y para don Juan su hermana es una pérdida. En cambio, Lisarda, la narradora discrepa de estas opiniones y considera que el libre consentimiento de la enamorada otorga la ansiada libertad de elección, y si Octavia cometió algún error lo justifica diciendo: “mas disculpemos los yerros de amor con el mismo amor” (Zayas, 2017: 496).

En el caso de Camila, es una historia de cuerpo apropiado por el suegro, por el marido y por el violador don Juan. Camila es un objeto de intercambio patrimonial, en tanto que muerto su padre, el testamentario viéndola “medianamente hermosa y sumamente rica” (Zayas, 2017: 503) decide casarla con su propio hijo, Carlos. Este acepta el casamiento con Camila, que no era fea, “y cuando lo fuera, la hiciera hermosa más de cincuenta mil ducados que tenía de dote, y deseaba ya Carlos verse dueño de todo” (Zayas, 2017: 507). “Verse dueño de todo” implica tener la posesión de lo material y la esposa será un objeto más en el contrato matrimonial. Y como dice Carol Pateman, “en el contrato de matrimonio lo que está en juego es el cuerpo de la mujer” (1995: 306), por lo tanto, lo posee como propiedad, en tanto que es “dueño de todo”, dueño del cuerpo con el valor agregado de una importante fortuna.

Camila no ha tenido posibilidad de decidir, dado que la sociedad patriarcal tiene por supuesto que “una mujer *siempre* está de acuerdo en subordinarse como esposa debido a que el varón posee más fuerza y a que disfruta de la superioridad de su sexo” (Pateman, 1995: 74). Ella es la “perfecta casada”: “Camila honesta, Camila cuerda, Camila recogida y no tratando sino de servir a su marido” (Zayas, 2017: 511). Cuerpo que se ciñe a las normas disciplinarias como parte constitutiva del “cuerpo” social

al que está “sujeta”. Finalmente será un cuerpo violado, un cuerpo objeto de disputas para saldar deudas entre hombres.

El cuerpo de Camila es la materialidad apropiada por dos hombres para restablecer su propio orden social perdido, ejerciendo don Juan la violación y Carlos, el asesinato. Le Bretón sostiene que “en el recinto del cuerpo se despliegan simbólicamente desafíos sociales y culturales” (2002: 73). Los discursos hegemónicos disciplinadores prescriben boca y vagina cerradas y encerradas en la casa. Don Juan viola el espacio doméstico travestido de mujer, como único modo de ingreso al espacio femenino, para luego cumplir “su infame deseo”. Ultraja el órgano depositario del honor como lo hizo su adversario con su hermana. Carlos toma represalia sobre el cuerpo de su esposa usando la boca, el único orificio supuestamente no contaminado y “le dio un veneno para matarla” (Zayas, 2017: 516).

Camila, antes de morir, vivía como “mártir”, cuando su marido la envenena padece como “santa” porque “no le quitó el veneno luego la vida, más hinchóse toda” (Zayas, 2017: 516), y estaba en la cama como un “apóstol”. Los sustantivos mártir, santa, apóstol pertenecen al campo semántico de la santidad, mostrando que la violencia en el matrimonio ha martirizado a una inocente víctima, cuya muerte no es en vano porque sirve para desengañar a las engañadas. El desengaño no hace más que mostrar la apropiación y la violencia del poder patriarcal ejercido sobre el cuerpo de las mujeres.

Si en el discurso hegemónico, la mujer es origen de todos los males, Lisarda sostiene lo contrario: “¡Ay, hombres, y cómo sois causas de tantos males!” (Zayas, 2017: 509). Este desengaño cuestiona el código social del honor masculino a expensas de la patrimonialización de las mujeres y la violencia ejercida sobre sus cuerpos. Según Julián Olivares, Zayas se apropia de la convención literaria del honor y la subvierte para criticar el concepto extremado del honor y para expresar la autonomía femenina (Olivares, 2010). Autonomía a la que insta Lisarda diciendo: “Yo aseguro que si todas vengaran las ofensas que reciben, como Octavia hizo, no hubiera tantas burladas y ofendidas”, es decir, las exhorta a defender sus propios agravios ya que los hombres no protegen más que su propia reputación (Zayas, 2017: 509). Por otro lado, la cruel venganza por el honor

femenino mancillado queda cuestionada porque pareciera que esta práctica en los nuevos tiempos ya no restituye el estado anterior y solo genera el desprestigio de los vengadores y las dolorosas consecuencias para las víctimas. Camila es enterrada “con gran pesar de su muerte en todos los que conocían su virtud” (Zayas, 2017: 516) y los dos vengadores desaparecen de su medio social, y “de ninguno de los dos se supo jamás nueva ninguna” (Zayas, 2017: 517).

MARIANA DE CARVAJAL Y SUS *NAVIDADES DE MADRID*

La obra publicada en 1663 ofrece ocho novelas cortas, cuyo marco narrativo es un encuentro entre vecinos en la casa de doña Lucrecia de Haro, recientemente viuda. Para acompañar ese duro trance en época navideña su vecina doña Juana propone entretener con comidas y bailes las noches previas a la Navidad y, además, “cada uno ha de quedar obligado a contar un suceso la noche que le tocara” (Carvajal, 1993: 17).

La segunda noche le corresponde a Don Vicente, quien promete un “suceso que le ha de dar mucho gusto” (Carvajal, 1993: 46). Es el caso de la bella Doristea, huérfana de madre desde su nacimiento:

Crióse la hermosa niña hasta la edad de los dieciséis años tan adornada de los dones de Naturaleza, que su padre se miraba en ella como en espejo. Amábala tanto, que se puede decir que fue causa de su desgracia – cosa que sucede muchas veces, pues el mucho amor de los padres quita la suerte a los hijos, por no apartarlos de sí- (Carvajal, 1993: 46).

Más allá del mucho amor paternal, Doristea se opone a ser un mero cuerpo de refracción de los valores patriarcales de su padre: belleza, patrimonio y honor. Ella desea constituirse como sujeto con decisiones propias.

Muchos galanes pretendieron a Doristea como esposa, sin embargo, don Alejandro cerró la puerta con decir que era niña, por parecerle que su calidad y riqueza podía aspirar a un título” (Carvajal, 1993: 46). “*Cerrar la puerta*” implica en-claustrar el cuerpo y custodiar todo abertura/orificio de ingreso a la casa-

cuerpo. Para el padre, Doristea es objeto de intercambio en el marco de la institución matrimonial, que como “dispositivo de alianza está fuertemente articulado con la transmisión o circulación de riquezas”, además, de la fijación del parentesco y de transmisión de nombres (Foucault, 2007: 102).

La repentina muerte le impidió a don Alejandro cumplir su cometido y el mandato sobre la concertación del casorio recayó sobre su cuñada. Esta rechaza la solicitud de Claudio, hombre de mala fama, y decide desposarla con un indiano poderoso. Claudio “quedó tan ofendido que propuso vengar su agravio” (Carvajal, 1993: 47). A partir de entonces comienza la manipulación emocional por medio de galanteos a la doncella y “sirviéndola con tan enamoradas demostraciones que ganó en su pecho un lugar que no merecía” (Carvajal, 1993: 47). El joven mancebo sabe simular muy bien y detrás de la supuesta pasión amorosa se ocultan sus verdaderas intenciones, sus deseos de venganza.

El insistente galanteo de tan bizarro mancebo sumado al descontento de Doristea por la decisión tomada por su tía inclinan su voluntad y, finalmente, se atreve a escribir a su enamorado un papel en donde “le decía que se quería casar con él y no sería otro su esposo” (Carvajal, 1993: 48). De este modo, auto legitima su potestad para decidir sobre su cuerpo al optar entregarse al hombre elegido.

La contravención de Doristea consiste en la desobediencia al orden patriarcal establecido: primero eligiendo a un hombre de desigual condición moral y económica respecto a las pretensiones familiares¹⁴⁷ y, segundo, huir con él:

Recogida la casa, salió a ponerse en manos de su enemigo. Llevóla donde le esperaba con las mulas y subiendo en una la engañada doncella, puso en la otra una maleta con el tesoro. Caminó toda la noche, hasta llegar a unos embreñados montes

¹⁴⁷ El temor a la diferencia estamental, económica, sanguínea de los pretendientes era una preocupación para los padres de las doncellas de la época y, como sostiene Foucault, en el dispositivo de alianza “lo pertinente es el lazo entre dos personas de estatuto definido” (2007:102). Y, en última instancias, era lo que las familias intentaban para impedir cualquier tipo de desigualdad social, “puesto que las alianzas matrimoniales entre familias pudientes ofrecían una vía eficaz de avance social en la sociedad dinástica patrimonial de la España del siglo XVII” (Armon, 2014: 356).

que sabía muy bien por haber estado muchas veces escondido en ellos, huyendo del rigor de la justicia (Carvajal, 1993: 48).

Y si bien escapan juntos, el sueño del matrimonio se desvanece pronto al darse cuenta de que Claudio solo planea robarle su dinero y abusar de ella.

La noche y el monte son el marco propicio para las malas intenciones del supuesto enamorado y representa un riesgo para la integridad física de la doncella. En ese marco espacio-temporal se revelan el engaño de él y desengaño de ella. La oscuridad y el apartamiento del camino intensifican la “condición tan mala” y la “mala inclinación” de Claudio, quien “pudiera contentarse con lo que llevaba, más era su condición tan mala que quiso vengarse a toda costa, dejándola burlada” (Carvajal, 1993: 48). Claudio es un noble empobrecido con una vida licenciosa y sin ninguna función social, que actuando al margen de la ley muestra su condición perversa al intentar violar a Doristea.

Es interesante observar la imagen corporal violentada de Doristea: la engañada doncella escapa despojada de su condición social al salir de noche, sin ninguna atuendo ostentoso y puesta sobre una mula como un bulto de carga para ingresar “a unos embreñados montes” y ocultarse de la justicia. En otras palabras, se desplaza del orden para ingresar al *locus* del desorden social y moral, en donde deberá defender su joya más preciada, la castidad.

Doristea logra defender su integridad física con la ayuda de un desprevenido caminante que quedó admirado del valor de la doncella. Este caballero es don Carlos, cuya imagen contrasta con la figura de Claudio, al detentar todos los atributos exigidos a su condición: valiente, esforzado, cristiano. Él se dispone a salvaguardar la integridad física de la doncella y mata a Claudio: “Y sin decir más, tomó la maleta y arrojándola sobre su mula, puso a su nueva compañera en la silla” (Carvajal, 1993: 50). Este será el primer paso de la reivindicación de Doristea ya que sale del monte hacia una venta viajando con cierta comodidad para, luego, continuar con dignidad el viaje a la corte en una litera.

Recién cuando Doristea está a salvo de la violencia de su agresor sexual y ya en la casa de don Carlos, acomoda sus joyas y ordena “cuatro vestidos a toda gala, con todos los requisitos de

obligación para su adorno” (Carvajal, 1993: 55). Sin embargo, no los lucirá hasta que salga del convento, donde finalmente decide recluirse por propia voluntad para salvaguardar su cuerpo hasta contraer matrimonio con don Carlos, su salvador.

Entonces, el narrador dice: “de galas no hay que decir; sólo diré que una literilla que le envió para que saliera se tasó en mil ducados” (Carvajal, 1993: 65). Solo al final, el cuerpo triunfante de Doristea se engalana con todo el esplendor para in-vestir su nuevo estado social con un futuro duque.

Doristea es una mujer que lo arriesga todo sin importarle sus deberes sociales. Doristea es una mujer que amó locamente lo que le impidió ver el engaño. Doristea es una mujer inocente vilmente engañada por alguien “que ganó en su pecho el lugar que no merecía” (Carvajal, 1993: 47). Sin embargo, para las normas patriarcales, Doristea representa la “loca” mujer al no in-corporar las prescripciones del modelo femenino esperado: sumisión, honor, matrimonio impuesto. Desde la perspectiva patriarcal, este caso es un modelo desviado del amor, de la “loca pasión” o “enfermedad del amor”, que mucho preocupaba a los padres de familia como a los moralistas, quienes controlaban a las mujeres por considerarlas vulnerables al tener menos ingenio y ser más propensa a las pasiones.

Esta historia contada por don Vicente se convierte en un discurso disidente que pone en valor los sentimientos y decisiones de una mujer frente al pretendido control de cuerpo y emociones proveniente de padres, tutores o hermanos. En la escasa gama de posibilidades de elección de un estado, el casamiento fue lo que más deseaban las mujeres, “en eso influía que el matrimonio aparecía ante ellas como una liberación, un ingreso en la edad adulta y una forma de emancipación de la autoridad paterna”, aunque se cayera bajo la autoridad marital (Vigil, 1986: 78). Ellas al ser conscientes de que el cambio de estado implicaba una nueva tutela se aplicaron con ingenio para encontrar el hombre más conveniente para su nueva posición.

LEONOR DE LA CUEVA Y SILVA Y SU POESÍA DEL DESENGAÑO

En un interesante artículo, “Las ambigüedades del discurso literario”, Jean Paul Desaiive advierte sobre lo engañoso del

discurso amatorio del Siglo de Oro que bajo el pretexto de celebrar a las mujeres no hace más que negarlas como sujetos y señala que en el torrente de versificación amorosa;

[...] el poeta canta sus propias emociones, sus sempiternas heridas, su muerte cien veces recomenzada en una narcisista escenificación en que la mujer-pretexto brilla desesperadamente por su ausencia (1993: 16).

Ideas similares sostienen Julián Olivares y Elizabeth Boyce al postular que los poetas del período escribían para demostrar sus propias destrezas, reelaborando tópicos de la tradición y utilizando imágenes femeninas con el fin de enaltecer su propia imagen y reputación literarias. Los investigadores afirman que “el sujeto/objeto femenino del deseo poético era un ícono convencional y despersonalizado, un sujeto fingido; el verdadero sujeto de la poesía del amor cortés era el amante lírico, sus sufrimientos, percances y adversidades” (Olivares, 2012: 16).

Los poetas del XVI y XVII elaboraron una representación de la amada causante del manantial de heridas y construyeron un modo de expresión poética para manifestar su efluvio afectivo. Mientras que la pluma masculina construía esa mujer idealizada y culpable de provocar pasiones; las otras, las mujeres de carne y hueso, intentaban insertarse en ese medio socio-cultural fuertemente marcado por estructuras patriarcales y, como sostienen Olivares y Boyce, algunas de ellas dieron un paso hacia la emancipación literaria “abandonando la rueda y empuñando la pluma” (Olivares, 2012: 23).

“¿Qué escriben las mujeres?”, se pregunta Porro Herrera y afirma que ningún género queda fuera de su alcance, aunque:

[...] la mujer que accede a la lectura y escritura lo hace por una alianza más o menos implícita con la tradición literaria masculina que es la imperante aceptando sus códigos de comunicación (Porro Herrera, 1995: 56).

El mismo parecer comparten Olivares y Boyce al decir que “aunque la poeta participa en el discurso dominante, aceptando la hegemonía del mismo, lo hace con el fin de exponer su destreza en el manejo de este discurso y ganar la aprobación de

admiradores varones exponiendo su competencia con la pluma” (Olivares; Boyce, 2012: 30).

Si bien no deja de ser cierto lo afirmado por estos estudiosos, quedarse con estas aseveraciones, es quedarse con una verdad a medias. Las mujeres poetas hicieron uso de las mismas técnicas y tópicos de sus contemporáneos, sin embargo, no se limitaron a la mera imitación. Ellas “se atrevieron” a poner palabras a sus emociones reelaborando los procedimientos literarios vigentes para exteriorizar sus propios afectos sin la mediación de la voz masculina.

Según Sara Ahmed, las emociones son relacionales dado que involucran (re)acciones o relaciones de acercamiento o alejamiento con respecto a los sujetos y objetos. Dice Ahmed:

En otras palabras, las emociones involucran procesos corporales de afectar y ser afectada o, para utilizar mis propios términos, las emociones se refieren a cómo entramos en contacto con los objetos y con otras personas (2015: 312).

Las emociones tienen una intencionalidad en tanto que están dirigidas, ya sea a personas, o cosas o circunstancias importantes para los sujetos.

Ante la conciencia de un mundo cambiante, los hombres y las mujeres de la modernidad temprana vivenciaron un profundo sentimiento de melancolía que generó en ellos diferentes reacciones frente a la vida. Klibansky, Panofsky y Saxl sostienen que “esta melancolía moderna es esencialmente una conciencia de uno mismo intensificada, puesto que el yo es el eje en torno al cual gira la esfera de la alegría y del dolor”.¹⁴⁸ El discurso melancólico operó como una expresión del individualismo moderno – afirma Álvarez Solís - dado que el sujeto barroco es un sujeto en lucha permanente: primero consigo mismo, con sus

¹⁴⁸ “Hay en la historia de la palabra «melancolía» una línea de desarrollo en la que ha pasado a ser sinónimo de ‘tristeza sin causa’. Ha venido a significar un estado mental temporal, un sentimiento de depresión independiente de cualesquiera circunstancias patológicas o fisiológicas, un sentimiento que Burton (a la vez que protesta contra esta extensión del vocablo) denomina ‘disposición melancólica transitoria’, frente al ‘hábito melancólico’ o la ‘enfermedad melancólica’” (Klibansky, 2004: 230).

pasiones, deseos e intereses y segundo, con las conflictivas relaciones con el prójimo (2015: 89).

Esta melancolía moderna considerada como una conciencia de sí mismo se manifestó en la práctica discursiva femenina. Las escritoras del XVII español pusieron por escrito sus “pasiones del alma” con una exquisita sensibilidad. Sumergirnos en sus discursos permite conocer sus afectos como consecuencia en primer término del desengaño de las verdades consagradas y, en segundo término, como disidencia a determinadas normas jurídicas, sociales, morales performadoras de sus cuerpos y de sus prácticas. Expresar las propias emociones es un modo de manifestar la resistencia de las poetisas al orden patriarcal que les (im)pone – como dice Zayas – “el cambray en las almohadillas y los dibujos en el bastidor” (2017: 16).

Más allá de las adversidades, muchas mujeres se “atreveron” a ponerle palabras a sus emociones. Una de ellas es Leonor de la Cueva y Silva, también conocida como Leonor de la Rúa y Silva, quien incursiona en el campo literario marcado con exclusividad por la impronta masculina. Si bien en aquel mundo eran escasas, por no decir nulas, las posibilidades de innovación en lo poético, tanto en lo formal como en el tratamiento de los tópicos, esto no implicó una limitación para ella. La poeta se apropia de los esquemas y asuntos poéticos canónicos para resignificarlos y este desplazamiento implica un posicionamiento político.

Históricamente, las mujeres han sido sujetos de discursos médicos, filosóficos, literarios, morales, etc. Esto no impidió que ellas se erigieron como sujetos con discurso propio y al tomar la pluma fueron capaces de expresar sus propias emociones. Un tono melancólico recorre las líneas de sus composiciones. Es una melancolía por los dolores padecidos, por los miedos, por los desengaños, en síntesis, por esa violencia ejercida sobre ellas.

¿Qué motiva ese malestar, esa pesadumbre, esa nostalgia, en definitiva, esas afecciones que hacen mella en el alma y en el cuerpo de las mujeres? El origen de las pasiones casi no tiene límites: el paso del tiempo, desengaños amorosos, lágrimas por la pérdida de un ser querido o la insatisfacción ante la vida. Estos y otros tantos tópicos se hacen presentes en las composiciones de doña Leonor. Me detendré en el soneto VI:

“¡Válgame Dios, qué penas he pasado”.

¡Válgame Dios, qué penas he pasado,
qué desgracias, qué males he sufrido,
qué de inmensos pesares he tenido,
qué pocas glorias vanas he gozado!

¡Qué riguroso que me ha sido el hado,
siempre de azares por mi mal vestido,
y el tiempo alegre de mi edad florido,
en verde primavera marchitado!

Mas ¿para qué me canso en dar al viento
lágrimas y suspiros de mis ojos,
si el cielo gusta de que yo padezca?

En gloria se convierta mi tormento,
que si paso contenta estos enojos,
espero que a mi llanto se enternezca.¹⁴⁹

En su primer cuarteto, el yo poético da cuenta de una sucesión de padecimientos por medio de una serie de sustantivos del campo semántico del dolor: “penas”, “desgracias”, “males” y “pesares” y por si no fuera suficiente, explícita sus dolencias en un proceso que va del “he pasado”, “he sufrido”, “he tenido”. El uso del pretérito perfecto compuesto extiende todo su efecto al presente del yo poético y, además, refuerza su desconsuelo con una antítesis final que señala la escasez de momentos felices: “qué pocas glorias vanas he gozado!”.

Ahora, ¿cuáles son esas “desgracias” y esos “males”? El yo poético no lo dice con precisión y solo se limita a mencionar, en el segundo cuarteto, la severidad del hado: “¡Qué riguroso que me ha sido el hado!”, y agrega una referencia a la juventud perdida: “y el tiempo alegre de mi edad florido / en verde primavera marchitado!”.

Para los sujetos del barroco, el hado consistía en un poder irresistible que “en rigor no es otro que la voluntad de Dios, y lo que está determinado en su eternidad” (Covarrubias Orozco, 1995: 620). Y entendían el tiempo como un movimiento

¹⁴⁹ Cito la edición de Olivares; Boyce, 2012.

permanente y cambiante y “en él adquieren su forma y presencia las cosas y en él desaparecen al pasar, no quedando más que el tiempo” (Maravall, 1980: 383). Es en el tiempo con su permanente fluidez y en un sujeto concreto donde los designios se encuentran y solo pueden actualizarse en el presente de la enunciación por medio de una evocación dolorosa.

En el primer terceto, esa emoción contenida se transforma en “lágrimas y suspiros”. Y una lacónica conclusión llega con una pregunta retórica: “Mas ¿para qué me canso [...] / si el cielo gusta de que yo padezca?”. El hado, ahora nombrado como el cielo, metonimia de Dios, pareciera que solo tiene reservada desgracias para esa mujer.

El último consuelo, ante lo irremediable de las experiencias vividas, es el deseo redención, siempre y cuando acepte su destino: “En gloria se convierta mi tormento, / que si paso contenta estos enojos / espero que a mis llantos se enterezca”.

Los hombres y mujeres del barroco son seres agónicos en lucha consigo mismos y con su entorno. La lacerante voz de la enunciación es prueba de una existencia fatigosa y con la fe puesta en el poder divino, único capaz de transformar ese sufrimiento en bienaventuranzas.

Ya para finalizar deseo mostrar unos versos que dan cuenta del maltrato emocional y ponen de manifiesto la inconstancia del hombre ante la palabra dada, ante los afectos prometidos. Inconstancia atribuida tradicionalmente a la mujer por ser “flaca” en los discursos morales, “húmeda y fría” en los tratados médicos. En el soneto X, la voz poética invierten los términos y el débil, el inconstante, el embaucador es él:

Alcindo, ya murió en tu desengaño
un verdadero amor, el más constante;
ya contrastó su fuerza de diamante
tu desprecio cruel para mi daño. (Olivares; Boyce, 2012: 106)

Ella posee toda la fortaleza de la que él carece, sin embargo, el dolor late en su expresión: “Tu desprecio cruel para mi daño”. Dolor que mitigará borrando lentamente todos los recuerdos: “tu memoria de hoy más cubra mi olvido”.

También en “Estas décimas hice de repente a una persona”, presenta la inconstancia masculina ante la palabra dada:

Quien en dos días de amor
descubre tanta mudanza,
no es justo tenga esperanza
de merecer mi favor.
Fingido fue mi rigor,
por ver si era amor constante
el que publicáis amante.
Salióme la traza bien,
pues al primero desdén
os mostráis tan inconstante. (Olivares; Boyce, 2012: 113)

Sin embargo, lo interesante de estas décimas es el posicionamiento del yo poético, que no se muestra en absoluto sumiso ante la presencia del amante, todo lo contrario, se revela con autoridad ante el amante y, además, exhibe ingeniosidad para trazar un fingimiento y poner a prueba al enamorado.

Como vemos el código amoroso se invierte, si en la poesía amorosa del periodo es el hombre el sujeto de las pasiones, aquí la voz poética femenina expresa sus afectos, su fortaleza de ánimo, su entrega y su constancia. Ella con un tono melancólico, con un alto grado de discernimiento sobre su condición de mujer es capaz de manifestarse.

A MODO DE CONCLUSIÓN

He llegado al final, intentando mostrar con breves ejemplos la rica producción de tres escritoras. Cada una de ellas incursionó en la literatura - un área cercada por la impronta masculina - con una mirada crítica sobre las estructuras patriarcales.

María de Zayas desde el prólogo y en muchos de sus relatos reclama educación para las mujeres, argumenta la igualdad de condiciones físicas y racionales entre hombres y mujeres y denuncia los modos de sujeción y maltrato padecidos por el poder patriarcal.

Mariana de Carvajal, con un tono menos combativo que el de Zayas, brega por la libertad de elegir al ser amado, en donde el

amor sea el fundamento del vínculo conyugal y no los intereses económicos o estamentales.

La obra poética de Leonor de la Cueva y Silva muestra un discernimiento de los padecimientos de las mujeres y con un matiz serio y por momentos con una fina ironía e incluso con humor pone de manifiesto las imperfecciones de los hombres.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHMED, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ÁLVAREZ SOLÍS, Ángel (2015). *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco*. Buenos Aires, ediciones La Cebra.
- ARMON, Shifra (2014). "Compromiso y distanciamiento en la Venus de Ferrara de Mariana de Carvajal y Saavedra". *Edad de Oro*, 23, pp. 351-363.
- BOURDIEU, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Madrid: Anagrama.
- BUTLER, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós,
- CARVAJAL, Mariana de (1993). *Navidades de Madrid*. Madrid: Conserjería de Educación y Cultura, Clásicos madrileños.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de (1995). *Tesoro de la Lengua castellana o española*. Felipe Maldonado (ed.). Madrid: Castalia.
- DEL AMA, José (2013). *La opinión pública en la España de Cervantes*. Pamplona: EUNSA.
- DESAIVE, Jean Paul (1993). "Las ambigüedades del discurso literario" en G. Duby, y M. Perrot (eds.), *Historia de las mujeres*, vol. 6. Madrid: Taurus.
- FOUCAULT, Michel (2007). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- GARCÍA FANLO, Luis (2011). "¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben". *Revista A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 74, Madrid, p.1. Recuperado de <http://www.seminariofoucault.ecaths.com/> [Fecha de consulta: 22/10/2023]

- GIL AMBRONA, Antonio (2008). *Historia de la violencia contra las mujeres. Misoginia y conflicto matrimonial en España*. Madrid: Cátedra.
- KLIBANSKY, et al. (2004). *Saturno y la melancolía*. Madrid: Alianza editorial,
- LE BRETON, David (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LEÓN, Fray Luis de (1999). *La perfecta casada*. Buenos Aires: Bureau Editor.
- MARAVALL, José (1979). *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI editores.
- MARAVALL, José (1980). *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel.
- MUÑIZ, Elsa (2014). “Prácticas corporales: performatividad y género. A manera de introducción”. En E. Muñiz (coord.) *Prácticas corporales: performatividad y género*. México: La Cifra Editorial.
- OLIVARES, Julián y BOYCE, Elizabeth (2012). *Tras el espejo la musa escribe*. Madrid: Siglo XXI.
- OLIVARES, Julián (2010). “Estudio preliminar”. En *Novelas amorosas y ejemplares de María de Zayas y Sotomayor*. Madrid: Cátedra.
- PATEMAN, Carole (), *El contrato sexual*. México: Anthropos.
- PORRO HERRERA, María (1995). *Mujer “sujeto” / Mujer “objeto” en la literatura española del Siglo de Oro*. Málaga: Universidad de Málaga.
- VIGIL, Mariló (1986). *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid. Siglo veintiuno.
- ZAYAS Y SOTOMAYOR, María de (2017). *Honesto y entretenido sarao. (Primera y segunda parte)*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

MALVINAS: GUERRA Y POLÍTICA. MUJERES
SILENCIADAS, OLVIDADAS, INVISIBILIZADAS EN LA
LITERATURA Y EL MUNDO DE LA REPRESENTACIÓN
NACIONAL

MALVINAS: WAR AND POLITICS. SILENCED, FORGOTTEN,
INVISIBLED WOMEN IN THE LITERATURE AND THE WORLD
OF NATIONAL REPRESENTATION

Silvina Beatriz BARROSO
Universidad Nacional de Río Cuarto
silvina_barroso@hotmail.com

Resumen

El presente artículo aborda la problemática de la invisibilización de las mujeres en las representaciones de la guerra de Malvinas tanto en los discursos literarios cuanto, en el sentir común nacional construido desde la historia, la justicia, la ciencia política, el discurso escolar y el estatal. Para la comprensión de la significación de Malvinas en el sentir histórico nacional argentino se reconstruirán algunos de los aspectos centrales de la guerra de 1982, el contexto político en el que se desarrolla y los actores implicados para luego señalar la ausencia de referencias a la participación de las mujeres no solo en el ámbito literario sino, fundamentalmente en el político en tanto las mujeres, a 40 años de la guerra, siguen llevando adelante reclamos para su reconocimiento en lo simbólico y en las políticas de reparaciones históricas que se traducen en pensiones, asistencias médicas especiales, asistencia social, entre otras.

Palabras clave: Malvinas, guerra, mujeres, política y literatura

Abstract

This article addresses the problem of the invisibility of women in the representations of the Malvinas war both in literary discourses and in the national common sense built from history, justice, political science, school and state discourse. For understand the significance of Malvinas in the Argentine national historical feeling, some of the central aspects of the 1982 war will be reconstructed: the political context and the actors involved. Then will work the absence of references to the participation of women not only in the literary but, fundamentally, in the political sphere while women, 40 years after the war, continue to carry out demands for their recognition in the symbolic and in the policies of historical reparations that translate into pensions, assistance special medical, social assistance, among others.

Keywords: Malvinas, war, women, politics and literature

INTRODUCCIÓN

Para este artículo consideramos necesario delinear algunos de los aspectos centrales de Malvinas en tanto guerra, ya que la comprensión de este acontecimiento histórico argentino cobra una significación especial para el sentir y el pensar identitario nacional. Más allá del abordaje de género, necesario para comprender la multiplicidad o encadenamientos de abusos de poder, Malvinas requiere un abordaje político desde el campo de las memorias en tanto la guerra de 1982 es comprendida en esta investigación en un contínuum con el accionar terrorista del estado argentino durante lo que se denominó el *proceso de reorganización nacional* (1976 /1983).

La guerra de Malvinas se desarrolla en territorio de las islas Malvinas y del Atlántico Sur entre la República Argentina y el Reino Unido (quien ocupa las islas en tanto enclave colonial)¹⁵⁰

¹⁵⁰ El 16 de diciembre de 1965, la Asamblea General de las naciones Unidas en el marco de la resolución 1514 (XV) - de 1960 en la que se concede la independencia a los países y pueblos coloniales - adoptó la resolución 2065 (XX) - la primera referida exclusivamente a la Cuestión Malvinas -, a través

desde 1833). Dura 74 días, entre el 02 de abril y el 14 de junio de 1982, Argentina es derrotada. El ejército argentino estaba conformado por soldados conscriptos, es decir jóvenes civiles que realizaban lo que se conocía como servicio militar obligatorio; jóvenes que no habían recibido instrucción militar para enfrentar a un enemigo externo y que habían sido utilizados en la lucha contra toda persona u organización sospechada de disidente a un orden militarista, neoliberal, conservador, tradicionalista, pronorteamericano y antirrevolucionario. Junto al ejército participan la aeronáutica y la marina con mayor participación de escuadrones conformados por militares. Junto a militares y soldados, participaron en las Malvinas mujeres (civiles y militares) instrumentistas y enfermeras, fundamentalmente, que conformaron los equipos de rescates de heridos y de los hospitales de guerra.

La importancia estratégica de las Islas Malvinas, Georgias del Sur y Sandwich del Sur, con sus correspondientes espacios

de la cual reconoció la existencia de una disputa de soberanía entre la Argentina y el Reino Unido e invitó a ambos países a negociar para encontrar una solución pacífica a la controversia.

La importancia de esta resolución radica en que allí se establecen los elementos esenciales que definen a la Cuestión y – en consecuencia - la forma en que debe ser solucionada. Estos son:

Que el caso de las Islas Malvinas es una de las formas de colonialismo al que debe ponerse fin.

Que en este caso subyace una disputa de soberanía entre los gobiernos argentino y británico.

Que la forma de encontrarle una solución es a través de las negociaciones bilaterales entre ambos gobiernos.

Estas negociaciones deberán tener en cuenta los principios y propósitos de la Carta y de la resolución 1514 (XV), así como los intereses de la población de las islas. Es importante señalar que la resolución 2065 (XX) indica que en las negociaciones para encontrar una solución a la disputa deben ser tenidos en cuenta los intereses de los habitantes de las islas, y no sus deseos, excluyendo la aplicación de la libre determinación para este caso en particular. Recuperado de <https://cancilleria.gob.ar/es/politica-externa/cuestion-malvinas/malvinas-en-naciones-unidas> [Fecha de consulta: 22/02/2024]. En un “Memorandum de entendimiento”, el 14 de agosto de 1968, el gobierno británico aceptó que estaría preparado para ceder la soberanía de las islas si se respetaban los intereses de los isleños. El memorándum fue rechazado por los isleños. Hasta marzo de 1982 se siguieron las tratativas de encontrar una salida diplomática al tema de la soberanía sobre las Islas Malvinas, Georgias y Sandwich del Sur.

marítimos e insulares, se debe a posibles reservas de petróleo, a la ubicación de bases militares que permitirían intervenir al Reino Unido en cuestiones del Atlántico Sur o acceder a rutas alternativas en eventuales conflictos bélicos de la OTAN, la reserva pesquera de gran valor comercial, además del valor emocional que las islas tienen para los argentinos educados en el sentimiento de pérdida de “la perla austral”¹⁵¹.

En términos del sentido que Malvinas, en tanto islas, causa y guerra, adquiere para la sociedad argentina es importante destacar que, si bien la ciencia histórica, la ciencia política, la antropología, la sociología, el derecho internacional, la geología, entre otras ciencias han abordado su estudio científico e intelectual, Malvinas sólo puede comprenderse si dichas reflexiones se articulan con sentidos construidos desde el campo de los afectos. Malvinas no puede estudiarse sin tener en cuenta la afección que atraviesa para la sociedad argentina la guerra y sus consecuencias para los combatientes, sus familiares, amigos, deudos, vecinos, en fin; para la sociedad en su conjunto. Por eso estudiar Malvinas implica comprender desde el campo de las memorias en las que se tensionan los acontecimientos memorables y aquellos que se olvidan, lo que puede recordarse como estrategia para duelar los traumas del pasado y aquello que no puede o no debe ser recordado, lo que se hace memoria en el plano personal y lo que se constituye en memoria colectiva y social para que de su uso se aprenda social y ejemplarmente (Todorov, 2013: 19-54).

Si bien en la historia argentina los hechos aberrantes que acontecieron entre 1973¹⁵² y 1983 forman parte de los acontecimientos abordados desde el campo de las memorias, en

¹⁵¹ La marcha de las Malvinas en su estrofa 7ma. dice: Y ante el sol de nuestro emblema, /pura, nítida y triunfal, / brille ¡oh Patria!, en tu diadema/la perdida perla austral (Letra de Carlos Obligado y música de José Tieri, 1940).

¹⁵² Si bien el golpe de estado se produce el 24 de marzo de 1976, desde el 73 funciona la triple AAA (Alianza Anticomunista Argentina), organización parapolicial destinada a combatir los sectores de izquierda del movimiento peronista. A cargo de López Rega entre 1973 y 1976 se constituye en un mecanismo de exterminio y terror que anticiparía el plan sistemático de secuestro, desaparición, tortura y muerte de personas desarrollado por las Fuerzas Armadas Argentinas durante el llamado proceso de reorganización nacional.

tanto las memorias se inscriben en los cuerpos que han vivido/sufrido la experiencia del trauma y se articulan entre lo individual, lo colectivo y lo social; en el caso de Malvinas, a la experiencia del trauma de la guerra, se le suman las condiciones en las que vivió esa guerra y la planificada y desarrollada estrategia de desmalvinización que impregnó a la sociedad en su conjunto. Así, Malvinas requiere de otros tiempos y otras estrategias para el hacer memoria para la superación del trauma. En este artículo, y a partir de las nociones de género y memoria, revisaremos el silenciamiento sobre los soldados civiles de Malvinas y el doble silenciamiento e invisibilización de las mujeres de la guerra. Nos interesa, además del silenciamiento/ocultamiento que se produce a nivel histórico, jurídico y social de la participación de las mujeres en la guerra, lo que sucede en el campo literario, ya que, en orden a la construcción de sentidos críticos sobre la guerra, según Julieta Vitullo, “Malvinas es un malestar en la conciencia nacional al que el discurso político parece no poder enfrentarse pero la literatura sí”, pero en ese lugar crítico en el que la literatura se posiciona para discutir Malvinas, las mujeres son una ausencia y en tanto ausencia, también dicen; y dicen sobre las identidades nacionales, sobre los héroes nacionales, sobre la política y la vida pública marcadamente homocéntrica y el lugar periférico que en ese entramado político de construcción de lo público se le asigna a las mujeres (Vitullo, 2012: 18).

GÉNERO Y MEMORIA

Adoptamos la perspectiva de género para el abordaje de la invisibilización de las mujeres en el mundo de la representación política nacional en relación con Malvinas en tanto nos habilita no solamente a un análisis descriptivo del funcionamiento de las estrategias de ocultamiento de las mujeres en la guerra y posguerra - con los sentidos políticos asociados - sino que, fundamentalmente, sostiene la lectura política de ese silenciamiento/ocultamiento, en tanto: El género, lejos de constituirse en una categoría descriptiva de un estado-ser en el mundo, es una categoría política en el campo de la crítica cultural que en sí misma denuncia la diferencia, la colonialidad, la otredad

y los mecanismos de posicionamiento en una gramática de subalternidades y, por ende, de dominaciones. Se constituye en clave de comprensión y denuncia de fenómenos de dominación sobre los cuerpos (femeninos y transgéneros) y sobre el cuerpo social (Barroso, 2018: 63).

Leer en clave de género implica posicionarnos en una epistemología feminista, ya que han sido los feminismos quienes desde hace décadas trabajan intelectual y políticamente (militantemente) por cambiar, subvertir, revolucionar el orden del mundo patriarcal. Reconocer la existencia y funcionamiento de un orden de género, impone, necesariamente operar para subvertirlo en sus implicancias opresivas por lo que comprender el mundo y la vida desde la perspectiva de género es asumir un posicionamiento ético y político, democrático y emancipador. Marcela Lagarde, en un clásico artículo de los 90, sostiene que:

La problemática de género en que estamos inmersos mujeres y hombres (y disidencias, decimos nosotros¹⁵³) forma hoy parte sustantiva en la construcción de la democracia y la redefinición de los modelos de desarrollo, así como de la resignación de la vida personal y colectiva. La propuesta va de lo macro a lo micro, de la formación social a la persona, de la casa al Estado, del Estado al mundo, del género a cada quien, de cada persona a diversas organizaciones y a la sociedad civil, y pasa por supuesto por complejos mecanismos de mediaciones (Lagarde, 1996: 20).

El género se define como cultural, construido, político, diferencial y por oposición a la definición biologicista del sexo, pretendidamente binario. A un cuerpo sexuado se le inscriben significados culturales que le asignan roles, cualidades, jerarquías, lenguajes, códigos de comportamiento, estructuras de deseo y de prácticas sexoafectivas, capacidades como si estuvieran naturalmente determinadas como destino biológico, o como si fuera, el sexo mismo, una categoría “neutral” construida por el aparato científicista como pre-discursiva ocultando los

¹⁵³ Si bien en este artículo abordamos la problemática de invisibilización política y pública de mujeres, adscribimos a los estudios de género que subvierten la matriz heteronormativa biologicista en pos de opciones de género e identidades sexogenéricas plurales y dinámicas.

mismos procesos de producción de discursividades atravesadas por mecanismos de poder:

Originalmente con el propósito de dar respuesta a la afirmación de que «biología es destino», esa diferenciación sirve al argumento de que, con independencia de la inmanejabilidad biológica que tenga aparentemente el sexo, el género se construye culturalmente: por esa razón, el género no es el resultado causal del sexo ni tampoco es tan aparentemente rígido como el sexo. Por tanto, la unidad del sujeto ya está potencialmente refutada por la diferenciación que posibilita que el género sea una interpretación múltiple del sexo (Butler, 2007: 54).

Ni el sexo es binario, naturalmente dado y prediscursivo, ni el género es una construcción cultural que unívocamente se inscribe sobre los cuerpos sexuados, es una categoría compleja, histórica, situada, inestable, necesariamente interseccional en la que se inscriben, siempre en tensión, aspectos diferenciados de las identidades:

El género es una complejidad cuya totalidad se posterga de manera permanente, nunca aparece completa en una determinada coyuntura en el tiempo. Así, una coalición abierta creará identidades que alternadamente se instauren y se abandonen en función de los objetivos del momento; se tratará de un conjunto abierto que permita múltiples coincidencias y discrepancias sin obediencia a un *telos* normativo de definición cerrada (*Ibidem*: 70).

Para la temática que abordamos, pensar desde el género la condición de vulnerabilidad y ocultamiento de la que las mujeres han sido víctimas en la guerra y posguerra es fundamental, especialmente en la dimensión democrática y emancipadora que denuncia ausencia de derechos y reclama simbólica y jurídicamente el reconocimiento de su participación como veteranas de guerra. La asignación patriarcal de roles y funciones que tradicionalmente se les asigna a las mujeres (y disidencias) por afuera de la vida pública y política (como un extremo en la guerra como escenario privilegiado de la virilidad) no solamente

ha invisibilizado su lugar como partícipe necesario en la guerra de Malvinas, sino que ha desvanecido, hechos imperceptibles, los mecanismos de la invisibilización.

El problema del «sujeto» es fundamental para la política, y concretamente para la política feminista, porque los sujetos jurídicos siempre se construyen mediante ciertas prácticas excluyentes que, una vez determinada la estructura jurídica de la política, no «se perciben» (*Ibidem*:47).

La inexistencia/borramiento por años de la participación de mujeres en la Guerra de Malvinas en la representación nacional se explica también por el orden machista y falocéntrico del mundo de la política pública y del lugar que el imaginario patriarcal le otorga a la heroicidad; de lo que se desprende que el abordaje histórico en clave feminista debe articularse con el campo de las memorias que nos permite leer otras prácticas capaces de restituir sentidos políticos a las huellas traumáticas que el pasado reciente inscribió sobre los cuerpos individuales y el cuerpo social. A la invisibilización de la guerra y sus consecuencias en los procesos de desmalvinización se le debe sumar, como una doble operatoria, los procesos de invisibilización de las mujeres como estrategias de opresión a identidades subordinadas marcadas por el género.

Abordamos este trabajo articulando la perspectiva de género con el campo de las memorias. Tratar la historia política argentina reciente impone un abordaje desde los estudios de la memoria. Jelin sostiene que “Abordar la memoria involucra referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay en juego saberes, pero también hay emociones. Y hay también huecos y fracturas” (Jelin, 2002: 13); en el mismo sentido, Pilar Calveiro quien es en el campo de las memorias una referente que articula las reflexiones políticas con su propia experiencia como detenida en el contexto de la dictadura del 76, sostiene que:

[...] justamente la memoria no solamente es múltiple, no solamente son memorias, sino que además arranca de otra cosa, arranca de lo vivido, de la experiencia. Y al arrancar de la experiencia, pienso que toma como punto de partida lo que

podríamos llamar la “marca”, la marca que la experiencia vivida graba sobre el cuerpo individual o sobre el cuerpo social (2004-2005: 71-77)

En este trabajo, la práctica del hacer memoria recorre la experiencia traumática personal de las mujeres de la guerra y se articula a las implicancias de dicha experiencia en el cuerpo social en tanto identidades genéricamente marcadas que graban en sus memorias personales múltiples abusos en el terreno empírico de la guerra y en territorio de los imaginarios sociales. Dichos imaginarios no sólo no repararon en los abusos infringidos sobre los cuerpos de las mujeres, sino que tampoco advirtieron su cancelación como sujetos de derechos en tanto veteranas de guerra imprimiendo en los cuerpos, identidades y memorias un doble ejercicio de violencias.

Para las sociedades víctimas de procesos dictatoriales, como la Argentina de los 70, las reflexiones y prácticas de memoria se constituyen en dispositivos de construcción de una ciudadanía sana, justa y democrática. Toda práctica de memoria política es motivada por ideales de verdad y justicia. En “Usos de la memoria”, Tzvetan Todorov (2013:19-54) describe el proceso de construcción de la memoria colectiva a través de los procesos de selección, jerarquización y comprensión de los acontecimientos memorables, a la vez que explicita que ese pasado rememorado es usado en el presente. Memoria opuesta y complementaria a la Historia que, en tanto memoria se sumerge en la vivencia de los actores y testigos, sin sacralizar ni banalizar la experiencia. Para Todorov, no basta recordar, sino ver qué se hace, qué uso se le da a ese recuerdo y lo liga indefectiblemente a la búsqueda de *verdad* y *justicia*, como principios políticos generales no sólo como resarcimiento a las víctimas. Si los procesos imaginarios¹⁵⁴ obturados por el accionar violento de la dictadura requieren una profunda revisión crítica, el proceder del estado posdictatorial en relación a Malvinas y a las mujeres de Malvinas implica una

¹⁵⁴ En este sentido, los intelectuales del campo de las memorias no sólo revisan las implicancias del accionar aberrante y violento del estado terrorista sobre los cuerpos de las personas, sino y muy especialmente de los imaginarios sociales marcados por el miedo, por la caída de los proyectos colectivos emancipatorios y del ideal revolucionario.

doble articulación de políticas y prácticas de memoria con perspectivas de género. Si toda práctica de memoria proyecta expectativas sobre una sociedad presente y futura más justa, las dinámicas del recordar y olvidar tienen que estar en función de reconocimientos de derechos a los colectivos vulnerabilizados:

El pasado que se rememora y se olvida es activado en un presente y en función de expectativas futuras. Tanto en términos de la propia dinámica individual como de la interacción social más cercana y de los procesos más generales o macrosociales, parecería que hay momentos o coyunturas de activación de ciertas memorias, y otros de silencios o aun de olvidos (Jelin, 2002: 13).

La dinámica social que organiza los olvidos no funciona naturalmente, sino responde a estructuras de pensamiento, a modelos epistémicos, que distribuyen poder; en el caso de las mujeres, el patriarcado organiza jerarquías de género que se agudizan al entrecruzarse con el machismo en las organizaciones militares en las que la diferenciación y asimetría sexual es estructural y determinante de la modalidad de los vínculos, la subalternización en todos los planos: profesional, corporal, emocional, económico, simbólico, etc.

Los procesos de desmalvinización (Piccone, 2014: 247-255) en los 40 años de posguerra, es decir, aquellas políticas programáticas de borrado de la causa Malvinas como referente en el terreno simbólico y en el de la política internacional se han dado de manera diferenciada en los sucesivos modelos de gobiernos posdictatoriales. Según los posicionamientos ideológicos de los gobiernos, la remalvinización/desmalvinización en los discursos oficiales internos y frente a los organismos internacionales toma la impronta del reclamo soberano indiscutible sobre las islas o apuesta a las relaciones comerciales con Gran Bretaña dejando de lado el reclamo sobre las islas. Ni en unos u otros, las mujeres de Malvinas han ocupado un lugar central en el reconocimiento de sus acciones en la guerra, sólo en estos últimos años se ha comenzado a visibilizar muy tímidamente su participación y sus reclamos de reconocimiento.

LAS MUJERES QUE PARTICIPARON EN LA GUERRA DE MALVINAS

En la guerra de Malvinas participaron mujeres. Esta es una premisa más que descriptiva, es una premisa política que asume una práctica de memoria con perspectiva de género. Y lo que parece incuestionable, si se tiene en cuenta la participación de enfermeras e instrumentadoras quirúrgicas (en 1982 sólo mujeres desempeñaban esta profesión), no lo es si se recorre el derrotero de dichas mujeres para su reconocimiento histórico, político y social. Las mujeres, además de enfermeras e instrumentadoras se desempeñaron como radioperadoras navales, comisarias de a bordo y civiles enviadas a las islas para tareas de inteligencia por su descendencia inglesa, además de una mujer enfermera con rango militar, Liliana Colino, que estuvo en Malvinas, en una operación de rescate de heridos. Su rol fundamental en la guerra está siendo reconstruido por artistas, más que por intelectuales o científicos sociales o historiadores; como es el caso de la fotógrafa Ivi Perrando Schaller, autora de *Valientes: una historia de mujeres* (2022) que trabaja con cinco historias de mujeres en Malvinas para su muestra; el documentalista Federico Strifezzo, autor de *Nosotras también estuvimos* (2021) que recupera el testimonio de tres mujeres enfermeras; quienes con otros artistas llevan adelante una busca del testimonio y la imagen de las mujeres veteranas de guerra, para restituirles voz y cuerpo a quienes se lo negaron.

Las mujeres fueron invisibilizadas¹⁵⁵ durante la guerra y en la posguerra no sólo del relato y de la historia oficial, sino de las políticas de reparación histórica como veteranas de guerra. En 2009, y a través de la resolución 1206 del Ministerio de Defensa de la Nación se reconoció como veteranas de guerra a tres mujeres “por su participación en el teatro de Operaciones en el Atlántico Sur (TOAS), se reconoce que las mismas cumplieron al igual que sus compañeros masculinos las exigencias del

¹⁵⁵ El proceso de invisibilización y silenciamiento de la participación de mujeres en la guerra de Malvinas es tan evidente y contundente que la identificación de ellas y sus posiciones debe hacerse a partir de un rastreo por notas periodísticas que ellas han dado en estos últimos años sin que en documentos oficiales disponibles se encuentren a la vista.

operativo, ellas son: Maureen Dolan, Sylvia Storey y Cristina María Cormak; las tres voluntarias. En 2012, para la conmemoración de los 35 años de la guerra, el Ministerio de Defensa a través de la resolución 1438¹⁵⁶ reconoce la labor desempeñada en el conflicto armado del Atlántico Sur (sin nombrarlas como veteranas de guerra ni reconocer su participación en el TOAS) a otras dieciséis entre enfermeras e instrumentadoras que desempeñaron su labor profesional como miembros de los equipos de salud durante la guerra, lo hicieron en buques militares y en algunos de la marina mercante que cubrieron el TOAS. Es muy importante el reconocimiento como ex combatiente en el TOAS en tanto que estas personas, conscriptos, militares y civiles son los beneficiarios de la ley de Pensiones 24.652 que otorga una pensión de guerra:

[...] a los ex-soldados conscriptos de las fuerzas armadas que hayan estado destinados en el teatro de Operaciones Malvinas (TOM) o entrado efectivamente en combate en el área del Teatro de Operaciones del Atlántico Sur (TOAS), y a los civiles que se encontraban cumpliendo funciones de servicio y/o apoyo en los lugares antes mencionados, entre el 2 de abril y el 14 de junio de 1982, debidamente certificado según lo establecido en el decreto 2634/90.¹⁵⁷

En los últimos años, las mujeres, fundamentalmente miembros de los equipos de salud en el campo de batalla han iniciado sus reclamos y comienzan a tener cierta presencia y visibilidad a 40 años del conflicto.

En 2021 se estrena el documental *Nosotras también estuvimos* de Federico Strifezzo, que tiene como protagonistas a tres de las 14 enfermeras universitarias de la Fuerza Aérea¹⁵⁸ -Alicia

¹⁵⁶Recuperado de https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2021/11/resolucion_1438-2012_-000000.pdf [Fecha de consulta: 27.02.2024].

¹⁵⁷ Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-24652-37605/texto> [Fecha de consulta: 27.02.2024].

¹⁵⁸ Las enfermeras en el continente tenían grado militar en las tres fuerzas. El documental se basa en las enfermeras de la Fuerza Aérea: Alicia Reynoso, Stella Morales, Ana Macitto quienes compartían tareas con Gladis Maluendes, Gisela Basler, Sonia Escudero, Stella Botta, Mirta Rodríguez, Elda Solohaga,

Reynoso, Stella Maris Morales y Ana Masitto - quienes se desempeñaron en un hospital móvil, montado junto a la pista de aterrizaje del aeropuerto de Comodoro Rivadavia durante el conflicto bélico. Al momento de filmar el documental, 2019, a 37 años de la guerra, de las tres, solo dos habían sido reconocidas como veteranas de guerra. En la vigilia del 02 de abril de 2022, se presenta la muestra audiovisual y la obra teatral *Valientes: una historia de mujeres* de la fotógrafa documental Ivi Perrando Schaller que trabaja con cinco de las veteranas de Malvinas reconocidas en la resolución del Ministerio de Defensa 1438 de 2012. Revisando las páginas de los diarios son los mismos nombres, las mismas caras que se han animado al reclamo, a contar su historia, a decir “nosotras estuvimos ahí”, sin embargo, aún hay muchas mujeres que siguen invisibles para la representación histórica y simbólica nacional y para los derechos sociales que les corresponden a quienes se desempeñaron en el TOAS.

A las enfermeras de la Fuerza Aérea y a las de la Marina y Ejército se les suman seis¹⁵⁹ mujeres instrumentadoras¹⁶⁰, voluntarias civiles que fueron trasladadas - una vez comenzados los enfrentamientos¹⁶¹- al rompehielos Almirante Irizar, que prestaba servicio de hospital flotante. Del personal femenino que no se desempeñó en el área de salud es muy difícil encontrar datos por lo que implica una línea de investigación necesaria en un ejercicio de memoria con perspectiva de género.

Mónica Rosas, Mónica Rodríguez, Marta Arce, María Esther Moreno y Liliana Colino. De las otras fuerzas se recuperan los nombres de otras veteranas de grado militar silenciadas y ocultadas del relato oficial. Marina: Claudia Patricia Lorenzini, Nancy Susana Stancatto, María Alejandra Piero, María Graciela Trinchin, María Alejandra Rossini, Nancy Castro, Liliana Castro y Cristina Battistela. Ejército: Doris West.

¹⁵⁹ Silvia Barrera, Susana Maza, Cecilia Ricchieri, Norma Navarro, María Marta Lemme; al grupo se sumaría María Angélica Sendes

¹⁶⁰ En 1982 la Carrera de instrumentación quirúrgica estaba disponible solamente para mujeres, recién en 1985 se abre a varones por lo que durante Malvinas solamente mujeres podían asistir en quirófanos para la atención de heridos de guerra.

¹⁶¹ El desembarco del Ejército Argentino se llevó a cabo el 02 de abril de 1982, recién el 1º de mayo del mismo año comenzaron los enfrentamientos con el ejército británico trasladado hasta el Atlántico Sur.

En esta instancia vamos a citar algunos de los testimonios de mujeres enfermeras e instrumentadoras que han sido extraídos de diferentes publicaciones aparecidas en medios de comunicación que abordan Malvinas en cada efeméride. Advertimos que las voces de mujeres aparecen recién en estos últimos años e hipotetizamos que se debe a la investigación realizada por Federico Strifezzo para su documental articulada a una agenda de género que vuelve políticamente incorrecto no dar lugar al reclamo de visibilidad y reconocimiento sostenido por las mujeres de Malvinas durante 40 años. Las voces que rescatamos en esta instancia son las de Silvia Barrera, Alicia Reynoso y Estella Maris Morales.

Silvia Barrera, instrumentadora que desempeñó su tarea en el ARA Almirante Irizar, fue voluntaria civil y es una de las mujeres más activas mediáticamente para instalar la presencia de mujeres en el imaginario malvinero:

[...] el primer encuentro con la tripulación del Irizar fue muy tenso, a ellos no le habían dicho que las instrumentadoras eran mujeres y los marineros son muy supersticiosos sobre la presencia femenina en los buques, hacía muy poquito los ingleses habían hundido el crucero General Belgrano y el jefe de cubierta del rompehielos, que era un machista recalcitrante, empezó a gritar que nos iban a hundir porque estábamos nosotras a bordo.[...] al atardecer del 9 de junio el rompehielos llegó a Puerto Argentino pero no pudo amarrar porque los ingleses bombardeaban desde que se ponía el sol hasta el amanecer, a la mañana siguiente nosotras estábamos listas para desembarcar pero no podíamos hacerlo sin tener grado militar y como correspondía que nos den el de tenientes los médicos varones que estaban en tierra se opusieron porque íbamos a tener el mismo que ellos; se extendió el ida y vuelta mientras que había pacientes esperando en el hospital y continuaban las hostilidades y finalmente el comandante del Irizar cerró el debate anunciando que nos quedábamos embarcadas para apoyar los quirófanos del buque.¹⁶² Antes de bajar del barco en Comodoro Rivadavia, debimos firmar un documento en el que nos comprometíamos a

¹⁶² Recuperado de <https://www.infobae.com/sociedad/2020/04/02/la-sorprendente-historia-de-las-6-instrumentadoras-que-salvaron-cientos-de-vidas-en-malvinas/> [Fecha de consulta: 17/01/2023]

no contar nada de lo vivido. Mientras a los soldados los trasladaban en micro a las distintas unidades, a nosotras nos enviaron a un hotel alejado, al cuidado de dos oficiales de inteligencia, con seguridad para que no tuviéramos contacto con nadie. Finalmente, logramos despegarnos de ellos y nos fuimos al centro de la ciudad a ver a nuestros heridos y a comer pizza. La consecuencia fue que al día siguiente nos dejaron recluidas en el aeropuerto local hasta abordar el avión de regreso. Fue un viaje extraño porque, pese a que el avión estaba lleno de militares que volvían de las islas, nadie nos dirigió la palabra. Llegamos al Palomar el domingo 20 de junio a eso de las 23:00 y, al día siguiente, nos presentamos a trabajar en el hospital, donde vivimos la misma indiferencia. A la distancia, creo que debimos pelear contra el prejuicio de hombres que no estaban preparados para reconocer el trabajo de las mujeres.”¹⁶³

Alicia Reynoso, una de las "mujeres olvidadas" de Malvinas, enfermera de la Fuerza Aérea:

Éramos las primeras mujeres con estado militar de la República Argentina, la Fuerza Aérea nos había incorporado en el año 1980.

[...] La desmalvinización que hubo después de la guerra también fue con nosotras.

[...] Sufrimos el olvido de nuestros compañeros, de nuestros superiores, no existíamos para nada. Cuando empezamos a hablar decían ‘bueno, pero no es para tanto’. Nadie nos pidió disculpas”.

[...] “En 2013 por primera vez recién nos convocaron al primer desfile.”¹⁶⁴

Estella Maris Morales, enfermera de la Fuerza Aérea:

¹⁶³ Recuperado de <https://www.infobae.com/def/desarrollo/2019/08/03/silvia-barrera-el-relato-de-la-veterana-que-salvo-vidas-a-bordo-del-irizar-durante-malvinas/> [Fecha de consulta 17/01/2023]

¹⁶⁴ Recuperado de <https://tn.com.ar/sociedad/2022/03/31/las-enfermeras-que-asistieron-a-los-heridos-en-malvinas-aun-recordamos-el-dolor-de-los-soldados/> [Fecha de consulta: 17/01/2023]

Después de la guerra, pedí la baja y perdí el contacto con mis compañeras. Todo lo que significó para mí la guerra, a la que fui muy contenta, fue algo muy terrible. Viví situaciones trágicas sin contención, porque nos conteníamos entre nosotras para poder asistir a los soldados.

[...] Hasta que, en 2013, Alicia me llama por teléfono y me cuenta que había comenzado una lucha por el reconocimiento. Todavía en esa época, si por ahí contaba que había estado en la guerra me miraban y decían: ‘Está loca, si ahí no hubo mujeres’. Por eso no contábamos, no trataban de locas, no nos creían.

[...] Cuando en 2010 empiezo a hablar se me dijo de todo, hasta me amenazaron de muerte. Un alto oficial de la Fuerza en una reunión dijo que nosotras habíamos ido a alegrar la tropa. Un médico dijo: ‘Qué lástima que no me enteré que estaban las minitas’. Eso no fue hace mucho, ya estaba la agenda de género en la sociedad.¹⁶⁵

Se han recortado estas tres entrevistas a tres mujeres de los 20 que conformaron los equipos de salud que están documentadas con participación fehaciente en el conflicto bélico del Atlántico Sur entre Argentina y el Reino Unido en 1982. Todas las entrevistas son de estos últimos años, 2019, 2020, 2021 y 2022; anteriormente hay un registro casi nulo de la participación de mujeres en la guerra.

El casi nulo registro de la participación de mujeres se debe a una planificada estrategia militar de silenciamiento al terminar la guerra; todas fueron obligadas a firmar un compromiso de silencio sobre las vivencias durante la guerra, fueron puestas bajo custodia militar e invisibilizadas al regresar a sus lugares de trabajo una vez finalizado el conflicto y rescatados los heridos.

Al derrotero por el reconocimiento simbólico, estas mujeres le suman el derrotero judicial para ser reconocidas y cobrar el plus salarial aprobado en 1998 para los excombatientes que participaron de la guerra. La Fuerza Aérea fue apelando en las diferentes instancias hasta que en mayo de 2021 y vía judicial, la sala II de la Cámara de la Seguridad Social del Poder Judicial de

¹⁶⁵ Recuperado de <https://ahoraeldorado.com/2022/04/01/las-mujeres-de-malvinas-libran-su-propia-guerra-contra-el-olvido/> [Fecha de consulta: 17/01/2023]

la Nación, reconoció a una enfermera, Alicia Mabel Reynoso, como veterana de guerra,¹⁶⁶ el resto de ellas aún está reclamando vía judicial.

En estos testimonios quedan plasmados diferentes grados de violencias a las que fueron sometidas las mujeres de Malvinas. Las FFAA Argentinas, con su enorme e inimaginable capacidad de violencia no solo violó los DDHH de los soldados conscriptos en el campo de batalla a través de diferentes tipos de torturas (estaqueamientos, hacerlos sumergir en pozos de agua helada, acciones humillantes de todo tipo) y sometimientos a hambre, frío, desprotección, etc. sino que cometieron con las mujeres todo tipo de violencias físicas, simbólicas, verbales, económicas, políticas (violaciones, negación de reconocimiento durante y después de la guerra, rechazo de compartir con ellas espacios de trabajo, oponerse al otorgamiento de grados militares, acusaciones fetiches). Sin embargo, el hecho más aberrante se vincula a las violaciones a las mujeres, un hecho doblemente silenciado por el aparato de control y disciplinamiento militar de los años 70 y por la propia matriz patriarcal que deposita el oprobio y la vergüenza en las víctimas de las violaciones.

MUJERES, MALVINAS Y VIOLACIÓN - A LOS DDHH

Hace muy poco tiempo, y a raíz de una investigación que la Prof. del Instituto Universitario Aeronáutico, Alicia Panero, realizó para su libro *Mujeres invisibles* (2014) y a través de entrevistas que la misma autora ha dado a medios feministas, ha tomado estado público los abusos sexuales y violaciones, además de las violencias físicas “tradicionales” de las FFAA hacia los estamentos inferiores, que sufrieron mujeres que participaron en el conflicto bélico de Malvinas. La primera denuncia pública la hace en 2011, a 29 años de los hechos, Claudia Patricia Lorenzini,¹⁶⁷ quien ingresa en 1981, con 15 años, a la Armada en

¹⁶⁶ Recuperado de <http://www.saij.gob.ar/FA21310002>. Recuperado de <https://play.cine.ar/INCAA/produccion/7377/reproducir> [Fecha de consulta: 27/02/2024].

¹⁶⁷ Enfermera civil de la Armada, menos de edad a cargo del estado durante la Guerra de Malvinas, ofició en el buque hospital Bahía Paraíso. Murió en 2017.

el marco de una convocatoria para estudiantes del secundario con experiencia en enfermería civil y que en 1982 es trasladada al sur para atender en el ARA Bahía Paraíso, buque hospital durante la guerra. A la denuncia contra dos superiores de la Armada Argentina de Lorenzini se sumarían al menos seis casos más, todos silenciados por años; todos obligados, bajo amenaza, a ser silenciados¹⁶⁸.

La causa por violación de DDHH a soldados conscriptos en Malvinas inicia en 2006 y se tramita en el Juzgado Federal de Primera Instancia de Río Grande a cargo de la jueza Mariel Borruto, en la provincia de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur. En esa causa han declarado más de 170 personas como víctimas y testigos, hay 130 militares imputados. En abril de 2022, la Fiscalía de Río Grande y la Procuraduría de Crímenes de Lesa Humanidad presentaron una ampliación de requerimiento y sumaron a los hechos investigados 22 casos de imposición de tormentos y 2 de abuso deshonesto cometidos contra soldados del Regimiento de Infantería Mecanizado (RIMec) N° 3. Se incorporan de este modo los delitos sexuales a la causa. Las violaciones y abusos sexuales se incorporan a la causa, pero no al discurso público político o mediático. En ninguna de las tipificaciones están contempladas denuncias de abuso contra mujeres en Malvinas. La Justicia Federal Argentina niega la condición de delitos lesa humanidad a las denuncias de violaciones a los DDHH que sostienen ex combatientes por lo que considera que son crímenes prescriptos. La impunidad ha trascendido la órbita controlada por las FFAA a la justicia ordinaria generando más violencia sobre excombatientes y veteranos y veteranas de guerra.

Pasó años luchando contra las secuelas de la guerra y los abusos sufridos en silencio

¹⁶⁸ Los testimonios revelan que los altos mandos militares amenazaron con desaparecer a familiares, amenaza absolutamente creíble y posible de ser realizada en la Argentina de la dictadura, si revelaban lo ocurrido o visto durante la guerra; tanto los abusos personales cuanto las condiciones en las que trataron a los soldados conscriptos combatientes en las islas.

El canon literario nacional que aborda Malvinas es marcadamente masculino: Rodolfo Fogwill, Norberto Firpo, Rodrigo Fressan, Osvaldo Soriano, Carlos Gamerro, Eduardo Esteban, Daniel Kon, Martín Kohan. El mundo de la representación literaria, lo que se promueve como lectura es el canon masculino. Este canon deja de lado las obras de mujeres que escribieron sobre la guerra; son poco conocidas las autoras y poco leídas sus novelas, algunas más otras menos, pero ninguna ha tomado la relevancia de la mayoría de los escritores varones.

Patricia Ratto escribe dos novelas sobre Malvinas: *Nudos* (2008) en la que entrama una realidad social crítica a opciones políticas que articulan la desmalvinización traducida en abandono a los excombatientes, con la marginalidad, traducida en abandono a los sectores más vulnerabilizados (como las niñeces) y la represión, traducida en silencios y terror; todo desde la perspectiva de una trabajadora social; la otra novela, *Trasfondo* (2012) en la que narra desde una óptica fantasmagórica la invisible peripecia por sobrevivir a la guerra del submarino ARA San Luis toma alguna trascendencia, fundamentalmente, ante el hundimiento del submarino ARA San Juan en 2017. Fabiana Daversa escribe *La Balsa de Malvinas* (2012) en la que narrará el devenir de una joven llamada Malvina, hija de un excombatiente, que tras las huellas de Darwin inicia un viaje por su identidad y la de un país trágico. Fernanda García Lao escribe *Nación vacuna* (2017), una distopía a partir de la desintegración; aparentemente la guerra se ha ganado pero las islas son un territorio infectado al que nadie quiere acercarse, ni siquiera se las nombra, la inicial se ha comido en nombre y son M. La novela narra, desde una perspectiva masculina el experimento con 15 mujeres a las que se le inoculará una vacuna y enviará a las islas, experimento que impacta sobre la perversidad del personaje narrador a cargo del mismo, hasta canivalizarlo. Se narra la perversión del uso y abuso del cuerpo en un mundo sin sentimientos ni sensaciones, más que perversiones. Agustina López escribe *Darwin: una historia de Malvinas* (2022) en la que se narra la tarea de un capitán inglés a cargo de exhumar, clasificar y sepultar los cuerpos desperdigados de soldados argentinos caídos en Malvinas y con esa operación

dar existencia al icónico cementerio de Darwin. Además, otras mujeres han escrito cuentos que forman antologías específicas sobre Malvinas; sin embargo, quizá a excepción de Ratto, son muy poco conocidas; no forman parte del canon oficial, ni escolar quedando fuera del orden de construcción de un imaginario sobre Malvinas.

Malvinas, como tópico literario es uno de los ejes más interesantes para leer la construcción de la nacionalidad desde el nacionalismo, la narración de las guerras conforma los dispositivos épicos desde los cuales una nación se imagina. La narrativa sobre Malvinas desarticula el relato épico nacionalista y propone otras matrices para revisar la nación y la nacionalidad. Ese posicionamiento crítico de la literatura de Malvinas, aún no ha ahondado suficientemente la perspectiva femenina para decir la nación y lo nacional. Escribir desde la perspectiva femenina incorpora la mirada y cosmovisión femenina y - en casos-feminista a un tema tan sensible como la guerra para la construcción de la nación y la nacionalidad. Su exclusión de la perspectiva del relato la excluye de la participación en la construcción de sentidos de mundo, el de la historia nacional marcado por el patriarcado, cuando no por el machismo.

Tradicionalmente, la figura de la mujer vinculada a la guerra es la de cuidadora, la que desde la presencia o la ausencia contiene emocionalmente; madres, novias, amigas, esposas, hijas; cuidadoras, tejedoras, lloradoras sensibles destinadas al territorio de lo íntimo familiar y no a la vida pública y política.

MUJERES DE MALVINAS EN LA REPRESENTACIÓN PÚBLICA/POLÍTICA

Para terminar esta presentación, tomamos una investigación publicada por la Honorable Cámara de Diputados de la Nación y a cargo de un equipo interdisciplinario de docentes conjuntamente con cadetes de cuarto año de la Escuela de Aviación Militar de la Fuerza Aérea Argentina realizara sobre las vivencias que esposas, madres, hijas de héroes de Malvinas y enfermeras tuvieron durante el Conflicto del Atlántico Sur (Romero, 2017): “A 35 años de la guerra. Relatos de mujeres que dejaron huellas”. El trabajo pone bajo el concepto homogéneo de

“mujeres” a quienes se desempeñaron en el rol privado familiar y a quienes profesionalmente desempeñaron su trabajo en el TOAS¹⁶⁹. Uno de sus objetivos propone: “Revalorizar el rol que cumplió la mujer en la historia argentina durante el Conflicto del Atlántico Sur”. El trabajo indaga a esposas de militares y cita varios testimonios en los que se distribuyen los roles marcados por el género de acuerdo a la gramática patriarcal: “Noté el amor que tenía mi marido hacia su Patria, era una vocación muy fuerte, a la Fuerza Aérea él la ama, no es un trabajo, como no lo es para mí el hogar, es mi vocación” (p. 2). Remarcan la importancia de cuidar niños, la soledad y la pasión militar. Cuando llega el turno de los testimonios de las enfermeras, sólo citan una referencia a la dificultad de comunicación con las familias y varias fotos. Lo importante son las conclusiones en las que remarcan la importancia del aporte del instinto natural materno de madres y esposas y de enfermeras; remarcan que el rol de las mujeres en la guerra fue la espera dolorosa de sus hombres en combate. A 35 años de la guerra, con cadetes de la aeronáutica no se ha podido despegar de los relatos machistas que distribuyen posiciones donde claramente a la mujer le corresponde el espacio de lo privado, el cuidar y curar cuerpos y almas sin hacer una sola mención a la profesionalización de la atención especializada de heridas de guerra. Y lo que realmente sorprende es que lleva todos los encabezados institucionales del Estado Argentino: Diputados. Argentina, Relaciones Internacionales. Es importante que desde los órganos de gobierno se publiquen y difundan los trabajos de investigación que abordan Malvinas en sus diferentes aristas, pero el conocimiento que se produce y circula sobre Malvinas y mujeres debe, necesariamente, estar atravesado por las perspectivas de memoria y género porque si no, se pueden caer

¹⁶⁹ Hemos observado en múltiples publicaciones de diferentes medios y en los discursos tanto de mujeres como de hombres, contemporáneos a la guerra o actuales que al referirse a las mujeres de Malvinas lo hacen desde características vinculados al cuidado como aspecto natural de toda mujer, relegando el profesionalismo de sus tareas como miembro de los equipos de salud. En este trabajo hemos mantenido una férrea vigilancia respecto del tono con el que nos referimos a las veteranas de guerra que trabajaron en diferentes tareas durante la guerra de Malvinas.

en posiciones negacionistas en términos de memoria y machistas en términos de género.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Hemos realizado este recorrido, en momentos errático, por el vínculo entre Guerra de Malvinas, mujeres, ocultamiento/silenciamiento y violencias como ejercicio y práctica de memoria con perspectiva de género. Revisar la historia reciente en relación a la última dictadura cívico-militar argentina implica necesariamente asumir la decisión política de hacerlo desde el campo de las memorias, es decir darle estatuto social al drama personal de las víctimas del terrorismo de estado, de los abusos de poder de las fuerzas de seguridad, de las violaciones a los DDHH. En ese entramado, es necesario marcar un contínuum entre Malvinas y dictadura. La guerra de Malvinas no fue sino una más de las obscenas decisiones realizadas desde el poder delirante y pretendidamente infinito de las FFAA. Esta última consideración no se basa en las percepciones construidas desde la afección y aflicción de quienes llevan las marcas en sus cuerpos, identidades, emociones del golpe y la guerra, sino el mismo informe final militar que analiza el accionar de las FFAA y las responsabilidades de la guerra - más conocido como informe Rattenbach - en fojas 59 establece que la decisión de “ocupar las Islas Malvinas [...] no resiste un análisis lógico” y, a su vez, en fojas 60 establece que:

[...] la decisión de Ocupar las islas Malvinas [...] estuvo influida por aspectos políticos particulares, tal, por ejemplo, la conveniencia de producir una circunstancia significativa que revitalizara el Proceso de Reorganización Nacional (sin juzgar éticamente) ... (Junta Militar. Comisión de Análisis y Evaluación de las Responsabilidades del Conflicto del Atlántico Sur (Informe final), [s.d]).

Estas mismas fuerzas Armadas, que llevaron soldados conscriptos sin los equipamientos necesarios a una guerra desarrollada en uno de los climas más fríos e inhóspitos del mundo, llevó mujeres en sus equipos de salud, técnicos y

militares; las menospreció y vulneró, cuando no abusó de ellas durante el conflicto, las obligó a silenciar su vivencia bajo amenazas, las relegó de los reconocimientos materiales y simbólicos y, en la actualidad, apela en los juicios por el reconocimiento de su actuación en el TOAS como veteranas de guerra. Las FFAA argentinas son el estado argentino; estado que debe asumir sus responsabilidades con estas mujeres. Por otro lado, en el campo de las Ciencias Sociales, la Historia, la Literatura es necesario la construcción de conocimiento desde los marcos categoriales y epistemológicos feministas ya que, sin perspectiva de género, la construcción de la realidad e identidad nacional será siempre sesgada desde el machismo y verticalismo propios del patriarcado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROSO, Silvina (2018). “La trama invisible de la mater en la poesía femenina/feminista latinoamericana contemporánea” (1º parte). *Revista Melibea*, 12, pp. 61-70, p. 63, Publicación del Centro Interdisciplinario Estudios de las Mujeres. FFyL. UNCuyo. Recuperado de https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/14822/volcompleto.pdf [Fecha de consulta: 27.02.2024].
- BUTLER, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós, p. 54.
- CALVEIRO, Pilar (2004-2005). “Puentes de la memoria: terrorismo de estado, sociedad y militancia”. *Revista Lucha armada en la Argentina*. Buenos Aires. 1, 1, pp. 71-77 Recuperado de <http://americalee.cedinci.org/wp-content/uploads/2019/03/LUCHA-ARMADA-01.pdf> [Fecha de consulta: 17/01/2023].
- JELIN, Elisabeth (2002). “¿De qué hablamos cuando hablamos de memoria?”. En *Los trabajos de la memoria* (p.13). Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI de España Editores y Siglo XXI de Argentina Editores,
- JUNTA MILITAR. Comisión de Análisis y Evaluación de las Responsabilidades del Conflicto del Atlántico Sur (Informe final). Recupeprado de

- <https://www.casarosada.gob.ar/pdf/InformeRattenbach/01-InformeFinal.pdf> [Fecha de consulta: 23/01/2013].
- LAGARDE, Marcela (1996). “El género”, *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Ed. horas y HORAS, España, pp. 13-38, p. 20.
- PERRANDO SCHALLER, Ivi (2021). *Valientes: una historia de mujeres*. Recuperado de https://issuu.com/utn.frsc/docs/utn_frsc_2021_valientes_online?utm_medium=referral&utm_source=www.frsc.utn.edu.ar [Fecha de consulta: 13/01/2023].
- PICCONE, María Verónica y MANGINI, Marcelo (2014) “De la “desmalvinización” a la regionalización del reclamo argentino por la soberanía sobre las Islas Malvinas”. *Doctrinas*, 2, 6, pp. 247-255. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/105343?show=full> [Fecha de consulta: 13/01/2023].
- ROMERO, C. ROLLES M.L. y VALENTINUZZI, P. (2017) “Rogs”. Recuperado de https://www.hcdn.gob.ar/export/hcdn/diplomacia_parlamentaria/malvinas/Romerox_Rolles_y_Valentinuzzi.pdf [Fecha de consulta: 23/01/2023].
- STRIFEZZO, Federico, *Nosotras también estuvimos*. Recuperado de <https://play.cine.ar/INCAA/produccion/7377/reproducir> [Fecha de consulta: 27/02/2024].
- TODOROV, Tzvetan (2013). “Los usos de la memoria”. *Memoria. Revista sobre cultura, democracia y derechos humanos*, 10, Mayo. IDEH-PUCP, Lima. Perú. pp. 4-17 Recuperado de https://www.academia.edu/3691592/Los_usos_de_la_memoria_de_Tzvetan_Todorov_Traducci%C3%B3n_del_franc%C3%A9s_al_castellano [Fecha de consulta: 27/02/2024].
- VITULLO, Julieta, *Islas imaginadas. La guerra de Malvinas en la literatura y el cine argentinos*, Buenos Aires, Ed. Corregidor, 2012, p. 18.

BRASIL, CAMPEÃO MUNDIAL DE TRAVESTIS: OS
GÊNEROS DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS NA DITADURA
MILITAR

BRAZIL, WORLD CHAMPION OF TRANSVESTITES: THE
GENRES OF TRANSVESTITES AND TRANSEXUALS IN THE
MILITARY DICTATORSHIP

Thasio Fernandes SOBRAL
Universidade Federal da Bahia
thasio.sobral@gmail.com

Resumo

Este trabalho tem como objetivo analisar como pessoas travestis e transexuais se percebiam e eram percebidas entre o final da década de 1970 e início da década de 1980. Para execução do estudo foram selecionadas 9 edições do jornal *Lampião da Esquina* (1978-1981), um periódico ilustre em sua atuação política para o debate de questões de gênero e sexualidade, dentre outras dissidências, durante a Ditadura Militar. A escolha dessas deve-se a presença, em suas capas, da temática relacionada aos grupos sociais elencados para o estudo. O intuito é articular e problematizar como as dissidências de gênero de travestis e transexuais eram compreendidas pelo Corpo Editorial do jornal, seus sujeitos entrevistados e, sobretudo, por quem se identificava como travesti e/ou transexual. Busca-se dimensionar as dinâmicas de poder em torno dos debates de gênero mobilizados pelos diferentes sujeitos históricos revelados nos discursos do jornal.

Palavras-chave: Ditadura Militar, Transexuais, Travestis, Dissidência de gênero, Imprensa Alternativa.

Abstract

This work aims to analyze how transvestites and transsexuals perceived themselves and were perceived between the end of the 1970s and the beginning of the 1980s. For the execution of the study, 9 editions of the newspaper *Lampião da Esquina* (1978-1981) were selected, an illustrious publication in its political action for the debate of issues of gender and sexuality, among other dissidences, during the Military Dictatorship. The choice of these is due to the presence, on their covers, of the theme related to the social groups listed for the study. The aim is to articulate and problematize how the gender dissidences of transvestites and transsexuals were understood by the Editorial Board of the newspaper, its interviewed subjects and, above all, by those who identified themselves as transvestites and/or transsexuals. It seeks to dimension the dynamics of power around the gender debates mobilized by the different historical subjects revealed in the newspaper's speeches.

Keywords: Military Dictatorship, Transsexuals, Transvestites, Gender dissent, Alternative Press.

INTRODUÇÃO

A Ditadura Militar flagelou os corpos desviantes de tal forma que os relegou a um lugar de exclusão. Durante a sua existência, entre 1964 e 1985, os governos militares instituíram e fortaleceram estruturas de repressão a corpos e identidades dissidentes que não acatavam à norma moral e dos bons costumes sitiada pelo Estado autoritário do período. Apesar disso, naquele trilho, se constituíram numerosas formas de existência e resistência, ainda que com a presença atuante de polícias políticas como DOPS e a instauração de regulamentações coercitivas como o Ato institucional nº 5 (1968) e a Lei de Segurança Nacional (1969). Sob esta égide, o Estado militar imperou formas de controlar mentes e corpos.

A questão das identidades trans permeia um debate frutífero sobre a formulação e atuação sobre os corpos. Quando falamos a respeito de expressões e performances (Butler, 2019) fora da cisnormatividade, estamos falando, de algum modo, sobre um

conjunto de atuações políticas que se regulam, se refazem e contestam relações de poder cristalizadas. Judith Butler, filósofa americana, acredita que, para além dos sistemas de gênero serem uma manifestação primária de poder (Scott, 1990: 71-99), existe uma insistência normativa e discursiva para a prática de determinadas performances de gênero que precisam ser reiteradas de modo que não se evidencie a farsa da matriz heterossexual (Butler, 2019).

As travestis, até hoje, cumprem este papel, isto é, atuam como manifestação viva das contradições do sistema heteronormativo à medida que buscaram apenas viver a própria vida. Quando falamos sobre o período da Ditadura Militar, a presença de corpos trans gerava uma espécie de fascínio, seja pela ruptura das normas, seja por sua atuação artística que marcou tal período. Essa curiosidade não era necessariamente marcada por uma aceitação ou livre dos preconceitos de toda ordem, pelo contrário, resguardava um próprio sistema de discursos que reiterava uma complexidade de definições e compreensões endógenas e exógenas ao grupo.

Nesse âmbito, Mariusso conta que, entre a segunda metade e o final da década de 1970, houve uma difusão de matérias a respeito da questão travesti nas mídias, sobretudo na imprensa, o que instigava a curiosidade a respeito dessas personagens sociais (Mariusso, 2015). Contudo, frequentemente, a cobertura era para evidenciar o lugar social que foi estabelecido para várias pessoas travestis, a prostituição, o que reforçava concepções limitantes a respeito do grupo. À luz disso, entendo que uma das formas de se compreender tais dinâmicas é partindo-se de uma investigação documental que intente, ainda que sem se propor uma resposta definitiva, compreender algumas nuances relativas sobre a construção de gênero das travestis neste período.

A travestilidade é uma questão que envolve o intercurso de algumas categorias que frequentemente se articulam, como gênero, identidade, violência, sexualidade (Lopes, 2016: 145-167). Desse modo, a “travestilidade” torna-se uma tentativa de romper com a ideia patologizante acerca desses corpos, tendo em vista que até hoje sofrem com o estigma das formas de constrangimentos impostos pelos saberes médicos. Dessa forma, a “travestilidade” se coloca em oposição ao “travestismo”,

frequentemente associado à patologia (Canabarro; Meyer, 2020: 1-29).

Investigar travestis no passado, através de suas próprias perspectivas, pode ser um ofício laborioso, tendo em vista que a estigmatização que o grupo sofria e as alternativas de comunicação eram mais limitadas. Todavia, um dos veículos que buscou trazer algum tipo de luz a respeito da questão foi o jornal *Lampião da Esquina*, mensário editado no eixo Rio de Janeiro-São Paulo entre 1978 e 1981, sendo um profícuo divulgador de questões relacionadas às dissidências de gênero e sexualidade e demais subversões político-sociais na Ditadura Militar.

Ademais, é seguro dizer que cumpriu, para além de outras tarefas, o papel de guardar à memória os relatos, registros e eventos condizentes a tais grupos. O jornal, como fonte documental contextualizada, traz relatos que correspondem aos acontecimentos que ocorrem naquele mesmo período, o que ajuda na excursão sobre determinado período, mobilizando interpretações e discussões contextualizadas por quem o escreve. É importante ressaltar que embora o *Lampião* tenha buscado advogar e desenvolver questões “subversivas”, isso não o fez menos reprodutor de questões normativas de gênero e sexualidade, como fica evidente na análise das matérias.

Para execução do estudo, foram selecionadas 9 edições do jornal. Essas escolhas devem-se à presença, em suas capas, da temática relacionada aos grupos sociais elencados para a discussão. A análise ocorreu de modo seriado, a fim de perceber continuidades ou rupturas na cronologia do jornal, buscando identificar o lugar das matérias em seu universo. Para tanto, seus marcadores, possíveis escolhas editoriais e abordagens dos autores sobre determinadas pautas foram levados em consideração. Para o escopo deste artigo, o intuito foi articular e problematizar como as dissidências de gênero de travestis e transexuais eram compreendidas pelo Corpo Editorial do jornal, seus sujeitos entrevistados e, sobretudo, por quem se identificava como travestis e/ou transexuais. Busca-se dimensionar as dinâmicas de poder em torno dos debates de gênero mobilizados pelos diferentes sujeitos históricos revelados nos discursos do jornal.

A VISÃO DE FORA

A primeira matéria em questão foi a da capa da edição 4, de setembro de 1978. O *Lampião* exclamava: “*Travestis! (Quem atira a primeira pedra?)*”. A matéria em questão era assinada por Rafaela Mambaba, personagem fictício criado pelos editores do *Lampião da Esquina*, que tinha como intuito destilar comentários ácidos. Mas, ao contrário de seu habitual, Mambaba se resguardava em gentilezas. A matéria começava assim:

O travesti tem até fortes trancetes históricos: Nero, que se intitulava, como todo mundo sabe, “homem de todas as mulheres e mulher de todos os homens” da Roma Antiga, foi um dos pioneiros. Nas noites em que sua parte feminina atacava não tinha dúvidas: enfiava uma peruca, punha uma togazinha leve e partia para barra pesada. Incógnito (a), percorria os subúrbios romanos e suas estalagens, dizem, levava surras de inchar (e outras cositas mais) (*Lampião da Esquina. Quem atira a primeira pedra?...*, 1978: 8).

E a matéria continuava: “atualmente, o travesti chegou ao que se sabe: o Antônio Chrysóstomo (epa!) inclusive, já escreveu que Rogéria é a única vedete brasileira capaz de receber – por malícia, talento e beleza – o epíteto de herdeira legítima de míticos nomes do passado, como Aracy Cortes, Virígia Lane e Mara Rúbia” (*Ibidem*: 8). *Lampião*, que gostava de tratar de temas sérios com um toque de sarcasmo, deixava escapar algumas intenções.

Uma delas era a aderência da desinência de gênero masculino como uma referência a alguém travesti, algo que sugeriu um entendimento do jornal sobre essa performance de gênero ser um passeio entre os espectros masculinos e femininos, mas não fundamentalmente feminino. O jornal deixava escapar que ser travesti poderia estar associado a um ato temporário, como algo invocado por uma peruca e performance de um tipo de feminilidade associada, de alguma forma, à submissão; provavelmente, como uma alusão ao papel social recorrentemente associado às mulheres.

Além disso, apontava para uma aura de encantamento com a personagem social travesti, em que essa estaria associada a um ideal quase mítico, envolvendo “malícia, talento e beleza”.

Provavelmente, como uma referência constante aos shows de travestis tão comuns na Ditadura Militar. Tal contexto foi marcado pela profícua presença de diferentes artistas que ficaram conhecidos naquele período por suas apresentações. Dentre elas, podemos citar Divina Valéria, Rogéria, Yeda Brown, Jane Di Castro, Divina Valéria, Marquesa e Susy Parker. De fato, nem todas se viam como travesti e havia diferentes percepções sobre tais performances de gênero, devido a uma “polissemia” denominações “que envolve o uso das categorias ‘travesti’, ‘homossexualidade’, ‘em travesti’, ‘boneca’, etc”, o que acaba por trazer maior complexidade a tais nuances (Soliva, 2018: 5). Mas é seguro dizer que a atuação dessas pessoas marcou aquele momento com suas contestações ao binarismo heteronormativo.

Nesse âmbito, a questão da travestilidade era pauta social frequente, e na edição a 5, de novembro de 1978, o jornal *Lampião* voltava à temática da travestilidade com a seguinte matéria: “Transexualismo: um julgamento moral”, escrita por Aguinaldo Silva. Tratava-se de uma reportagem que comentava uma decisão judicial, publicada originalmente no jornal *Folha de São Paulo*. A matéria original comentava a condenação de um cirurgião plástico, Roberto Farina, por ter elaborado uma “operação para mudança de sexo por ele realizada – denominada de ‘reversão sexual’”, tratada à época como um “delito de lesões corporais dolosas de natureza gravíssima” (*Lampião da Esquina. Transexualismo...*, 1978: 5).

Abaixo vão alguns trechos transcritos da matéria para melhor problematizaremos o tema:

[...] Não foi uma queixa da suposta vítima, Valdir Nogueira, que, agora como Valdirene, foi ao tribunal e disse que ao juiz que o Dr. Farina, ao fazer a operação, lhe deu uma nova vida. A operação foi realizada em 1971, no Hospital Oswaldo Cruz, em São Paulo, e só alguns anos depois é que o promotor Messias Piva decidiu denunciar o médico, sob a alegação de que este ofendeu a integridade física do paciente “uma vez que daquele ato cirúrgico resultou para o ofendido perda irreparável dos órgãos sexuais e inutilização de suas respectivas funções”. Pois, acrescentou, “Valdir era indubitavelmente do sexo masculino, portador de órgãos genitais masculinos, sem traços do pretendido hermafroditismo [...]” (*Ibidem*: 5).

O relato aponta para uma interferência direta do Ministério Público, entendido aqui como um mecanismo de vigilância sobre as dissidências de gênero de corpos não normativos. Essa interferência se valia da negação da autonomia do próprio corpo e perseguição de seus possíveis aliados. A Ditadura Militar trouxe uma institucionalização não declarada do preconceito às pessoas LGBTs, vistas pelos governos como uma forma de subversão e degradação moral. Essa interferência ainda que velada pela não nomeação, legitimava uma caça, que com certa periodicidade proporcionava problemas com a justiça (Green, 2000: 1-544; 2014: 1-10).

A presença de tal violência reitera o apontado por Michel Foucault, que já nos alertava sobre a presença massiva de dispositivos de controle desses corpos (Foucault, 2019). Opondo-se à hipótese repressiva, o filósofo francês acreditava na profusão de discursos para controle dos corpos. Operacionalizando-se através de esferas de poder, essa instigação se reproduzia em diferentes instituições de controle hegemônico que serviam de instrumentos para punir aqueles que desviavam das normas estabelecidas por este poder, reiterando um lugar de marginalidade a esses grupos. Essa dinâmica se faz necessária, pois, uma vez que essa verdade é contestada, é preciso uma busca imediata de se manter o poder tal como é.

Na matéria, outra problemática se levanta, como uma associação binômica entre genitália e pertencimento a determinado gênero. Além de reforçar o lugar da mulher em suas funções procriativas, se ressoa a associação entre a cirurgia de afirmação de gênero e um reconhecimento da identidade feminina. Sabe-se que, para muitas mulheres trans, a questão da genitália é um dos principais entraves em uma vida de autoaceitação fora da cisgeneridade. Contudo, assumir que o ato de ser homem, mulher (ou nenhum dos dois), associa-se à questão genital é reforçar, na verdade, um discurso discriminatório.

Na edição 16, de setembro de 1979, a chamada “Altos papos sobre travestis” aludia a duas matérias no recheio do mensário. A primeira tratava-se de uma entrevista com o ator Anselmo Vasconcelos em um papel onde ele vivia Eloína, travesti, no filme *República dos Assassinos*, de Miguel Faria Jr. O filme foi

roteirizado por Aguinaldo Silva, lampiônico que também guiou a entrevista. Em conjunto com João Carlos Rodrigues e Carlinhos Pietro, responsáveis por partes da produção do filme, Anselmo falava do seu processo de preparação para o papel.

Quando perguntado a respeito da personagem, Anselmo também fala sobre a sua visão sobre a respeito: “Eloína é um homossexual que sente um amor muito forte por um homem; e quando este morre, ela parte para se transformar, primeiro, num grande travesti, e finalmente, num ser humano maior ainda” (Lampião da Esquina. *Altos papos sobre travestis...*, 1979: 10-11). Em sua breve fala, se deixava escapar o entendimento de um possível *continuum* entre ser homossexual e ser travesti, como se uma identidade pudesse encadear na outra. Ao mesmo tempo releva a possibilidade de existir uma sutil distinção entre ambas as personagens, indicando que uma estava associada à discriminação (homossexual), e a outra estava associada à exposição (travesti).

A percepção dessa continuidade pode ser um indício de que havia um entendimento que associava gênero à sexualidade, como se ambos fossem uma coisa só. Judith Butler ao problematizar o binômio masculino-feminino buscou romper com tal associação imediata, uma vez que desassocia sexualidade de identidade de gênero, percepção cada vez mais adotada atualmente. Entretanto, essa concepção adotada por Butler trata de um entendimento que carrega os próprios marcadores históricos, e o entendimento apresentado no jornal pode ser um indício de tal compreensão em um período anterior a tais discussões (Butler, 2018: 1-226).

Ainda naquela edição, *Lampião* deu destaque ao documentário “Daniele, Carnaval e Cinza”. Com o nome de “Filme premiado mostra um dia na vida de uma boneca”, a matéria afirma que este havia sido o “grande vencedor do VII Festival do Filme Super 8, do GRIPE, em São Paulo”, sendo dirigido por José Augusto Iwersen, que “focaliza, pela primeira vez no cinema brasileiro, dentro de uma visão adulta e sem preconceitos, um dia na vida de um travesti, Daniele” (Lampião da Esquina. *Filme premiado....*, 1979:12). O jornal referiu-se frequentemente a Daniele como homossexual, e apesar de dar título ao documentário, foi o diretor do filme quem concedeu a entrevista. Ao ser perguntado sobre como Daniele reagiu ao convite do filme, José Augusto disse:

- E como é que Daniele reagiu à sua proposta de filmá-la, de devassar a sua vida?
- Ela ficou contentíssima, esta é que é a verdade. Inclusive, o “caso” dela, a pessoa que vive com ela, se prontificou, na hora, a aparecer em qualquer cena que fosse necessária. Eu passei a ir muito à casa dela, a conviver, mesmo com as amigas que frequentam a casa dela, outros travestis no caso, e até com a clientela de Daniele, gente riquíssima ali das redondezas que aceita ela como ela é (*Ibidem*).

A citação leva ao entendimento da Daniele em sua feminilidade, chamando-a no feminino o que mostra as dinâmicas de gênero em torno da personagem travesti. Não fica evidente os motivos que levaram o mensário a entrevistar o diretor do documentário em detrimento de quem o protagonizou; caso Daniele estivesse na entrevista, poderíamos ter algum indício de como se percebia naquele contexto. Contudo, se nos basearmos na fala do diretor, podemos saber que se tratava de uma pessoa que possuía uma rede de apoio, era amada, trabalhava e era respeitada.

Isso se revela um ponto a ser destacado, porque frequentemente travestis eram e são retratadas como pessoas que viviam nas sombras da noite ou que precisavam viver sob a pecha da prostituição. Ao abordar essas duas personas, o *Lampião* nos traz um indício de uma representação dupla sobre a pessoa travesti, ambas representadas em produtos midiáticos. Enquanto Eloína, travesti fictícia, interpretada por Anselmo, é uma amante, que vive um romance escondido com o seu parceiro; Daniele é uma travesti real documentada em um filme premiado, detentora de uma rede de apoio e respeitada em sua identidade.

A VISÃO DO JORNAL

A temática sobre travestis volta a ser assunto no *Lampião* quando, em “O travesti, este desconhecido, a função cria o órgão, ou na natureza nada se cria e nada se destrói, tudo se transforma”, Darcy Penteado desenvolve seus pensamentos sobre o assunto (*Lampião da Esquina. O travesti, este desconhecido...*, 1980: 12). O texto estava dividido entre as edições 22 (março de 1980) e 23

(abril de 1980) do mensário. O ensaio ocupava uma folha inteira do jornal, mas, apesar disso, alguns fragmentos sintetizam bem a proposta de Penteadó, como podemos ver a seguir:

[...] Hoje, travesti ficou sendo aquele (ou aquela bem mais raramente) que use roupas do sexo oposto e que elabore o próprio corpo com suas atitudes, posturas, maquiagem, hormônios e cirurgias plásticas a fim de assemelhar-se ao sexo imitado – o que ironicamente, no caso atual de certos travestis masculinos, supera em feminilidade o modelo adotado.

[...] Não se pode dizer, por exemplo, que todo travesti seja um transexual. [...] O transexual masculino tem corpo com caracteres masculinos, órgãos sexuais masculinos completos [...], porém comportamento mental feminino, o que provoca constante atrito entre a mente e o corpo antagônicos – um tormento que resulta na rejeição e na repulsa do próprio órgão sexual masculino.

[...] Já o travesti (sempre naquele sentido moderno que lhe dá hoje), é um indivíduo dotado de boa dosagem (?) homossexual, digamos que seja daquele tipo de homossexualidade que mais se aproxima do feminino [...] e que por razões diversas, mais principalmente para satisfazer o ego, tenta uma semelhança com o sexo oposto (*Ibidem*: 12).

Em suma, o que Penteadó tentava explicar aos leitores do *Lampião* era que havia uma distinção entre travesti e transexual. Enquanto a pessoa transexual não se reconheceria no espelho como o gênero que lhe foi designado ao nascer, o que lhe causaria problemas de autoimagem e ojeriza às suas genitálias; travesti seria uma pessoa que se utilizaria de recursos do feminino para performar uma feminilidade, mas que não teria um “atrito entre a mente e o corpo antagônicos”.

Elias Veras ajuda a entender que durante esse contexto houve um avanço nos processos de fabricação dos corpos travestis através do uso de procedimentos estéticos e “hormônios-farmacopornográficos” como uma maneira de dar forma corporal ao processo de identificação feminina. Tal processo surgiu como uma resposta à exclusão e criminalização desses corpos que não podiam viver integralmente a sua expressão de gênero. Algo que foi paulatinamente ressignificado à medida que os procedimentos se tornaram vetores de sua transformação (Veras, 2015).

Entretanto, apesar dessas alterações, Penteado, ao propor uma definição específica sobre travestis e transsexuais, reproduziu essencializações, uma vez que buscou enquadrar ambos os grupos em um processo hierárquico e imutável. É importante ressaltar isso pois parte do discurso que serviu (e serve) para corroborar concepções biologizantes sobre papéis de gênero, na verdade, auxilia argumentos para impulsionar a sua abjeção (Butler, 2018).

Em “Um apelo da tradicional família Mesquita: prendam, matem e comam os travestis!”, de maio de 1980, se criticava a cobertura de duas matérias feitas pelo Estado de São Paulo, alertando para o “o perigo dos travestis” (Lampião da Esquina. *Um apelo da tradicional família Mesquita...*, 1980: 2), devido à presença de travestis nas ruas de São Paulo. Para o jornal, isso se aliava a uma ação conjunta das polícias civil e militar para prender e remover travestis das ruas da cidade. A desculpa utilizada foi a suposta periculosidade que essas pessoas poderiam causar, fazendo com que muitas fossem enquadradas na Lei da Vadiagem e sendo submetidas a prisões inescrupulosas.

Em outro momento da mesma matéria, o jornal relatava a questão da prostituição feita por travestis. Para o jornal:

[...] constata-se que a prostituição do travesti aparece no Brasil como um dos espelhos (um dos muitos) da nossa miséria [...] É fato comprovado que o travesti-prostituto vem em sua maioria das camadas proletárias da nossa sociedade e que antes de adotar como embalagem o traje feminino quase sempre imigrou de lugar menor para uma cidade grande. Com formação intelectual primária, calejado desde a infância na sua cidade pela incompreensão familiar e pela opressão social, chega por aqui só com a coragem, pernas dispostas a correr da polícia [...] (*Ibidem*: 2).

Darcy Penteado, autor da matéria, buscou humanizar o grupo social travestis a fim de trazer contexto às opções que são entregues a corpos travestis, entendendo que elas são atravessadas por questões como desigualdade social e preconceito. A relação entre travestis e a prostituição era e é considerada um problema crônico nas histórias desse grupo social. Embora tenhamos mencionado o exemplo de Daniele, que possuía novas redes de apoio, fazendo-a trabalhar como

costureira, a realidade de muitas travestis e mulheres trans até hoje continua sendo o da exclusão dos espaços de trabalho e da falta de alternativas de crescimento pessoal.

O *Lampião* problematiza as performatividades de gênero ao dizer que o “sistema proporciona (quando não impõe), mais facilidade de vida ao homossexual que queira negar sua natureza adotando as regras e comportamentos heteros que convêm ao sistema” (*Ibidem*: 2). Ao dizer isso, Penteadado faz uma crítica contundente ao privilégio de homens que consigam performar determinado tipo de masculinidade que os blindava de serem excluídos totalmente das oportunidades sociais. Ao fim do texto, Penteadado felicita a participação “dos (poucos) travestis” no I Encontro Brasileiro de Homossexuais. Para ele, “seus depoimentos pessoais sobre repressão, maus-tratos e extorsões que sofrem, tiveram a força de um libelo, exigindo urgentes providências de nós, os homossexuais, contra a máquina da repressão do sistema” (*Ibidem*: 2). O comentário do lampiônico é importante porque informa a respeito da relação de cordialidade que os homossexuais buscavam com travestis.

Entretanto, fica evidente as diferentes nuances de tal discussão dentro do próprio grupo de homossexuais, que, embora tentassem se colocar como aliados, de diferentes modos, reproduziam noções limitantes e estigmatizantes sobre corpos travestis, o que evidencia conflitos próprios à comunidade. O ano de 1981 foi o último ano de publicação do mensário lampiônico, período permeado por diferentes disputas internas do jornal e a sua relação com os próprios movimentos homossexuais do período, como assevera Thasio Sobral (Sobral, 2019). Apesar de seus conflitos, os últimos números do jornal dedicaram certa atenção à questão travesti, fazendo com que a trigésima segunda edição tivesse esse assunto como temática principal.

A VISÃO DELAS

De janeiro de 1981, a edição 32 dedicava 5 páginas para falar sobre o tema. A capa levava o título deste trabalho: *Brasil, campeão mundial de Travestis (Cinco páginas sobre as bichas biônicas, e mais uma entrevista com Rogéria, o Zico desta seleção)* e a edição contava com um número de 7 reportagens

sobre travestis. Ressaltamos que essa edição ganhava contornos especiais porque era a primeira vez em que as travestis, que apareciam anunciadas na capa do jornal, eram entrevistadas. Desse conjunto de matérias, 3 foram as que melhor se respondiam ao objetivo deste estudo.

A primeira refere-se a matéria título, assinada por Francisco Bittencourt, inicia falando:

Acredito que todo homossexual, num momento ou outro de sua vida, sinta a tentação de se travestir. E os que o fazem, atingem, com certeza, o cerne de uma questão fundamental para o homossexualismo, que é onde colocar o travestismo no contexto homossexual. Há diversos enfoques. Por exemplo, numa sociedade em que predominam os valores machistas, o travesti representa a negação absoluta desses valores, o espelho onde uma sociedade castradora se reflete. Mas quer dizer também, dentro de um conceito feminista, a entronização dos valores machistas, já que o travesti quer dar, pretende dar ao homem tudo aquilo que a mulher emancipada moderna procura apagar de seu corpo, que é a imagem da mulher-boneca, da mulher objeto, passiva e vazia (*Lampião da Esquina. Brasil, campeão mundial de Travestis...*, 1981: 3).

Outra matéria que chama a atenção é um conjunto de entrevistas com travestis profissionais do sexo. As entrevistas foram coletadas por Aguinaldo Silva, que, durante algumas semanas, entre 5 e 19 de dezembro, foi às ruas do Rio de Janeiro conhecer melhor o ofício dessas personagens sociais. Um diálogo dessa expedição de Aguinaldo Silva chama a atenção, pois ajuda a melhor caracterizar duas percepções: uma é a do próprio *Lampião*, representado pelo entrevistador; e a outra de quem responde às perguntas, Ângela:

“Tá legal, eu falo contigo; mas dá para você me pagar um conhaque?” – A gente caminha até o bar na Rua Mem de Sá. O português, através do balcão, olha desdenhoso para mim quando peço dois conhaques (será que ele pensa que eu sou um freguês do travesti?) Ângela bebe só de um trago, depois de derramar umas gotinhas pro santo. Faz uma careta, e durante um brevíssimo instante eu vejo, no seu rosto bem maquilado, os sinais de uma agressiva masculinidade – é isso que crispa seus

lábios, que franze sua testa. Mas logo recupera o equilíbrio, retoma a sua postura de “mulher”. Começo o interrogatório: “Você gosta de ser homossexual?” / Se disser a você que gosto dessa vida, tou [sic] mentindo, né? / “Mas então, por que você tá aqui?” / “Porque aqui se ganha dinheiro fácil ...” / “E o que você quer da vida é isso? Ganhar dinheiro?” / “Não é isso que todo mundo quer? Eu sou praticamente analfabeta. Ia viver de que, se não fosse à calçada? [...] “Mas esse negócio de transar com tanto homem; isso não te cansa, às vezes?” / “Quando descobri que era bicha, me deu uma aflição, eu pensava que a coisa mais difícil, pra uma bicha, era arranjar um homem. “Ah”, eu sonhava, “se eu fosse uma mulher”. Bom, eu sou muito feminina, mas ainda não tenho uma racha, né? Pois bem, tá assim de homem querendo sair comigo. [...] “Mas tem homem que só gosta de homem. Você, com esse negócio de ficar mais parecida com uma mulher, não agrada a eles.” [...] Homem que só gosta de mulher vai procurar mesmo é mulher de verdade...” / “Ah, é? Pois eu vou te contar um segredo; não existe isso: homem que gosta de mulher; isso eu aprendi aqui, na calçada; eles vão com elas só para dar uma satisfação para sociedade [...] (*Ibidem*: 4).

Como podemos ver pela citação acima, os limites entre ser travesti e homossexual são borrados. Há o entendimento de que ser travesti e ser bicha estavam imbricados como se ambos fizessem parte de um mesmo grupo. Aguinaldo deixava escapar, em sua visão, uma espécie de dualidade na performance de gênero de Ângela, como se houvesse uma manifestação profundamente “masculina” na pessoa entrevistada que estivesse em diálogo, ou até mesmo conflito, com o outro lado “feminino”.

Ângela, por outro lado, em dado momento, também revelou que sonhava em “ser mulher”, admitindo que se via como “bicha”. Em suas respostas, de algum modo, associava o ser mulher a ter uma “racha”, como se a genitália informasse sobre o gênero. Durante um tempo, deu a entender que acreditava precisar se operar para estar na companhia de homem, mas, devido ao seu ofício, percebeu que isso não era necessário. Ao contrário, ter homens à sua procura era uma forma de superação de seus “complexos”.

Em outra entrevista, Aretusa (17 anos) reclamava que depois do Rondão muitos fregueses pararam de procurar seus serviços:

Ah, vocês vão sofrer para encontrar os outros. A maioria dos travestis foi para as avenidas (Angélica, Indianópolis, República do Líbano, Radial Leste). Aqui a gente não pode trabalhar em paz. Os bofes ficaram amedrontados, depois do Rondão. [...] Outro dia, na carreira, eles atiraram na gente e acertaram no salto da minha sandália. Lá no distrito, tanto no 1º, 2º, 3º ou 5º, eles tomam tudo. A Cleide, para sair, teve que entregar Cr\$ 8 mil. E olha que ainda levou gás lacrimogênio na cara. Esse Richetti, então, é um viado [sic]. Uma bichona enrustida, que nos persegue por puro prazer. Por que ele não assume... (Grifos do autor, *Ibidem*: 5).

Richetti era, na verdade, delegado que durante 1980 ficou nacionalmente conhecido por seus “Rondões” que prendiam um grande número de travestis que ocupavam determinadas áreas de São Paulo vistas como uma ameaça à sociedade. Elias Veras problematiza a temática construída principalmente por papel da mídia, tendo em vista que foi responsável por moldar e reificar lugares exclusivos, limitantes ou degradantes à população travesti no Brasil (Veras, 2015). Reitero que o momento dos “Rondões” foi largamente baseado em uma discussão moralista, criminalizante e que operava de forma a excluir e remover esses corpos abjetos dos espaços públicos (Butler, 2018; Simões, 2018: 40-42).

Na edição 34, de março de 1981, *Lampião* coloca na capa Rogéria, dando destaque a sua performance reconhecida pelo prêmio Mambembe para “os melhores do teatro carioca” (*Lampião da Esquina. Rogéria, o ator...*, 1981: 15). Segundo o jornal, “Rogéria ganhou na categoria ‘revelação do ano’, por seu desempenho em *O Desembestado*, peça em que estreou como atriz dramática, contracenando com o Grande Otelo” (*Ibidem*: 15). A matéria chama a “revelação do ano” pelo feminino e pelo masculino em vários momentos, o que imprimia certa ambiguidade a qual gênero Rogéria pertencia.

A inserção do *Lampião* na cena de dissidência sexual e de gênero era tão grande, que foi um dos lampiônicos, Adão Acosta, que havia contado à Rogéria a boa nova: “não consegui suportar a ansiedade de comunicar o fato a Rogéria; fui ao Teatro Alaska onde ela se apresentava com *Gay Fantasy*. Me preparei espiritualmente e lhe dei a notícia (...)”. E, continua “Ela virou

para mim, olhou dentro dos meus olhos como se fôssemos um caso apaixonado e disse: ‘Verdade mesmo?’ Segurou no meu braço e deu um aperto: estava emocionada” (*Ibidem*: 15).

À luz dessa dinâmica, Rogéria deu um depoimento exclusivo ao *Lampião* dizendo:

Este prêmio foi a consolidação de um talento que as pessoas sempre disseram que eu tinha. Aqui vi uma frase que eu sempre digo: “artista não tem sexo”. O Mambembe significa a abertura dos críticos. Como nosso país é cheio de preconceitos, embora indicada, fiquei com medo de ‘sambar’ na hora da premiação. Mas os críticos foram imparciais, e isso veio comprovar o carinho que há algum tempo eu venho merecendo da crítica nacional (*Ibidem*: 15).

A visibilidade que Rogéria havia recebido pelo seu reconhecimento ajuda a refletir sobre um momento de maior escassez de oportunidades para travestis. Cabe também retomar a sua fala, em que reconhece que teve validação pela sua performance enquanto artista, demonstrando o seu receio de que o preconceito pudesse impedir que obtivesse o prêmio. No que se refere à abordagem da matéria, apesar do título, Rogéria é tratada no feminino durante a maior parte da matéria, destoando de alguns outros tratamentos elaborados pelo jornal. *Lampião*, aqui, mais uma vez, se utiliza da sua plataforma para visibilizar um grupo social marginalizado, representado pela icônica imagem da Rogéria reconhecidamente uma das mais influentes pessoas transgênero da história do Brasil.

Na edição seguinte, de abril de 1981, *Lampião* coloca na capa a seguinte frase: “Entrevista: A bicha que virou mulher com uma discussão sobre transexualismo”. A reportagem era uma conversa entre Odacy Costa e Claudie, e na página em que foi publicada existe uma indagação expressa assim pelo *Lampião*: “Claudie: o transexualismo é um estilo de vida?”, (*Lampião da Esquina. Cláudia: O transexualismo...*, 1981:6-8). Claudie havia vindo ao Brasil da França para passar algumas semanas de férias com o seu namorado Samir, um argelino, que segundo o jornal era sustentado pela entrevistada – “Claudie sustenta Samir, que não trabalha” (*Ibidem*: 36).

Ela fala sobre a sua transição e sobre a sua escolha de fazer a cirurgia de afirmação de gênero, dizendo: “sempre quis, e um dia teria que me decidir”. Ao comentar sobre ser travesti, ela fala que “é um problema de verdade, ser travesti. Mas às vezes sinto como se não fosse um problema para mim, e sim, para os outros”; apesar disso, disse que não se sentia oprimida, pois, segundo ela, “todo mundo é oprimido, todo mundo tem problemas” (*Ibidem*: 6).

Claudie ao falar da sua existência enquanto travesti afirmou:

As pessoas fazem mal em não diferenciar entre *um* travesti e outro. Para elas os travestis são uma coisa só. E no entanto, são pessoas com suas diferenças e semelhanças. Eu por exemplo, me acho diferente na maneira de ser, de pensar. Os travestis se frequentam entre eles. Eu não frequento travestis. Eles só vão às boates de travestis, as lésbicas a boates de lésbicas, os pedês às boites de pedês. Eu acho que o problema é que eles ostentam uma aparência mas que no fundo não se sentem mulheres. Quando a gente conversa com eles é meio decepcionante. Foi um pouco a impressão que eu tive no espetáculo Gay Fantasy (Teatro Alaska). Eu tive a impressão que eram pessoas que se travestiam para o espetáculo. Não verdadeiros travestis. Aliás, não gosto dessa palavra, não diz nada. (Grifos nossos, *Ibidem*: 7).

A percepção de Claudie nos ajuda a compreender um processo de profunda subjetivação, uma vez que desenvolve a própria percepção do que é ser travesti. Além de advogar sobre o seu interesse em ocupar novos espaços, a narrativa da entrevistada traz a ótica de que a sua vivência travesti não se tratava de algo a ser desfeito, mas um processo corporal não provisório e não desassociado de sua autocompreensão. Claudie nos entrega um entendimento de que não se identificava com o termo “travesti”, pois, para ela, não evocava nenhum sentido, tendo em vista que a sua identidade não se tratava de algo a ser (des)vestido. Assumia-se que ser travesti era para sempre.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como fica evidente ao longo do desenvolvimento da análise, diferentes percepções foram fomentadas a partir do recorte

analítico proposto, não sendo possível inferir uma resposta única a respeito do entendimento do que é uma sujeita travesti. Ao recorrer tanto ao público não travesti, como o corpo editorial e o próprio grupo protagonista desta discussão, o que existe é um esforço de compreensão e de construir concepções a respeito do que seria esse grupo social. Fica também nítido o processo disruptivo colocado em curso simplesmente pela presença de tais corpos que suscitava uma busca por teorizações e definições.

Ao nos debruçarmos especificamente sobre a fala de travestis nas entrevistas do mensário, também é possível notar a ausência de uma definição comum, porque, de fato, não há. Processos identitários são manifestações de disputas de poder e subjetivação que implicam em agências sociais. Desse modo, a análise das fontes apontou para uma não correspondência normativa entre dissidências de gênero e adequação sedimentada a papéis de gênero, embora houvesse uma tentativa frequente de enquadramento para tal. Essa noção fica evidente a partir da abordagem dos mensários, bem como se seus entrevistados e também de outras esferas de poder como a grande mídia e o Estado.

No país que mais mata pessoas trans de todo o mundo, o Brasil resguarda uma longuíssima relação com corpos travestis (Calvi, 2022). A sua presença continua sendo um objeto de discussão e abjeção, mesmo após de tantas décadas, tendo em vista que continua evidenciando a farsa da matriz heterossexual. Hoje, travestis e pessoas trans buscam dar visibilidade e alcançar novos lugares, ocupar espaços de poder. Em 2022, Erika Hilton e Duda Seibert foram as primeiras travestis eleitas como deputadas federais para Câmara de Representantes do Brasil (Marzullo, 2023), e existe ainda um longo caminho a ser percorrido, mas o fazer-se travesti continuará incomodando o *cistema*, pois só assim conseguiremos expandir os nossos campos de inteligibilidade e construir uma sociedade verdadeiramente democrática.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUTLER, Judith (2018). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 1-226.
- BUTLER, Judith (2019). *Corpos que importam*. São Paulo: Crocodilo
- CALVI, Pedro (2022). *Brasil é o país que mais mata população LGBTQIA+; CLP aprova Seminário sobre o tema*. Recuperado de <<https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/clp/noticias/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-populacao-lgbtqia-clp-aprova-seminario-sobre-o-tema>> [Fecha de consulta: 07/05/2023].
- CANABARRO, Ronaldo Pires; MEYRER, Marlise Regina (2020). “Travesti: textos-vestígios na construção de uma identidade - Jornal Lampião da Esquina (1978-1981)”. *Tempo e Argumento*, 29, pp. 1-29.
- FOUCAULT, Michel (2019). *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. 8. ed. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra.
- GREEN, James N. y QUINALHA, Renan (2014). *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. São Carlos: Udufscar, pp. 1-10.
- GREEN, James Naylor (2000). *Além do carnaval: A homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 1-544.
- LAMPIÃO DA ESQUINA (1979). *Altos papos sobre travestis. Lampião da Esquina*. Rio de Janeiro, pp. 10-11. set.
- LAMPIÃO DA ESQUINA (1981). *Brasil, campeão mundial de Travestis (Cinco páginas sobre as bichas biônicas, e mais uma entrevista com Rogéria, o Zico desta seleção)*. Rio de Janeiro, pp. 2. jan., p. 3.
- LAMPIÃO DA ESQUINA (1981). *Cláudie: O transexualismo é um estilo de vida?* Rio de Janeiro, p. 6.
- LAMPIÃO DA ESQUINA (1979). “Filme premiado mostra um dia na vida de uma boneca.” *Lampião da Esquina*. Rio de Janeiro, p. 12.
- LAMPIÃO DA ESQUINA (1980). “O travesti, este desconhecido, a função cria o órgão, ou na natureza nada se cria e nada se

- destrói, tudo se transforma.” *Lampião da Esquina*. Rio de Janeiro, pp. 12.
- LAMPIÃO DA ESQUINA (1978). *Quem atira a primeira pedra? Lampião da Esquina*. Rio de Janeiro, p. 8-8
- LAMPIÃO DA ESQUINA (1981). *Rogéria, o ator: enfim a revelação*. Rio de Janeiro, p.15.
- LAMPIÃO DA ESQUINA (1978). *Transexualismo: um julgamento moral. Lampião da Esquina*. Rio de Janeiro.
- LAMPIÃO DA ESQUINA (1980). Um apelo da tradicional família Mesquita: prendam, matem e comam os travestis! *Lampião da Esquina*. Rio de Janeiro, p. 2.
- LOPES, Fábio Henrique (2016). “Travestilidades d Ditadura Civil-Militar Brasileira. Apontamentos de uma pesquisa. Esboços” - *Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Ufsc*, 35, pp. 145-167.
- MARIUSSO, Hugo da Silva Gomes (2015). *Lampião da Esquina: homossexualidade e violência no Brasil (1978-1981)*. 2015. 212 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.
- MARZULLO, Luísa (2023). Primeiras deputadas trans, Erika Hilton e Duda Salabert tomam posse no Congresso. Recuperado de <<https://oglobo.globo.com/politica/noticia/2023/02/primeiras-deputadas-trans-erika-hilton-e-duda-salabert-tomam-posse-no-congresso.ghtml>>. [Fecha de consulta: 7/05/2023]
- SCOTT, Joan (2019). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 12, n. 2, jul., pp.71-99.
- SIMÕES, Júlio Assis (2018). “O protesto contra o delegado Richetti em São Paulo”, en Márcio Caetano (organizador). *Quando ousamos existir: itinerários fotobiográficos do movimento lgbti brasileiro (1978-2018)*. Rio Grande: Furg, pp. 40-42.
- SOBRAL, Thasio Fernandes (2019). *Movimentos homossexuais no jornal Lampião da Esquina (1978-1981)*. 2019. 178 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História Social, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- SOLIVA, Thiago Barcelos (2018). “Sobre o talento de ser fabulosa: os “shows de travesti” e a invenção da “travesti profissional”. *Cadernos Pagu*, 53, p. 5.

VERAS, Elias Ferreira (2015) *Carne, tinta e papel: a emergência do sujeito travesti público midiaticado em fortaleza (ce), no tempo dos hormônios/farmacopornográfico.*, 228 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

ESCUCHANDO A LAS MUJERES: APRENDIENDO A
ESCUCHARLAS EN LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA A
PARTIR DE LAS NARRATIVAS DE UNA MUJER DEL
INTERIOR DE BAHIA/BRASIL

LISTENING TO WOMEN: LEARNING TO LISTEN TO THEM IN
HISTORICAL RESEARCH FROM THE NARRATIVES OF A
WOMAN FROM THE INTERIOR OF BAHIA, BRAZIL

Vânia Nara Pereira VASCONCELOS
Universidade do Estado da Bahia
vaniauneb5@gmail.com

Resumen

En este artículo analizo la importancia de desarrollar una escucha aprendiente en la investigación que sea capaz de mover al investigador/ra del lugar de único sujeto productor/ra de conocimiento. A partir de una investigación con la Historia Oral para la construcción de la biografía de una mujer del interior de Bahía/Brasil, problematizo las posibilidades de rebeldías epistémicas desde una perspectiva feminista. ¿Cuáles son los límites y posibilidades de romper con las jerarquías en la investigación, heredadas de la ciencia moderna? ¿Cómo construir una intervención respetuosa cuando estudiamos la vida de una persona? ¿Cómo enfrentar el desafío de la horizontalidad habiendo sido formada/o por concepciones de conocimiento de bases eurocéntricas en la cual la jerarquía de saberes está en el centro? En diálogo con las *Epistemologías del Sur* y con los feminismos poscoloniales y decoloniales reflexiono sobre estas cuestiones para pensar la construcción de insurgencias epistémicas que abran espacios para la agencia de sujetas/os consideradas/os como subalternas/os.

Palabras clave: *Aprendência*, escucha, historia oral, insurgencia epistémica, mujeres

Abstract

In this article I analyze the importance of developing a *learning listen* in research that moves the researcher from the position of sole producer of knowledge. Based on research using Oral History to construct a biography of a woman from the semi-arid region of Bahia, I problematize the possibilities of epistemic disobedience, from a feminist perspective. What are the limits and possibilities of breaking with the hierarchies in research, inherited from modern science? How can we construct a respectful intervention when we study the life of a person? How do we face the challenge of horizontality, having been formed by Eurocentric knowledge conceptions, in which the hierarchy of knowledges is at the center. In dialogue with *Epistemologies of the South* and with decolonial and post-colonial feminisms, I reflect on these questions to think about the construction of epistemic insurgency that open spaces for the agency of subjects seen as subaltern.

Keywords: Learning, listening, oral history, epistemic insurgency, women

INTRODUCCIÓN

En una noche muy especial del año de 2017 la vida de Doña Farailda fue celebrada en la ciudad de Serrolândia, en Bahía, en el lanzamiento del libro “*É um romance minha vida*”: *D. Farilda, uma casamenteira no sertão baiano* [“Es un romance mi vida”]: Dona Farailda – una casamentera del interior baiano], obra dedicada a narrar su historia de vida a partir de una perspectiva histórica feminista. Ella llevaba un vestido rojo, tenía los pelos grises atados por una linda pinza también roja, y estaba maravillosamente linda. Al lado de las tres hijas y del séptimo esposo la “casamentera”, como es conocida en la pequeña ciudad, estaba visiblemente feliz.

En un ritual preparado con mucho amor por mí, junto a un colectivo de mujeres y por el grupo de teatro Artefacto, el lanzamiento se constituyó como un gran evento en la ciudad,

llenando el espacio del concejo municipal. Como autora de la biografía de Farailda Santos, entré en el salón bailando al sonido de la canción *Ellas están llegando*, cantada por mi hermana Cláudia Vasconcelos. Traía en las manos un ramo de rosas rojas para ser entregadas a la homenajeadada con quién conviví a lo largo de los cuatro años de investigación y escritura de la tesis, que después se volvería un libro. Cuando nos encontramos nos abrazamos emocionadas y fuimos acogidas por el grupo de teatro de la ciudad, llamado *Artefato*, que formó un “pasillo de amor” jugando pétalos de rosas rojas en nuestras cabezas. Doña Farailda se sentó en un sillón ornamentado especialmente para ella, cubierto por una labor de retazos, arte que forma parte de su cultura como costurera, en la mesa principal una alfombra, hecha por ella utilizando la misma técnica, decoraba hermosamente el ambiente. Al sentarse en el sillón, como una reina, recibió de mis manos el libro y las flores, me retiré de la escena, Doña Farailda es el centro.

Aunque el importante evento contase con la presencia del alcalde de la ciudad, del presidente del consejo municipal y de algunos concejales, ellos solamente asistieron al evento. La mesa “institucional” no fue formada por ellos, las “autoridades” que compusieron fueron la familia de Doña Farailda, sus tres hijas: Anelita, Elenita y Valmira (que vino de la ciudad de São Paulo especialmente para el evento), el esposo, el señor Severino y mi familia.

El mismo grupo de teatro que nos recibió hizo la apertura del evento actuando algunos extractos de la vida de Doña Farailda, el público se emocionó al ver en el escenario parte de la historia de una mujer que se casó siete veces al largo de la vida, realizó ‘bodas de contrato’ sin validez legal, desafiando a la justicia local, y declaró el placer sexual abiertamente durante las entrevistas. Al escribir su biografía volví pública toda su forma rebelde de vivir.

Tras la actuación, ofrecí un discurso acerca de la experiencia que se desarrolló entre los años de 2010 y 2014, incluso cuando ya había iniciado algunos años antes cuando hice otro estudio acerca de las mujeres de Serrolândia. En la exposición traje el desafío de narrar la vida de una persona viva, de caminar en una línea sutil entre el involucramiento afectivo inevitable, pero

también deseable en ese tipo de investigación, y el alejamiento necesario, o la objetividad fuerte, como propone Sandra Harding (2019), para desarrollar análisis sobre jerarquías de género y rebeldías femeninas en aquella sociedad. La tentativa de dar una “clase de historia de las mujeres”, teniendo la experiencia de Doña Farailda en el centro fue hecha entre lágrimas y sonrisas mías, de la biografiada y del público en general. El retorno de uno de los presentes me dio la dimensión de la importancia de un evento como aquel. El presidente de la cámara (*in memoriam*), que había sido mi alumno, me dijo que aquella noche le había hecho cambiar de opinión acerca de Doña Farailda. El cambio del prejuicio en admiración fue la mejor retribución que yo podría recibir.

Ese texto es una actividad de autoevaluación y autorreflexión acerca de un proceso muy agradable y desafiante como lo fue estudiar la vida de Doña Farailda Alves de Oliveira Santos. Al entrar en el Programa de Posgrado en Historia de la Universidad Federal Fluminense (UFF) para cursar el doctorado no tenía la intención de realizar una biografía, aunque ya tuviera percibido cuán interesante era la vida de esta mujer; parecía demasiado pretencioso centrarme solo en una vida para problematizar representaciones de género en el interior. El proyecto original traía la intención de buscar trayectorias de vida, de hombres y de mujeres capaces de cuestionar las representaciones “tradicionales” de género en pequeñas ciudades, más específicamente, en el interior baiano; mi deseo era mostrar que las representaciones cristalizadas históricamente acerca de las masculinidades y de las feminidades estaban más allá de las figuras de lo que llamamos en Brasil como “cabra macho¹⁷⁰” y la “mujer seria”¹⁷¹ (Vasconcelos, C. & Vasconcelos, V., 2018) tan enfatizadas en los medios de comunicación, en la literatura, en el cine y en las telenovelas brasileñas. Sin embargo, al iniciar la investigación con fuentes orales, puedo decir que Doña Farailda “ocupó la escena” y decidí estudiar solo su trayectoria. Fui convencida por mi orientadora, la historiadora y Prof.^a Dr.^a Rachel Soihet, a quien agradezco por darle importancia a realizar la

¹⁷⁰ Un hombre cuya masculinidad considera dominante.

¹⁷¹ En el capítulo de libro citado, analizo, junto con otra autora, las construcciones estereotipadas de las/ de los sujetas/os sertanejas/os.

biografía de una mujer afro-indígena, no escolarizada, pobre, originaria de la zona rural y residente (en la mayor parte de la vida) de una ciudad del interior.

No fue solo por el perfil socio-económico-territorial y étnico-racial de Doña Farailda que yo decidí escribir su biografía, aunque lo considero bastante relevante, teniendo en cuenta que en Brasil en el área de Historia aún predominan las biografías de hombres pertenecientes a las elites, blancos, cisgéneros y heterosexuales, con bellísimas excepciones.¹⁷² La elección por ese camino se fue dibujando frente a las narraciones escuchadas en las entrevistas hechas con y sobre ella: miembros de la familia, su esposo actual y ex-marido, personas de la ciudad, parejas que se han casado en el “matrimonio de contrato” realizado por ella y autoridades locales me ayudaron a construir un universo bastante complejo de la trayectoria de esta mujer.

De todos modos, fue a partir del ejercicio metodológico con fuentes orales¹⁷³ que Doña Farailda “ganó” una biografía, o, mejor dicho, puedo afirmar que quién ganó con la producción fue la historiografía baiana y brasileña, pues tenemos delante de nosotros la posibilidad de aprender con esta mujer - así como con tantas otras invisibilizadas por la historiografía oficial - especialmente por sus sabias lecciones de rebeldías posibles.

A lo largo del texto buscaré, en la reconstrucción del proceso visto a través de una mirada metodológica, poner la rebeldía en el centro del debate. Lo que me llevó a investigar la vida de Doña Farailda, como se dijo antes, fue la necesidad de comprender cómo una mujer perteneciente a las camadas más excluidas de la sociedad puede atreverse a traspasar fronteras normativas, afrontando instituciones estatales, como la Justicia y la Iglesia, construyendo una invención de la subjetividad (Rago, 2013) para volver posible su existencia. Pero la rebeldía también será

¹⁷² Llamo la atención sobre algunos cambios recientes en este campo, cuando hay un esfuerzo de algunas/nos historiadoras/es por contar historias distintas a las de las clases privilegiadas, como el grupo de investigación *CLOSE – Centro de Referência da História LGBTQI+ do Rio Grande do Sul*.

¹⁷³ Las fuentes orales predominaron en la investigación, aunque también se utilizaron otras fuentes (escritas e iconográficas), como fotografías, libros de registro de matrimonio, datos del Censo del IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) y un contrato de matrimonio firmado por doña Farailda.

pensada aquí como práctica epistemo-metodológica para la investigación. Aprender las lecciones de Doña Farailda para no caer en las ataduras contextuales, así como para aprender con teóricas y teóricos inspirados de reflexiones libertadoras e insurgentes para evitar las ataduras epistemológicas a las que estamos sometidas/os.

Cuando pienso en insurgencia epistémica primeramente considero el ejercicio de desplazamiento de lugares de investigadora/o e investigada/o. ¿Cuáles son los límites y posibilidades de romper con las jerarquías en la investigación, heredada por una academia que se basa en la Ciencia Moderna, en la cual hay un sujeto que “tiene” y otra/o de quién se debe “extraer” el conocimiento? Es importante considerar que el conocimiento científico no debe ser pensado como el único válido, los diversos saberes producidos por diferentes pueblos y culturas deben ser considerados igualmente legítimos, sin que exista una jerarquía entre ellos (Santos, 2009).

Quiero traer la experiencia de la construcción de la biografía de Doña Farailda como una práctica hecha a partir de las diversas influencias que marcaron mi formación. Trabajar en el campo de los Estudios de Género y de la Historia Oral, sin duda, me ha posibilitado un diálogo con metodologías insurgentes para allá de lo que ya traía en mi equipaje de la experiencia con la militancia política. Ese texto también se constituye como una autocrítica de limitación de los diálogos teóricos que hice a lo largo de la tesis, en los cuáles aún predominaron autoras/es europeos, revelando como la universidad brasileña aún está marcada por una producción con bases eurocéntricas y coloniales de hacer ciencia. En contacto reciente con las Epistemologías del Sur y con los feminismos poscoloniales y decoloniales tengo ampliados mis referenciales teóricos, aunque considere que en el proceso de construcción de la tesis ya venía ejercitando encuentros epistémicos, como propone Dernival Ramos Jr. (2019), en el sentido de estar atenta a una producción más horizontalizada.

Para desarrollar un diálogo sobre insurgencia epistémica serán abordadas en ese texto tres aspectos de mi experiencia como investigadora: la búsqueda de aprendizaje con la escucha a partir de la Historia Oral, la investigación como construcción colectiva y la importancia de una devolución a la comunidad de los

resultados de la investigación, en el sentido de romper con los extractivismos epistémicos, construyendo rebeldías epistémicas, esenciales para la producción de un conocimiento capaz de contribuir con la lucha por el cambio social.

ORALIDAD E HISTORIA ORAL: EL APRENDER CON LA ESCUCHA

Doña Farailda pertenece a una cultura donde la oralidad es central en la forma de organizar la vida. Nacida en el año de 1929 en la finca Caldeirão do Sapo, ubicada en el interior de Bahía, es la tercera hija de los once hijos que tuvieron Doña Supriana Serafina de Oliveira y el Señor Pedro Alves de Sousa. Nunca asistió a la escuela, aunque aprendió, según su narrativa a ‘firmar el nombre’ y ‘escribir cartitas’. Nativa de una familia rural y pobre, la educación formal le fue negada por las propias condiciones de vida, tanto en la infancia como en la vida adulta, pues la necesidad de trabajar y la dificultad de conciliación entre trabajo y educación marcaron su vida, así como la de muchas personas como ella en Brasil hoy en día.

En una de las entrevistas ella afirmó “nunca fui alumna, yo estudié por cabeza mía”, poniéndose como sujeto de aprendizaje y demostrando que el hecho de no asistir a la escuela no significó que no tenga desarrollado la habilidad de elaborar ideas y construir sus propias concepciones de mundo. En el proceso de investigación, tras algunas entrevistas con ella fue fácil percibir que yo estaba delante de una pensadora, de una filósofa, que me iba presentando sus concepciones de mundo, desarrollando sus conceptos, dejando emerger su rebeldía en la capacidad de dialogar, de forma táctica (Certeau, 2009), con los límites impuestos por el contexto a una mujer afro-indígena, no escolarizada, del “campo”¹⁷⁴ y pobre. Esa percepción me llevó a escribir un capítulo de la tesis titulado “Nunca me enamoré de ningún hombre. Tengo amor para dar, ¿comprendiste?”: concepciones del mundo de “casamentera”, en el cual esas ideas/conceptos/concepciones son desarrolladas por ella. A partir de esa experiencia a mí me gustaría traer algunas reflexiones acerca de la relación entre oralidad e historia oral, para pensar en

¹⁷⁴ Término referido al área rural, muy utilizado en la región investigada.

la potencia de la narrativa como resistencia histórica de los pueblos colonizados.

El proceso de colonización que fundó Europa (Quijano, 2009) jerarquizó saberes, lugares y pueblos, reafirmando diversas dicotomías, entre las cuáles se encuentran la superioridad de la escritura en relación con la oralidad. Los pueblos colonizados fueron considerados inferiores, en parte, por sus prácticas culturales, muchas veces marcadas por la oralidad. De acuerdo con Patricio Arias:

La diferenciación colonial inauguró una dicotomía que vigorizará desde entonces en toda nuestra historia, por la cual ellos se asumen como civilizados, desarrollados y modernos; mientras nos ven como primitivos, subdesarrollados y pre modernos; pues mientras ellos están en la historia, nosotros estamos en la prehistoria; ellos tienen cultura, nosotros solo folklore; ellos ciencia, nosotros mitos; ellos arte, nosotros artesanía; ellos literatura, nosotros tradición oral; ellos religión, nosotros brujería; ellos tienen medicina y nosotros tenemos magia (Arias, 2010: 6).

Me interesa pensar como una llamada tradición oral, traída de varias partes del continente africano por los pueblos esclavizados, pero también heredada de los pueblos originarios de las Américas ha sido históricamente desvalorizada y puesta como un conocimiento considerado menor, titulado de inculto. Como consecuencia de ese proceso histórico, poblaciones excluidas de la educación formal (analfabetas o semianalfabetas) son vistas como incapaces de producir conocimiento. El propio término prehistoria dice mucho acerca de eso. Denominamos prehistoria el período anterior a la escritura, o sea, aquellos que no poseen o no dominan la escritura son incapaces de producir historia. No es mi intención en ese texto profundizar esa discusión que considero extremadamente importante, pero hace pensar como esa diferenciación cultural, citada por Arias, tuvo consecuencias en la definición de lo que podría ser considerado ciencia, de cuáles conocimientos son válidos, de quien puede ser sujeto productor de conocimiento. Así, la mayor secuela de la diferenciación cultural es cuando ocurre la asimilación por las/los propias/os colonizadas/os de su inferioridad en la capacidad de pensarse a sí

mismos como productores de saber, de conocimiento y de historia. Dicha asimilación no es absoluta y la historia de esos pueblos ya mostró que la resistencia estuvo presente en todo el tiempo de tentativa de destrucción de sus culturas y existencias.

Aquí podríamos traer la tan emblemática cuestión suscitada por Gayatri Spivak (2010): ¿Puede la/el subalterna/o hablar? Si habla, ¿será oída/o? ¿Lo que falta tiene importancia para la producción de conocimiento válido/validado? Estas son cuestiones que deben permear las mentes de aquellas y aquellos que se disponen a trabajar con la historia oral de poblaciones históricamente excluidas, otrerizadas e invisibilizadas. Volveré a ellas para pensar sobre la narradora Farailda.

Una recuperación colectiva de la historia (Marín, 2013) que marcó América Latina en las décadas del setenta y ochenta del siglo pasado, fue un terreno importante para pensar en epistemologías críticas para una memoria colectiva. Pilar Marín cita las experiencias de investigación-acción y de educación popular¹⁷⁵ como importantes en la construcción de otras narrativas acerca de la historia de este continente. Podríamos pensarlas como proyectos que abren camino para la escucha de otras voces, para una “historia vista desde abajo”,¹⁷⁶ que cuestiona las versiones producidas por una “historia oficial”. De acuerdo con la autora:

La recuperación colectiva (de la historia) mostró las posibilidades de producción de conocimiento a partir de la praxis política y ética, así como de las diversas lógicas de saber de los sectores populares. Eso en la medida en que fue dotado de un corpus teórico-metodológico a partir del cual empezaron a ser producidas "otras" narrativas históricas que dieron forma disidente a las oficiales, demostrando el alcance de un conocimiento que emergió del movimiento popular de aquel momento (Marín, 2013: 69).

¹⁷⁵ La autora se refiere en el texto a la influencia de intelectuales y activistas como el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda y el pedagogo brasileño Paulo Freire.

¹⁷⁶ La autora muestra los diálogos que se dieron entre esta perspectiva, así como con la historia social inglesa y con autores de América Latina.

La experiencia aymara-boliviana del THOA - el Taller de Historia Oral Andina - que desde 1983 viene construyendo otras narrativas a partir de la perspectiva indígena, y puede ser pensada como un ejemplo, no solo de la tesis de otras narrativas, como también de una práctica metodológica de descolonización. Silvia Cusicanqui, una de sus fundadoras, afirma que: "La historia oral indígena es un espacio privilegiado para descubrir percepciones profundas sobre la orden colonial y las exigencias morales que de ellas emanan". Para la historiadora y socióloga feminista, la Historia Oral es mucho más que una metodología "participativa" o "de acción", es "un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador cuanto para su interlocutor" (1987).

La experiencia de Cusicanqui está marcada por una opción teórico-metodológica de descolonización del pensamiento, de las prácticas, del hacer histórico de pueblos expropiados por el proceso colonial. De esta manera, la Historia Oral no siempre estuvo asociada a las camadas populares. En Brasil, por ejemplo, la primera experiencia, que ocurrió a partir de 1973 con la creación del "Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil" (CPDOC), de la Fundação Getúlio Vargas, se dedicaba a estudiar las elites brasileñas. Incluso aunque el CPDOC se propusiese a contribuir con una "nueva historia política",¹⁷⁷ en el sentido de traer otras narrativas diferentes de las fuentes escritas, la gran mayoría de los entrevistados eran hombres blancos y pertenecientes a las camadas dominantes. Ese movimiento va ampliándose y cambiándose a partir de los años 1980, incorporando otras/os sujetas/os. Cada vez más la Historia Oral se vuelve un espacio que se propone a escuchar sujetas/os a quienes históricamente les fue negado cualquier posibilidad de enunciación y existencia por el habla, donde la/el subalterna/o habla, aunque no siempre es escuchado.

En el bello texto titulado "Aprendiendo a oír: la historia oral testimonial contra la indiferencia" de la historiadora Marta Rovai discute la importancia de la escucha, y también de la empatía de las/los historiadoras/es que si han dispuesto a trabajar con las memorias de personas que experimentaron procesos traumáticos

¹⁷⁷ Ver entrevista con Aspásia Camargo (1999).

relacionados a la violencia de regímenes autoritarios, trayendo la cuestión: ¿cómo el trabajo de historia oral puede traspasar la frontera de la universidad y contribuir para romper la indiferencia social delante del dolor?

Ella nos recuerda que hay una enorme comunidad de narradores, más hace falta una comunidad de conocimiento que se disponga a efectivamente escuchar, para abarcar los intereses en la producción de trabajos académicos y publicación de artículos, hechos a partir de las narrativas. La autora lo relaciona a una cierta indiferencia al dolor de la/del otra/o, fruto de la banalización de la violencia:

La indiferencia no es producto de la falta de información, y sí del exceso de escenas e historias que banalizan las barbaridades y están incluidas en cierta normalidad, cotidianamente aceptada. La disposición de admirarse delante del otro es confundida con “pérdida de tiempo”, cuando debería ser el contrario: poner atención debería traducirse en “pasar tiempo” necesario para que las cosas y los proyectos maduren, para que las experiencias sean comprendidas; de todos los modos, ofrecerse al “otro” para ganar más vida (Rovai, 2013: 130-131).

Rovai propone que al revés de “dar voz” debemos “dar oídos” a las/los narradoras/es. Entonces, pregunto: ¿cómo es posible desarrollar aprendizaje a partir de la escucha, construyendo mecanismos que muevan nuestra posición de investigadores históricamente vistos como aquellos que saben, que tienen el dominio del conocimiento para un lugar de humildad, de una escucha aprendiente?

Teresa Cunha al discutir formas de emancipación de las-mujeres-del-mundo-ex-colonizado, elabora una crítica a la falta de escucha y comprensión de los feminismos norte céntricos a las narrativas de estas mujeres: “el subalterno habla por sí, pero nuestras sociologías feministas parecen necesitar de desenvolver competencias de manumisión de nuestras ignorancias y sorderas” (2015: 26). En ese mismo raciocinio, Santos (2009: 46) nos provoca a pensar que los saberes y las ignorancias deben ser tomadas, igualmente, como punto de partida para la producción del conocimiento. Eso significa decir que es necesario desvestirnos de nuestras creencias y teorías acabadas y utilizadas

a priori para leer las realidades o para escuchar a nuestros narradores.

Mi experiencia con fuentes orales se inició en la graduación, cuando cursaba Historia, en el campus de Jacobina de la Universidade do Estado da Bahia, en una investigación realizada acerca de las mujeres en la ciudad de Serrolândia en la cual las fuentes orales fueron predominantes. En mi trayectoria de investigación, más allá de esas fuentes también dialogué con otras como procesos judiciales, datos del IBGE, periódicos y materiales de las entrevistadas como cartas, cuadernos de confidencias, fotografías, etc. La decisión para su uso fue hecha inicialmente por cuenta de los límites de acceso a otros tipos de fuentes en una ciudad del interior donde no hay archivos. Sin embargo, esa elección no se dio solo por esta razón. Las fuentes orales se constituyen como una posibilidad de adentrarse a un universo muy poco conocido, especialmente cuando el/la investigador/a opta por traer la vida de personas históricamente excluidas de los cánones historiográficos. La riqueza de las narrativas posibilita otras construcciones textuales que las fuentes escritas no permiten. Para Alessandro Portelli (1996) al narrar sus historias los sujetos interpretan, filosofan y elaboran significados de las experiencias vividas. El análisis e interpretación no debe pertenecer solamente al investigador. La entrevista no puede ser vista como un cúmulo de informaciones que deben ser interpretadas, sino como fruto de una selección, de elecciones y de construcción de ideas del narrador o narradora. Pero ¿cómo garantizar que eso sea respetado por el/la investigador/ra?

La oralidad está muy presente en las comunidades rurales, en pequeñas ciudades, pero también en las periferias de las grandes ciudades. Podemos pensarla como resistencia de aquellos/as que viven en los límites. Charlas en la puerta de casa, ruedas en que se cuentan historias¹⁷⁸ de sí y de las/los otras/os, forman parte de la generación de Doña Farailda, pero también de mi infancia. Tengo muchos recuerdos de charlas en familia que eran posibles cuando no había electricidad, lo cual pasaba con frecuencia cuando era niña. Sin la opción de ver la TV formábamos un

¹⁷⁸ Opté por usar la palabra *historia* en oraciones donde supuestamente cabría la palabra *cuento* para romper con la jerarquía establecida entre ellas.

círculo y hablábamos de temas distintos, pero lo que predominaba eran las historias contadas por mi padre y mi madre. Con los cambios tecnológicos esas prácticas fueron perdiéndose, especialmente después del uso personal de los teléfonos móviles que permite que cada uno viva en su propio mundo, existiendo menos interés de compartir narrativas que compartir *links* con un *click*.

Al reflexionar sobre las jerarquías entre lo oral y lo escrito no tengo intención de invertirlas, glamourizando la oralidad o romantizando las narrativas, pero problematizar el proceso de desvalorización de la oralidad como forma de comunicación. Conceição Evaristo, escritora tardíamente reconocida en Brasil por su literatura, afirma que su escritura se origina de la experiencia con la oralidad, que marcó su vivencia como mujer negra y advenida de la pobreza: "Yo no nací cerca de libros, nací rodeada de palabras y también en el sentido de ensayo que es una cultura de la oralidad y parte de nuestro patrimonio" (2017). Sobre la literatura la autora denuncia: "Es un lugar que en principio no es para las mujeres negras. Yo busco siempre acercarme en mis textos al lenguaje oral. A esa oralidad que he heredado de la cultura afrobrasileña". En ese sentido, su literatura propone un diálogo entre lo oral y lo escrito, sin desvalorizar ninguno de los lenguajes, siendo que la recurrencia a lo oral aparece como resistencia y reencuentro con su ascendencia afrobrasileña.

Lo traigo para reflexionar sobre la escucha de una voz que fue acostumbrada a hablar para un colectivo de personas cercanas, formada en la cultura de la narración de historias. En esas historias las formulaciones acerca del mundo aparecen muchas veces en forma de metáforas, de frases que sugieren enseñanzas, muchas veces normativas y disciplinarias, pero también con potencia de rebeldía. Parece que en varios momentos de la narrativa de Doña Farailda, al responder una cuestión acerca de la vida, ella (nos) cuenta una historia, y esta viene rellena de elementos de la cultura oral en que fue formada.

“¿QUÉ ES LO QUE TÚ SABES QUE YO NO SÉ?”: LA INCOMPLETUD DEL CONOCIMIENTO COMO INSURGENCIA EPISTÉMICA

Como anunciado anteriormente, unas de las propuestas de este texto es reflexionar acerca del proceso de construcción de la biografía de Doña Farailda, la cual elaboro a partir de sus narrativas, pero también de otras escuchas. En ese tópico, al presentar el proceso metodológico de la investigación, me propongo a problematizar las posibilidades de aprendizajes desde mi lugar de investigadora. ¿Qué fue lo que Doña Farailda me enseñó como sujeto hablante? ¿Cuáles fueron las posibilidades de diálogo entre nosotros, considerando nuestras diferencias? ¿Es posible romper con las jerarquías académicas teniendo nuevas formas de producción de conocimiento en las cuáles la investigadora reconoce sus limitaciones frente a la persona que está entrevistando?

Inicio narrando el proceso de trabajo de campo para reflexionar sobre elecciones, selecciones, encuentros y desencuentros, límites y potencialidades de la construcción del ejercicio metodológico. El hecho de ser originaria de la ciudad¹⁷⁹ en la cual Doña Farailda vivió la mayor parte de la vida, fue importante para una aproximación con ella. Ese proceso fue construyéndose a lo largo de innumerables visitas hechas a ella cada vez que yo iba a Serrolândia. Todas las veces ella me recibió con mucho cariño, ofreciéndome un café o invitándome para comer algo en su casa. Ese tipo de amabilidad forma parte de espacios donde el espíritu comunitario no desapareció. Algunas veces cuando llegué ella me esperaba “perfumada y arreglada”, sentada en su sofá y lista para la entrevista, en otras estaba en el jardín cuidando de las gallinas o de las plantas, cuando me invitaba a compartir con ella realizaba aquellas actividades mientras conversábamos sobre la vida, ella me contaba las novedades y siempre me preguntaba por mi hija, mi madre y mi padre. Tengo reflexionado que esos encuentros de construcción procesal de una cierta intimidad fueron esenciales para tornar posible la grabación de las entrevistas. La construcción de un

¹⁷⁹ Nací en Serrolândia y viví allí hasta 2001, cuando emigré a Salvador, donde vivo actualmente.

proceso de alteridad no puede ocurrir al ritmo de los plazos académicos. Este proceso precisa de un tiempo distinto. Necesité ejercitar el aprendizaje de la escucha, con paciencia de esperar por el ritmo de Doña Farailda, lo que no me ha costado mucho, pues siempre fue muy agradable estar con ella, oír sus historias, observar su cotidianeidad y su pasión por la vida. Pasar el tiempo con ella nunca fue para mí una pérdida de tiempo, para recordar a Rovai (2013: 131).

La primera entrevista¹⁸⁰ que realicé con ella ocurrió el día 28 de mayo de 2010. Yo hice una visita anteriormente para hablar acerca de mis intenciones de hacer la biografía y ella había aceptado. Al llegar a su casa, ella estaba acompañada del esposo (séptimo y actual) y percibí que él no tenía la intención de retirarse. Al depararme con esa situación inusitada busqué reelaborar la propuesta. Por conocer y convivir con la cultura local, en cierto sentido yo sabía algunos códigos y tenía una noción de que no sería adecuado pedir para que él se retirase. Muchas cuestiones me han tomado delante de aquella situación: ¿Cómo sería posible garantizar que la entrevista fuese realizada solo con ella, sin generar una situación delicada luego en el primer encuentro? ¿Merecería la pena entrevistarla con aquella presencia, considerando todas las interferencias que podrían ocurrir en su narrativa? Delante del escenario sólo había dos opciones: remarcar la entrevista, lo que también podría crear una situación de desconfianza, o realizarla corriendo todos los riesgos de obtener una narrativa afectada por aquella presencia indeseada (por lo menos por mí). Elegí la segunda, sin embargo, propuse que la entrevista fuese hecha con la pareja, lo que fue una experiencia bastante provechosa, aunque tenga escuchado muy poco la voz del Sr. Severino.¹⁸¹

Esa experiencia reveló mucho acerca de Doña Farailda, especialmente después de hacer muchas otras entrevistas exclusivas con ella. Tengo total consciencia de que una entrevista realizada con la presencia de otra persona trae muchas alteraciones, cuando esa no es la propuesta, pero como tuve

¹⁸⁰ Para escribir el proyecto para postular al doctorado ya había tenido una entrevista con doña Farailda, que fue hecha por Tânia Vasconcelos.

¹⁸¹ En la tesis yo analizo el perfil de los esposos de doña Farailda, incluyendo el aparente silencio del señor Severino en esta entrevista.

muchas oportunidades de realizar otras entrevistas considero que ese hecho no interfirió negativamente en la investigación, al contrario, creo que fue interesante observar las variaciones de la narrativa, lo que ocurre no solo con ese tipo de interferencia, sino por el propio carácter de la memoria, que reelabora constantemente aquello que está siendo narrado. No estamos hablando del mero acto de recordar, sino de interpretación, elección, selección, olvido y problematización implicada en las subjetividades a partir del presente. Son procesos de construcción de sí que no se puede comprender si el/la investigador/ra está en búsqueda de una verdad o una esencia del sujeto.

¿Qué es lo que buscan los investigadores cuando realizan sus investigaciones? Hay un inmenso debate dentro del campo de la Historia Oral acerca de los usos - y abusos¹⁸² - que hace de las narrativas y de las historias de vida captadas por los grabadores o cámaras de video. Partiendo de esa cuestión pregunto: ¿cómo construir una intervención respetuosa, considerando que el hecho de proponer el estudio de la vida de una persona por sí sola ya significa una intervención? ¿Cómo enfrentar el desafío de la horizontalidad habiendo sido formada/o por concepciones de conocimiento de bases eurocéntricas en la cual la jerarquía de saberes está en el centro? ¿Cómo huir de los extractivismos epistémicos, que reproducen la lógica de la extracción económica colonial en la producción del conocimiento académico?

Sin la intención de contestar a esas difíciles cuestiones, a mí me gustaría retomar aquí la cuestión puesta anteriormente sobre la posibilidad de hablar del subalterno. En el pretendo profundizar el debate propuesto por Gayatri Spivak en su ensayo titulado “Can the subaltern speak?”, traducido en Brasil en 2010, como el título “Pode o Subalterno Falar?” [“¿Puede el subalterno hablar?”],¹⁸³ pero a mí me gustaría reflexionar sobre la (im)posibilidad de la/del subalterna/o de hablar a partir de mi experiencia con Doña Farailda, supuestamente una mujer subalterna.

Cuando leí el famoso ensayo de la pensadora indiana confieso

¹⁸² *Usos e abusos* es el título de un libro sobre Historia Oral.

¹⁸³ ¿O sería la subalterna, ya que la autora enfatiza que las mujeres son las más afectadas por el silenciamiento? ¿Habría la traducción no contemplada el femenino debido a la ausencia de género en inglés?

que estaba bastante impactada, pero también incómoda con algunos posicionamientos de la autora en relación con la imposibilidad de enunciación de lo que ella llama de subalterna/o. Mi primera incomodidad fue la forma de escritura de la autora, probablemente inaccesible a la mayoría de los y las subalternos/as, centrales en el ensayo para denunciar la forma de apropiación de sus narrativas por los y las intelectuales. Yo misma (incluso siendo académica) tuve dificultad de comprender muchas de sus proposiciones y necesité volver a leer algunas veces el texto. Ese es un debate que no haré aquí, pero que me ha hecho pensar en la importancia de levantarnos contra los cánones que construyeron la idea de que cuanto más difícil e inaccesible el autor escribe, más erudito y teóricamente superior él es (dejaré la frase en el masculino como provocación para pensar que este presupuesto fue creado por hombres).

Pero el malestar provocado en mí por Spivak fue la conclusión que la autora llega al final del ensayo de que *el* o *la* Subalterno/a no puede hablar. Sin embargo, yo comprendo, como Sandra Almeida¹⁸⁴ - que Spivak no estaba afirmando literalmente que el subalterno no puede hablar, pero que su habla estaría siempre intermediada por la/el intelectual que se propone a hablar en nombre de él - a mí me gustaría problematizar esta afirmación.

La investigadora estadounidense Daphne Patai, que entrevistó mujeres brasileñas en la década de 1980, tuvo una crítica bastante ácida¹⁸⁵ al ensayo de la pensadora indiana, externando el sentimiento de “falta de alternativa” a las/a los investigadores que se proponen a realizar una escucha de los “subalternos”:

Una cuestión levantada por el ensayo de Spivak, de interés especial para investigadoras feministas, es si es posible existir alguna postura del investigador además de explorador o tonto. Spivak se explica de una manera que debe causar miedo y palpitaciones a cualquier investigador privilegiado que sea lo suficientemente tonto para aventurarse en la escucha de lo que

¹⁸⁴ La autora del prefacio es una de las traductoras del ensayo al portugués.

¹⁸⁵ La principal crítica de Patai a Spivak se presenta en el provocativo título del artículo ¿Quién llama subalterno a quién? en el que cuestiona el concepto utilizado por Spivak, cuestionando si se ven a sí mismos como tales, o si esta no sería una designación externa para problematizar por individuos que se encajan en la categoría de subalternidad.

“mujeres subalternas” tienen a decir (Patai, 2010: 90).

Mi sentimiento fue exactamente este al leer el ensayo. Miedo de arriesgarme en la difícil tarea de escucha por los riesgos de apropiación de las y los sujetos que estudio. ¿Será posible encontrar una alternativa que no se configure como extractivismo epistémico (explorador), pero que no caiga en una cierta ingenuidad de la/del investigadora/or de considerarse como alguien que escucha al “subalterno” sin ningún interés (tonto)?

Prefiero creer que es posible construir alternativas en el ejercicio constante de descolonización de nuestras prácticas metodológicas. El subtítulo de esa sección es provocativo en ese sentido. Si pregunto “¿qué es lo que tú sabes que yo no sé?”, no debería de ser mero ejercicio de retórica, pero precisa ganar significado para comprender lo que de hecho las/los sujetas/os que escuchamos tienen a enseñarnos. Elijo acercarme al análisis como lo que se sigue, de la socióloga Teresa Cunha, que hace posible comprender la agencia de esas sujetas/os, considerando así toda la problemática del proceso de dominación colonial:

El reconocimiento de que el otro habla y que esa habla es un discurso y una narrativa de una subjetividad en acción, es un intelecto en otros términos, con otros términos, probable y parcialmente ininteligibles para mí, es la primera actitud científica que torna posible un pensamiento que engendra las posibilidades de un abordaje pos-colonial. Estas narrativas están tanto permeadas de silencios, hesitaciones, dudas, malestares al mismo tiempo como son vivas e herederas de muchas energías de antagonismo y resistencia. No se trata de romantizar estas narrativas, de re-esencializar a través de actos de purificación, autenticidad o primordialidad. Ellas son textos tan complejos y contradictorios como lo son sus propios contextos. La pregunta de Gayatri Spivak (1999) si puede el subalterno hablar necesita de un nuevo respiro heurístico y teórico: las subalternas hablan, las leonas rugen pero los oídos internos de las ciencias sociales continúan sin oír (Cunha, 2015: 26).

Infelizmente esa sordera no se aplica sólo a las Ciencias Sociales, es muy reciente en el campo de la Historia un diálogo con una perspectiva pos-colonial, que cuestiona el lugar de poder

de la/del historiadora/or frente a la escucha de las/los entrevistadas/os. Finalizo ese tópico del capítulo trayendo una vez más las provocaciones desconcertantes de la boliviana Silvia Cusicanqui, que propone más allá de una escucha horizontalizada, un proyecto de investigación que sea producido junto a las/a los sujetas/os investigadas/os:

Elemento crucial de ese postulado de simetría también será la disponibilidad del investigador en someterse al control social de la comunidad "investigada": ese control se refiere no solo al destino que tendrá el producto final de la investigación, pero al intercambio de las vicisitudes de todo el proceso, desde la selección de los temas, el dibujo de las encuestas, el sistema de trabajo, el retorno sistemático de las transcripciones y los propósitos o usos de los materiales resultante (Cusicanqui, 1987: 11).

Cuando tuve acceso a la obra de esta importante feminista ya había producido la tesis-biografía. Muchas de las cuestiones puestas por ella me hicieron reflexionar como yo podría haberme puesto más en el lugar de aprendiz, en el cual investigada e investigadora construyen juntas el camino de la investigación. Sin embargo, en la experiencia de la investigación narrada en ese texto, me encontré con una mujer, supuestamente subalterna (prefiero subalternada) que, independiente de mi disposición para escucharla, se puso como agente del proceso. Con visible placer en narrar la vida ha cambiado diversas veces mis guiones para entrevistarla, cambió temas, se recusó a responder cuestiones, ocultó otras, eligió sus temas preferidos para construir una narrativa que hablase de sí. Doña Farailda habló, habló, habló, y yo la escuché.

Finalizo el texto incitando a pensar en el carácter rebelde de una mujer subalternada que insiste en hablar, subvirtiendo el lugar que la historia le ha reservado. Pero la historia de las mujeres ya ha mostrado que ella no es la única, y muchas otras, en diversos espacios, en diversos tiempos, también tejieron rebeldías, forjaron insurgencias, construyendo de esta manera posibilidades de existencias y re(e)sistencias.

MUJERES TEJIENDO REBELDÍAS

Porque hay hombres que piensa que la mujer no tiene derecho. ¡La mujer es hija del hombre! ¡La mujer mata, la mujer larga, la mujer pinta, la mujer borda! (habla con mucho énfasis) Si el diablo entra en ella y el veneno ayuda, si ella fuera una mujer que no tenga Dios en el corazón, ¡ella mata! ¡Mata a los hombres en la cama! (...) Pero la mujer es hija del hombre, **a ella no se le pueden tolerar ciertas cosas, el hombre piensa que solo él puede ser tolerado y tratado como tal.** Pero la mujer es hija del hombre, la misma sangre que corre en la vena de la mujer, corre en la vena del hombre, **¡todo lo que el hombre puede hacer, la mujer puede hacerlo también!** (Farailda Santos, 13.04.2006. Mis grifos).

Doña Farailda es una de esas mujeres seductoras que cuando comienza una conversación es casi imposible finalizar. Escucharla a lo largo de cuatro años fue un regalo, una experiencia intensa y desafiante que me cambió como investigadora. Por cuenta de los límites de espacio del texto, infelizmente no fue posible traer sus hablas, su proceso de construcción de sí, su narrativa atrevida, especialmente acerca del tema de la sexualidad. Opté por presentar sólo el fragmento arriba que revela una de sus facetas. En él, la revuelta contra las jerarquías de género aparece de forma contundente, aunque ese tipo de construcción discursiva no sea predominante en su narrativa; en la mayoría de las veces ella prefiere construir un discurso pautado en la norma, travistiéndose de una mujer obediente, adecuada a las expectativas de género acerca de las mujeres, sin embargo, su trayectoria, sus prácticas y su existencia revelen rebeldías que tenga buscado ocultar en la narrativa.¹⁸⁶

Estudiar su trayectoria me permitió a elaborar nuevas perspectivas sobre los feminismos, me hizo repensar conceptos sobre resistencia femenina y sobre mis propias prácticas como feminista. La lucha de las mujeres (y de los movimientos LGBTQIA+) nos han enseñado que la batalla contra las desigualdades, sean ellas de género, de clase, étnico-raciales,

¹⁸⁶ Estas cuestiones fueron discutidas en el libro y en algunos artículos. Para conocer más sobre la historia de doña Farailda, ver Vasconcelos (2017, 2018, 2019).

entre otras, solo es posible con un proceso de construcción colectiva. Uno de los desafíos de los feminismos consiste en romper con el individualismo y la competitividad presentes en la academia.

En ese sentido, deseo finalizar el texto afirmando que la tesitura de creación de esa investigación fue colectiva y que hubo desdoblamientos a partir de ella.¹⁸⁷ Aunque me sea dada la autoría de la tesis y del libro, su producción no sería posible sin una red de personas que contaron sus historias (además de la protagonista Farailda), me ayudaron a encontrar sujetas/os de la investigación, me indicaron lecturas, han leído mis escritos y han sugerido caminos, me acogieron en casa para descanso, entre tantas otras ofrendas afectuosas, que reconozco aquí como esenciales a una propuesta de insurgencia epistémica.

La investigación no se agotó en sí misma, una vez después del lanzamiento del libro en 2017 recibí respuestas importantes. Además de lo narrado anteriormente,¹⁸⁸ una de las hijas de Doña Farailda me comentó haber cambiado la relación con la madre a partir del proceso de construcción de mi investigación. Ella estuvo presente en la defensa del doctorado, que ocurrió en Río de Janeiro, y relató que escuchar una banca de mujeres feministas hablar de la potencia de rebeldía de su madre le hizo reelaborar sentimientos. Para ella no fue fácil ser hija de una mujer que ha transgredido reglas, sufriendo diversas formas de prejuicios. Eso nos hace reflexionar sobre como los marcadores de género ejercen un impacto en las relaciones familiares. Muchas veces las madres deseadas como ideales son aquellas que se integran a los modelos patriarcales, las que siguen reglas y no se atreven a “salir de su lugar”, aquel que impusieron como única forma de vivencia.

Esa experiencia, así como otras, me llevó a la búsqueda por la construcción de un feminismo para la vida (Ahmed, 2018), en el sentido de proponer que la producción del conocimiento sea

¹⁸⁷ Me refiero a la creación de un grupo llamado *Coletivo de Mulheres de Serrolândia*, fundado en 2019 con encuentros en un *círculo de mulheres* para intercambiar conocimientos contruidos a partir de la vida de las mujeres participantes.

¹⁸⁸ Me refiero al regreso del presidente de la cámara mencionado en página anterior.

tejido a partir de la vida, de las prácticas, de las experiencias, para romper con una ciencia dicotómica que opone razón/emoción, hombre/mujer, civilizado/primitivo, cultura/folklore, cabeza/cuerpo, entre otras, para que sea posible crear escenarios epistemológicos donde la emoción, los sentimientos y el afecto sean considerados como parte de la producción de saberes y de la producción de las luchas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHMED, Sara (2018). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- AMADO, Janaina y FERREIRA, Marieta, (orgs.) (1996). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV.
- ARIAS, Patricio G. (2010). “Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia”. *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, 4, 5, jul-dic, pp. 80-94.
- BALLESTRIN, Luciana (2013). “América Latina e o Giro Decolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11, pp. 89-117.
- BRASIL. DIRETORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. Estatística da Instrução (1916). Primeira parte: Estatística Escolar, 1, 4 seção.
- CERTEAU, Michel de (2009). *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes.
- CUNHA, Teresa (2014). *Never Trust Sindarela: feminismos, pós-colonialismos. Moçambique e Timor-Leste*. Coimbra: Almedina.
- CUNHA, Teresa (2015). *Women inpower Women: outras economias geradas e lideradas por mulheres no Sul não-imperial*. Buenos Aires: CLACSO.
- CUSICANQUI, Silvia R. (1987). “El potencial epistemológico da História Oral: de la lógica instrumental a la decolonización de la história”. *Temas Sociales*, 11, pp. 49-64.
- D’ARAUJO, Maria Celina (1999). “Como a História Oral chegou ao Brasil - Entrevista com Aspásia Camargo a Maria Celina D’Araujo”. *História Oral*, 2, pp. 167-79.

- FREIRE, Paulo (1987). *Pedagogia do Oprimido*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MARÍN, Pilar. (2013). “Memoria colectiva: hacia un proyecto decolonial.” en WALSH, Catherine (2013). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito: Ediciones Abya-Yala, pp. 69-103.
- HARDING, Sandra (2019). “Objetividade mais forte para ciências exercidas a partir de baixo”. *Construção: arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciência*, 5, pp. 143-162.
- PATAI, Daphne (2010). *História Oral, Feminismo e Política*. São Paulo: Letra e Voz.
- PORTELLI, Alessandro (1996). “A filosofia e os fatos”. *Revista Tempo*, 1 (2), pp. 59-72.
- PORTELLI, Alessandro (2010). *Ensaio de História oral*. São Paulo: Letra e Voz.
- QUIJANO, Anibal (2009). “Colonialidade do poder e classificação social” en SANTOS, Boaventura y MENESES, Maria Paula, (Orgs.), (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, pp. 73-117.
- RAGO, Margareth (2013). *A aventura de contar-se. Feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Ed. UNICAMP.
- RAMOS JR., Dernival Venâncio. (2019). “Encontros epistêmicos e a formação do pesquisador em História”. *História Oral*, 22 (1), pp. 59-72.
- ROVAL, Marta (2013). “Aprendendo a ouvir: a história oral testemunhal contra a indiferença”. *História Oral*, 16 (2), pp. 129-148.
- SANTOS, Boaventura (2009). “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. En Santos, Boaventura y Meneses, Maria Paula, (Orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. 23-71). Coimbra: Almedina.
- SPIVAK, Gayatri C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- VASCONCELOS, Tânia, M. P. (2009). *Educar, catequizar e civilizar a infância: a escola paroquial em uma comunidade do sertão da Bahia (1941-1957)*. Dissertação de Mestrado, FFLCH, Universidade de São Paulo, Brasil.

- VASCONCELOS, Vânia, N. P. (2017). *É um romance minha vida*: D. Farailda uma "casamenteira" no sertão baiano. Salvador: EDUFBA.
- VASCONCELOS, Cláudia P. & VASCONCELOS, Vânia N. P. (2018). "Mulher séria" e "cabra macho": por outras representações de gênero no sertão" em Pedro Rios & Alane Mendes, *Educação, gênero e diversidade sexual: fabricação das diferenças no espaço escolar* (pp. 149-166). Curitiba: CRV.
- VASCONCELOS, Vânia N. P. (2019). "Entre a norma e a rebeldia: rastros de feminismos no sertão baiano". *Sæculum – Revista de História*, 24 (41), p. 204-216.

PODCAST

- "Eu não nasci rodeada de livros, nasci rodeada de palavras". Conceição Evaristo. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2017/06/02/eu-nao-nasci-rodeada-de-livros-nasci-rodeada-de-palavras-conta-conceicao-evaristo>. Acesso em: 9 jul. 2021.
- Conceição Evaristo e Mônica Francisco falam sobre oralidade negra. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/mulher/conceicao-evaristo-e-monica-francisco-falam-sobre-oralidade-negra/>. Acesso em: 9 jul. 2021.

FUENTES ORALES

- SANTOS, Farailda. 76 anos. Abril/2006. Entrevistadora: Tânia Vasconcelos. Santo André/SP. 13/04/2006.