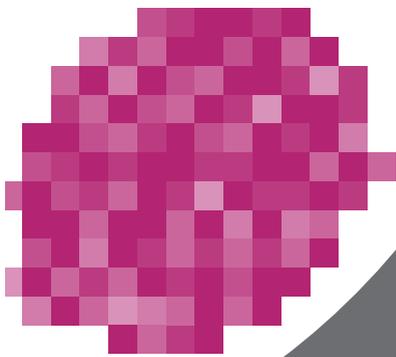


*Humanidades
digitales
y abiertas*



VII de Investigación y VI de Extensión

Jornadas 2017

Profesor Washington Benavídez

V Encuentro de Egresados y Estudiantes de Posgrado

Grupo de Trabajo 23
Cuerpo, poder y sociedad

EL NIÑO «CULPABLE». LA NUEVA MORAL Y LAS FORMAS DE CONTROL DE LOS MENORES INFRACTORES EN URUGUAY (1911-1928)

FACUNDO ÁLVAREZ¹

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo consiste en identificar los mecanismos de control que desplegó el Estado en Uruguay, fundamentalmente a partir de 1911, sobre los niños y jóvenes infractores y abandonados.

La Ley de Protección Infantil de 1911 apuntó a corregir a los menores infractores a través de un tratamiento educativo acorde a su edad. En este sentido, nos preguntaremos en qué grado la ley contribuyó a formar la nueva figura del niño y el joven infractor, considerados a partir de aquella fecha como capaces de la comisión de delitos independientemente de su edad. El eje central del presente estudio consiste en identificar cómo se va construyendo, a partir de la elaboración de esta tipificación, la nueva moral impuesta a la población objeto de nuestro estudio, cuyos valores fundamentales fueron el trabajo, el ahorro, la disciplina y la educación.

Las fuentes utilizadas provienen del Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores y del Ministerio de Instrucción Pública, datadas entre 1911 hasta 1930 aproximadamente. Antes de 1915, no existía una institución que aglutinara toda la paperería referida a los menores. A partir de allí, cuando se crea el Consejo, aparecen los expedientes de cada menor en particular y constituyeron información invaluable para el presente estudio. A principios de la década del treinta, el Consejo desapareció y la estructura del sistema penal juvenil sufrió cambios muy profundos. Los documentos utilizados en la presente investigación son básicamente los testimonios de los menores, cartas de los familiares dirigidas al Consejo solicitando algún movimiento relativo a su hijo —en la mayoría de los casos—, informes inherentes a la conducta de los menores recluidos en la Colonia Educacional de Varones —actual Colonia Berro— y, por último, diversos informes en los que se detallan actividades especiales, como paseos y visitas a distintos centros, que la Colonia organizó fundamentalmente a partir de 1920.

¹ Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Universidad de la República.

EL ESTADO Y LA FAMILIA EN EL CONTROL DE LOS MENORES ABANDONADOS E INFRACTORES

Uno de los roles que asumió el Estado batllista en las dos primeras décadas del siglo XX fue el de asistir a los más débiles. El Estado debía llegar hasta donde la familia era incapaz de hacerlo porque cuando esto no ocurría, se producían anomalías que había que subsanar rápidamente. Cuando la familia no podía afrontar sus responsabilidades asumidas naturalmente, surgían instituciones públicas o privadas, asistenciales, de tratamiento o penitenciarias, con objetivos tales como remendar el vacío existente en los niños.

A raíz de esta ausencia, los niños se encontraban más sensibles a la comisión de delitos. Los menores infractores surgen como problema en los primeros años del Uruguay del siglo XX. En este sentido, resulta muy importante considerar la visión que se tenía de la infancia por parte de las autoridades, a los efectos de evaluar la pertinencia de las soluciones que se ensayaron al respecto.

En la «época civilizada», el niño pasó a ser visto diferente, con derechos y deberes acordes a su edad, respetado en sus espacios pero excluido de algunos por ser considerados como impropios. El niño pasó a no ser más un apéndice del mundo adulto. José Pedro Barrán en su clásico *Historia de la sensibilidad en Uruguay* señala que existió una necesidad de apartar y excluir al niño de toda «mala compañía» que podía corromper su integridad, así como también alejarlo de los espacios nocivos y viciados de malas costumbres.² Esta nueva gama de valores que componían la paleta de virtudes esperables del niño, es justificada desde la necesidad del Estado de controlar a estos potenciales ciudadanos a los efectos de convertirlos en útiles y al servicio del país. El trabajo, el ahorro, el orden, la salud y la higiene conforman los «nuevos dioses» de esta nueva época.³ Todos los esfuerzos del Estado por ser más «civilizados» tendrán en cuenta la predicación de estas virtudes.

El discurso en Uruguay acerca de la minoridad infractora a partir de 1906⁴ estuvo muy cercano a considerar al niño no como una amenaza para la sociedad, sino que empatizó desde la vereda de enfrente y visualizó a todos aquellos elementos que pudieron colocar a la infancia en peligro, eliminando todas las situaciones que llevarían a entender a la infancia como peligrosa. Es decir, que el único delito que podían haber cometido los menores era ser abandonados por sus familias.⁵

2 BARRÁN, José Pedro, *Historia de la sensibilidad en Uruguay. La cultura «bárbara» (1800-1860). El disciplinamiento (1860-1920)*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2009, pp. 297, 298.

3 *Ibidem*, pp. 235-253.

4 Año en que se publica un artículo firmado por José Irureta Goyena titulado «Los menores ante la ley penal» en la revista *Evolución*, (s/e, año I, n° 5, 1906), pp. 249-253.

5 DONZELOT, Jacques, *La Policía de las familias. Familia, sociedad y poder*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, p. 83.

En una fecha tan temprana como 1906, José Irureta Goyena se preguntaba: «¿Es posible que la educación sea menos eficaz que el castigo, para corregir a un joven delincuente, cuya maldad es el resultado excesivo de la falta de ambiente moral en el que se ha formado?» y continuaba: «¿Suprimida la causa no es lógico dar por eliminado el efecto?»⁶ El discurso de Irureta Goyena está cargado de una inocencia esperanzadora propia de tiempos tan tempranos. Es útil recordar que aún el Estado asistencial no se había manifestado en su máximo esplendor: aún no se había creado la Colonia Educacional de Varones (1912), lo que supuso entre otras cosas, la intención de ubicar a los menores infractores recluidos en un lugar diferente al que se destinaba para los mayores.⁷ Se puede enunciar que, todavía en 1906, se creía que una institución rehabilitadora de los menores podría llegar a ser la solución definitiva. En aquel año, el problema de la minoridad infractora estaba lejos de complejizarse. Irureta Goyena pensaba que «eliminando la causa», es decir, alejándolos de la calle; se «eliminaría el efecto», o sea, la criminalidad.

Unos años más tarde, desde una posición sociológica, Washington Beltrán se hacía cargo de un discurso en el que responsabilizaba a la familia de la educación del hijo: «... es el deber del padre de seguir la marcha del hijo, de tenerlo a su lado, a fin de que sean ellos los que puedan servirle de modelo. El niño mal educado, es por excelencia el niño mal vigilado...»⁸ Los dichos de Beltrán también evidencian de manera clara su momento. En 1910, año en que aparece publicada su obra, el Estado asistencial aún se encontraba en desarrollo. Detrás de la preocupación de la familia por el menor, existía el cuidado por mantener su decoro, es decir que el control de los niños justificaba la permanencia a determinados círculos de prestigio y honor. El autor francés Jacques Donzelot por ejemplo, señala que existió un desfase entre los objetivos de la familia con los del Estado. Mientras que para la primera, la preocupación por los hijos «adulterinos, insumisos y de mala fama» redundaba en una deshonra; para el Estado esta situación constituye un «despilfarro de fuerzas vivas» y es necesario convertir a estos niños en «utilizables» nuevamente.⁹

Para llevar a cabo esta tarea, el Estado necesitó personas capaces de entender perfectamente sus orientaciones. La Colonia Educacional de Varones surgió con la necesidad ubicar a los menores infractores en un lugar apartado de los adultos

6 IRURETA GOYENA, José, «Los menores ante la ley penal», artículo citado, p. 250.

7 En un trabajo personal, denominado «En busca de un lugar para los menores infractores. La creación de la Colonia Educacional de Varones en 1912 y sus primeros años de funcionamiento» se ha profundizado al respecto. Se encuentra en: <http://www.revistaclaves.fhuce.edu.uy/index.php/Claves-FHCE/issue/view/10>

8 BELTRÁN, Washington, Cuestiones sociológicas. Lucha contra la criminalidad infantil. Artículos periodísticos y discursos, Montevideo, República Oriental del Uruguay. Cámara de Representantes, 1990. [1ed. 1910], p. 44.

9 DONZELOT, Jacques, La Policía de las familias..., ob. cit., p. 33.

delincuentes. Al frente se encontraba Vicente Borro, primer director del establecimiento, quien explicó en 1912 de manera muy clara, la orientación de la nueva política sobre los menores infractores. Señaló que «el mundo civilizado» encuentra razón de ser en la «regeneración moral y la formación intelectual» sustituyendo paulatinamente la idea del castigo como la mejor opción. Por lo tanto,

cualquiera que sea el origen del pequeño delincuente o sus antecedentes bajo el punto de vista criminológico, teniendo en cuenta su naturaleza común, se obtiene más por la persuasión y la autoridad moral, que por la violencia, la disciplina brutal y provocante.¹⁰

Es importante señalar que el folleto es una suerte de plan de acción que llevaría a cabo Borro en el caso que obtuviera el puesto de Director de la Colonia. Podemos asumir, por lo tanto, que las palabras del futuro Director estuvieron orientadas a la obtención del cargo, es decir que seguramente expresó lo que el Consejo quiso escuchar.

Otro de los cambios importantes de los que Borro se hizo eco, consistió en centrar la pena en el sujeto y no en el delito, es decir que ante «una misma falta cometida en un mismo día por dos menores, puede ser seguida por dos penas sensiblemente diferentes...», pero siempre teniendo en cuenta variables tales como las circunstancias del hecho delictivo, la situación moral e intelectual de los infractores, entre otras.¹¹ El testimonio es rico porque da cuenta del período de transición que vivía Uruguay en la primera década del siglo XX. Sus palabras intentan esquivar las soluciones drásticas, el uso del término «sensiblemente» aplicado a la ejecución de la pena responde de forma directa al momento en el que fue pensada, y es el de un Uruguay en transición hacia un sistema penal juvenil diferente. Borro tampoco olvida los métodos que a partir de allí, fueron entendidos como vetustos, pero que es necesario recurrir a ellos en alguna ocasión: «... con los rebeldes debe dejarse de lado las contemplaciones y [deben tomarse] medidas de otro orden cuando las de persuasión, los pequeños castigos y penas impuestas hayan dado resultados infructuosos.» Y concluye que «... sin llegar a los castigos corporales [...] me parece que unas severas penas de carácter represivo y un tratamiento de intimidación serán el mejor resultado para los incorregibles.»¹²

Este discurso no solamente se visualizó en Uruguay, sino que también desde Argentina, los esfuerzos por aplicar un tratamiento educativo a los menores infractores se visualizan principalmente a partir de 1905 con la creación de la Colonia de Menores Varones de Marcos Paz, tras la paulatina decadencia de la

10 BORRO, Vicente, *La delincuencia en los menores. Causas-remedios*, Montevideo, Talleres Gráficos «Giménez», 1912, pp. 69, 70.

11 *Ibidem*, p. 71.

12 *Ibidem*, p. 68.

Casa Correccional, pensada en primera instancia para el asilo de los menores que infringían la ley. La Colonia rehabilitaba y educaba a niños y jóvenes y albergaba a estos grupos en unidades de no más de cincuenta menores, cada uno de los cuales era guiado por una familia. Asimismo, el Departamento de Menores Abandonados y Encausados a partir de 1913 reorganiza sus tareas e intenta reubicar a los niños y jóvenes encarcelados en distintas dependencias.¹³ No podemos dejar de mencionar las similitudes que se encuentran con la realidad uruguaya. La formación de la Colonia Educacional de Varones y la creación del Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores tras la fusión del Consejo Penitenciario y el de Protección de Menores en 1915, son acciones paralelas y deben entenderse dentro de un mismo proceso.

Han sido escasos los estudios referidos al tema de la minoridad infractora en Uruguay. Como trabajo pionero, se observa la obra del sociólogo Luis Eduardo Morás con su obra ya clásica y pionera *Los hijos del Estado: fundación y crisis del modelo de protección-control de menores en Uruguay*, editada a inicios de la década del noventa. Su principal aporte consistió en elaborar una suerte de periodización, tomando como base el control de la minoridad por parte del Estado, en la que identifica tres momentos bien definidos. La «etapa fundacional» inicia en 1930 con la disolución del Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores, la Creación del Consejo del Niño y la redacción del Código del Niño. El segundo momento de «protección-control» irrumpió a mediados de la década del cincuenta y el tercero se erigió en torno a la reestructuración democrática a fines de 1980.¹⁴ Su estudio le otorga importancia a la coyuntura de 1930 con los acontecimientos ya señalados, y resta importancia a lo que sucede desde 1911 con la creación de la Ley de Protección Infantil. Una de las interrogantes que vertebra la presente investigación es curso, consiste en averiguar la importancia de la aplicación de dicha ley y cuán lejos se está de afirmar que en definitiva, dicho período que se inaugura luego de sancionada la ley, no configura realmente una «etapa fundacional».

Daniel Fessler en su tesis de maestría, *Derecho Penal y castigo en Uruguay (1878-1907)*, editada en 2012, estudia la realidad de los menores conjuntamente con las mujeres. En primer lugar señala que el tratamiento de su condición quedó un tanto relegado por la cuestión del delincuente masculino adulto y también dada la gran dosis de «docilidad» de la mujer y de la confianza en la rehabilitación que aseguraba la edad de los menores. Realiza un estudio bien documentado de la última década del siglo XIX acerca del ingreso de mujeres y niños a la Cárcel Penitenciaria y a la Cárcel

13 GUY, Donna, *Las mujeres y la construcción del Estado de Bienestar. Caridad y creación de derechos en Argentina*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, pp. 139-146.

14 MORÁS, Luis, Eduardo, *Los hijos del Estado. Fundación y crisis del modelo de protección-control de menores en Uruguay*, Montevideo, Servicio de Paz y Justicia, 2012. [Primera edición de 1992]

de Policía respectivamente, arrojando resultado tales como superpoblación de estos establecimientos, convivencia de adultos, jóvenes, mujeres y niños y el «contagio moral» que esta realidad suponía.¹⁵ Y continúa remarcando la idea de que hasta la primera década del siglo XX, Uruguay aún no había encontrado la solución al problema de las mujeres y los niños infractores.¹⁶

«CUANDO LA FAMILIA NO ESTÁ»

Continuando con Vicente Borro, este reclamaba en 1912, que el Estado debe «obrar en consecuencia como hacemos los padres de familia con nuestros hijos.»¹⁷ Como ya se ha dicho, el Estado uruguayo debió asumir tareas de asistencia a la infancia abandonada e infractora cuando la familia se ausentaba en sus funciones naturales. A continuación se describirán las herramientas que el Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores desplegó para cumplir dicho rol.

Con tan solo nueve años de edad, el menor P. S.¹⁸ ingresa a la Colonia Educacional de Varones el 9 de marzo de 1921 sin haber cometido ningún delito consignado en el Código Penal. El motivo de su ingreso fue «su mala conducta moral» que manifestaba en la casa de su madre.¹⁹ Al mes de haber ingresado, las autoridades del establecimiento solicitaban su pronto egreso debido a que persigue a los demás menores alojados abalanzándose sobre ellos con fines inmorales, señalando que el menor es «un pederasta pasivo sobre el que debe estar continuamente ejerciéndose vigilancia». El informe finaliza solicitando al Consejo que se libere al menor.²⁰ Desde Suárez, en un informe posterior acerca de su conducta, se informaba que tres menores habían denunciado que P. S. les había invitado a practicar «actos de sodomía, haciendo de pasivo y proponiéndoles fugarse, así lo hacían con más libertad.»²¹ El menor volvió con su madre porque, al parecer, su conducta mejoró. Tras dos años, su madre —quién había escrito al Consejo para que lo reintegren a su hogar— se dirige a las autoridades para reintegrarlo a la Colonia. Sus razones están claramente expresadas en una carta fechada el 7 de febrero de 1924: «... desoye mis consejos sin venir a casa y si lo pongo a trabajar

15 FESSLER, Daniel, *Derecho Penal y castigo en Uruguay (1878-1907)*, Montevideo, Comisión Sectorial de Investigación Científica. Universidad de la República, 2012, pp. 137-140.

16 *Ibidem*, pp. 140-146.

17 *Ibidem*, p. 71.

18 Se ha preferido mencionar a los menores que han estado bajo la tutela del Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores de acuerdo a sus iniciales.

19 ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, Uruguay. Fondo Archivos Administrativos. Fondo Documental del Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores, caja 3, 1921. Carpeta n° 248, folio 21.

20 *Ídem*. «Informe sobre el menor P.S.»

21 *Ídem*.

se gasta el dinero y después anda llorando por las calles y diciendo que yo le pego hasta que le doy dinero y lo vuelve a gastar y cuando está con hambre viene a casa...» Más adelante agrega: «...si lo pongo a trabajar en alguna casa lo tienen que despedir porque se deja estar en la calle y no hace caso a los consejos que los patrones le dan ni a mí, ya no hace caso y aunque lo castigue es lo mismo...»²² De forma inmediata, el Consejo dispone sus esfuerzos en averiguar los pormenores de la situación familiar, incorporando visitadores e inspectores que se encargaban de concurrir al hogar implicado y posteriormente realizaban un informe dando cuenta al Consejo de las principales conclusiones. Dos semanas más tarde, el informe de la situación era el siguiente:

... famoso por sus hechos de conducta irregular, sobre todo su 'apasionamiento por los hombres' lo convierten en un enfermo desgraciado. Este menor ya estuvo en la Colonia y su estada allí se ha señalado por ese 'apasionamiento' como se describe en diversas notas de los Sres. Directores. [...] Por lo tanto, convendría mandar este mal elemento al citado establecimiento...²³

Una primera línea de análisis debe dar cuenta de que este ejemplo es una prueba más de cómo el Estado avanza sobre los más débiles y toma conocimiento de una situación en donde la madre parece desbordarse. Tal es así que cuatro días más tarde de haber escrito al Consejo, la madre del menor vuelve a remitirse a dicha institución debido a que se había olvidado de mencionar la dirección de su vivienda, y ya de paso aclaraba: «...les quedaría muy agradecida si atienden mi pedido y me encierran a mi hijo que hace dos días que no viene a casa y así pasa siempre...»²⁴ En dos años la conducta de este menor cambió radicalmente y ante ello, la madre buscó una solución asistencial en el Estado porque conocía las posibilidades que las instituciones oficiales le podían brindar. El avance sobre la situación familiar inauguraba de manera paulatina una nueva realidad y una de las características fundamentales de este proceso consistió en la posesión de la mayor cantidad de información posible acerca de los menores que se encontraban bajo su guarda así como también de su entorno familiar. El caso del menor P. S. es sintomático en este sentido porque el Consejo sabía más que su propia madre. El Consejo elaboraba sendos informes en el que se detallaban aspectos que su madre desconocía. El «apasionamiento por los hombres» que se le detectó en los establecimientos dependientes del Consejo fue una situación que su madre no conocía o al menos no quería advertir de modo intencional al Consejo, a los efectos

22 *Ibidem*, M. S. (madre del menor) al Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores, Montevideo, 7 de febrero de 1924.

23 *Ibidem*, Enrique Dupond Pyñeirúa al Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores, Montevideo, 18 de febrero de 1924.

24 *Ibidem*, M. S. (madre del menor) al Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores, Montevideo, 11 de febrero de 1924.

de esconder una realidad que le afectaba a ella también. Donzelot señala que este avance del Estado y también de las instituciones filantrópicas, implica obligar a las familias a la tarea de «retener y vigilar» a sus hijos, de lo contrario serían estas las que se convertirían en objeto de «vigilancia y disciplina».25 Esta situación fue una realidad que se dio en Uruguay, sobre todo a partir de la creación del Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores en 1915, velando de forma insistente para que el menor halle en su familia o en el hogar en el que se encuentre colocado, un espejo que le sirva de modelo y así poder imitar las condiciones materiales y morales necesarias para la vida.

Un segundo elemento de análisis que dispara el caso del menor anterior, consiste en entender que estas nuevas tareas implícitas del Estado incluyeron también intenciones explícitas. En este sentido, las nuevas formas de control de la «infancia peligrosa» requirieron la utilización de una batería de etiquetas y estigmas a los efectos de hacer más fácil la tarea. La madre del menor en cuestión solicitó en más de una ocasión la reclusión de su hijo, evidenciado signos claros de hastío y resignación. Desde su posición, no había forma de corregir a su hijo. No obstante ello, desde el Consejo el problema era otro: «... De las investigaciones practicadas por el Inspector Señor Balparda se ha podido comprobar que no se trata precisamente de un incorregible sino de un pederasta, vicio que ya exteriorizó cuando estuvo recluido.»26 Aquí se demuestra que para algunas conductas aún no había solución posible o al menos no existía categoría definida que lo habilite legalmente a ser recluido. ¿Cuál es el peligro que pudo representar un niño de nueve años?, ¿Su indisciplina o su «apasionamiento por los hombres»? Como se verá más adelante, la Ley del 24 de febrero de 1911 de Protección Infantil creó la categoría del «menor infractor», imponiendo un estigma a una gran cantidad de niños y destinándoles un lugar digno para su corrección. Pero algunos quedaron por fuera, como por ejemplo el menor P. S. a causa de sus tendencias sexuales no admitidas y reprimidas por los adultos. Juan Villarino, desde la Colonia Educacional de Varones y respecto a la situación de otro menor, F. G. que padecía «debilidad mental», declaraba que «las diferencias son siempre molestas» y que su estadía no era conveniente para el resto de la población.27 En síntesis, las etiquetas y los estigmas favorecen a la homogeneización de la población, y elaborarlas fue una de las tareas principales de las autoridades encargadas de llevar adelante los nuevos sistemas de control.

25 DONZELOT, Jacques, *La Policía de las familias...*, ob. cit., p. 84.

26 AGNU - Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores, caja 3, 1921. Carpeta n° 248, folio 551.

27 AGNU - Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores, caja 4. Carpeta n° 804. Juan Villarino al Presidente del Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores, Alberto Cima. Montevideo, 23 de abril de 1927, folio 24.

EL «NIÑO CULPABLE».

LOS MENORES ANTE EL DELITO Y LA CORRECCIONAL

Los menores que cometían delitos antes de febrero de 1911 en Uruguay eran reclusos junto a los adultos en el mismo espacio físico y no recibían un tratamiento acorde a su edad. Luego de sancionada la Ley de Protección Infantil²⁸, el Estado inicia de forma paulatina un tratamiento hacia la infancia y la juventud infractora que tuvo en cuenta la corrección y educación antes que el castigo. Ahora bien, las leyes no siempre solucionan los problemas y en ocasiones, el surgimiento de la realidad legal no se condice con la realidad vivida. En este sentido señalamos que dicha ley creó la figura del menor infractor, es decir, ideó un sistema punitivo infantil y juvenil en el que ahora estos nuevos sujetos son atendidos dadas sus «desviaciones», pero también son considerados culpables y responsables de infringir la ley. Las discrepancias entre la realidad legal y la realidad vivida se encuentran en primer lugar, en que los menores infractores, luego de la ley y luego de la creación de la Colonia Educacional de Varones, continuaban alojándose en la Cárcel Correccional junto con adultos delincuentes; y en segundo lugar, ya más avanzada la década del veinte, se confirmó la existencia de menores que no habían cometido ningún tipo de delito y de todas formas eran alojados —aunque sea de forma transitoria— en dicho establecimiento. Lo que intentaremos demostrar a continuación es el valor que las autoridades le otorgan al delito y si realmente se cumple con la intención acerca de que el sistema penal infantil y juvenil se centrara en el infractor y no el delito. Es decir, se analizarán expedientes de los menores y nos preguntaremos acerca de si la pena se corresponde con el delito y hasta qué punto se tuvo en cuenta la realidad del menor a la hora de aplicar las sanciones.

El 29 de julio de 1916 el menor G. R. ingresó a la Cárcel Correccional por el hurto de una yegua. El testimonio señala que el robo se produjo porque el menor se había cansado tras haber caminado detrás de su tío durante algunas horas, habiéndolo acompañado desde Montevideo hasta Santa Lucía. En definitiva, el menor quedó recluso, pero su tío no. Al tomar conocimiento del presente caso, las autoridades de la Colonia señalaron que «traer a estos menores a la Colonia [...] no solamente es contraproducente sino también [es] hacer revivir la ya desusada y odiosa teoría de la expiación».²⁹ Las palabras de las autoridades nos permiten reflexionar acerca de la aplicabilidad de la ley, es decir, ¿qué tipo de peligro puede representar el menor aludido?, ¿En dónde se centra el castigo?, ¿Qué rol cumplió su tío en este caso

28 Registro Nacional de Leyes, Decretos y otros documentos, 1911, Montevideo, Imprenta del «Diario Oficial», 1913, pp. 245, 246.

29 AGNU, Fondo documental del Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores, caja 1, 1915, Carpeta n° 524. Sobre este caso puede consultarse el artículo ya citado, ALVAREZ, Facundo, «En busca de un lugar para los menores infractores...», ob. cit.

particular? De este modo, señalamos que la el cumplimiento de la ley se remitió, en la generalidad de los casos, a actuar sobre una realidad equivocada y únicamente a los efectos de cumplir con un discurso —resumido por Vicente Borro, pero que se podría profundizar refiriendo a otros autores³⁰—. Abundan los artículos en la prensa en el que se denuncia la presencia cada vez más fuerte de niños y jóvenes infractores en las calles de Montevideo, por lo que la ley trajo aparejado en su contenido, una solución que demostró cierta preocupación. No obstante ello, su aplicación efectiva tuvo dificultades serias, sobre todo en la visualización efectiva de cuáles fueron los menores realmente peligrosos y cuáles necesitaron solamente más que una reprimenda de los padres.

En marzo de 1921 D. M. fue enviado a la Colonia Educacional por haber robado un lazo en la estancia de un ex patrón. El testimonio es rico en detalles: el lazo se encontraba en un galpón cuyas puertas estaban abiertas, el dueño no vivía en la casa y la intención no fue robarlo, sino utilizarlo para luego devolverlo. Y continúa diciendo que el tío fue quien se lo pidió por unos días y que no se lo devolvió. Se presentaron tres testigos indicando que el menor presentaba buena conducta y no tenía antecedentes judiciales. Algunos de estos elementos fueron utilizados como atenuantes de la pena, pero de todas formas el menor queda bajo guarda de la autoridad «el tiempo que establezcan los reglamentos y hasta la mayoría de edad». Ocho meses más tarde fue puesto en libertad y enviado a Paysandú, su ciudad de origen, con el título de medio oficial carpintero.³¹

El menor S. A. es procesado el 23 de setiembre de 1925 por el hurto de un reloj de níquel que costaba alrededor de seis pesos. El damnificado resultó ser un patrón con quien el menor había trabajado como carrero. Según su testimonio, luego de transcurrido un año aún no había cobrado el dinero correspondiente por su labor. La justicia entendió que «no se ha tratado de un hurto, sino del delito de hacerse justicia por su mano». Más allá de las aclaraciones a favor del menor, este quedó a disposición del Consejo y obligado a pagar el monto del reloj.³² Por otra parte, el menor R. N. es

30 Varios autores aportaron a este discurso, entre ellos: PERNIN, Alfredo, *Protección a la Infancia. Tribunales para niños*. 2do Congreso Americano del Niño, Montevideo, Peña Hnos. Impresiones, 1919; ALVAREZ CORTÉS, Julián, *Plan a seguirse en la Colonia Educacional de Menores*. Montevideo, Peña Hnos., 1925. ARIAS, Téfófilo, *La delincuencia infantil y los Tribunales para menores*. (Trabajo presentado al IV Congreso Panamericano del Niño, realizado en Santiago de Chile en Octubre de 1924), Montevideo, *El «Siglo Ilustrado»*, 1926; JIMENEZ DE ASÚA, Luis, *La delincuencia juvenil y los tribunales para niños*. Montevideo, Publicaciones de Jurisprudencia Uruguaya, Palacio del Libro, 1929; BLANCO, ACEVEDO, Pablo, *Tribunales para niños: reformatorios*, Montevideo, J. A. Ayala, 1930.

31 AGNU, Fondo documental del Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores, caja 3, 1921, Carpeta n° 220. Testimonio.

32 AGNU, Fondo documental del Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores, caja 5, 1924, Carpeta n° 845. Testimonio.

enviado a la Colonia Educacional el 1º de febrero de 1926 por el hurto de doce zapallos de una quinta sobre la calle Garibaldi en coautoría con el menor M. C. Ambos «confiesan su culpabilidad agregando que cometieron el delito para conseguir dinero para ir al biógrafo, teniendo que saltar un alambrado...»³³ Los atenuantes de la pena consisten en que el reloj era de poco valor y que son menores de edad.

Podríamos continuar citando ejemplos de este tipo, en donde el móvil de los menores para cometer infracciones está mediado por la acción de algún familiar o justificada por una actitud de un adulto de forma previa. La relación entre los menores y los adultos, según los testimonios, se da entre idas y vueltas de declaraciones y testimonios en donde triunfa siempre el adulto. El último caso es muy gráfico en este sentido porque el menor S. A. quedó sin herramientas para probar que aún no había recibido paga alguna por su trabajo realizado hacía más de un año. En el caso de los menores R. N. y M. C. es necesario destacar a los efectos de su análisis, la afirmación que aclara en qué utilizarían el dinero. La concurrencia a los biógrafos montevideanos no era una actividad reservada para los menores, su permanencia en estos centros en donde se combinaban proyecciones de cine y espectáculos musicales no estaba considerada dentro de la «nueva moral». La mención a estos centros y toda la carga simbólica que representaron no es inocente, sino que por el contrario justifica, sin importar el delito, el envío de los menores a un centro de reclusión.

Continuando con la explicación de esta idea, son útiles los aportes de Anthony Platt en su obra *Los «salvadores del niño» o la invención de la delincuencia*. El movimiento denominado «salvadores del niño» surgió en Estados Unidos a finales del siglo XIX y refiere a un grupo de reformadores «altruistas y humanitarios» cuyo objetivo consistió en salvar a los más desafortunados del orden social. Según Platt, el movimiento estuvo lejos de ser humanitario, sino que por el contrario, «contribuyó a la invención de nuevas formas de control social para proteger el poderío de la clase hegemónica y sus privilegios.»³⁴ Los apuntes críticos de Platt obligan a interrogarse acerca de las intenciones de los «salvadores» uruguayos, o mejor dicho, a qué intereses responden la batería de soluciones propuestas por estos sectores y si no han obrado en favor de la «invención de la delincuencia».

Los delitos cometidos poseen un valor simbólico, no importa su liviandad o gravedad, sino que funcionan a los efectos de explicar una realidad que da cuenta de la necesidad de formar una nueva moral en el niño y el adolescente, es decir de inculcar un modelo «esperable» en el que todos puedan coincidir y ser parte. Para ilustrar lo dicho, es muy importante el ejemplo del menor D. M., quien no tenía antecedentes

33 AGNU, Fondo documental del Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores, caja 3, 1921, Carpeta n° 286. Testimonio.

34 PLATT, Anthony, *Los «salvadores del niño» o la invención de la delincuencia*, México, Siglo XXI, 1997, p. 21.

de ningún tipo, poseía buena conducta y roba un lazo para luego prestárselo a su tío —que según el testimonio no sabía el origen del objeto— y luego de ocho meses en la Colonia Educacional es liberado con el título de medio oficial carpintero. De esta manera, las autoridades prueban en primer lugar, que el establecimiento funciona de forma adecuada, pero también estaban dejando al descubierto qué es lo que esperan de los menores: el trabajo y el estudio conforman una parte primordial de esta nueva moral impuesta a niños y jóvenes abandonados e infractores.

LA NUEVA MORAL. ¿PELIGROSOS ANTE QUIÉN?

La construcción del nuevo niño, moral y materialmente acorde a una nueva paleta de virtudes cuidadosamente elaboradas por las clases hegemónicas, tuvo como escenario —para continuar con el esquema tradicional de Barrán y de Donzelot ya citados— el tránsito de una cultura bárbara a otra disciplinada. Para su cumplimiento, se pusieron a disposición todas las instituciones públicas y privadas que trataban con niños y jóvenes. En la Colonia Educacional de Varones, el trabajo, la educación y el ahorro eran fundamentales a la hora de comprobar que el menor abandonado o infractor tenía buena conducta; por lo que si esto sucedía, seguramente lograría la libertad de forma anticipada.³⁵

En la década del veinte se cuestionó duramente el funcionamiento de la Colonia. Desde sectores opositores se criticó la indisciplina y el desorden que allí se vivía, así como también la corrupción y los malos tratos.³⁶ Para contrarrestar los cuestionamientos, los sucesivos directores expresaron la necesidad de mostrar los resultados, es decir que a grandes rasgos, se percibió una apertura hacia exterior, visualizando que una de las posibles soluciones se encontraba afuera y no adentro.

Un primer documento que se observa en este sentido, informa acerca de la visita a la ciudad de Montevideo con motivo de los festejos de carnaval, de los 271 asilados que poseía la Colonia en febrero de 1921. Desde nuestra perspectiva, podemos imaginarnos lo dificultoso que supone esta actividad. Para el director de la Colonia, también significó un riesgo trasladar a «esos menores a una fiesta de barullo y confusión como la del carnaval». El hecho de mostrar a los menores infractores a la sociedad entera tiene la clara intención de «limpiar» la imagen del establecimiento, muy castigada en aquel momento, como hemos dicho. Sin embargo, los resultados fueron muy buenos, recibiendo felicitaciones de distinguidas autoridades como por ejemplo el ex presidente Claudio Williman. El Director de la Colonia coloca en boca de William lo que quiere que se sepa: «admiraba el orden y la corrección de la muchachada, el

35 En el artículo ya citado, ALVAREZ, Facundo, «En busca de un lugar para los menores infractores...» se prueba que ya desde la génesis del proyecto, se veía la necesidad de habilitar en el establecimiento, un espacio en donde los menores pueda continuar sus estudios primarios y técnicos y que incluyan la disciplina de trabajo como uno de los valores fundamentales para el desempeño en la vida en general.

36 *Ibidem*.

adelanto de la banda de música, le parecía increíble que fuera formada exclusivamente por menores y también la cultura de los asilados».³⁷

En definitiva, los asilados y parte de las autoridades salen desde Suárez hasta Punta de Rieles el día 5 de febrero, haciendo combinación allí para luego partir hacia Punta Carretas. Los nueve días de estadía de los menores estuvieron cargados de diversas actividades recreativas: baños en la playa, asistencia a veladas de carnaval, visita a corsos de diverso tipo —en el Parque Rodó, en la Plaza Libertad—, asistencia jornadas de teatro en donde la banda musical de la Colonia «hizo oír sus acordes», actividades deportivas en distintas plazas de deportes, visitas a centros culturales como el Museo Pedagógico en donde los asilados escucharon una charla sobre abejas, entre otras.

El autor de la correspondencia realiza un detallado balance acerca de los movimientos de los menores, señalando que de los 271 que partieron volvieron 253. Es interesante citar los motivos que expresa a los efectos de explicar ante el Consejo, las razones de porqué aquellos 18 menores han quedado en Montevideo: «Con licencia», es decir, en régimen de libertad vigilada, suman unos 11 menores; uno fue entregado a su madre; la Cárcel Correccional albergó a dos «en castigo por haber fugado»; uno en el Hospital Maciel; dos por haber fugado y fue uno restituido a la Colonia nuevamente.³⁸ En primer lugar, es necesario destacar la precisión con que se detalla el movimiento de los menores, elaborando categorías que explicaron los ingresos y egresos al establecimiento. Los motivos de la precisión no fue otro que asegurar a las autoridades de que el control se estaba ejerciendo de forma eficaz. La idea del control eficaz se refuerza con el ejemplo de los menores D. G. y J. R. que escaparon y al ser aprehendidos, fueron dirigidos a la Cárcel Correccional, es decir, fueron alojados en un establecimiento que no se consideró apropiado para un tratamiento educacional, tal como lo imponía la Ley de febrero de 1911.

La descripción de este viaje de nueve días a la capital es rica en el sentido que aporta elementos para comprender el vínculo entre la disciplina y la nueva moral infanto-juvenil. A través de la culpabilización del menor, estigmatizando sus acciones y entendiéndolo capaz de cometer actos por fuera de la ley, se generó un espacio sobre el cual las autoridades actuaron a los efectos de imponer nuevos valores y virtudes. Para llegar ese objetivo, el mantenimiento de la disciplina fue uno de pilares fundamentales, así por ejemplo, desde la Dirección de la Colonia se ponderó en reiteradas ocasiones, el cumplimiento de la misma, señalando que «la disciplina de los menores no dejó nada que desear». En este sentido, todo confluye en la necesidad de mostrar a

37 AGNU, Fondo documental del Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores, caja 3, 1921, Carpeta n° 244. Informes. Director de la C. E. de V. al Director del C. de P. D. y M., Alberto Cima, Montevideo, 15 de febrero de 1921.

38 Ídem.

los menores asilados, lo que desde su condición de reclusos aparece como imposible que observen y de forma simultánea, imponer nuevas reglas de «urbanidad»:

«Vueltos al campamento, y después de una buena cena, asilados y empleados tomamos el tranvía, dirigiéndonos a la Plaza Libertad a presenciar el corso, el que, aunque no fuera muy animado, para la mayoría de los menores procedentes muchos de la campaña, y que nunca habrían visto nada parecido, debe haberles resultado una buena diversión, y si se quiere, una enseñanza educativa en cuanto a reglas de urbanidad se refiere...»³⁹

En este mismo sentido, con motivo de la conmemoración del fallecimiento de José Artigas, el 23 de setiembre de 1921 partieron 10 menores rumbo a la capital «con el fin de rendir homenaje a la memoria del precursor de nuestra nacionalidad oriental.» Estuvieron acompañados por el Maestro de Instrucción Primaria, Luis Martuscello, quien explicó la «importancia y alcance» de la conmemoración que vivieron los menores asilados en la Colonia Educacional. El informe dirigido al Consejo destaca que la conducta de los asilados constituyó una «verdadera satisfacción» para las autoridades acompañantes.⁴⁰ Años más tarde, el 30 de julio de 1928, algunos menores alojados en la Colonia se trasladaron a Montevideo con motivo del arribo de los Campeones Olímpicos. El informe termina destacando nuevamente «lo correcto que se comportaron los alumnos y que no dan lugar a observación alguna.»⁴¹ Más allá de lo distanciado en el tiempo de los testimonios y que la realidad de la Colonia cambió considerablemente en esos siete años, la información aportada es valiosa en el sentido que incorporan una nueva virtud que consiste en la formación, de acuerdo a las posibilidades del Consejo, del sentimiento de la nacionalidad oriental. La carpeta que contiene estos informes posee poca información en este sentido. Estos ejemplos los debemos entender en la coyuntura de la década del veinte y los esfuerzos de las autoridades por oficializar un significado a las fechas patrias de 1825 y 1830 dado el advenimiento de los respectivos centenarios. El proceso de construcción de la nacionalidad oriental empapó también a la enseñanza de la Historia en los centros como la Colonia Educacional de Varones y constituyó un valor que aportó a la formación de la nueva moral de la infancia y juventud abandonada e infractora.

En conclusión, ante las críticas recibidas al funcionamiento del sistema penal juvenil concentradas en la primera mitad de la década del veinte apenas mencionadas en este trabajo, las autoridades de la Colonia demostraron que no existe «nada

39 Ídem.

40 AGNU, Fondo documental del Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores, caja 3, 1921, carpeta n° 244. Informes. Juan Carlos Gómez Folle, Director de la C. E. de V. al Director del C. de. P. D. y M., Manuel Stirling, Montevideo, 27 de setiembre de 1921.

41 Ídem, Luis Martuscello, Director de la C. E. de V. al Director del C. de. P. D. y M., Alberto Cima, Montevideo, 2 de agosto de 1928.

más higiénico y expansivo para el espíritu que las excursiones fuera de límite de la Colonia, dentro de donde se hallan sujetos a una disciplina y nada da mayor resultado si se respira una atmósfera instructiva.» Todo ello contribuye para que la Colonia ya no sea «un factor de huraño retraimiento.»⁴² La disciplina actuó en favor de establecer pautas más fuertes de control, olvidando de forma gradual la vetusta acepción del castigo como tratamiento correctivo. La nueva moral se nutrió, como vimos, de diversas fuentes sobre la que se trabajó de forma incansable: diversión, deporte, instrucción, nacionalismo, música, cultura, entre otras.

PALABRAS FINALES

La preocupación por los niños y jóvenes abandonados e infractores en la coyuntura del Uruguay de entre siglos es una realidad fácilmente detectada en las fuentes históricas. Ahora bien, la cuestión se complejiza cuando se busca descubrir las verdaderas intenciones de las autoridades públicas —se ha dejado por fuera a las instituciones privadas— en cuanto a las razones que motivaron el avance del Estado sobre esta población, considerada como la más «débil».

El impulso del Estado asistencial implicó esfuerzos humanos y económicos, en favor de una solución para los menores del Uruguay. El presente trabajo cuestionó cómo esas intenciones incluyeron la idealización del niño y del joven a través de la comprobación judicial de su culpabilidad. Hemos demostrado que el delito por el que se inculpaba a los menores no revestía ninguna peligrosidad, sino que por el contrario, sirvieron de excusa para realizar sobre ellos «un tratamiento educativo acorde a su edad», tal como versaba en la mayoría de las sentencias.

La creación de la figura del niño «culpable» por parte de las autoridades, permitió consignar como en una suerte de decálogo, las nuevas virtudes esperables de esta población, premiando a los aptos para el trabajo, el ahorro y la educación y castigando a los rebeldes e incorregibles. Respecto a estos últimos, no hubo Estado ni Dios que los salvara y por lo tanto, nada se podía hacer ni esperar de ellos.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, Uruguay. Fondo Documental del Consejo de Patronato de Delincuentes y Menores 1915-1928. Cajas 1 a 6.

ALVAREZ CORTÉS, Julián, *Plan a seguirse en la Colonia Educacional de Menores*. Montevideo, Peña Hnos., 1925.

42 Estas ideas fueron expresadas con el objetivo práctico de solicitar al Consejo, que la Cárcel Penitenciaria o la Junta de Administración Militar cedan un camión a los efectos de transportar a los menores una vez por semana y dirigirlos rumbo a Montevideo. *Ibidem*, Luis Martusciello, Director de la C. E. de V. al Director del C. de P. D. y M., Alberto Cima, Montevideo, 22 de junio de 1927.

- ARIAS, Téofilo, *La delincuencia infantil y los Tribunales para menores*. Trabajo presentado al IV Congreso Panamericano del Niño, realizado en Santiago de Chile en Octubre de 1924. Montevideo, El «Siglo Ilustrado», 1926.
- BELTRÁN, Washington, *Cuestiones sociológicas. Lucha contra la criminalidad infantil. Artículos periodísticos y discursos*, Montevideo, República Oriental del Uruguay. Cámara de Representantes, 1990. [1ed. 1910]
- BLANCO ACEVEDO, Pablo, *Tribunales para niños: reformatorios*, Montevideo, J. A. Ayala, 1930.
- BORRO, Vicente, *La delincuencia en los menores. Causas-remedios*, Montevideo, Talleres Gráficos «Giménez», 1912.
- IRURETA GOYENA, José, «Los menores ante la ley penal», *Evolución, s/e*, año I, n° 5, 1906, pp. 249-253.
- LENGUAS, Luis, *Reformatorios*, Montevideo, s/e, 1926.
- JIMENEZ DE ASÚA, Luis, *La delincuencia juvenil y los tribunales para niños*. Montevideo, Publicaciones de Jurisprudencia Uruguaya, Palacio del Libro, 1929.
- PERNIN, Alfredo, *Protección a la Infancia. Tribunales para niños. 2do Congreso Americano del Niño*, Montevideo, Peña Hnos. Impresiones, 1919.

PUBLICACIONES SERIADAS CITADAS

Registro Nacional de Leyes, Decretos y otros documentos, 1911, Montevideo, Imprenta del «Diario Oficial», 1913.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRÁN, José Pedro, *Historia de la sensibilidad en Uruguay. La cultura «bárbara» (1800-1860). El disciplinamiento (1860-1920)*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2009.
- BERGALLI, Roberto; BUSTOS RAMÍREZ, Juan y MIRALLES, Teresa, *El pensamiento criminológico*. Tomo I, Bogotá, Editorial Temis, 1983.
- CAETANO, Gerardo, (dir. y coord.), *Uruguay. Reforma social y democracia de partidos. (Tomo II 1880-1930)*, Montevideo, Planeta-Fundación Mapfre, 2016.
- DONZELOT, Jacques, *La Policía de las familias. Familia, sociedad y poder*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.
- FESSLER, Daniel, *Derecho Penal y castigo en Uruguay (1878-1907)*, Montevideo, Comisión Sectorial de Investigación Científica. Universidad de la República, 2012.
- GARLAND, David, *Castigo y sociedad moderna. Un estudio de teoría social*, México, Siglo XXI, 1999.
- GARLAND, David, *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*, Barcelona-España, Gedisa, 2005.
- GONZÁLEZ, Carolina; LEOPOLD, Sandra; LOPEZ, Laura, (coord., entre otros), *Los sentidos del castigo. El debate uruguayo sobre la responsabilidad en la infracción adolescente*, Montevideo, Trilce, 2013.
- GUY, Donna, *Las mujeres y la construcción del Estado de Bienestar. Caridad y creación de derechos en Argentina*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011.
- NETTO NUNES, Eduardo Silveira, «La infancia latinoamericana y el Instituto Internacional Americano de Protección a la Infancia (1916-1940)» en SOSENSKI, Susana y JACKSON, Elena, *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina. Entre prácticas y representaciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- MORÁS, Luis, Eduardo, *Los hijos del Estado. Fundación y crisis del modelo de protección-control de menores en Uruguay*, Montevideo, Servicio de Paz y Justicia, 2012.
- PLATT, Anthony, *Los «salvadores del niño» o la invención de la delincuencia*, México, Siglo XXI, 1997.

- PRATT, John, *Castigo y civilización. Una lectura crítica obre las prisiones y los regímenes carcelarios*, Barcelona-España, Gedisa, 2006.
- SAETTONI, Julio, *La protección social del menor. Desde la época colonial hasta nuestros días*, Montevideo, Librería Ejido, 1971.

ARTÍCULOS HEMEROGRÁFICOS

- ÁLVAREZ, Facundo, «En busca de un lugar para los menores infractores. La creación de la Colonia Educacional de Varones en 1912 y sus primeros años de funcionamiento», en: *Claves. Revista de Historia* - Vol. 2, N° 3, julio-diciembre 2016, Montevideo, en: <http://www.revistaclaves.fhuce.edu.uy/index.php/Claves-FHCE/issue/view/10>
- BLANCO ESCANDÓN, Celia, «Estudio histórico y comparado de la legislación de los menores infractores» en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/4/1968/7.pdf>
- PAZ TRUEBA, Yolanda de, «Niños y niñas en el espacio urbano. La provincia de Buenos Aires entre finales del siglo XIX y principios del XX» en *Revista Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, julio 2012, en nuevomundo.revues.org/63211.

CUERPOS INDIVIDUALES Y SOCIALES EN LA CIUDAD IDEAL DE AL-FARABI

MARIANA TRIAS CORNU

INTRODUCCIÓN

Esta ponencia tiene su origen en el trabajo de pasaje de curso de Historia Medieval de la Licenciatura de Historia en 2016, titulado *La Utopía necesaria*. Allí se nos proponía abordar el análisis de una fuente a partir de cinco ejes, uno de los cuales era el cuerpo. En esa oportunidad el apartado destinado al análisis del cuerpo en la obra de Al-Farabi se titulaba *Los cuerpos y sus ausencias en La Ciudad Ideal*.

Como podrá distinguirse más adelante, aquí estudio el cuerpo desde interrogantes y constatación de desconocimientos más que desde certezas. Me cuestiono sobre el propio concepto de cuerpo, sobre su construcción social y sobre las formas de interacción social que esa conceptualización propicia o inhibe.

Es preciso aclarar también que el abordaje de esta obra filosófica es realizada desde la constatación de la distancia. Una distancia temporal y geográfica, pero también cultural y lingüística. Por todo lo antes expuesto, invito a compartir un acercamiento primario a esa cultura y ese tiempo. Acercamiento que por ser el primero es limitado y superficial en muchos aspectos, pero que he realizado metódicamente con la intención de iniciar un camino.

AL-FARABI

Abu Nasr al-Farabi¹ nació en Wasil en la región de Farab (Turquestán Occidental) en 872 (fecha aproximada) y murió en Damasco (Siria) en 950, a los ochenta años de edad aproximadamente.

Vivió en Bagdad donde estudió medicina y gramática, además de ser discípulo de uno de los traductores de Aristóteles, Abu Bisr Matta. Vivió luego en Alepo y Damasco. Durante su vida escribió obras de filosofía, lógica, metafísica, física, matemática, medicina, música, astronomía y psicología, destacando sus textos explicativos de los libros de Aristóteles. Se conservan más de sesenta obras originales en árabe y algunas traducciones al hebreo y el latín medieval.

El doctor en Historia Ricardo Elía, que ha dedicado gran parte de su trabajo al estudio del Islam, propone que los escritos de al-Farabi demuestran una orientación

¹ Nombre por el que es conocido en el mundo occidental, ya que su nombre completo es Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b. Tarjan b. Ozlag al-Farabi.

más política que teológica, y es por ello que se lo conoce como el segundo maestro (al-muallim az-zuni), siendo el primero Aristóteles. Sus dos escritos filosóficos más conocidos son *La Ciudad Ideal* (también conocido como *Tratado acerca de las opiniones de la gente de la ciudad ideal*) donde se observa una gran influencia de la *República de Platón*, y *Sobre el gobierno de las ciudades* con claras influencias de la *Política* de Aristóteles.²

Una de sus preocupaciones principales fue encontrar y demostrar las concordancias entre Platón y Aristóteles. Esto le preocupaba especialmente ya que si Platón y Aristóteles fueron los grandes maestros de la Filosofía, y sus propuestas fueron antagónicas, como muchos afirmaban, se podría pensar que la Filosofía misma es contradictoria en su raíz. Esto no podía suceder, ya que la mera posibilidad de esta contradicción original era uno de los orígenes del escepticismo. Si bien estudió ampliamente los escritos de ambos autores griegos, los especialistas indican que es difícil afirmar que hubiera conseguido establecer esa concordancia. Siempre hay que tener en cuenta que estas afirmaciones se realizan en base a los escritos actualmente conocidos de al-Farabi, pero sabiendo que pueden haber existido muchos otros que hoy desconocemos.

LA CIUDAD IDEAL

El filósofo y arabista Miguel Cruz Hernández propone que *La ciudad ideal* es una de las tres grandes obras de la teoría política propia del Islam, junto con el *Comentario a la República de Platón* de Averroes y *El régimen del solitario* de Avempace. Es por esto que «Al-Farabi, es conocido en el Islam con el sobre nombre de *El Segundo Maestro*; el primero lo era evidentemente Aristóteles, el “filósofo” por antonomasia.»³

Se trata de una obra de filosofía política, en la que el autor desarrolla la idea de una sociedad ideal, la sociedad que sería deseada por el Ser Supremo (Alá), al tiempo que la contrasta con diversos modelos de ciudades corrompidas o desviadas. En todos los casos las referencias son realizadas sobre modelos abstractos y no sobre ciudades reales, identificadas en un tiempo y un espacio. Allí también se establece un orden cósmico, partiendo del Ser Primero, estableciendo los primeros niveles de la existencia, no conocidos por los humanos, pasando luego al orden celeste para culminar en el terrestre.

López Farjeat⁴ y Fernández Aragón afirman que «Al-Farabi concluye que, de no existir una ciudad en donde los hombres vivan conforme a la virtud y la verdad, el

2 ELIA, Ricardo H. S. (2005) *La civilización del Islam*. República islámica de Irán: Fundación Cultural Oriente. p. 165.

3 CRUZ HERNANDEZ, Miguel. Presentación. En: AL-FARABI, Abu Nasr. (1985) *La ciudad ideal...* p. XI.

4 Luis Xavier López Farjeat es un escritor y filósofo mexicano.

filósofo tiene dos opciones: morir o resignarse a la imperfección. Si se resigna deja de ser virtuoso. Quizá por ello, Al-Farabi abre otra posibilidad: concebir una Ciudad Ideal, pues las que existen en la realidad son siempre deficientes.»⁵

No debemos olvidar que en tiempos de al-Farabi el imperio abbasida⁶ atravesaba conmociones políticas, que se arrastraban desde al menos un siglo atrás, y que podían influenciar esta visión del mundo, donde los ejemplos de organizaciones políticas estaban claramente corrompidas. Una realidad además donde la umma (sociedad nueva a alcanzar) tampoco parece representarse o encontrarse entre la comunidad terrestre.

La obra se estructura en treinta y siete capítulos, organizados de forma tal que primero se presenta al Ser Supremo, y luego al resto de los seres hasta llegar a los seres vivos terrestres; a esto lo siguen un conjunto de capítulos que profundizan en las formas de conocer el mundo, con un claro perfil filosófico; para pasar luego a la presentación de los líderes de los estados modelos, sus virtudes y las de sus estados y ciudadanos; culminando con un detalle de los estados corrompidos y sus líderes.

CUERPOS INDIVIDUALES Y SOCIALES EN LA CIUDAD IDEAL DE AL-FARABI

EL CUERPO COMO CONCEPTO

Al pensar en el cuerpo probablemente lo primero que se nos viene a la cabeza es el cuerpo humano, y generalmente pensamos en ese cuerpo como una conformación biológica, es decir, como algo que existe y está dado por la naturaleza. Sin embargo, los aportes de la antropología y la sociología nos ayudan a entender que el concepto de cuerpo que tiene un grupo social es una estructura simbólica, por lo que el estudio del mismo en tanto que tal «no debe dejar de lado representaciones, imaginarios, conductas, límites infinitamente variables según las sociedades.»⁷

Teniendo esto en cuenta debemos además considerar que ese concepto socialmente construido de cuerpo también puede ser utilizado como metáfora con múltiples aplicaciones; al tiempo que trascendemos esta primera idea y asumimos que cuerpo puede referir a múltiples otras cosas o seres que no tengan relación con lo humano.

5 LOPEZ FARJEAT, Luis Xavier y FERNANDEZ ARAGÓN, María. Las relaciones entre Política y Religión en el platonismo farabiano. En: Tópicos, N°24, 2003. p. 169.

6 La dinastía abbasida fue fundada en 750 por Abul-Abbas, y se extendió aproximadamente hasta mediados del siglo XIII. Esta dinastía accedió al poder tras derrotar a la dinastía omeya y trasladó la capital del imperio de Damasco a Bagdad. Fundamentaba su legitimidad al trono en su descendencia de Abbas, uno de los tíos de Mahoma. Si bien el período de gobierno de esta dinastía puede ser entendido como el período de oro de la economía, la mala administración y los enfrentamientos por el poder sumieron al Imperio en constantes crisis.

7 LE BRETON, David. (2002) La sociología del cuerpo. Buenos Aires: Nueva Visión. p. 31.

De acuerdo con los aportes del sociólogo y antropólogo francés David Le Breton podemos afirmar que el cuerpo no solo se construye socialmente, sino que a través del cuerpo, el individuo se construye a sí mismo y conoce el mundo que lo rodea. El cuerpo es entonces, no solo un contenedor físico, sino un complejo entramado de elementos biológicos, culturales y simbólicos, que al tiempo que interactúan entre sí construyen más significados individuales y colectivos.

Teniendo en cuenta entonces que el concepto de cuerpo es una construcción y que la obra de al-Farabi tiene estrecha relación con la filosofía griega clásica, sobre todo con los aportes de Aristóteles y Platón, una breve referencia a esos conceptos puede ser de gran utilidad. El filósofo español José Ferrater Mora facilita este acercamiento a partir de un planteo sintético:

Para Aristóteles, el cuerpo era una realidad limitada por una superficie; el cuerpo tiene, pues, efectivamente extensión: es un espacio y, en la medida en que sea algo, una substancia. Las discusiones en torno a la noción de cuerpo en la Antigüedad se han referido casi siempre a la penetración o no penetración del cuerpo por una forma: mientras Aristóteles se inclina a suponer que hay inevitablemente en toda corporeidad una formación, algunas direcciones platónicas y pitagóricas tienden, en cambio, a considerar el cuerpo como el sepulcro del alma y, por consiguiente, el alma no está en él como un elemento informador sino como un prisionero.⁸

SERES INMATERIALES Y MATERIALES

La Ciudad Ideal se construye en relación a la definición y descripción de diversos seres, esto podría llevarnos a creer que la obra se construye en torno a cuerpos, pero ello no es así en todos los casos. El Ser Primero no tiene cuerpo, no tiene materia, aunque si tiene substancia, él es en esencia entendimiento. Se trata de un ser perfecto, eterno, de existencia eterna en sí mismo y por sí mismo.

De él provienen todos los otros seres. Cruz Hernández explica de esta forma el orden de la creación:

«De Dios solo procede directamente su inteligencia que constituye el mundo de las ideas divinas; y de esta inteligencia brota la potencia que produce la primera esfera, las inteligencias creadas a partir de la primera esfera, son inmóviles; pero la potencia y el alma que engendran por reflexión producen el movimiento de las esferas que crean. Todas las cosas, por tanto, se estructuran en la creación en el siguiente orden jerárquico: 1) el Ser único, principio divino y causa primera de todas las cosas; 2) las causas segundas o inteligencias de las esferas; 3) el entendimiento agente; 4) el alma; 5) la forma y 6) la materia. De estos principios, el primero es único y los demás representan una multiplicidad; los tres primeros ni son cuerpos

8 FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía abreviado*. Buenos Aires. Debolsillo. 2007. p. 84.

ni se relacionan con las cosas corporales; los tres últimos no son cuerpos, pero están unidos a lo corporal.»⁹

Como mencioné anteriormente, otros seres inmateriales existen en tanto conocen al Ser Primero y comparten su excelencia, mas de su existencia y por su substancia provienen seres materiales, tales los seres celestes, definidos por Al-Farabi como aquellos «cuerpos que por naturales se mueven circularmente.»¹⁰ En esta obra

Los seres que hemos enumerado, obtienen por sí mismos desde el comienzo de su existencia su última perfección substancial. [...] Los que siguen, pues, no obtienen por sí mismos desde el comienzo su mayor perfección substancial; al contrario, de su concepto mismo es precisamente el tener, al principio, un modo de ser menos perfecto y a partir de ahí se van elevando uno en pos de otro hasta que cada especie obtiene su última perfección más elevada: primero en sus esencias propias y luego en los otros accidentes.¹¹

Entre estos seres que no tienen su perfección desde un comienzo se encuentran:

... los elementos, a saber, el fuego, el aire, el agua y la tierra, y otros seres parecidos como el vapor y la llama y otros; se dan también los minerales, v. gr., las piedras y sus especies, las plantas, los animales irracionales y los racionales.¹²

Estos seres inferiores tienen forma y materia, siendo esta última el sustrato donde se sustenta la forma. El mundo terrestre tiene su origen en la décima inteligencia, que opera sobre el mundo terrestre como entendimiento agente¹³.

Todos estos seres se ordenan de los más perfectos a los más imperfectos. En un principio está entonces el Ser Primero, seguido por los otros seres carentes de materia, luego de estos vienen todos los seres materiales, es decir, todos aquellos que tienen un cuerpo. Entre los seres materiales los más perfectos son los animales racionales (seres humanos), seguidos por los animales irracionales, las plantas, los minerales, los cuatro elementos, y en último lugar la materia prima, común a todos los cuerpos.

Los seres materiales provienen de combinaciones de elementos u otros seres, de forma tal que estas combinaciones configuran cuerpos.

De esto se desprende que la ausencia de materia (elemento a priori indispensable para la existencia de una corporeidad) es un indicador de perfección. Podemos

9 CRUZ HERNANDEZ, Miguel. (2011) *Historia del pensamiento en el mundo islámico. I. Desde los orígenes hasta el siglo XII*. Madrid: Alianza. p. 194.

10 AL-FARABI, Abu Nasr. (1985) *La ciudad ideal*. Madrid: Técnos. (Traducción de Manuel Alonso Alonso). p. 30.

11 AL-FARABI, Abu Nasr. (1985) *La ciudad ideal...* p. 31.

12 AL-FARABI, Abu Nasr. (1985) *La ciudad ideal...* pp. 31-32.

13 El entendimiento agente es un concepto central en la filosofía de al-Farabi, así como en la de muchos otros filósofos islámicos y griegos antiguos. Para profundizar en el tema ver: GUERRERO, Rafael Ramón. *Razón práctica e intelecto agente en Alfarabi*. En: Tópicos, N°18, 2000, pp. 73-95.

inferir entonces que los cuerpos carecen de perfección. Aunque también se observa que existen en los individuos distintos grados de imperfección de acuerdo a las decisiones que toman y a qué es lo que entienden por justo.

EL CONOCIMIENTO ANATÓMICO

Los cuerpos humanos poseen cierto grupo de potencias, estas son aquellas mediante las cuales se relacionan con el entorno, deseando o aborreciendo los elementos de ese entorno. Cada una de esas potencias está relacionada con algún órgano. Estos órganos se organizan a su vez en un sistema en que uno, el corazón, es el principal y es quien dirige al resto, y luego de este viene el cerebro. Pero donde existen entre los dirigidos distintos grados:

El hígado es un miembro director y dirigido. Es dirigido por el corazón, pero tiene dominio sobre la bilis y sobre los riñones y sobre otros miembros parecidos a estos. La vejiga sirve a los riñones; los riñones al hígado; el hígado al corazón. Lo mismo sucede entre otros miembros.¹⁴

Respecto de esta forma de organizar el funcionamiento corporal es interesante tener en cuenta que el órgano principal y director es el corazón. Esto establece una diferencia cultural con nuestra forma que concebir el cuerpo donde el cerebro es el director (sobre este aspecto volveré más adelante).

Por otra parte, se observa un importante conocimiento anatómico, ya que se realizan extensas y profundas descripciones. Sirva para esto un ejemplo: «Por su parte superior, la médula espinal se une con el cerebro, el cual de consuno con la médula presta su ayuda a los nervios.»¹⁵ Esto tiene estrecha relación con el avance en el estudio médico y anatómico que se desarrolló muy tempranamente en el Islam, avance que se manifiesta en el desarrollo de escuelas de medicina y de hospitales¹⁶, al tiempo que en el Occidente Medieval se condenaban fuertemente estas prácticas.

Al-Farabi se detiene en una detallada explicación de los órganos genitales, el proceso reproductivo y la fecundación:

El miembro que sirve al corazón para darle la materia humana es el útero, al cual para que la materia pueda recibir la forma, sea del hombre, sea de cualquier otro animal, sirve el miembro que genera el semen, porque cuando el

14 AL-FARABI, Abu Nasr. (1985) *La ciudad ideal...* pp. 56-57.

15 AL-FARABI, Abu Nasr. (1985) *La ciudad ideal...* p. 61.

16 Al referirme a hospitales no lo hago pensando en el concepto actual. Pero los hospitales de este tiempo fueron verdaderos centros de cura y estudio de los enfermos, y no solo lugares para alejarlos del resto de la población y evitar que se propagasen las enfermedades. En estos establecimientos los médicos musulmanes (que eran además filósofos y científicos en su mayoría) realizaron prácticas de observación de la sintomatología de enfermedades, así como de su evolución y del resultado de distintos tratamientos. También allí se identificó los beneficios que el lavado de manos aportaba desde el punto de vista sanitario.

semen viril cae en el útero femenino encuentra allí la sangre que el útero había preparado para recibir la forma humana. A esta sangre da el semen capacidad para moverse hasta que de la sangre se van formando los miembros del hombre y hasta obtener la forma de un miembro cualquiera y, brevemente dicho, la forma humana.¹⁷

EL GÉNERO EN AL-FARABI

Sin embargo, resulta interesante sobre todo detenerse en la conceptualización de los géneros que propone al-Farabi, y en qué relación establece entre las diferencias determinadas por el sexo y lo que socialmente se esperaba de hombres y mujeres.

Entiendo aquí el género no como sinónimo de mujer como se lo utiliza muchas veces, cosa que, siguiendo lo propuesto por la historiadora estadounidense, reconocida entre otros aspectos por sus aportes a la historia de género, Joan Scott, no parece aportar nada a los estudios de género. Sino que utilizo esta categoría partiendo de lo que Scott propone como una propuesta de las feministas americanas quienes «... deseaban insistir en la cualidad fundamental social de las distinciones basadas en el sexo. La palabra denotaba rechazo al determinismo biológico implícito en el empleo de términos tales como *sexo* o *diferencia sexual*. *Género* resaltaba también los aspectos relacionales de las definiciones normativas de la feminidad».^{18 19}

Se plantean en la obra diferencias o matices respecto de los accidentes psíquicos que inclinan a la violencia o a la suavidad, predominando los primeros en los varones y los segundos en las mujeres. Sin embargo, se reconoce que

No obsta esto para que haya hombres que poseen modos de ser psíquicos semejantes a los de las mujeres y mujeres y que los poseen semejantes a los de los hombres. Se distinguen, pues, por los accidentes dichos en la especie humana las mujeres y los varones, pero en las potencias sensitivas, imaginativas y racionales no se distinguen.²⁰

De la cita parece desprenderse la existencia de una diferenciación entre varones y mujeres marcada por el sexo y por algunas inclinaciones relacionadas a la violencia y la suavidad (asociada en la fuente a la debilidad), pero fuera de eso ambos géneros poseerían las mismas «potencias sensitivas, imaginativas y racionales». Es decir, que varones y mujeres poseerían las mismas capacidades de percepción del mundo circundante, así como también las mismas capacidades racionales y cognitivas, al menos

17 AL-FARABI, Abu Nasr. (1985) *La ciudad ideal...* p. 64.

18 SCOTT, Joan Wallach. *El género: una categoría útil para el análisis histórico*. En: LAMAS, Marta (Compiladora). (1996) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG. p. s/d

19 No me detengo aquí en cuestiones referidas a la identidad de género ya que excedería el abordaje de esta ponencia.

20 AL-FARABI, Abu Nasr. (1985) *La ciudad ideal...* p. 67.

en latencia. Sin embargo, si seguimos analizando la obra, las mujeres son mencionadas muy tangencialmente, y las referencias al Ser Primero, al gobernante de la Ciudad Ideal y a los miembros de su gobierno se realizan siempre en clave masculina.

Es cierto que esto podría responder a la traducción o a la utilización del masculino en un abordaje genérico de hombres y mujeres. Lo cierto es que esto último responde a usos del lenguaje posteriores y que las referencias sobre todo al gobernante parecen realizarse en clave masculina a propósito. El gobernante de la Ciudad Ideal es un hombre, y no una mujer, porque es un gobernante-filósofo, y esta es también una tarea mayormente valorada en los varones (tanto en tiempos de al-Farabi como en la Grecia Antigua, aunque siempre existen excepciones); así como también los profetas han sido varones y no mujeres.

Por tanto, como propone la Doctora en Sociología argentina Beatriz Schukler en su definición de sexo y género para el Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas, se observa aquí claramente que «La división social del trabajo entre los sexos, su rol en la crianza de los hijos y su lugar en la producción y en la organización política tienen que ver en casi todas las culturas con una cierta división entre mundo público y mundo privado que corta modalidades de relaciones interpersonales, sistemas de autoridad y vínculos de poder. [...] Las teorías de la subordinación establecen diferencias de jerarquía entre el mundo femenino de la interioridad y la domesticidad, y la vida pública de la política y de la racionalidad en la que los hombres priman debido a su capacidad de liderazgo y de agresividad desarrollada en los primeros años de socialización.»²¹ Por tanto, según la postura de al-Farabi, al menos en esta obra, la diferenciación entre los géneros parece estar socialmente construida y no basarse en la diferencia de capacidades anatómicas.

EL CUERPO SOCIAL

Una última forma de abordar el cuerpo será la conceptualización de la sociedad como un cuerpo. Antes de ir a eso, deberíamos retomar lo expuesto sobre la jerarquía dada a los cuerpos en esta obra, donde la dirección del organismo se atribuye al corazón.

Es importante tener esto presente porque al pasar de la referencia anatómica directa a la analogía del cuerpo con la organización de la *Ciudad Ideal*, el gobernante era el corazón, mientras que tal vez en el presente pensaríamos en el gobierno como la cabeza. Lo que quiero resaltar con esto es que, a pesar de que la analogía corporal es utilizada en distintas épocas de la historia y por distintas civilizaciones o culturas, cuando la encontramos tenemos que analizarla en sus particularidades, ya que de otra forma podríamos caer en anacronismos o en posturas etnocéntricas, atribuyéndole a esa manifestación significados propios de nuestro tiempo y/o nuestra cultura.

21 DI TELLA, Torcuato y otros. (2006) *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Buenos Aires: Ariel. p. 640.

El corazón es en la visión farabina el órgano rector, porque es quién imprime energía y fuerza al resto del cuerpo. No se trata de un órgano caracterizado por la toma de decisiones (que en la analogía el gobernante evidentemente toma), sino de un órgano fuerte, del cual surge la potencia para dirigir al organismo, y que bombea sangre a todo el cuerpo.

En el capítulo XXVI se propone que

«El hombre es de tal condición y naturaleza que, para subsistir y alcanzar la perfección, tiene necesidad de tantísimas cosas que es imposible que viviendo uno aisladamente se ocupe de todas; al contrario, necesita de compañeros, cada uno de los cuales se ocupe de algo que los otros necesitan.»²²

Establece entonces al-Farabi una analogía entre el cuerpo humano dirigido por un órgano principal (el corazón) y otra serie de órganos en una gradación clara en la que los de cada grado sirven a los anteriores, mientras que son seguidos por los del grado inmediatamente inferior, hasta llegar a unos que sirven pero no son servidos. Lo que diferencia a los órganos del cuerpo de los integrantes de la sociedad es que mientras que las disposiciones de los órganos son naturales, las de los miembros de la sociedad son voluntarias.

A su vez las distintas sociedades son clasificadas en perfectas e imperfectas, y descritos sus rasgos generales; la Ciudad Ideal es aquella en que todos se ayudan para conseguir la felicidad²³.

«...de ahí es que la ciudad en que se puede obtener la felicidad, es aquella ciudad en que la mutua ayuda mediante la sociedad está ordenada a las cosas con que realmente se obtiene la felicidad. Tal es la Ciudad Modelo (la Ciudad Ideal, la Ciudad Virtuosa). La sociedad en que todos se ayudan para obtener la felicidad es la Sociedad Modelo. El pueblo o nación cuyas ciudades todas se ayudan mutuamente para la obtención de la felicidad, es el Pueblo Modelo (Nación Modelo) del propio modo la tierra será Tierra Modelo entonces solamente cuando las naciones que la forman se ayudan mutuamente a obtener la felicidad.»²⁴

La búsqueda de la felicidad es tan importante en la obra que López Farjeat y Fernández Aragón proponen que «Al igual que Aristóteles, Al-Farabi considera que no puede alcanzarse la felicidad al margen de la vida social. Para ser una ciudad excelente, cada habitante deberá colaborar en aquello que contribuya a conseguir la felicidad verdadera, haciendo uso de su libertad y su voluntad.»²⁵

22 AL-FARABI, Abu Nasr. (1985) *La ciudad ideal...* p. 82.

23 Para profundizar en el análisis de la felicidad y la importancia de la política y la religión en su obtención en el pensamiento de al-Farabi ver: LOPEZ FARJEAT, Luis Xavier y FERNANDEZ ARAGÓN, María. *Las relaciones entre Política y Religión en el platonismo farabiano...*

24 AL-FARABI, Abu Nasr. (1985) *La ciudad ideal...* p. 83.

25 LOPEZ FARJEAT, Luis Xavier y FERNANDEZ ARAGÓN, María. *Las relaciones entre Política y Religión en el platonismo farabiano...* p. 177.

Por tanto, la tarea del gobernante será también la búsqueda de la felicidad de los habitantes de la Ciudad Ideal, objetivo que perseguirá valiéndose del empleo de la filosofía y la ciencia política.

Volviendo a la analogía del cuerpo con la estructura social, podemos decir, sin mayor riesgo a equivocarnos que el concepto de cuerpo puesto allí en juego nos dice mucho sobre las relaciones de poder. Quien detenta el poder es el órgano que tiene la potestad de dar fuerza, nutrición, sangre al cuerpo entero. Es el órgano sin cuyo empuje el cuerpo dejaría de existir.

UN CIERRE PROVISORIO

Utilizaré estas últimas líneas para retomar los principales elementos analizados, partiendo de la idea de que este cierre implica más un punto de partida para abordajes futuros que un cierre definitivo a lo aquí expresado.

La idea que atraviesa transversalmente toda la ponencia es que el cuerpo como categoría de análisis es un área amplia y fructífera para el análisis histórico. Estudiar el concepto de cuerpo implica primero cuestionarnos sobre las formas de entender el cuerpo, implica aceptar que no es algo dado sino construido culturalmente, y por ello estudiarlo para un momento y un lugar determinados puede decirnos mucho de ese grupo social, al tiempo que nos permite entender otros aspectos del mismo. Estudiar el cuerpo no implica solo estudiar el cuerpo, implica, muy por el contrario, entender las estructuras de poder real y simbólico de una sociedad.

El cuerpo es a la vez un límite y un lugar de encuentros con el exterior. Puede ser un medio de expresión o represión del individuo y la sociedad.

Una vez comprendido esto podemos encontrar elementos de la conceptualización del cuerpo en cualquier producción cultural. Las referencias al cuerpo pueden ser explícitas, literales, implícitas, metafóricas, y en todos los casos nos permiten vislumbrar aspectos de las relaciones de poder.

En esta obra pueden observarse relaciones o relecturas de los aportes de filósofos griegos como Platón y Aristóteles. Siendo tal vez más claras las relaciones con Platón en cuanto a la percepción de la materialidad como imperfección o algunas relaciones con *La República*. Al mismo tiempo, existen elementos propios del mundo islámico, como su avanzado conocimiento anatómico, y una concepción particular de las mujeres en cuanto a sus capacidades y a lo que las diferencia de los varones. No se trata por tanto, de una glorificación de la filosofía griega, ni de un mero rescate de la misma, sino de una apropiación de algunos aspectos que son puestos en diálogo con elementos propios del islam.

Para finalizar me interesa volver al comienzo, al título de mi trabajo de Historia Medieval: *La Utopía necesaria*. Atribuir a La Ciudad Ideal la categoría literaria de utopía constituiría un anacronismo, ya que el término es instalado por Moro varios

siglos después. Sin embargo, esta obra posee características utópicas, dado que apunta a la creación de una sociedad ideal, en oposición o como crítica a la sociedad en que su autor vive y que considera corrompida de algún modo. Esto nos invita a reflexionar sobre la necesidad que diversos pensadores, en distintos tiempos y contextos han sentido de construir modelos de sociedades ideales o deseables. No solo como ejercicio intelectual, sino como forma de darse y darle a su sociedad un rumbo hacia el cual apuntar, un objetivo lejano y difícil por el cual esforzarse.

Aquí *La Ciudad Ideal* es solo una excusa para acercarnos al mundo islámico del siglo X y el cuerpo un medio. Pudieran existir muchos otros...

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTE

AL-FARABI, Abu Nasr. (1985) *La ciudad ideal*. Madrid: Técnos. (Traducción de Manuel Alonso Alonso).

BIBLIOGRAFÍA

CRUZ HERNANDEZ, Miguel. (2011) *Historia del pensamiento en el mundo islámico. I. Desde los orígenes hasta el siglo XII*. Madrid: Alianza.

DETOMASI, José. (1972) *Bizancio y el Islam*. Montevideo: Kapelusz.

DI TELLA, Torcuato y otros. (2006) *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Buenos Aires: Ariel.

ELIA, Ricardo H. S. (2005) *La civilización del Islam*. República islámica de Irán: Fundación Cultural Oriente.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía abreviado*. Buenos Aires. Debolsillo. 2007.

GEERTZ, Clifford. (1992) *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*. En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

LE BRETTON, David. (2002) *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

SCOTT, Joan Wallach. *El género: una categoría útil para el análisis histórico*. En: LAMAS, Marta (Compiladora). (1996) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG.

SHABAN, M.A. (1980) *Historia del Islam (750-1055 d.J.C.) Tomo 2*. Barcelona: Labor. (Traducción de Helena Valenti).

WAINES, David. (2008) *El islam*. Madrid: Akal. 1º Ed. 1997. (Traducción de Consuelo Pérez-Benitez).

ARTÍCULOS

GUERRERO, Rafael Ramón. *Razón práctica e intelecto agente en Alfarabi*. En: *Tópicos*, N°18, 2000, pp. 73-95.

LOPEZ FARJEAT, Luis Xavier y FERNANDEZ ARAGÓN, María. *Las relaciones entre Política y Religión en el platonismo farabiano*. En: *Tópicos*, N°24, 2003, pp.161-184.

LOPEZ FARJEAT, Luis Xavier. *El silogismo poético y la imaginación en Alfarabi*. En: *Tópicos*, N°18, 2000, pp.97-113.

¿MODELOS HISTÓRICOS PARA DESARMAR?

MAGÍSTER PILAR DE LEÓN¹

En esta Ponencia intento compartir con la comunidad un estudio que sustenta una teoría respecto a la incidencia del lenguaje metafórico en la construcción de modelos de comportamiento de género y para ello he trabajado con dos teóricas junguianas de género: Cristina Escofet y Clarissa Pínkola Estés. El diálogo entre ambas se establece a partir del estudio de las sombras y del lenguaje simbólico que aparece en los cuentos de hadas. Y este diálogo lo he venido aplicando en textos dramáticos

ARQUETIPOS: MODELOS PARA DESARMAR² DE CRISTINA ESCOFET

Para Escofet la posmodernidad implica un baile de máscaras³ en el cual el enfrentamiento con el monstruo que nos ha deglutido involucra un ritual de muerte, algo así como el encuentro con la conciencia trágica (Maffesoli) porque «la exacerbación y el permiso de arquetipizarse no hace sino sacar a la luz aspectos de nuestro imaginario colectivo e individual: las sombras, los aspectos innostrados o desechados» (2000: 153). Lo trágico sería, en este contexto, permitir que lo humano fuera «un valor de intercambio virtual» (2000: 154).

A la hora de definir si cuando hacemos referencia a modelos de comportamiento de género, nos instalamos en la dicotomía hombre-mujer o ampliamos esa mirada, necesitamos puntualizar el valor que otorgamos a las prendas de vestir por aquello de que, como ya fue citado: «dentro del simbolismo arquetípico [...] representan la persona, lo primero de nosotros que ven los demás» (Pínkola Estés, 2001: 154), aceptamos con Escofet que la «androginia [es] un disfraz del otro» (2000:154), una

1 Asistente grado 2 del Departamento de Teoría y Metodología Literarias de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

2 «Es un trabajo atípico, con las propuestas de un ensayo y la magia de la poesía, realizado en plena lucidez por una inteligencia muy clara, afilada en la valentía de un viaje sin retorno hasta el fondo de sí misma que se intrinca con las profundidades del ser humano» (García de la Mata, Helena en el Prólogo de *Arquetipos, modelos para desarmar [Palabras desde el género]* de Cristina Escofet. Buenos Aires, Editorial Nueva Generación : 2000)

3 «Las máscaras son nuestros roles, las que nos permiten el juego en el teatro de la vida... En todos nuestros sueños, la persona como imagen representativa del arquetipo de la adaptación, aparece en los sueños bajo el aspecto de ropas, uniformes, máscaras» (Whitmont, Edward.) La persona: la máscara que usamos en el juego de vivir» en *Espejos del yo*. Barcelona: Ed Kairos: 1994-39, citado en Escofet, 2000: 148)

nueva construcción cultural en la cual lo travestido⁴ es de algún modo «patentizar el poder de la mirada masculina en la conformación de las nuevas representaciones del poder»(2000: 154) Lo que propone Escofet es dejarnos deglutir por el monstruo para resurgir metafóricamente. Y su propuesta toma cuerpo en la escritura dramática, porque las voces de los personajes son voces atravesadas por una cierta mitigación del dolor de saberse escindidos. De acuerdo a su postura la máscara atravesada sería un acto de «des-armar parte de este modelo, evitando la tentación de unificar lo que en realidad está escindido» (2000: 153) evitando de ese modo construir silencios sobre viejos conflictos.

Se trata, entonces, de un lugar conflictivo, que no se termina de definir, pero sobre el cual necesitamos decir.

Escofet afirma no creer en la dramaturgia femenina por cuanto eso significaría caer en un estereotipo, sin embargo, sí defiende la escritura «desde» el género, lo cual implica ese franqueo de las máscaras impuestas otorgando «carnadura» (Escofet, 2000: 66) a los personajes porque una mirada desaprendida es capaz de expresar más allá de las palabras. Por lo tanto, la idea de encontrarnos instalados en el propio lenguaje se condice con la concepción junguiana de las determinaciones inconscientes y frente a esas determinaciones ha versado el análisis de dramaturgas uruguayas que vengo realizando desde 2008. Dice Escofet: «el almacén de imágenes colectivas e individuales [...] posibilita que se expresen como en los sueños» (2000: 78)

Para ella la escritura es «búsqueda de la palabra» (2000: 78). Y remite a la *langue* (condición social) y la *parole* (realización individual) de Ferdinand de Saussure alegando que en esta realización se afirman actos conscientes e inconscientes que de algún modo se asocian con el contexto y con el yo. Ese es el aspecto sobre el cual creemos que estamos aportando ¿Son nuestras dramaturgas capaces de contribuir a una nueva mirada respecto a los modelos de comportamiento de género? ¿O el lenguaje las ha modelado a ellas?

Escofet cita a Patrizia Violi⁵ un punto de apoyo interesante para nuestro modo de encarar el lenguaje en las dramaturgas uruguayas, ya que nuestra mirada sobre el perfil creativo del mismo tiene un contenido fuertemente sesgado hacia los mitos o imágenes literarias que de alguna forma sostienen los imaginarios de las coyunturas sociales contingentes a la hora de formular las metáforas: « El lenguaje es el lugar donde se organizan, bajo la forma de códigos sociales, la creación simbólica individual, la subjetividad de las personas, estructurándose en representaciones colectivas,

4 «¿No es tragicómico que el super ideal femenino se proyecte en travestis espectacularmente hembras? ¿No es un desenlace trágico la exacerbación del cuerpo travestido, con las formas soñadas de torso, piernas, caderas y pechos femeninos, pero con genitales masculinos? O sea, finalmente, las sirenas eran travestis...» (Escofet, 2000: 152)

5 El Infinito Singular. Madrid: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer: 1991-36.

que serán a su vez las que determinen y formen la imagen que cada persona individual constituye de sí misma y de la propia experiencia» (Violi en Escofet, 2000: 78). Desde este punto de vista se construirá el análisis del sujeto dinámico, nómada o estructurado que ocupe el lugar fracturado, sesgado o conformado en el contexto social donde tenga lugar la emisión de la obra dramática, tanto desde la lectura como desde la enunciación por parte de los actores. «Quizás restituyendo un horizonte mítico que nos refleje, podamos contribuir, desde nuestras representaciones, a formar una subjetividad con sentido» (Escofet, 2000: 155)

La interlocución de Escofet con Pínkola Estés se vislumbra en el Libro I⁶ «Ensoñaciones y confesiones verdaderas. El Libro de los arcanos», título de los capítulos, que ella denomina Libros cuando afirma que las mujeres representamos un género colectivo e individual a la vez en los arquetipos de las brujas, lo sombrío, lo que no se puede nombrar, las postergaciones, la marginalidad. Se trata de un género que no forma parte de la historia, y esa afirmación tan clara de la autora pretende ser atravesada por la palabra, ya que Escofet ha dedicado su trabajo como creadora a darles la palabra a mujeres históricas: Eva Perón, Trinidad Guevara, Mariquita Sánchez de Thompson, Camila O’Gorman, Encarnación Ezcurra, entre otras. Construir sujetos de esa historia de la cual no se forma parte, salirse del burgués hacia un nuevo lugar conformado por la teatralidad, el escenario propio, el ritual que surge y se desanda. En este sentido, señala:

Supé desde la cuna que las verdades y los descubrimientos tienen algo de rito a la hora de lo prohibido. Eva [Perón] fue el mito que me impulsó a buscar mi propia ciudad, mi propio mundo, mi propia versión de mujer. Jesús, un amigo en el cual más tarde descubrí el valor de los universos míticos. Me olvidé de ambos en muchos y variados momentos de mi vida, pero por constituir el horizonte referencial más genuino, cada vez que la espiral de vivir y comprenderse necesitaba retroceder al origen, los encontré a ambos dispuestos a servir de imagen arquetípica, permitiéndome atravesar ese espejo [...] No escribiré sobre el género sino desde el género (Escofet, 2000: 38)

Y en esa búsqueda de la palabra propia escribir desde el género quizás sea establecer el no lugar, el margen, el borde. «Como si también el cuerpo social fuera una suerte de tanque de guerra, masculino, al cual debemos enfrentarnos desde la borrosa identidad del cuerpo personal» (Escofet, 2000. 79) Y lo que propone, como Pínkola Estés, es buscar en los cuentos de hadas⁷, en los sueños, en los mitos, en los fragmentos propios y en los de otros porque entiende que el contacto con las fuentes es un camino hacia la búsqueda de las estructuras míticas personales.

6 Escofet no divide su ensayo en capítulos sino en Libros [comentario personal]

7 « El placer que experimentamos cuando nos permitimos reaccionar ante un cuento, el encanto que sentimos, no procede del significado psicológico del mismo (aunque siempre contribuye a ello) sino de su calidad literaria; el cuento es en sí una obra de arte» (Bettelheim, 2001: 18)

El diálogo de Escofet con Julia Kristeva respecto al concepto de que la escritura restituye las identidades es un camino posible para comprender la experiencia de la diferencia, marcando las dificultades como parte de esa restitución. Y hablar de identidades genera la reflexión de que los sujetos femeninos no constituyen una noción global sino más bien una idea de varios sujetos. «Me inclino por la multiplicidad de sujetos, sabiendo que ya el feminismo no es uno solo, y por lo tanto, más allá de las polémicas, creo que es innegable el hecho de que entramos al próximo siglo sabiendo que poseemos una pluralidad de discursos y prácticas» (Escofet, 2000: 85-86).

Las dramaturgas que fueron estudiadas en mi tesis de Maestría: Diana, Veneziano y Etcheverry, suponen una restitución en el campo de la representación, porque aunque trabajamos con su lenguaje, esas palabras han tenido el espesor que les da el espacio teatral, el lugar donde acontece el drama, y por lo tanto hemos seguido las palabras de Escofet cuando indicaba que más allá de la estructura dramática «el teatro [es] palabra en acto», «una necesidad visceral de restitución de la acción a un cuerpo, el femenino, excluido de la misma casi por definición» (2000: 38)

Para cerrar esta perspectiva de nuestra teoría, queremos señalar que lo que visitamos y analizamos en los textos fue esa penetración de metáforas que se eligen al escribir o «nos» eligen. Es decir, hasta qué punto lo arquetípico en el lenguaje está presente en el continuum del pensamiento propio o en la red de instituciones que nos ofrecen el marco social albergándose de modo «inconsciente» en nuestra psique devenida «palabra».

ALGUNOS ESTUDIOS FUNDAMENTALES SOBRE LOS CUENTOS DE HADAS.

Dado que las teóricas junguianas que constituyen el soporte de nuestras disquisiciones centran parte de su trabajo en la interpretación de los cuentos de hadas, es necesario llegar a comprender las metáforas empleadas de generación en generación para operar en la cultura de los pueblos.

Es insoslayable para valorar los cuentos de hadas recurrir a una breve reseña del estudio psicoanalítico que de ellos hizo Bruno Bettelheim. Este autor cree firmemente que los cuentos hacen aportes al consciente, al preconsciente y al inconsciente y que al tratar problemas que atañen a la personalidad humana preparan al niño para desarrollar sus preocupaciones y darle significado a su vida. «A medida que las historias se van cifrando, dan crédito consciente y cuerpo a las pulsiones del ello» (Bettelheim, 2001: 12). Para reafirmar este pensamiento cita al poeta alemán Schiller «El sentido más profundo reside en los cuentos de hadas que me contaron en mi infancia, más que en la realidad que la vida me ha enseñado» (*The Piccolini*, III: 4 en Bettelheim, 2001: 11)

No se trata de una comprensión racional de los contenidos de su inconsciente sino que ordenando o reconstruyendo aquellos temas que están en la historia, y que

figuran como imágenes que se repiten en uno y otro cuento, producen un aprendizaje estructural o de canalización de sus propios asuntos particulares. Estas imágenes arquetípicas proporcionan un abanico de posibilidades. Como los cuentos se transmiten de generación en generación provocan un vínculo con la psique individual pero también con la psique colectiva. Y es su calidad literaria, su solidez como obra de arte, lo que les da la estabilidad necesaria para perdurar. «La historia permite una apreciación de su calidad poética, y con ello una comprensión de cómo puede enriquecer a una mente sensible» (Bettelheim, 2001: 25)

Es en los mitos y en las historias bíblicas donde pueden encontrarse algunas semejanzas con los cuentos de hadas: *un viaje arriesgado en el cual es necesario ponerse a prueba*. En las primeras épocas en que se crearon los cuentos la religión era uno de los aconteceres y creencias primordiales de la sociedad y por ello la acción o el enfrentamiento con Dios o con el Diabolo eran parte de las vicisitudes que debían superar los héroes o las heroínas de los cuentos. La creencia en seres superiores y los acontecimientos propios de los recursos naturales proporcionan formas que constituyen fuentes para la materia prima del inconsciente y por lo tanto para la construcción del yo del sujeto. Cuando un niño se pregunta cuál es el lado malo y cuál el bueno de las cosas el cuento le proporciona la «verdad», que en realidad es la verdad de nuestra imaginación acerca de lo posible y lo imposible. Entonces la presencia de símbolos como reyes, princesas, sapos, príncipes, senderos, bosques, oscuridades y claros pasan a dialogar con el consciente y el inconsciente presentando caminos de salida o de entrada a las contradicciones propias de este último.

En realidad, los cazadores aparecen con mucha frecuencia en los cuentos de hadas porque se prestan perfectamente a este tipo de proyecciones. Todos los niños en algún momento de su vida, desean ser un príncipe o una princesa; y, a veces, a nivel inconsciente, el pequeño llega incluso a creer que lo es, en realidad, aunque temporalmente degradado a causa de las circunstancias. En los cuentos hallamos siempre reyes y reinas, porque este rasgo simboliza el poder absoluto, como el que ostenta el padre sobre su hijo. Así, pues, la realeza de estas historias representa las proyecciones de la imaginación infantil, lo mismo que el cazador. (Bettelheim, 2001: 212)

En la construcción del sujeto femenino, podemos dialogar con Escofet cuando hace referencia al final de *Alicia en el país de la maravillas* de Carroll, que despierta con una lluvia de naipes que le dicen que le cortarán la cabeza. Es posible que esos naipes constituyan la metáfora de los significados que son dados por los otros, los dadores de naipes, pero también es posible que veamos en ellos posibilidades para reflexionar: «las barajas caen sobre ella como íconos vacíos de significado» (Escofet, 2000: 199). La simbología de los naipes cobra sentido en la medida que son decodificados.

Nuestra tarea en este trabajo será poder hacer el puente para comprender que ese lenguaje metafórico nos construye y nos da un lugar en el mundo. Bettelheim

parte de la afirmación de que estos modelos constitutivos dan sentido y validez a la vida. «Haciendo paralelismos antropológicos [...] los mitos y cuentos de hadas dan expresión simbólica a ritos de iniciación y otros *ritos de pasaje* tales como la muerte metafórica de un yo, viejo e inadecuado, para renacer en un plano superior de existencia» (2001:42)

Catherine Orenstein sostiene que «la primacía del padre en el hogar y por encima de todo, [la] obediencia» (2003:57) constituyen uno de los objetivos temáticos centrales de los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm que se encargaron de relevar y versionar cuentos tradicionales. Se trataba de un momento histórico en el cual era necesario promover los valores de la familia victoriana.

Una mujer soltera de clase media podía ser contratada como casera o acompañante de una anciana rica. Se esperaba que las jóvenes acomodadas estuvieran en casa y esperaran. Hasta que no se casaran, no eran más que «las niñas de la casa». Sin embargo, como los hombres tenían con frecuencia que reunir antes de casarse, los recursos financieros que necesitarían para mantener una familia, el matrimonio tardío era una tradición victoriana. Y debido a la baja tasa de hombres por mujer a causa de la emigración hacia Estados Unidos, muchas mujeres tenían que vivir en este limbo indefinidamente. Una «solterona» de mediana edad era considerada, desde este punto de vista una menor (Orenstein, 2003: 61)

En su libro *Caperucita al desnudo* Orenstein afirma que la versión de los hermanos Grimm de «Caperucita Roja» en la cual un cazador salva a la abuela y a Caperucita del lobo es un testimonio de la protección social que desarrollan los hombres en ese momento, primero padre y luego esposo, y plantea que la versión de Charles Perrault, anterior a esta época y escrita para la corte francesa, puede no presentar al cazador-salvador. La versión de los Grimm fue contrastada con otras versiones investigadas por folcloristas del siglo XX. En lo que respecta a lo que queremos construir como hipótesis, que es la incidencia que tiene el lenguaje metafórico de las obras teatrales inspiradas en los cuentos de hadas o mitos en la construcción del género, importa señalar lo que han venido comprobando estos estudiosos: que lo que se relata o lo que aparece, siempre está vinculado con lo que el contexto histórico entiende en ese momento que tiene validez.

Es situación común que los cuentos de hadas en general reportan a una etapa de separación, otra de gestación y luego un retorno, pero también es asunto a considerar que muchos terminan con el matrimonio, con una actitud pasiva de parte de la mujeres que esperan dormidas: «La Bella Durmiente» o que las salven: «Caperucita Roja» de los hermanos Grimm o muertas («Blancanieves»). La liberación se da a partir de un salvador regio que ocupa un lugar heroico.

Orenstein toma en consideración el mito del héroe que debe enfrentar un viaje pleno de dificultades para llegar a la corona como símbolo del poder. Será la corona o la muerte, porque ascender a la corona implica enfrentar a su padre. «El lado oscuro

es un símbolo no solo del daño físico sino de demonios interiores, de nuestras propias dudas y debilidades. La lección fundamental que el héroe obtiene de su viaje es la confianza en sí mismo». (Orenstein, 2003:77)

Habíamos señalado que los cuentos de hadas tienen semejanza con los mitos, sin embargo, sabemos que no lo son. Básicamente la diferencia radica en que, mientras estos son sagrados y tienen un valor más universal, más milagroso, aquellos tienen más que ver con lo local, lo secular, la vida hogareña, lo microcósmico. Cuando «Caperucita Roja» en la versión francesa se libera por sí misma está marcando una metáfora propia de la época de independencia conquistada. Así los estudios de las evoluciones de dichos cuentos, que no siempre tienen hadas, tendrán amparo en los cambios sociales y culturales. Y a esa tarea se avocan los folcloristas y antropólogos, intentando comparar aspectos inmutables y variantes que darán la pauta de los principios que se pretenden construir en un momento dado.

Dice Orenstein: «Mucho más importante que la manera en que definimos los cuentos de hadas es cómo los cuentos de hadas nos definen a *nosotros*. Bajo su barniz de cosa infantil, o acaso gracias a él, los cuentos de hadas forman parte de nuestros relatos de socialización más poderosos y contienen reglas intemporales para entender quiénes somos y cómo debemos comportarnos» (2003: 17). Así, o bien nos conducen hacia un camino de felicidad eterna «Y vivieron felices por siempre»... o nos sumergen en el mundo de las normas que si no se acatan se recibe castigo, como sucede con los héroes o heroínas que no obedecen los designios. «Los cuentos de hadas están muy lejos del lector contemporáneo pero para un campesino del siglo XVI tales relatos tenían lugar del otro lado de la puerta» (2003: 195). Sin embargo, los filmes de Walt Disney siguen preparando a la dama para la realización de tareas domésticas: «aves y ratones ayudan a la heroína y cosen un vestido para el baile mientras ella termina de limpiar la vivienda y de vestir a sus hermanastras, quehaceres que presagian su feliz vida como ama de casa del Príncipe Encantado» (2003: 117) Tiempos de guerra que, en el siglo XX, prepararon la vuelta al hogar de la mujer y es aquí que se realizan «bodas de cuento de hadas» para luego preparar, en la década del sesenta, a la heroína soltera representada por Caperucita Roja y toda su evolución como «Sex-Symbol».

Las psicoanalistas junguianas plantean que estos relatos representan fenómenos psicológicos arquetípicos que, simbólicamente, reafirman la noción de identidad consiguiendo que las fuerzas inconscientes personales adquieran valor. «Para desarrollar al máximo sus cualidades de alivio, sus significados simbólicos y, por encima de todo, sus significados interpersonales, es preferible contar un cuento antes que leerlo» (Bettelheim, 2001: 160)

Las metáforas que revelan la orfandad y el ritual patriarcal fueron las que nos ocuparon fundamentalmente, porque hemos tenido que hacer un recorte respecto a la construcción del sujeto nómada de la posmodernidad, ese «púer aeternus» que

busca construir su identidad formando parte de la tribu. Una tribu con sueños y símbolos colectivos que buscará perdurar frente a las transiciones humanas: el nacimiento y la conciencia trágica de la muerte.

Orenstein dedica en su libro algunas páginas al análisis de Pínkola Estés, que como feminista coloca el rugir del lobo en un lugar valorizado y que representa a la mujer en su psique salvaje como una «loba». En realidad, la transición es propia del movimiento feminista que representa a las mujeres como personajes valientes, rebeldes y cuestionadores. Y considera la piel del lobo como un fenómeno de transmutación, de dominio, de posibilidad de cambio. «En sus relatos la piel de la bestia con frecuencia se convierte en el elemento que le permite escapar a un matrimonio indeseado o en el medio para conseguir el verdadero amor» (Orenstein, 2003: 163).

Por último, Orenstein dice que actualmente el guardarropa del lobo es tan importante en los cuentos actualizados de Caperucita Roja como antes se ocupaban de sus atuendos. «El relato se ha convertido en pasto de la escena *drag* y de la literatura andrógina [...] el lobo travesti es capaz de entretener y producir verdadero impacto porque se opone de manera radical a las principales connotaciones que tradicionalmente se han atribuido a este villano» (2003: 179-180)

Hemos intentado con este trabajo crear un espacio de discusión respecto al lugar de los modelos de comportamiento de género y habilitar el diálogo respecto a la incidencia literaria en los marcos históricos y culturales que generan una actitud social teñida de aspectos inconscientes, pulsionales y de algún modo fuera del control de la conciencia.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

ACTUALIZACIÓN BIBLIOGRÁFICA DE CONCEPTOS TEÓRICOS

BIBLIOGRAFÍA SOBRE ANÁLISIS CULTURAL Y SERIE SOCIAL

Maffesoli, Michel. *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Trad. De Virginia Gallo. Buenos Aires: Paidós, 2001.

_____. *El nomadismo. Vagabundos iniciáticos*. Trad. de Daniel Gutiérrez Martínez. México: FCE, 2004.

Mauss, Marcel. *Sociología y Antropología*. Prólogo a la primera edición (1950) de Georges Gurvitch. Introducción a la obra de Marcel Mauss por Claude Lévi-Strauss. Trad. Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Ed. Techos, 1991.

Mignard, M. y J. Monfouga-Boustra. «Les obsessions entre mythe et rite. Approche ethnopsychanalytique». *Confrontations Psychiatriques - Les Obsessions*, Paris, n. 20, 1981.

1.2 SOBRE TEORÍA LITERARIA, ANÁLISIS DEL DISCURSO Y LITERATURA

De Azevedo, Andrés. *El lugar de la metáfora*. Montevideo: Librería de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1997.

Ducrot, Oswald y Todorov, Tzvetan. *Diccionario enciclopédico de la Ciencias del Lenguaje*. (Vigésima Edición) Traducción de Enrique

- Pezzoni, México, DF. / Madrid: Siglo XXI Editores, S.A., 1998.
- Jakobson, Roman. *Ensayos de Lingüística General*. Barcelona: Seix Barral, 1974.
- _____ y Morris Halle. *Fundamentos del lenguaje* Madrid: Editorial Ayuso, 1974.
- Orenstein, Catherine. *Caperucita al desnudo*. Trad. Castellana: Luis Noriega. Barcelona: Ed. Crítica (Ares y Mares), 2003
- Sartre, Jean Paul. ¿Qué es la literatura? Trad. Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Editorial Losada, 1990 [8ª edición]

1.3. SOBRE TEORÍA TEATRAL Y TEXTO DRAMÁTICO.

- Díaz, Silvina y Adriana Libonati. *Metáforas escénicas y discursos sociales. Reflexiones sobre el teatro en el debate cultural*. Buenos Aires: Ricardo Vergara Ediciones, 2013.
- Geirola, Gustavo. *Teatralidad y experiencia política en América Latina*. Irvine: Ediciones de Gestos, 2000.
- Villegas, Juan. *Nueva interpretación y análisis del texto dramático*. Colección Telón. Dirigida por Miguel Ángel Giella y Peter Roster. Primera Edición, 1982 Otawa: Girol 1991 2ª edición revisada, ampliada y actualizada.
- Ubersfeld, Anne. *Semiótica Teatral*. Madrid: Cátedra/ Universidad de Murcia. Ediciones Cátedra, S.A., 1989

BIBLIOGRAFÍA SOBRE CONCEPTOS PSICOANALÍTICOS

- Bettelheim, Bruno. *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. Trad. Silvia Furió Barcelona: Ed Crítica., Biblioteca de Bolsillo, 2001.
- Jung, Karl y otros. *Encuentro con la sombra*. Barcelona: Kairós, 1992.
- _____. *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Biblioteca Universal Contemporánea, Caralt ediciones, 1976.
- _____. *Lo inconsciente*. Buenos Aires: Losada, 1970.
- _____. *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- Mannoni, Octave. *La otra escena: claves de lo imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.

3. BIBLIOGRAFÍA SOBRE CONCEPTOS DE GÉNERO

- Beauvoir, Simone de. *El Segundo Sexo*. Madrid: Edhasa: 1993.
- Braidotti, Rosi. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- _____. *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós 2002.
- _____. *Lenguaje, Poder, identidad*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.
- Certau, Michel de. *Heterologies: Discourse on the Other*. Minneapolis : University of Minnesota press, 1986
- Escofet, Cristina. *Arquetipos. Modelos para desarmar (Palabras desde el género)*. Buenos Aires: Editorial Nueva Generación, 2000.
- Femenías, María Luisa. *Sobre Sujeto y Género .Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Catálogos, 2000.
- Pinkola Estés, Clarissa. *Mujeres que corren con los lobos* .Madrid: Punto de Lectura, 2001.

CORPOREIDAD Y PODER: ANÁLISIS HISTÓRICO DEL CUERPO EN LOS CUENTOS DE *SIMBAD EL MARINO*

JULIETA DE LEÓN MARURI¹

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo, que originalmente conformaba el informe de pasaje de curso que presenté para Historia Medieval de la Licenciatura en Historia, tiene como objetivo examinar el más que popular relato de *Simbad el Marino*, ubicado en la pieza narrativa de *Las Mil y Una Noches*², teniendo como eje al *cuero* como categoría de análisis.

Mi interés consiste en intentar problematizar no solo las concepciones y representaciones sobre la corporeidad que deja entrever la obra, sino también, y principalmente, cómo estas se interrelacionan permanentemente con la sociedad en la que fueron gestadas y que les dieron forma; cómo la condicionan y cómo se ven, recíprocamente, condicionados por ella.

Elegí trabajar esta pieza para el informe de pasaje de curso primeramente por mi interés por las obras literarias y fantásticas como fuente para el trabajo histórico; y además porque considero que su análisis puede constituir un aporte para entender de forma más compleja el medioevo oriental, y en este caso particularmente, qué significaciones estaban encarnadas en algunos de sus personajes más populares.

Como dice el autor Michel Gall, «Las mil y una noches son una vulgarización magistral de todas las ideas y de todos los «archivos» del Oriente Medio y del Extremo Oriente, desde la prehistoria hasta hace quinientos años. Constituyen, sin duda, la obra de vulgarización no enciclopédica más ambiciosa que jamás se haya realizado.»³

Esta convergencia de relatos, mitos y leyendas que fue compilada en árabe, en su forma definitiva, entre los siglos VII u VIII y XVII; es una pieza clave de la literatura universal que nos permite dilucidar muchos aspectos del mundo islámico —sobre todo, pero no únicamente—. Sus cuentos, procedentes de un territorio geográfico de unos trece mil kilómetros de longitud y unos cuatro mil de ancho (que abarca desde Toledo hasta Borneo y los confines de China) son de origen hindú, egipcio, griego y arábigo, entre otros. Algunos están situados en un espacio y un tiempo específicos

1 Estudiante de la Licenciatura en Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay.

2 ANÓNIMO, *Las mil y una noches*, fuente extraída de la biblioteca digital del Ministerio de Educación y Cultura de Uruguay, <http://www.edu.mec.gub.uy/>. Consultada el 3 de Octubre de 2016.

3 GALL, Michel, *El secreto de las mil y una noches*, Barcelona, PLAZA y JANES S.A Editores, 1975, p. 17.

(Bagdad, el Cairo, o el siglo VIII), y otros son mitos perdidos en la inmensidad de dichas dimensiones.⁴

El hilo conductor de todos ellos es la historia del rey Schariar, cuya desilusión para con las mujeres tras el engaño de su esposa⁵ hizo que no solo la decapitara a ella y a todas las de la corte, sino que ordenara a su visir que le consiguiera una esposa cada día; con la que pasaba la noche y a la cual mataba al amanecer.

Esta cruda conducta es quebrada con la aparición de Schahrazada, hija del visir, quien se ofrece como esposa del sultán y la primera noche logra sorprenderlo contándole un cuento. El sultán se entusiasma con el mismo, pero la muchacha lo interrumpe antes del amanecer y promete retomar la noche siguiente. Esto es lo que se repite durante mil y una noches, tras lo cual ella da a luz a un hijo de Schariar, lo que hace que el sultán conmute la pena y se decida a dejarla vivir con él.

«Esas historias que Schahrasad, la persa, contó en su lengua armoniosa al neurótico rey Schahriar, vencido al fin bajo el hechizo de su arrullante música, esas historias que salvaron su vida y la de todas las mujeres del reino, han pasado después, apadrinadas por ella, a todas las literaturas del mundo, y, repetidas por miles de rapsodas en todas las lenguas, dulces o ásperas, eufónicas o rudas, en que expresan los hombres diversamente la unanimidad de sus sueños, y recogidas y anotadas por diligentes escribas de todos los países, han podido llegar hasta nosotros incólumes, al través de los siglos.»⁶

Al respecto de la particularidad narrativa de *Las mil y una noches*, dice el licenciado en lengua inglesa, Jesús Greus, que «su táctica, y también su magia, estriba en un ingenioso encadenamiento de relatos que convierten su trama en un juego de espejos en el que, a menudo, el lector, o quien escucha, se pierden. «Con cuentos que están dentro de cuentos —advirtió Borges— se produce un efecto curioso, casi infinito, con una suerte de vértigo».⁷ En este fantástico encadenamiento se encuentran historias sumamente variadas, que incluyen desde relatos de amor y de tragedia, hasta cuentos cómicos, poemas, parodias y leyendas religiosas musulmanas. Dicha heterogeneidad no es casual sino que actúa como reflejo consecuente no solo de un mundo musulmán que dista mucho de ser uniforme, sino también de las variadas metamorfosis a las que ha sido sometida la fuente por sus «guardianes» de turno hasta su compilación definitiva.

4 GALL, Michel, Op. Cit.

5 En realidad, Schariar manifiesta esa desilusión no solo debido a su propia experiencia; sino por la homóloga que habían vivido tanto su hermano —el rey Schahzaman— como un efrít, una especie de genio que se encontraron mientras paseaban, desilusionados como estaban por sus desgracias.

6 CANSINOS ASSENS, Rafael, «Las 1001 noches. Estudio crítico», tomado de ellaberintodelverdugo.blogspot.com.uy, consultado el 21 de enero de 2017.

7 GREUS, Jesús, «Las Mil y Una Noches: ese fantasma literario», en *Revista Narrativas*, n° 28, p. 22. Consultado en www.revistanarrativas.com el 15 de febrero de 2017.

Toda la obra está medularmente atravesada por componentes fantásticos y mágicos (genios, espíritus fantásticos, magos, lugares legendarios, animales y bestias sobrenaturales) mezclados con personas y lugares históricamente existentes (como el califa Harún al-Rachid en el Bagdad del siglo IX). Al respecto del significado de la magia en la obra especula el escritor Jorge Luis Borges: «¿Qué es la magia? La magia es una causalidad distinta. Es suponer que, además de las relaciones causales que conocemos, hay otra relación causal. Esa relación puede deberse a accidentes, a un anillo, a una lámpara [...] Ya la expresión de un mar es una expresión mágica, que nos sitúa en un mundo de geografía indefinida.»⁸ Vamos a ver a lo largo de la fuente cómo muchos de los sucesos son explicados por estas relaciones causales fantásticas que, si bien no siempre son comprensibles para el espíritu humano de la época, su existencia jamás es cuestionada.

La mayor parte de la bibliografía específica pertenece, como es de suponer, al universo de los análisis literarios, más que al de los históricos, por lo que me resultó muy difícil encontrar antecedentes de esa índole, más aun abordajes que tuvieran al *cuerpo* como hilo conductor, de los cuales prácticamente no tengo conocimiento. Dos de los trabajos que me resultaron de suma utilidad a la hora de ubicar a la obra en una realidad espacio-temporal determinada fueron el libro del periodista francés Michel Gall, *El secreto de las mil y una noches*, editado en 1975, el cual se adentra en un análisis de muchos de los cuentos en perpetua conexión con el contexto histórico en el que pudieron haber sido concebidos —en muchos casos, contribuyendo a sumar aportes para sustentar las teorías sobre sus orígenes—; y el «Estudio crítico» de Rafael Cansinos Asséns, el más importante traductor de la obra al español en 1954, que, de forma más general, busca entender los orígenes contextuales de la obra y el camino trazado que le permitió estar atravesada por tantas plumas. Por otro lado, en lo que a las cuestiones teóricas se trata, me he valido del trabajo del sociólogo francés David Le Breton, *La sociología del cuerpo*, para tratar de sustentar la definición de cuerpo, sumados al artículo del antropólogo estadounidense Clifford Geertz en su libro *La interpretación de las culturas* titulado «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura».

CONTEXTO

LA OBRA. ¿POR QUÉ MIL Y UNA NOCHES?

«Decir mil noches es decir infinitas noches, las muchas noches, las innumerables noches. Decir ‘mil y una noches’ es agregar una al infinito. Recordemos una curiosa expresión inglesa. A veces, en vez de decir ‘para siempre’, for ever, se dice for ever and a day, ‘para siempre y un día’ [...] En el título de Las mil y una noches hay algo muy

8 BORGES, J. Luis, «*Siete noches*», Nuevo México, Editorial Meló S.A, 1980, p.25.

importante: la sugestión de un libro infinito. Virtualmente, lo es.»⁹ Con esta cita deja en claro J. L. Borges un posible camino del significado del título de la obra. En cuanto a la elección de la noche en lugar del día, es interesante recurrir a la interpretación de R. Cansinos Asséns, cuando nos dice que «todo en Oriente reposa adormecido durante el día ardiente y deslumbrante; es por la noche cuando la Naturaleza y los hombres se reaniman y empiezan verdaderamente a vivir. En esas horas dulces y tranquilas, oreadas por las brisas fragantes, es cuando las mujeres dejan el harén y se reúnen en las azoteas de sus casas, para solazarse y gustar sorbetes perfumados y contarse historias, y también los hombres se juntan en atrios, plazas y terrados, para saborear el placer de la sociabilidad y trenzar diálogos y contarse historias vividas o escuchadas.»¹⁰ Entonces, podemos pensar en el título como una advertencia del contenido: infinidad de historias y de vidas diferentes contadas por un universo que parece renacer cuando el sol se pone.

Los orígenes de la obra son aún, y por decir lo menos, bastante inciertos. Si bien estamos ante un mundo y una estética notoriamente oriental y más específicamente árabe-musulmán, hay varias teorías sobre en qué Oriente tuvo nacimiento: hay autores que defienden la teoría de un origen hindú o arrio-persa, otros la de uno exclusivamente persa o exclusivamente árabe, e incluso se habla de orígenes judíos y místicos.¹¹ En cualquier caso, en lo que pareciera haber consenso según J. Greus es en el hecho de que el libro es una condensación de tradiciones orales; independientes hasta ese momento del mundo escrito, y que sus condensadores primarios y más importantes fueron los árabes. En una palabra, los árabes homogeneizaron bajo un único título una serie de relatos orales de autores, patrias y momentos muy diversos, con elementos y estilos heterogéneos.¹² «Inevitablemente», dice Greus, «su contenido fue a la vez arabizado: los nombres de los personajes, de sus fabulosas ciudades asiáticas, de escenarios y paisajes; y así mismo las costumbres, los platos culinarios, las vestimentas, la arquitectura, la música. [...] Además, se añaden cuentos. Los árabes, así, se convierten también en autores de este «fantasma literario.»¹³

Por otro lado, la presunta fecha de compilación tampoco es certera, aunque ciertamente es poco probable que la haya. Es más factible pensar que una obra de estas características haya precisado de todo un proceso para ser condensada, que al

9 Ídem, p. 24.

10 CANSINOS ASSENS, Rafael, Op. Cit. El subrayado es mío.

11 Ídem.

12 Dice Borges al respecto: «[Las mil y una noches] son obra de miles de autores y ninguno pensó que estaba edificando un libro ilustre, uno de los libros más ilustres de todas las literaturas». Op. Cit., p. 23.

13 GREUS, Jesús, Op. Cit, pp. 25-26.

parecer habría iniciado hacia el siglo VII u VIII y culminado alrededor del XVII.¹⁴ Pero todas son suposiciones, ya que los compiladores no dejaron fechas exactas. Solo menciones como las que, por ejemplo, se hacen al reinado del Harún al-Rachid (finales del siglo VIII e inicios del IX) le permiten a los expertos situar algunas historias en momentos determinados.

Ahora bien, en cuanto a su llegada como libro a Occidente (es probable que fragmentos orales hayan aparecido mucho antes), se encargó de ello Antoine Galland, un orientalista y diplomático francés del siglo XVIII que recorrió el Oriente Medio y no solo se hizo con la obra sino que aprendió los idiomas que le permitieron traducirla. La primera parte de la traducción se publicó en Caen en 1704 (el resto fue apareciendo en volúmenes hasta 1717) y se considera muy infiel a la original: no solo porque se sospecha que la susodicha llegaba solo hasta las 208 noches, habiendo compuesto él el resto a partir de los relatos escuchados en su travesía; sino también porque suprimió algunos versos, censurando escenas eróticas y cruentas, y además adecuó las historias al público «civilizado» de la Francia de la época iluminista.¹⁵ Sin embargo, el éxito indiscutido que tuvo motivó no solo muchas investigaciones sino traducciones variadas en múltiples idiomas, que terminaron convirtiendo a la obra en uno de los símbolos más importantes —si no el más— del universo oriental para Occidente.

En síntesis, parecería utópico pensar en una versión definitiva o pura de dicho libro, «tan manoseado y tan retocado por múltiples y disparejas plumas». Si bien pareciera haber consenso al respecto de considerar como auténticos y más antiguos los cuentos de las noches 406 a 421; casi todas las historias —si no todas— tienen más de una versión. Se cree que hay aproximadamente doce manuscritos árabes diferentes en las bibliotecas hoy en día.¹⁶ Pero a pesar de esta incertidumbre, no está en tela de juicio el valor esencial, el importantísimo rol que juega el libro de *Las mil y una noches* como forma de conocer el universo árabe y oriental de la edad media.

EL CUENTO

Como se ha mencionado al principio, la narración elegida ha sido la de Simbad el Marino. La misma transcurre en el Bagdad del califa Harún Al-Rachid —quien de hecho existió y fue el mayor representante de la dinastía sunnita abasí, gobernando

14 Tanto Greus como Borges manejan la tesis de R. Cansinos, quien afirma que la serie nuclear de cuentos se originó en la India; luego pasó a Persia en la que se enriqueció y en el 651, con la conquista árabe del imperio se traspasó en una obra titulada «Los mil cuentos» (Hazar Afsana) que estos matizaron a su gusto. Borges afirma que esta compilación ocurre centenas de años después, a fines del siglo quince en Egipto, pero concuerda en que era sobre «Los mil cuentos» persas. No parecieran haber pruebas concluyentes de ninguna versión aún.

15 GREUS, Jesús, Op. Cit, p. 28.

16 GREUS, Jesús, Op.Cit.

entre el 786 y el 809 —, y gracias a ese dato se constituye como una de las pocas historias que poseen una ubicación temporal-espacial específica y a la vez explícita.

Básicamente trata de un encuentro entre dos «Simbades»: el Cargador, de condición pobre, que transporta grandes bultos a su espalda de un lado a otro para vivir, y el Marino, rico, que disfruta de una vida tranquila y opulenta. En este encuentro, el segundo se dedica a contar todas sus travesías y peripecias al primero, agasajándolo como su invitado. Esto se repite día a día durante una semana, en medio de festines con abundantes alimentos, bebidas y espectáculos. Al final de la historia, el Marino, en forma de agradecimiento, le ofrece al Cargador ser el mayordomo de su hogar, y ambos viven en la opulencia y amistad hasta el final de sus días.

La estructura de los viajes del Marino, que son siete, es bastante similar: el personaje es un comerciante que parte hacia ultramar con el objetivo de enriquecerse mediante el intercambio económico. Ciertos elementos se repiten, a veces varias veces en cada viaje, y sin un orden aparente: se llega a tierras exóticas y llamativas —en general insulares— y ocurre más de un accidente (ya sea un desastre climático o el ataque de una bestia) que termina condenando a Simbad a la soledad y dependiendo de su ingenio para sobrevivir. En esta travesía se encuentra, conoce y conecta con seres muy diferentes a sí mismo; tanto animales como personas, hasta que por obra del Destino y de Alá consigue la forma de regresar a Bagdad, su tierra, siempre más enriquecido de lo que partió. Una vez en su casa y luego de innumerables placeres proporcionados por su riqueza y de dar limosna a los más necesitados, Simbad olvida la profundidad de los peligros que lo azotaron y, ávido de aventuras y de un mayor enriquecimiento, decide volver a lanzarse a ultramar.

A pesar de los riesgos extraordinarios que padece el protagonista, la profesión del marino y los beneficios de los viajes son permanentemente enraizados. La publicidad de las líneas marítimo-comerciales es prodigiosa: «A pesar de los naufragios, de las tempestades y las bribonadas, las mercancías acaben siempre por encontrarse, y las embajadas, por llegar a puerto. El optimismo de los capitanes resulta siempre bien justificado, y la seguridad de los depósitos que se les confían llega a ser, con justicia, legendaria.»¹⁷

Por otro lado podríamos pensar en estas historias como cíclicas, con un patrón que se repite y que las hace desembocar unas en otras, sin cortar de forma brusca hasta el final. La consonancia con el formato de la obra entera, otro encadenamiento de historias, es ineludible: Simbad y Schahrazada son los narradores de cuentos fantásticos contenidos dentro de otros cuentos, como una muñeca rusa, una *mamushka* que no parece terminar.

Son varios los autores que conectan esta historia con uno de los poemas más antiguos y conocidos de toda la civilización occidental: la Odisea. Y de hecho, la posible

17 GALL, Michel, Op. Cit., p.29

influencia del poema homérico en la historia árabe no es para nada una idea descabellada. No olvidemos, por ejemplo, que desde siempre las rutas comerciales intercambian mucho más que bienes materiales: hay todo un legado cultural que se impregna en los participantes y llega a sus respectivos hogares, integrándose y reinventándose. Dice Borges que «en *Las mil y una noches* hay ecos del Occidente. Nos encontramos con las aventuras de Ulises, salvo que Ulises se llama Simbad el Marino.»¹⁸ Michel Gall considera además, que ambas obras son las mayores exponentes de un género literario antiquísimo: los relatos de viajes: «Se supone que *Los viajes de Simbad el Marino* son una compilación de numerosas historias de viajes de diferentes orígenes y situados arbitrariamente en el océano Índico. Nada impide imaginar que sus narradores conocían el *Cuento del naufrago* egipcio. Conocían bien *La Odisea* y la citaron reiteradamente.»¹⁹

CUERPO Y PODER

Para amparar esta línea en un marco teórico me he apoyado en el texto del sociólogo francés David Le Breton, *La sociología del cuerpo*²⁰ y en el artículo del antropólogo estadounidense Clifford Geertz en su libro *La interpretación de las culturas* titulado «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura»²¹. La primera obra es una introducción metodológica para el estudio de la denominada «corporeidad», que plantea una nueva mirada científica sobre el cuerpo o, mejor dicho, sobre la experiencia corpórea del humano. La segunda; también introducción metodológica, brinda un novedoso concepto de cultura y postula la mejor manera de estudiarla desde la antropología.

Varios conceptos me han resultado particularmente útiles. Para empezar, el que es central en la obra de Le Breton, la *corporeidad*. Según el autor, es una conducta simplista e insuficiente pensar en el cuerpo como un atributo del hombre, como algo que *se tiene*, no que *se es*: «El cuerpo no es una naturaleza. Ni siquiera existe. Nunca se vio un cuerpo, se ven hombres y mujeres. No se ven cuerpos.» La existencia es corporal: el cuerpo es la forma material del hombre en el mundo, y el eje de su relación con el mismo.

Además, como el ser humano es indiscutiblemente social, el cuerpo es también (y sobretodo) una *estructura simbólica construida socialmente*, una superficie de proyecciones culturales que escapa al mero espectro biológico; un emisor y receptor de sentido, de significación social. Como tal, entonces, es relativo: no es una naturaleza

18 BORGES, J.L, Op. Cit., p.26.

19 GALL, Michel, Ídem, p.26.

20 LE BRETON, David, «La sociología del cuerpo», Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

21 GEERTZ, Clifford, «La interpretación de las culturas», Barcelona, Editorial Gedisa, 1992.

inmutable, indiscutible, sino que está condicionada por factores externos como el espacio y el tiempo y, como todo lo humano, muta, se va transformando.

«La única universalidad», aclara Le Breton, «consiste en la facultad de sumergirse en el orden simbólico de una sociedad, ese privilegio de entrar como actor a un mundo de significaciones y de valores que no agota ninguna cultura. La condición humana (y, por consiguiente, también, la dimensión física de su relación con el mundo) está subsumida en un universo de sentido que hace cuerpo con ella y que mantiene el vínculo social.»²²

Es desde esta línea de análisis que Geertz me resultó útil, pues le va a dar un nombre concreto a ese universo de sentido al que se refería Le Breton, a ese orden simbólico: la cultura.

«Entendida como sistemas de interacción de signos interpretables», dice Geertz, «la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal los acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.»²³ Aplicada a lo que nos concierne, podemos pensar en la cultura como esa urdimbre pública de significación que el hombre ha construido en comunidad y que le permite interpretar su existencia corpórea en el mundo; a la vez que darle un sentido, un sustento a las distintas conductas, gestualidades, interacciones corporales, etc. Las culturas islámicas, en este caso, amparan o castigan ciertas conductas corpóreas y no otras, no por casualidad, sino gracias a su definición de cuerpo, de sus diversas atribuciones y potencialidades, y a las creencias sobre cómo debe «usarse» (o, para ser más específicos, bajo qué regulaciones debe «vivirse»). En palabras concretas del autor, «la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas...»²⁴

Esta línea de análisis me amparará al momento de dar significado tanto a las apariencias de los personajes como a las gestualidades que tienen lugar entre los mismos.

Sobre la primera, no podemos olvidar que «las representaciones del cuerpo son una función de las representaciones de la persona»²⁵: las distintas descripciones físicas de los personajes, tanto de los «bondadosos» como de los «malignos» (desde el punto de vista de la cultura del narrador, que asigna la bondad a ciertos valores y la maldad a ciertos otros) muestran cómo estos se escenifican, mediante sus presentaciones personales y a su vez, reflejan aspectos de su personalidad. Concretamente, veremos muchas veces como una presentación física es mucho más amplia: contiene a su vez una presentación moral del personaje.

22 *Ibidem*, p. 68. Los subrayados son míos.

23 GEERTZ, Clifford, *Op. Cit.*, p.10

24 *Ídem*, p. 9

25 LE BRETON, David, *Op. Cit.*, p.28.

Por otro lado observaremos las gestualidades; concebidas como la dimensión corporal de la interacción humana: «Las maneras de saludarse, la distancia que la gente mantiene según su grado, posición social, o el grado de familiaridad, la posibilidad de tocarse o no [...] las manifestaciones corporales asociadas a la interacción, difieren según los grupos sociales, las edades, el sexo del actor, según su pertenencia a grupos que desarrollan maneras de ser específicas...».²⁶ Bajo esta óptica podríamos burdamente pensar en la gestualidad como una especie de «intercambio corporal», un momento de encuentro y de reconocimiento del «otro», efectuado mediante ritos corporales específicos, que asumen el rol de prueba física (corpórea) de respeto, alianza o también de rivalidad y competencia.

EL CUERPO Y EL AFUERA

En las historias de Simbad, el cuerpo es el humano, indisolublemente: teme el uno y teme el otro, sufre la incertidumbre el primero y así lo hace el segundo, es victorioso este y así aquel. El primer ejemplo de esto podemos vislumbrarlo en la contraposición entre los cuerpos de los protagonistas de la historia, el Marino y el Cargador, que se condice con su respectiva condición económica: el primero, ya «retirado» —hablando anacrónicamente—, gozando de manjares, danzas y música suntuosos; vive para el deleite permanente del cuerpo.²⁷ En eso consiste su riqueza, en la capacidad de no explotarlo más —a ese cuerpo que, por otro lado, ya suficientes vejaciones había sufrido a lo largo de las aventuras—. Por otro lado, la condición de pobreza del Cargador se ve manifestada en la necesidad de la explotación del cuerpo como medio para la subsistencia. No puede dedicarse a los festines ni al descanso pues debe cumplir con sus tareas y para ellas solo cuenta con su cuerpo. Este es su mejor herramienta y como tal lo utiliza, mientras que el mercader utiliza el suyo para experimentar distintos bienestares: la comida, los aromas exquisitos, la buena música, etc.

Otro aspecto lo podemos hallar en la sexta historia, al advertir el capitán del navío donde viajaba Simbad, que la tripulación se había perdido:

... un día entre los días, cuando nos creíamos en completa seguridad, oímos gritos de desesperación. Era nuestro capitán, quien los lanzaba. Al mismo tiempo le *vimos tirar al suelo el turbante, golpearse el rostro, mesarse las barbas y dejarse caer en la mitad del buque*, presa de un pesar inconcebible.²⁸

²⁶ Ídem., p.53.

²⁷ La descripción del Cargador sobre las riquezas en la casa del Marino refleja ejemplarmente lo que venimos diciendo: «También encontró allí flores de todas especies, perfumes de todas clases, confituras secas de todas calidades, golosinas, pastas de almendras, frutas maravillosas y una cantidad prodigiosa de bandejas cargadas con corderos asados y manjares suntuosos, y más bandejas cargadas con bebidas extraídas del zumo de las uvas. Encontró asimismo instrumentos armónicos que sostenían en sus rodillas unas esclavas muy hermosas...» p.142.

²⁸ ANÓNIMO, Op. Cit., p.164. El subrayado es mío.

La expresión física del miedo es la muestra más explícita de la unicidad corporal de la experiencia:

«Sintió entonces mi carne todo el horror de semejante espectáculo [hablando de una serpiente negra con la que incurrió Simbad en la segunda de sus travesías], y la piel se me encogió como una hoja seca y tembló en toda la superficie; y caí al suelo sin conocimiento...».²⁹

Vemos entonces que no hablamos de dos cosas diferentes; sino de la misma: todo lo que pasa por la experiencia humana pasa por su carne; todas las sensaciones y sentimientos se manifiestan en el cuerpo.

Por otro lado, si bien se hace evidente en la historia que los personajes no *tienen* un cuerpo sino que lo *son*; es importante destacar la existencia de otro elemento: el alma. En la fuente es ineludible la dicotomía —y no nos referimos a una contradicción sino todo lo contrario— entre cuerpo y alma. Ambas partes parecerían constituir el todo del ser humano, y existen en armonía: no son independientes. Contándonos cómo sobrevivió a un naufragio en una isla, Simbad nos ilustra sobre esto:

«Así que no tardó mi alma en revivir, reanimándose mi cuerpo entorpecido, que logró ya moverse con facilidad y recobrar el uso de sus miembros...».³⁰

El exterior es el reflejo del interior, y la existencia del alma solo le da un contenido a la experiencia corporal, un significado.

PRESENTACIÓN FÍSICA-PRESENTACIÓN MORAL

Como ya habíamos mencionado, en la obra las descripciones físicas suelen venir acompañadas de una carga más profunda, que refiere a los aspectos de la personalidad del personaje.

Una de las primeras es la de nuestro protagonista, Simbad el Marino, en el momento en que el Cargador entra por primera vez a sus aposentos.

«En medio de la sala, entre los demás convidados, vislumbró el cargador a un hombre de rostro imponente y digno, cuya barba blanqueaba a causa de los años, cuyas facciones eran correctas y agradables a la vista, y cuya fisonomía toda denotaba gravedad, bondad, nobleza y grandeza.»³¹

Vemos aquí cuán explícita es la unión entre descripción de la apariencia y del carácter del personaje; pareciera que la magnanimidad del alma del Marino se dejara dilucidar a través de su fisonomía.

Ahora bien, es interesante observar las descripciones físicas de los «otros» personajes para entender también cómo juegan los sentimientos de identificación y

²⁹ ANÓNIMO, Op. Cit., p.149.

³⁰ *Ibidem*, p.144.

³¹ *Ídem*, p. 142. El subrayado es mío.

oposición en ellas. La previa cita muestra al «sabio y generoso» mercader, ubicándolo en el «lugar moral» de la bondad. Sus enemigos, a lo largo de la historia, ocupan —debido a una perspectiva etnocentrista—, la posición de los malvados. Su apariencia física/moral es por ende consecuente e inseparable de este hecho: el «otro» cuerpo siempre es extraño, siempre es raro, siempre es anormal. Un ejemplo muy ilustrativo de esto puede ser el de la Isla de los Monos, que contiene la descripción física más exhaustiva del alterno de toda la fuente. Su líder, el rey de la isla, es descrito de la siguiente manera:

...vimos descender ante nosotros desde el techo a un ser negro con rostro humano, tal alto como una palmera, y cuyo aspecto era el más horrible que el de todos los monos reunidos. Tenía los ojos rojos como dos tizones inflamados, los dientes largos y salientes como los colmillos de un cerdo, una boca enorme, tan grande como el brocal de un pozo, labios que le colgaban sobre el pecho, orejas movibles como las del elefante y que le cubrían los hombros, y uñas ganchudas cual las garras del león.³²

Lo grotesco, lo exagerado, lo antinatural: así es por fuera y así se comportará a ojos del narrador. Y a mí entender, esto no es ninguna casualidad. Así como la bondad del Marino se trasluce de su apariencia y se puede vislumbrar tras una mirada; la maldad de estos «comedores de musulmanes» también es adivinable a través de sus poco confiables rasgos fisiológicos.

LA GESTUALIDAD EN EL INTERCAMBIO

Anteriormente definí la gestualidad, en palabras de Le Breton, como la dimensión corporal de interacción humana; la manifestación física de un encuentro o intercambio entre dos cuerpos. Geertz, que también trabaja sobre esto, afirma que *toda conducta humana es acción simbólica*: «acción que, lo mismo que la fonación en el habla, el color en la pintura, las líneas en la escritura o el sonido en la música, significa algo»³³; y que justamente es en el fluir de la misma donde las formas culturales encuentran su articulación. Para aclarar esto, el autor utiliza el ejemplo de la guiñada; diciendo que quien guiña el ojo no hace una, sino dos cosas: contraer el párpado y además, efectuar el gesto. La diferencia entre el uno y el otro es que sobre el segundo existe un código público³⁴ —la cultura— según el cual hacer eso tiene una

32 ANÓNIMO, Op. Cit., p.152. La descripción de la tribu también es reflejo de lo que postulo: «Eran muy feos. Eran incluso más feos que las cosas más feas que he visto hasta este día de mi vida. ¡Eran peludos y velludos, con ojos amarillos en sus caras negras; tenían poquísima estatura, apenas cuatro palmos, y sus muecas y sus gritos, resultaban más horribles que cuanto a tal respecto pudiera imaginarse!» p. 152.

33 GEERTZ, Clifford, Op. Cit., p.7

34 En palabras del autor, «una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los

connotación particular; un significado propio. «Consiste, ni más ni menos, en esto: una pizca de conducta, una pizca de cultura y —*valid*— un gesto.»³⁵

Veremos cómo en la sociedad de nuestra fuente, las gestualidades están rigurosamente estipuladas, y para cada ritual se requiere una serie específica de ellas. Por ejemplo, a la hora de mostrar respeto y gratitud hacia el anfitrión de una casa; o hacia un rey o gobernador. En el momento de encuentro entre los dos Simbades, cuando el Marino invita al Cargador a sumarse al festín, somos testigos de una serie de gestos muy particulares:

«Luego [el Cargador] se apresuró a tomar la actitud que requerían la cortesía y la mundanidad, deseó la paz a todos los asistentes, hizo votos para ellos, besó la tierra entre sus manos, y acabó manteniéndose de pie, con la cabeza baja, demostrando respeto y modestia.»³⁶

Aquí se nos dice claramente que dichas acciones simbolizan —en esta cultura— los valores de sumisión y humildad, y Simbad las ejecuta porque lo sabe, y porque conforman un código de significaciones públicas que el «otro» también va a reconocer. Para responder a dicha actitud como el anfitrión del festín; el Marino invita al Cargador a deleitarse con sus manjares, sirviéndole él mismo la comida; gesto que al parecer da cuenta de una muy buena atención de su parte. Otros ejemplos de esto que aparecen en la fuente se dan entre el Marino y el rey Mirhraján, magnate de la isla en la que naufraga en la primera historia. En este encuentro, Simbad, en posición de subordinado, se pone entre las manos del rey para desearle la paz. Es un gesto que da cuenta de la actitud amena, respetuosa del extranjero para con el rey de la tierra. También, ya en la sexta historia, al traer los regalos del rey de Serendib para el califa de Bagdad; Simbad besa la tierra entre las manos del superior y luego le entrega todos los presentes. Como habíamos visto antes; estamos ante la dimensión corporal de la interacción.

EL REGALO MÁS VALIOSO: EL CUERPO FEMENINO

Un nivel de intercambio a explorar muy relacionado con la corporeidad es el que se da a través de la institución del matrimonio; para lo cual me ha sido muy útil el antropólogo Claude Lévi-Strauss. Este autor, siguiendo la línea del sociólogo Marcel Mauss, va a hablar del intercambio como algo superior a la mera compra o transacción comercial; como algo que la trasciende y que envuelve muchas otras actividades,

ensayos de parodias y sin las cuales no existirían [...] independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados.» Op. Cit., p. 4.

35 Ídem, p. 3.

36 Anónimo, Op. Cit., p.142. El subrayado es mío.

entre ellas a la del matrimonio.³⁷ El intercambio es inmenso en tanto materia simbólica: siempre importa menos lo que se intercambia que el significado que la sociedad de ese momento le atribuye a lo intercambiado.

Al respecto, dice la antropóloga feminista Gayle Rubin: «Mauss propuso que los regalos eran los hilos del discurso social, los medios por los que esas sociedades se mantenían unidas en ausencia de instituciones gubernamentales especializadas. [...] Lévi-Strauss añadió a la teoría de la reciprocidad primitiva la idea de que el matrimonio es una forma básica de intercambio de regalos, en que las mujeres constituyen el más precioso de los regalos».³⁸ La importancia del matrimonio reside en que la alianza contraída entre las dos partes ya no solo es de reciprocidad sino también de parentesco, con implicancias por ende más profundas. No solo se intercambian mujeres: se «intercambian acceso sexual, situación genealógica, nombres de linaje y antepasados, derechos y personas —hombres, mujeres, niños— en sistemas concretos de relaciones sociales.»³⁹ Por ende, en este contexto, no estamos hablando de una unión que incumbe solamente a los esposos, sino —y en nuestra fuente es muy visible— a dos hombres o familias, que por medio de dicha institución quieren generar una alianza.

Pierre Bourdieu en su obra *La dominación masculina* me aportó mucho para afinar esta idea del matrimonio cuando dice que «el principio de la inferioridad y de la exclusión de la mujer [...], no es más que la asimetría fundamental, la del sujeto y del objeto, del agente y del instrumento, que se establece entre el hombre y la mujer en el terreno de los intercambios simbólicos, de las relaciones de producción y reproducción del capital simbólico, cuyo dispositivo central es el mercado matrimonial, y que constituyen el fundamento de todo el orden social. Las mujeres solo pueden aparecer en él como objeto o, mejor dicho, como símbolos cuyo sentido se constituye al margen de ellas y cuya función es contribuir a la perpetuación o al aumento del capital simbólico poseído por los hombres.»⁴⁰

Simbad va a contraer matrimonio dos veces a lo largo de sus aventuras. En ambas, esta institución lo lleva a asentarse en las islas a las que ha llegado, tras ganarse la confianza de los poderosos que en ella habitan, a ser: en la cuarta historia, el rey para quien había construido una silla de montar; y en la séptima un «venerable jeique», mercader de alto rango que lo había rescatado de ahogarse y alojado y guiado durante los primeros tiempos de su estadía.

37 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Editoriales Paidós, 1969, p.183.

38 RUBIN, Gayle, «El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo», en *Revista Nueva Antropología*, México, n° 030, pp. 95-145. Tomado de www.redalyc.org, pp. 108-109

39 *Ibidem*, p. 112.

40 BOURDIEU, Pierre, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 59.

Ambos, tras haber contraído mucha estima hacia Simbad, le van a ofrecer casamiento, como método para que el Marino se asiente en sus tierras. En burdas palabras, le ofrecen intercambiar una mujer (el cuerpo de una mujer) por su compañía duradera, y en el caso del «venerable jeique», también para tener un heredero que administre todas sus riquezas cuando él no esté (ya que le ofrece a su hija).

Esto se adecúa a la óptica de Lévi-Strauss, que arguye que «la relación total de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, sino entre dos grupos de hombres y la mujer figura solo como uno de los objetos de intercambio, no como uno de los partícipes asociados. Esto subsiste aún en los casos en que se toman en cuenta los sentimientos de la muchacha [...]. Al aceptar la unión propuesta, ella precipita o permite que el intercambio se produzca, pero no puede modificar su naturaleza.»⁴¹ Esto se comprueba en la fuente a través del hecho de que en ninguno de los casos se toma en cuenta la voluntad de la futura esposa: esta no tiene poder de decisión sobre sí misma (ni sobre los bienes de su padre, que no puede heredar, en este caso): el pleno derecho le pertenece a un «otro» considerado superior.⁴² Siempre es un hombre que «desea dársela» a Simbad, como un preciado objeto de intercambio que tiene por fin generar una alianza a la vez poderosa y duradera: el parentesco, reproduciendo de esa forma un capital simbólico específico de los varones.

Esta objetivación de la mujer, convertida no en un agente del intercambio sino en el objeto intercambiado, cuyo sentido se constituye en relación a una institución que deja su voluntad al margen, se refleja además en su descripción física, la cual se agota al hablar de su respectiva belleza y de sus riquezas materiales: tanto en la concertación del primer matrimonio: «deseo casarte entre nosotros con una mujer bella, bonita, perfecta, rica en oro y en cualidades...»⁴³; como en el segundo: «*Y la encontré perfecta en hermosura y gentileza, en esbeltez de cintura y en proporciones. Además, la vi adornada con suntuosas alhajas, sedas y brocados, joyas y pedrerías y lo que llevaba encima valía millares y millares de monedas de oro*»⁴⁴.

Se entiende por estas descripciones, que lo digno de destacar para apreciar el valor de una mujer era su belleza personal y su capacidad adquisitiva. Aquí vemos cómo la falta de una presentación moral nos indica que; o bien las mujeres de esta

41 LÉVI-STRAUSS, Claude, Op. Cit, p. 110.

42 Gayle Rubin explica esto con claridad en la página 109 del artículo citado: «Si las mujeres son los regalos, los asociados en el intercambio son los hombres y es a los participantes, no a los regalos, que el intercambio recíproco confiere su casi mística fuerza de vinculación social. Las relaciones en un sistema de este tipo son tales que las mujeres no están en condiciones de recibir los beneficios de su propia circulación [...] los beneficiarios del producto de tales intercambios, la organización social, son los hombres.»

43 Anónimo, Óp. Cit., p. 158.

44 *Ibidem*, pp.170-171.

historia no poseen personalidad alguna —cosa poco probable— o bien que dicha personalidad no contiene ningún tipo de peso ni vale su consideración a la hora de juzgar si una es digna o no. La candidata vale en tanto su cuerpo y cara son bellos, y sus arcas están llenas. Y esto también nos confirma que esta sociedad la trata como un ser inferior, al que no es necesario conocer, porque no presenta ninguna amenaza ni es capaz de aportar algo útil.

REFLEXIONES FINALES

«El cuerpo parece algo evidente, pero nada es, finalmente, más inaprehensible que él. Nunca es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural.»⁴⁵ Con estas palabras, Le Breton deja planteada la idea de que el cuerpo solo existe en tanto se construye culturalmente y que por ende es una estructura condicionada por el contexto particular en el que es definida. La corporeidad, vista como fenómeno cultural determinante dentro de las relaciones sociales de poder, es el punto que se ha querido explorar en el presente trabajo.

Con él considero que he dejado planteada la posibilidad de interpretar cómo los movimientos, gestualidades, apariencias y rituales que involucran al cuerpo a lo largo de la obra tienen mucho más para decir de la sociedad que lo concibe, de sus cosmovisiones; que del universo biológico y anatómico que le da existencia material —la propia carne—. En el universo de los Simbades, el cuerpo opera inmerso en una serie de relaciones de poder que le dan sentido a su conducta: ya sean estas entre el anfitrión y el invitado, entre el capitán de un barco y su tripulante, entre el rey y el súbdito, el nativo y el extranjero, el varón y la mujer. Estos roles, muchas veces interseccionados en la misma carne (pensemos, por ejemplo, en el Marino en su última aventura: compra su propio barco, lo dirige, asumiendo el poder en ese escenario, pero cuando la tripulación desembarca en una isla desconocida y se enfrenta a una comunidad diferente, a veces amenazante, opera como extranjero frente al poder del nativo de esa tierra), son los que actúan para poder diferenciar simbólicamente a los organismos dentro de las susodichas relaciones.

El ejemplo del intercambio matrimonial ayuda a iluminar este punto: no sería lo mismo, no sería una transacción simbólica entre varones, si la mujer fuera igualada a la condición de sujeto. En el relato todas las acciones subjetivantes o individualizantes —tomar decisiones sobre el curso de la propia vida, actuar en el espacio público, establecer lazos de amistad o enemistad— están atribuidas y son ejercitadas solo por los varones y por ende se asocian a su cuerpo. En cambio, el cuerpo de la mujer, construido por oposición, refleja los atributos contrarios al del individuo masculino y se convierte en incapaz, irreflexivo, dominable. Estas concepciones se asientan en las

45 LE BRETON, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, vbfgtpp. 13-14.

diferencias biológicas de los cuerpos (destaca en este punto la capacidad femenina de procrear). En palabras de Pierre Bourdieu, podemos observar cómo «los principios opuestos de la identidad masculina y de la identidad femenina se codifican de ese modo bajo la forma de maneras permanentes de mantener el cuerpo y de comportarse, que son como la realización o, mejor dicho, la naturalización de una ética. [...] La educación fundamental tiende a inculcar unas maneras de manejar el cuerpo, o tal o cual de sus partes [...] que contienen una ética, una política y una cosmología.»⁴⁶ En las historias de Simbad se deja entrever una sociedad que sitúa al varón y a la mujer en una relación de poder donde es este quien lo ejerce para con aquella y esa relación se refleja en el tratamiento de los cuerpos. El matrimonio era la institución ejemplar para forzar vínculos políticos entre los hombres de la comunidad y esto lo vemos claramente reflejado en la fuente: estos tienen más derechos sobre el cuerpo de la mujer que la mujer misma, usufructúan del mismo en favor propio.

Para finalizar, solo me resta dar cuenta de la importancia que considero tiene el estudio desde la perspectiva del cuerpo en los análisis políticos. Considero que está agotada la interpretación política unívoca en sujetos universales, incorpóreos y asexuados. El cuerpo del mercader, el del navegante, el del rey, el de la esposa; en esta obra son fundamentales para entender y resignificar de forma más integral las relaciones de poder en las que operan. No darles el espacio que se merecen nos obstaculiza como ciencia a la hora de aportar nuevas aristas hacia la comprensión del pretérito y con ello corremos el riesgo de convertirnos en reproductores de los discursos hegemónicos en lugar de sus inquisidores.

Espero que mi trabajo pueda considerarse útil en la prevención de este suceso y que pueda operar como aporte para problematizar desde la ciencia al «zoon politikon» aristotélico actuando desde su propio cuerpo, desde «el lugar y el tiempo en que la existencia se hace carne.»⁴⁷

BIBLIOGRAFÍA

- ASLAN, Reza, *Solo hay un Dios. Breve historia de la evolución del Islam*, Barcelona, Editorial Indicios, 2015.
- BORGES, Jorge Luis, *Siete noches*, Nuevo México, Editorial Meló S.A., 1980.
- BOURDIEU, Pierre, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- CANSINOS ASSENS, Roberto, «Las 1001 noches. Estudio crítico», tomado de ellaberintodelverdugo.blogspot.com.uy, consultado el 21 de enero de 2017.
- GALL, Michel, *El secreto de las mil y una noches*, Barcelona, PLAZA y JANES S.A Editores, 1975.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1992.
- GREUS, Jesús, «Las Mil y Una Noches: ese fantasma literario», en *Revista Narrativas*, n° 28, pp. 22-29. Tomado de www.revistanarrativas.com, consultado el 15 de febrero de 2017.

46 BOURDIEU, Pierre, Óp. Cit., p. 42.

47 LE BRETON, David, *La sociología...*, p. 25.

- GUERRERO ARIAS, Patricio, *La cultura: estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2002.
- LE BRETON, David, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
- , *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Editoriales Paidós, 1969.
- MAUSS, Marcel, *Sociología y Antropología*, Madrid, TECNOS S.A, 1979.
- ROSENAL, M.M (coord.), *Diccionario filosófico*, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1984.
- RUBIN, Gayle, «El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo», en *Revista Nueva Antropología*, México, n° 030, pp. 95-145. Tomado de www.redalyc.org, consultado el 21 de octubre de 2016.
- TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América: un problema del otro*, México D.F, Siglo Veintiuno Editores, 1995.
- TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, México D.F, Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- WAINES, David, *El islam*, Madrid, Ediciones Akal, 2008.