

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

**“La instrumentalización y desmitificación de un antiguo mito
dicótomio: la santa-prostituta en *La increíble y triste historia de la
cándida Eréndira y de su abuela desalmada* de Gabriel García
Márquez”**

verfasst von / submitted by

Ruth Steindl

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2020 / Vienna, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 190 353 344

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Spanisch UF Englisch

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Jörg Türschmann

A mi padre y a todos mis querido

RESUMEN

Esta tesina analizará la instrumentalización crítica del mito de la santa-prostituta en el relato corto *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada* de Gabriel García Márquez. La presente investigación tiene tres objetivos principales: en primer lugar, se pretende comprobar que la versión del mito usado por el autor para conseguir sus fines literarios es una variante adaptada del mismo mito como ya ocurrió en *La Celestina* de Fernando de Rojas; segundo, se debe demostrar, mediante una obra concreta y ejemplar, como el escritor colombiano retomó este longevo mito dicotómico para criticar diversas problemáticas sociales relacionadas con él, especialmente los efectos negativos del capitalismo; finalmente, se evidenciará que el modo en que García Márquez critica este sistema socioeconómico, así como otros problemas, es un proceso de mitificación y desmitificación paulatina acorde con las ideas teóricas de Roland Barthes.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Diplomarbeit analysiert die kritische Instrumentalisierung des Mythos Heilige-Hure in der Kurzgeschichte *Die unglaubliche und traurige Geschichte von der einfältigen Eréndira und ihrer herzlosen Großmutter* (Originaltitel: *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada*) von Gabriel García Márquez. Die vorliegende Untersuchung hat drei erklärte Ziele: Zunächst soll belegt werden, dass die Mythenversion, welche der Autor gewählt hat, um seine literarischen Ziele zu verfolgen, nur eine veränderte Variante jener ist, die bereits von Fernando de Rojas in seinem Werk *La Celestina* verwendet wurde. Zweitens gilt es anhand eines konkreten Beispielwerkes zu demonstrieren, wie der kolumbianische Schriftsteller diesen langlebigen dichotomischen Mythos aufgreift, um diverse mit ihm verknüpfte soziale Problematiken aufzuzeigen, insbesondere die negativen Auswirkungen des Kapitalismus. Abschließend soll nachgewiesen werden, dass García Márquez' Kritik an diesem sozioökonomischen System einer Mythisierung sowie einer anschließenden Entmythisierung im Bartheschen Sinne gleichkommt.

Índice

1. Introducción	1
2. El mito	2
2.1 El mito común.....	3
2.1.1 Definiciones generales	4
2.1.2 Características relevantes	5
2.2 El mito de Barthes	5
2.2.1 Los mitos modernos	6
2.2.2 El significante y el significado	9
2.2.3 La significación.....	11
2.2.4 Leer y desmitificar a un mito	13
2.2.5 La lengua robada	14
2.3 La virgen-pecadora	15
2.3.1 Una dicotomía	15
2.3.2 Barthes y la santa-prostituta	19
2.3.3 Un mito judeocristiano	22
2.4 La evolución histórica de la santa-prostituta	25
2.4.1 Desde Mesopotamia hasta el culto de Yavé	26
2.4.2 La antigua Grecia	30
2.4.3 El Imperio Romano	33
2.4.4 La Alta Edad Media y la Plena Edad Media	38
2.4.5 La Baja Edad Media	40
2.4.6 Los siglos XVI y XVII.....	43
2.4.7 El siglo XVIII.....	44
3. La prostituta protagonista	46
3.1 La Revolución Industrial	46
3.2 Cosificación y compasión	47
3.3 Mujer caída vs. femme fatale.....	49
3.4 Una dicotomía híbrida	50
3.5 El realismo mágico.....	52
4. Un discurso robado	55

4.1 El argumento de <i>La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada</i>	56
4.2 El argumento de <i>La Celestina</i>	57
4.3 La dicotomía Alisa/Celestina	58
4.4 Las malas prostitutas	64
4.5 Las santas prostitutas	69
4.6 Los hombres obsesionados	70
5. La instrumentalización de un mito	73
5.1 La explotación capitalista de una niña	73
5.1.1 El capitalismo	74
5.1.2 Influencia biográfica	74
5.1.3 Crítica del capitalismo en otras obras	75
5.1.4 Crítica del capitalismo en Eréndira	77
5.1.5 Explotación del hombre al hombre	78
5.1.6 La cosificación	79
5.1.7 Vendiendo verdades falsas	81
5.1.8 Indiferencia del consumidor	83
5.2. El mito burgués y otros problemas	87
5.2.1 Una virgen, una pecadora y la Iglesia hipócrita	87
5.2.2 El ángel del hogar: un mito burgués	90
5.2.3 La mujer caída	91
5.2.4 La chingada	93
5.2.5 Una proxeneta poco santa	96
6. La desmitificación	98
6.1 La mitificación según Barthes	99
6.2 Una deconstrucción simbólica del mito	100
6.3 Desmitificación de la santa-prostituta	103
Conclusión	108
Deutsche Zusammenfassung	109
Bibliografía	112

1. Introducción

La figura mítica de la santa-prostituta¹ se basa en la dicotomía buena mujer/mala mujer, la cual expresa una imagen del género femenino dualista y simplificada. Posibilita de manera sencilla, evaluar y clasificar a mujeres según su comportamiento y su personalidad comparándolas con ideas convencionalizadas de características positivas o negativas. Esta forma de evaluación binaria ya existe por lo menos desde hace miles de años, pero, cuando se comenzó a atribuir un valor social positivo a la virginidad (cf. Ellis 15 y s.), el grado de actividad sexual fue añadido como criterio valorativo a la imagen de la mujer dicótoma. Generalmente, definir algo por lo contrario no es nada excepcional. Desde un punto de vista estructuralista, este tipo de distinción es fundamental para todas las lenguas y todo el pensamiento (cf. s.v. “binary opposition”).

Sin embargo, el posestructuralismo puso esta noción de la naturaleza absoluta de oposiciones en duda (cf. Buchanan). Uno de los representantes más conocidos de esta segunda corriente mencionada es el escritor y filósofo Roland Barthes. Sus teorías acerca del mito descritas en el ensayo *El mito hoy* de su libro *Mitologías* (cf. alemán “Der Mythos heute” en *Mythen des Alltags*, 250-325) no solo sirven para explicar como la adición del elemento semántico [+/- sexo] a la dicotomía buena mujer/mala mujer causa su deformación y resulta en su mitificación para poder esconder su desarrollo histórico y así naturalizar su función de categorización estigmatizadora, sino que también provee métodos para deconstruir y desmitificar este tipo de verdades falsas.

El presente análisis tiene como objetivo comprobar, con la ayuda de las ideas teóricas de dicho filósofo, que el autor colombiano Gabriel García Márquez instrumentaliza en su relato corto *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada* una adaptación celestinesca del antiguo mito de la santa-prostituta para criticar, principalmente, el sistema explotador del capitalismo, así como otros problemas sociales e institucionales y

¹ La exclusión del tratamiento de la prostitución masculina en este trabajo no tiene razones políticas, sino prácticas. Como el tema de la prostitución femenina tiene una inmensa amplitud, fue imprescindible limitar el contenido mencionado sobre esta. Por eso y porque las obras literarias analizadas en este trabajo meramente tematizan el destino de prostitutas, se decidió no confrontar la evolución de la prostitución masculina, ni histórica- ni literalmente, aunque habrá mucho material interesante con relación a esta temática (cf. p.ej. *La virgen de los sicarios* de Fernando Vallejo, *El lugar sin límites*, José Donoso y *El vampiro de la colonia Roma* de Luis Zapata).

que finalmente, en un acto político (cf. Barthes 312), lo desmitifica a través de una mitificación reiterada.

Para poder realizarlo es imprescindible preparar las herramientas y el contexto histórico-cultural necesario primero, lo que se hará en detalle en la primera parte de esta tesina. Por consiguiente, al comienzo de la parte teórica, se va a ilustrar que los significados comúnmente usados para definir la palabra mito casi no coinciden con el modelo mítico desarrollado por Barthes que opta por un entendimiento más amplio y menos tradicional del término. La aclaración de la expresión dicotomía es seguida por una explicación de cómo se puede aplicar la definición de un mito de Barthes a la santa-prostituta mítica, así como una descripción de sus orígenes religiosos. Finalmente, para terminar la parte teórica, se presentará la evolución diacrónica del mito siguiendo su desarrollo histórico, desde su primera aparición documentada en la *Epopéya de Gilgamesh* hasta su presencia en la literatura hispanoamericana de principios del siglo XIX con sus formas culturalmente híbridas de la dicotomía mítica. Se concluirá la explicación del contexto histórico-cultural del cuento tratado, con una breve visión del realismo mágico.

En la segunda parte se analizará la yuxtaposición de los personajes asociados al mito de la santa-prostituta en *La Celestina* de Fernando de Rojas y en el cuento de Eréndira, con un especial enfoque en los paralelismos entre las figuras Celestina y la abuela. Este capítulo sirve para demostrar la fuerte conexión intertextual entre los dos textos, lo cual confirma la teoría de Barthes de que un mito no es nada más que un discurso robado y devuelto (cf. Barthes 273). El capítulo subsiguiente tiene la finalidad de demostrar la instrumentalización del mito por parte de García Márquez para desenmascarar diversas problemáticas sociales, sobre todo los efectos negativos y la crueldad del sistema capitalista, el cual ha tenido unos impactos devastadores en su país de origen, Colombia. En el curso del último apartado solo falta presentar como el autor colombiano primero mitifica la dicotomía santa/prostituta y luego prepara la desmitificación del mito simbólicamente en el curso de su cuento literario para, al final, desmitificarlo realmente, aplicando la estrategia sugerida por Barthes: la desmitificación de un mito por su repetida mitificación y la creación de uno nuevo artificial (cf. Barthes 285-288).

2. El mito

Este capítulo representa la base teórica de este trabajo. Después de una presentación de definiciones generales de mitos como aparecen en varias obras de consulta y una

elaboración de sus características más relevantes para la dicotomía mítica de la santa-prostituta, sigue un resumen detallado del modelo semiológico de Roland Barthes presentado en su texto *El mito hoy* (cf. alemán “Der Mythos heute” en *Mythen des Alltags*, 250-325). El tercer subcapítulo explica la estructura de una dicotomía, trata de cómo se pueden aplicar las ideas teóricas de Barthes al mito de la santa-prostituta y provee el fondo religioso de este. Por último, el apartado 2.4 presenta una síntesis de la evolución histórica del mito de la santa-prostituta.

2.1 El mito común

Según *Brockhaus*, la palabra mito viene del término griego *mýthos* que significa palabra, discurso, cuento o fábula. De acuerdo con las tres breves definiciones que la enciclopedia presenta al principio, un mito puede ser un cuento prehistórico de hechos, héroes, deidades u otros personajes, así como una interpretación del mundo incluida en estos cuentos. Para el presente análisis, el último concepto del mito mencionado es más relevante, porque lo describe como la transfiguración de personas, cosas, acontecimientos e ideas para que se conviertan en una imagen fascinante y simbólica (cf. s.v. “Mythos”). Esto ocurre con la figura mítica de la santa-prostituta en el cuento de García Márquez. Allí, el autor convierte una niña en un mito fascinante que luego utiliza para criticar a diversas injusticias sociales.

Mientras que las primeras dos definiciones aludidas describen una percepción clásica de mitos, la última se deja aplicar tanto a cuentos míticos antiguos como modernos. Desde que la dicotomía mítica santa/prostituta ya ha existido desde hace miles de años, contiene muchos aspectos míticos clásicos y actuales. Sin embargo, desde que el tema de este análisis es la instrumentalización de un mito específico, el enfoque principal de su base teórica deberían ser reflexiones sobre su función. Este propósito coincide con las ideas de Roland Barthes, que se concentra en la investigación de mitos modernos. Se encontrará un resumen detallado de sus teorías acerca de este tema en el capítulo 2.2.

No obstante, el presente apartado tiene dos funciones diferentes. Primero, va a mostrar lo que se puede entender comúnmente bajo el término mito y en un segundo paso, se derivará, de estas definiciones, algunas características generales que son válidas para el mito de la santa-prostituta. Más tarde, se demostrará la aplicabilidad de estos aspectos elaborados a la dicotomía mítica analizada (cf. 2.3.3).

2.1.1 Definiciones generales

La mayoría de los mitos son cuentos valorativos de actos rituales transmitidos oralmente, que sirven para obtener una visión del mundo holística, acorde con Brockhaus. Frecuentemente contienen elementos ilustrativos y figurativos, una percepción animada de los asuntos del mundo y personificaciones antropomorfas. Científicamente se les atribuye una proximidad a un modo de pensar e imaginar infantil, igual que a un lenguaje poético-fantástico. Además, hay que mencionar la noción cíclica del tiempo muchas veces expuesta en los mitos, que está en contraposición con una percepción lineal del desarrollo histórico. Hasta la interpretación mítica de la realidad puede ser descrita como rara, porque a menudo no permite una separación de cosas y palabras. Además, los cuentos míticos tienen la característica de seguir vías indirectas con frecuencia y habitualmente demuestran una densidad precisa y ejemplar (cf. s.v. "Mythos").

El artículo de *Brockhaus* adicionalmente contiene el aspecto más importante para esta tesina, la función de los mitos. Según el texto, pueden organizar, justificar, autorizar, explicar y a veces entretener. En vista de esta amplia gama de funciones no debería sorprender que la validez percibida de estos también pueda variar dependiendo del contexto y del público al que se dirija. Por consiguiente, es posible que los mitos sean aprehendidos de manera autoritaria y normativa, exigiendo fe y obediencia o que sean comprendidos como tradiciones verdaderas, cuentos fantásticos² con un lenguaje poético, pero sin base racional, ilusiones engañosas y hasta como juegos críticos con motivos antiguos. En resumen, el término concentra en sí una densidad de complejidad y contradicciones (cf. s.v. "Mythos").

The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms deja dos posibilidades al mito: servir como ratificación de las costumbres sociales de cierta cultura o como explicación de los orígenes de fenómenos humanos y naturales, normalmente usando una forma de expresión muy imaginativa (cf. s.v. "myth"). El diccionario inglés además divide el amplio margen de significados de mitos en dos versiones: racionalista y romántica. Desde una perspectiva racionalista, el mito es una historia falsa o poco fiable. Visto románticamente, sin embargo, representa un modo superior que permite comprender el universo de forma intuitiva. En contextos literarios parece predominar la segunda versión en la cual los mitos son percibidos

² Köhnen constata que originalmente las palabras mito y logos ambas denominaban algo realmente existente. Sin embargo, ya desde los tiempos de Sócrates, se asocia el mito con aspectos ilusorios e imaginarios en contraste con el logos racional y crítico (485). Esto comprueba que uno de los criterios más esenciales de un mito es su ficcionalidad.

como historias que expresan verdades profundas y puntos de vista colectivos con respecto a temáticas fundamentales (cf. *ibíd.*). Filosóficamente, en particular desde el punto de vista de los pensadores posestructuralistas como Roland Barthes, se utilizaba una lectura racionalista para exponer el carácter manipulativo de los mitos. Gröne et al. aclaran, referente a esto, que uno de los objetivos de la corriente posestructuralista fue desenmascarar lo que François Lyotard llamó las *grandes narraciones* que le dan sentido a la existencia humana, es decir: la religión, los mitos, las visiones del mundo y las ideologías, como meras ilusiones, porque, en realidad, estas también no son más que textos (cf. 226).

En el *Diccionario de la lengua española*, la descripción más interesante para esta tesina es la segunda por su conexión con la literatura de ficción. Esta dice que un mito podría ser la encarnación de “aspectos universales de la condición humana” por un personaje literario o por un cuento ficcional (s.v. “mito” 2.). Lo último describe la intención exacta del mito de la *santa-prostituta*. En su caso, se trata de vender cierta imagen machista y dualista de la mujer como un hecho natural para convencionalizar estructuras misóginas y jerárquicas.

2.1.2 Características relevantes

En el siguiente párrafo, se va a derivar cuatro características esenciales que son aplicables a la dicotomía mítica analizada de las definiciones comunes presentadas.

La primera característica importante que se puede deducir de lo mencionado es el hecho de que 1. mitos son generalmente cuentos ficticios que suelen contener componentes imaginarios y simbólicos. Además, 2. contienen contradicciones y 3. sus posibles funciones son numerosas y dependen del contexto y sus destinatarios, pero se dejan agrupar en dos categorías principales, es decir: en explicaciones valorativas y prescripciones. Por último, 4. hay dos maneras básicas de leer mitos, la racional que los descubre como cuentos falsos y la romántica, que permite verlos como vehículos de verdades profundas.

En 2.3.3, se mostrará como estas características comunes se dejan aplicar a la narrativa mítica tratada.

2.2 El mito de Barthes

Este capítulo describe en varios subcapítulos el modelo semiológico de mitos desarrollado por el filósofo y crítico literario francés Roland Barthes. Consta de un resumen de sus ideas teóricas acerca de los mitos y una explicación del modo en que recurre al sistema de signos del lingüista suizo Ferdinand de Saussure (cf. Saussure 76-82), para mostrar como a través de una extensión de su sistema semiológico, se puede transformar prácticamente todo en un

mito que forme parte de un discurso (cf. Barthes 251-259). Esta información representa los conocimientos previos necesarios para llegar al aspecto más relevante de la teoría mitológica de Barthes para esta tesina: la desmitificación por medio de una segunda extensión semiológica para crear otro mito artificial nuevo (cf. 285-288). Esta aclaración es crucial, dado que parece ser exactamente esta deformación del mito a nivel semiológico que sucede en la obra elegida de Gabriel García Márquez. El contenido de este apartado además facilitará la demostración del modo en que el autor colombiano deforma dicho mito vía parodia, exageración e inclusión de elementos míticos mágicos, fabulosos e indígenas, para descubrir la instrumentalización burguesa del cuento fantástico de la santa-prostituta como camuflaje de varios problemas sociales, especialmente del capitalismo.

2.2.1 Los mitos modernos

Antes de explorar lo que Barthes dice sobre mitos del presente en más detalle, tiene sentido intentar entender lo que son mitos modernos. Al comienzo del segundo apartado de su artículo en el libro *Mythenanalyse*, Köhnen describe el amplio significado del término hoy en día, que, según él, se extiende metafóricamente hasta en aspectos de nuestra cultura contemporánea; por ejemplo, representantes de la política, del deporte profesional y de la cultura pop, tanto como en mitos privados o individuales, sucesos históricamente significativos y asuntos que se quieren desenmascarar como contruídos, como p.ej. el mito del año 1968 (cf. 485-487). Como se puede ver, los mitos modernos no solo tratan las temáticas más fundamentales de la existencia humana como lo solían hacer sus predecesores antiguos, sino que prácticamente pueden infiltrar cualquier ámbito de la vida. Además de representar la totalidad de los mitos, la mitología también es la ciencia de su funcionamiento. No obstante, en vez de un método concreto, el análisis del mito se sirve de una magnitud de teorías de varios campos científicos como las ciencias humanas, culturales y sociales (cf. Köhnen 485). De tal forma, Barthes basa sus ideas acerca del mito en varias disciplinas científicas; por ejemplo, la lingüística estructuralista de Ferdinand de Saussure (cf. Barthes 267), el psicoanálisis de Sigmund Freud (cf. ibíd. 268) y las manifestaciones comunistas de Karl Marx (cf. ibíd. 306).

En su ensayo *El mito hoy* (cf. traducción alemana “Der Mythos heute” en *Mythen des Alltags*, 250-325) Barthes refleja la instrumentalización de mitos con el objetivo de justificar ciertas realidades históricamente desarrolladas como algo natural para respaldar el statu quo y añade una explicación de un proceso de extensión de significado con que se puede

desmitificar a un mito a nivel semiológico. En el prólogo de la traducción alemana de su libro *Mitologías*, Barthes expresa su motivación para analizar mitos cotidianos así:

Ausgangspunkt dieser Überlegung war zumeist ein Unbehagen an der »Natürlichkeit«, die von der Presse, von der Kunst, vom gesunden Menschenverstand ständig einer Wirklichkeit zugesprochen wird, die – auch wenn es die unsere ist, in der wir leben – eine durchaus geschichtliche Wirklichkeit ist. Kurz, ich litt darunter, daß in der Erzählung unserer Gegenwart ständig Natur und Geschichte miteinander vertauscht werden, und ich wollte dem ideologischen Mißbrauch auf die Spur kommen, der sich nach meinem Gefühl in der dekorativen Darstellung des *Selbstverständlichen* verbirgt. (Barthes 11)

Para Barthes, el concepto del mito parece ser apto para revelar esas verdades pretendidas como falsas (cf. ibíd. 11). Estos pensamientos teóricos coinciden en gran parte con el modo en que García Márquez instrumentaliza el mito de la santa-prostituta Eréndira como herramienta de crítica literaria hacia la normalización de diversos males sociales. Para poder elaborar las similitudes entre las ideas de Barthes hacia la mitología y los modos en que el autor utiliza este mito, es imprescindible comprender los propósitos del filósofo en más detalle.

Barthes comienza su texto con una observación general. Para él, un mito es una representación de un tipo de discurso que cumple con ciertas condiciones requeridas. Luego concreta esta declaración inicial, diciendo que un mito cualifica igualmente como un sistema de comunicación y como un mensaje, lo primero siendo una forma y lo segundo una forma de significar. Argumenta que un mito puede ser todo lo que es parte de un discurso y, consiguientemente puede ser todo lo que es expresado en cierto modo, independiente del contenido del mensaje transmitido (cf. ibíd. 251). Para convertirse en un mito, un discurso tiene que intentar vender algo que se ha desarrollado históricamente como impuesto por la naturaleza. Por ende, la característica principal que lo constituye, según el filósofo, es su historicidad. Barthes insiste en que el fundamento de un mito tiene que ser histórico y que no puede tener un origen natural, porque un mito en sí se define como un discurso elegido por la historia (cf. ibíd. 252). El desarrollo histórico de la imagen de la mujer dicótoma entre santa y prostituta va a ser mostrado en el capítulo 2.4. Como la iglesia católica convirtió este dualismo en un mito que tenía la función de naturalizar una ideología misógina es el tema del apartado 2.3.3.

A continuación, apoyándose en el sistema semiológico de Saussure, consistente en signos lingüísticos (cf. Ilustración 1) que están formados por un significante y un significado cada uno (cf. Saussure 76-82), Barthes describe el mito como un metalenguaje.

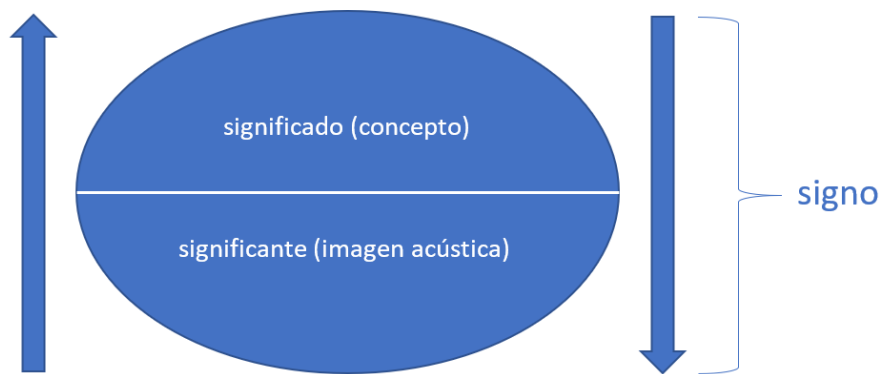


Ilustración 1: Estructura de un signo lingüístico (unidad significativa primaria) según Saussure (cf. 78, modelo adaptado por mí)

Para ilustrar su idea de un proceso analítico de mitos, Barthes primero transforma el modelo del signo lingüístico de Saussure en un sistema semiológico tripartido (cf. Ilustración 2) consistente en un significante, un significado y un signo. Mientras que los primeros dos términos, como objetos de orden diferente, son puestos en relación equivalente, el último no solo representa la correlación entre los primeros dos, sino que también encarna “die assoziative Gesamtheit der [...] beiden Therme”. Esto quiere decir que mientras que un significante arbitrario está vacío en sí, en el momento que se le atribuye cierta idea, es decir: un significado, se transforma en un signo lleno que equivale a un sentido (cf. Barthes 256).

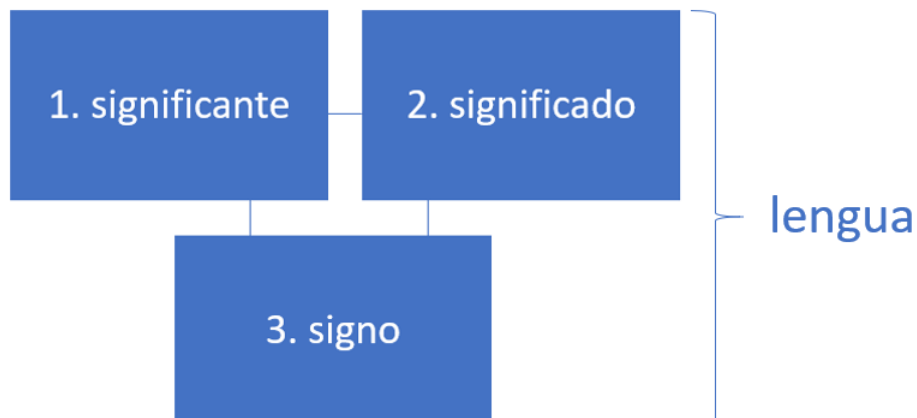


Ilustración 2: Estructura de una unidad significativa primaria (lengua) según Barthes (cf. 259, modelo adaptado por mí)

Barthes continúa explicando la necesidad de esta división analítica para poder entender que el mito es un sistema semiológico secundario que usa el signo de una unidad de significado primaria y la transforma en el significante de otra unidad significativa a segundo nivel mítico (cf. Barthes 258 y s.):

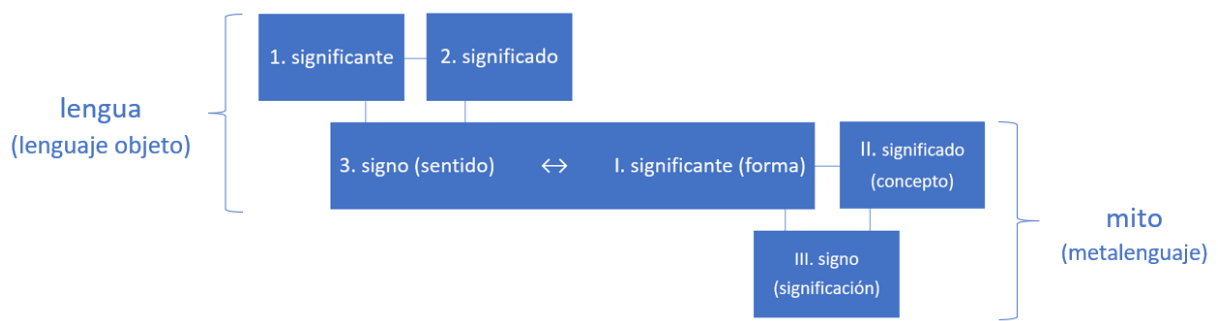


Ilustración 3: Estructura de una unidad significativa secundaria (mito) según Barthes (cf. 259 y ss., modelo adaptado por mí)

El primer sistema a nivel lingüístico, es decir: la lengua, es denominado lenguaje objeto por Barthes. Seguidamente explica que el mito usa ese sistema primario para construirse su propio sistema, es decir, crear un metalenguaje que se puede utilizar para hablar del lenguaje objeto (cf.259).

Según él filósofo, la mitología examina ideas en el contexto de su forma, con esta finalidad tiene que ser dividida por una parte en una ciencia formal, la semiología, y por otra en una ciencia histórica, la ideología (cf. ibíd. 255). Esta dualidad está también reflejada en su doble función de designar e indicar o de dar a entender y prescribir (cf. ibíd. 261).

2.2.2 El significante y el significado

Similar a la ciencia semiológica, el significante de un sistema semiológico secundario tiene dos tareas. Mientras sirve como signo, o, mejor dicho, como sentido completo y lleno de un pasado, una memoria, conocimientos, ideas, decisiones etc. en el primer sistema, representa una forma vacía en el segundo, que es el sistema del mito (cf. Ilustración 3). Dicho esto, Barthes subraya en este contexto la importancia del hecho de que la forma del mito no elimina el sentido del sistema lingüístico, sino que lo hace retroceder, pero lo deja a su disposición como una despensa rica de historia que a veces le sirve como escondite (cf. ibíd. 262 y s.). Es esta flexibilidad la que posibilita un verdadero juego del escondite entre sentido y forma, que constituye el mito. Esta flexibilidad puede ser vista como una de las razones por las que la dicotomía mítica de la santa-prostituta todavía existe a día de hoy. Permite que los diseñadores del mito, los cuales varían dependiendo del contexto histórico, se sirvan de los elementos semánticos contenidos por la parte llena del significante como quieran. De esta forma se pueden utilizar hechos históricos que resulten oportunos para sus objetivos políticos y esconder los que no lo son.

A diferencia de su forma, el significado del sistema mítico, o sea su concepto, no es abstracto, sino que está empapado de una situación. Según Barthes, esta situación se

compone de tres elementos fundamentales: historia, determinación e intencionalidad. Estos tres componentes deben ser contemplados ahora en más detalle. El concepto importa contenido histórico nuevo, pero también absorbe pedazos de historia del sentido que fueron expulsados por la forma nueva del mito. El carácter determinado del significado mítico, a su vez, resulta del hecho de que el significante de un sistema semiológico secundario ya no es arbitrario, sino que es escogido conscientemente y con cierto objetivo. Esto quiere decir que la combinación de cierto sentido lingüístico deformado con ciertas ideas conceptuales crea un mito que tiene la finalidad de causar una reacción predeterminada en sus destinatarios. En sentido último es esta finalidad, esta intención, esta apropiación de sus receptores o mejor dicho esta función del concepto del mito, que no solo es su tercera característica elemental sino también, desde el punto de vista del filósofo francés, la más esencial (cf. ibíd. 263 y ss.). Es exactamente esta intención del mito la que va a ser uno de los principales enfoques del análisis literario de este trabajo (cf. capítulos 5 y 6).

Otro componente interesante del sistema semiológico secundario establecido por Barthes, especialmente en el contexto de un análisis de la evolución histórica de un mito, es el potencial cualitativo y cuantitativo de significantes y significados. En el caso de un mito, esos dos se enfrentan en proporción inversa. Por un lado, un concepto mítico tiene un contenido que está abierto para absorber prácticamente toda la historia existente y en consecuencia demuestra una riqueza cualitativa. Más aún, un solo significado puede ser transmitido a sus receptores en una cantidad infinita de formas, o sea, de significantes y la dimensión de un significante puede ser muy flexible también. Así que una sola palabra, un libro entero o hasta una serie de libros podrían servir como significante para un solo concepto específico. Por otro lado, la forma de un mito que tiene un potencial cuantitativamente rico, al mismo tiempo alberga un sentido vaciado y por eso es considerada cualitativamente pobre. Además, la cantidad de significados por significante mítico no es ilimitada. Una forma frecuentemente solo contiene un concepto y a veces unos pocos. No obstante, cuando un significado aparece repetidamente en diversas formas, estas permiten descifrar el mito respectivo, porque la reaparición de su concepto, especialmente en diferentes contextos históricos, revela su intención o más bien su función (cf. ibíd. 265 y s.). Aun así, aunque los conceptos mitológicos pueden reaparecer muchas veces en el curso del tiempo, nunca tendrán continuidad eterna. "Sie können sich bilden, sich wandeln, zerfallen [oder] vollständig verschwinden" (cf. ibíd. 266). La permanencia del mito de la santa-prostituta en

la literatura desde hace miles de años (cf. 2.4.1) indica que hoy en día todavía existe una intención por parte de un cierto grupo de diseñadores de mitos.

2.2.3 La significación

Cuando Barthes constata que el tercer término en la semiología es nada más que la relación entre los primeros dos, quiere decir que la significación del sistema mitológico es la conexión entre su significante y su significado (cf. Ilustración 4). A continuación, explica que como la significación es el único componente del mito que es completamente visible y que es consumido, puede ser igualada con el mito mismo (cf. 267).



Ilustración 4: Significación (mito) como relación entre significante y significado según la teoría de Barthes (cf. 267, modelo creado por mí)

Para poder entender las cualidades de la significación mítica, es imprescindible comprender la relación entre sus dos componentes evidentes, es decir, el significante y el significado. No obstante, haciéndolo, siempre se debe tener en cuenta las dos partes del significante, i.e. su sentido lingüístico y su forma mítica. A lo cual, la última contiene el sentido lingüístico que la extiende y así causa que la forma solo se puede manifestar material- y espacialmente³. En cambio, el concepto del mito se demuestra globalmente y sus elementos están conectados por vínculos de asociación parecidos a un tipo de memoria⁴. Solamente con estos conocimientos previos es posible darse cuenta de que el mito, aunque muchas veces parece como si estuviera intentando ocultar algo, en realidad no esconde nada. Lo que el mito efectivamente hace, es más bien deformar. El objeto de esta deformación es el sentido del significante y su deformador es el significado. Sin embargo, es importante mencionar que el concepto mítico no destruye el sentido en este proceso, simplemente lo aliena (cf. ibíd. 267 y ss.). Barthes hace aquí una comparación con otro sistema semiológico, el psicoanálisis: “So

³ Contrario al significante de un primer sistema de lenguaje que meramente contiene una concepción mental de una imagen acústica (cf. Barthes 257 y 268; Saussure 77).

⁴ Esta memoria consiste en las connotaciones del mito. Según Birk, Barthes considera el mito como la significación adicional ideológica de un texto que solo puede ser descubierta a través de una investigación de su estructura connotativa (cf. 43).

wie für Freud der latente Sinn des Verhaltens seinen manifesten Sinn deformiert, so deformiert im Mythos der Begriff den Sinn" (ibíd. 268). Esta analogía debe aclarar que tanto la deformación psicológica como la mítica no acontecen sin significación.

Aunque el propósito del mito obviamente es su factor más determinante, se sirve del sentido para legitimarse (cf. ibíd 270 y s.).⁵ La intención es realmente "[...] fixiert, gereinigt, verewigt [und] entfernt" por el sentido de su significante (ibíd. 271). Por consiguiente, con su ambigüedad comunicativa, la significación del mito se dirige exhortando a su destinatario con dos caras de fuerza intencional, una de notificación oficial y otra de declaración. La primera, es decir, su faceta factual procede de su génesis casual. El hecho de que desarrolló un signo lingüístico por la necesidad de expresar algo en un contexto en que parecía razonable expresarlo, le da un carácter histórico y natural al sentido de un significante mítico. Cuando se importa el mito con este sentido integrado en un entorno extraño, lo que iguala a una alienación, parece perder su propia historia y ganar algún tipo de apariencia mágica descontextualizada y llamativa. En realidad, la historia del sentido, expulsada por su nueva forma deformada mítica, no se pierde, sino que es absorbida por el concepto del mito, que equivale a su intención. De este modo el sentido deformado le otorga historicidad y naturalidad a la función del mito, o sea, su significación (cf. ibíd. 271 y s.). La autenticidad de esta naturalidad va a ser cuestionada más abajo en el párrafo subsiguiente.

Con respecto a la apariencia mágica adaptada por el sentido alienado con la que atrae la atención de los lectores, es importante constatar que en el momento que ha conseguido capturar la atención de su receptor, se gira el significante y de repente le presenta su lado vacío, descolorido e inocente, de lo cual se sirve el concepto del mito también. Repentinamente, el sentido se convierte de una carnada en un motivo eterno que debería justificar la verdadera intención del mito, escondiéndose detrás de hechos históricos creídos perdidos los que el concepto devuelve con este propósito. Viendo como el concepto roba y restituye las características del significante, se puede concluir que el mito es nada más que un discurso robado y devuelto, salvo que lo retornado ya no es exactamente lo usurpado. En el curso de su restitución, no fue colocado en su lugar original exacto. Por lo tanto, el mito es flexible y se transforma en el curso del tiempo, pero simultáneamente es estático con respecto a su contexto histórico que le da su necesitada apariencia factual (cf. ibíd. 272 y s.).

⁵ Igualmente, García Márquez se sirve de la dicotomía judeocristiana Virgen María/pecadora Eva para legitimar su mito de la santa-prostituta Eréndira (cf. capítulos 5 y 6).

El mito tratado en esta tesina tiene un contexto histórico basado en una visión del mundo dualista que proviene de los filósofos de la antigüedad greco-romana (cf. 2.4.2 y 2.4.3), así como en la dicotomía cristiana de la Virgen María contra la pecadora Eva (cf. 2.3.3).

2.2.4 Leer y desmitificar a un mito

Como un mito es recibido depende en esencia de la percepción de la doble naturaleza del significante mítico entre forma y sentido. Si un lector de un mito se enfoca en uno de los dos lados del significante o en ambos, va a decidir cuál de los tres siguientes modos de lectura posibles realiza: 1. Leerlo como símbolo, 2. desmitificarlo o 3. leerlo como una historia simultáneamente verdadera y falsa. La primera posición es la del productor de mitos, que quiere que el lector perciba el significante mitológico como vacío, para que el concepto pueda llenar la forma sin señal de ambigüedad y así leerlo como ejemplo con significación literal, o sea, como un sistema lingüístico simple. La segunda variante, la desmitificación, es la estrategia del mitologista porque en su análisis hace una distinción clara entre forma y sentido y así percibe el significante mítico como lleno, pero al mismo tiempo reconoce la deformación del sentido, causada por la forma como camuflaje engañoso. De este modo, el mito se convierte en su propia coartada y con la destrucción de su ilusión también sucumbe su significación. La tercera manera de leer un mito, y la única que no lo destruye, es la que refleja la perspectiva de un lector usual sin intenciones ocultas. Quiere decir que, este tipo de lector consume el mito según su determinación estructural como conjunto inseparable y dinámico entre sentido y forma, o sea, una realidad irreal o una mentira verdadera. Dicho de modo sencillo, en el último caso el mito es la presencia de su significación. Su lector debe desvelar su función básica. Es esta actitud la que se tiene que tomar para poder establecer una conexión del mito con su historia general y así mostrar como sirve el interés de una sociedad en particular, es decir, ayudarlo a trasladarse de la semiología a la ideología (cf. *ibíd.* 275 y ss.).

Para escapar de su destrucción por la ocultación de su sentido o el descubrimiento de su verdadera intención, como ocurre con las dos primeras maneras de lectura, el mito extiende su sistema semiológico a un segundo nivel y así consigue naturalizarse a sí mismo. Esta naturalización de la historia además representa el principio más fundamental del mito (cf. *ibíd.* 278). Barthes dice lo siguiente: “Wir verstehen jetzt, warum *in den Augen des Mythenkonsumenten* die Intention [...] manifest bleiben kann, ohne interessegeleitet zu scheinen” (278). Eso quiere decir que, si bien queda perfectamente claro que fue que puso

un discurso mítico en marcha, debido al proceso de naturalización de su historia, el motivo obvio es percibido como causa natural.

Esta naturalidad creada, deja el mito insuperable, incuestionable, así como inmune al dar y recibir del tiempo y del conocimiento. De esta forma, el mito da la impresión a su lector de ser una causalidad y por eso un discurso inocente, sin embargo, para el mitologista que analiza historias míticas, queda claro que esta causalidad es falsa y artificial. Éste entiende que lo que es percibido como un proceso de causalidad natural entre un significante y un significado por el lector común de mitos, en realidad solo es una equivalencia intencionalmente creada (cf. *ibíd* 279 y s.). Barthes es conciso cuando lo expresa así: “Der Mythos wird als Faktensystem gelesen, während er doch nur ein semiologisches System ist” (280). Luego consolida esta declaración, cuando explica que el mito pretende pasar de un mero sistema semiológico a un sistema de hechos (cf. *ibíd.* 284).

2.2.5 La lengua robada

Según Barthes, la peculiaridad del mito es el hecho de que transforma un sentido en una forma, lo que el filósofo luego llama un robo de lengua. Después explica que el mito roba los sentidos respectivos de sistemas lingüísticos simples y los transforma para que expresen otra cosa. Por ejemplo, cuando se construye un *caserío vasco* con ciertos rasgos arquitectónicos característicos, que en regiones rurales vascas no significa nada más que una *casa típica*, en alguna ciudad fuera del País Vasco, de repente expresa una cosa divergente a su sentido original, esto es, la preferencia de cosas vascas por sus habitantes. Aquí, el sentido original de cierto tipo de casa, o sea un signo de un sistema primario a nivel de la lengua, fue robado y transformado en una forma para otra idea de un sistema secundario a nivel semiológico (cf. *ibíd.* 280 y ss.).

Ahora que Barthes ha establecido como los mitos roban signos lingüísticos para mitificarlos, da una respuesta a la pregunta sobre cómo se pueden desmitificar estos sistemas de hechos artificiales. El arma más efectiva contra un mito es su desmitificación a través de su segunda mitificación. De este modo se crea un mito nuevo y artificial que, al final, destruye el mito original. Para construir un mito encima de otro, se tiene que crear una tercera cadena semiológica, utilizando su significación como significante del sistema nuevo. (cf. *ibíd.* 285 y ss.)

2.3 La virgen-pecadora

Para establecer la base teórica de un análisis mitológico acorde con las ideas de Barthes, se debe examinar la estructura y los orígenes ideológicos del mito concreto que será estudiado en la parte principal de este texto (cf. capítulos 4-6): el mito de la santa-prostituta. Este está fuertemente conectado con algo que la enciclopedia Brockhaus llama “zentrale Ereignisse und Situationen des menschlichen Lebens”, es decir, la sexualidad, o sea, la falta o el exceso de ella y que, según esta, lo cualifica como un mito antropológico (s.v. “Mythos”).

Los tres objetivos principales de esta parte del texto son: en primer lugar, se debe aclarar lo que es una dicotomía, evidenciar su propósito de clasificar y evaluar, y finalmente describir la relación dicótoma de los términos santa y prostituta⁶. En segundo lugar, sigue una explicación de cómo la dicotomía santa/prostituta se deja convertir en un mito moderno según el modelo semiológico de Barthes, descrito en 2.2. Por último, en el tercer subcapítulo, se comprobará con la ayuda de ejemplos de importantes personajes bíblicos, como se pueden aplicar los elementos característicos generales elaborados en 2.1.2 a este mito. Además, se evidenciará la antigüedad de los cuentos míticos que aparecen en la Biblia alrededor de la santa-prostituta que siguen teniendo una gran influencia geopolítica hasta nuestros días.

2.3.1 Una dicotomía

Antes de demostrar como el término dicotomía es definido en varias obras de consulta se ofrece un breve resumen de su estructura. Estructuralmente, dos conceptos relacionados de forma dicótoma consisten en dos signos lingüísticos que están en una relación de oposición semántica. Desde un punto de vista estructuralista, cada uno de estos signos está formado por dos partes: una imagen acústica (significante) y el concepto (significado) correspondiente, por lo cual su relación es mayormente arbitraria, es decir, no existe una razón profunda por la que se expresa cierta idea con cierta combinación de sonidos (cf. Saussure 76 y ss.). Las ideas expresadas por los términos dicótomos santa y prostituta, tanto como por sus sinónimos virgen y pecadora son las siguientes, según el *Diccionario de la lengua española*. El signo *prostituta* representa una “[p]ersona que mantiene relaciones sexuales a cambio de dinero” (cf. s.v. “prostituto, ta”). La expresión *virgen*, al contrario, describe una “[p]ersona que no ha tenido relaciones sexuales” (cf. s.v. “virgen”). De manera similar, el adjetivo *santo* denomina algo “[p]erfecto y libre de toda culpa” y aplicado a una

⁶ Junto con sus sinónimos respectivos.

persona expresa que esta es “[d]e especial virtud y ejemplo” (cf. s.v. “santo, ta”), mientras que *pecadora* significa una persona “[q]ue peca”, es el “[s]ujeto de un pecado o que puede cometerlo” y coloquialmente puede ser usado como eufemismo de “prostituta” (cf. s.v. “pecador, ra”). Desde que se analizará, bajo el punto subsiguiente, como la dicotomía de la Virgen María y de la pecadora Eva es transformada en el mito de la santa-prostituta, es importante notar que se va a usar los términos virgen y pecadora como sinónimos de las expresiones *santa* y *prostituta* a partir de ahora.

Entonces, como el sistema lingüístico se compone de una red de valores relacionados, lo que une a estos signos dicótomos es una relación de oposición valorativa (cf. Kucharczik 681). Es decir, moralmente, una virgen sin experiencia sexual es evaluada de manera contraria a una prostituta promiscua.⁷ Exactamente esto ya resume lo que una dicotomía realmente es, o sea, una oposición de valores. No obstante, tiene sentido para el análisis de dos personajes bíblicos que seguirá en 2.3.3: la Virgen María y la pecadora Eva, que se defina la palabra dicotomía con más detalle.

La expresión *dicotomía* tiene diferentes significados en diversas disciplinas científicas. Lo relevante para este trabajo son solamente las definiciones lingüísticas y filosóficas de la palabra en cuestión. Por eso se cita aquí que la enciclopedia *Brockhaus* la describe lingüísticamente como una unión complementaria de dos términos que surgieron por una necesidad de diferenciación (s.v. “Dichotomie (Sprachwissenschaft)”), tanto como filosóficamente como la definición bilateral de un concepto por uno de sus términos subordinados y su expresión contraria correspondiente, como cuando se define al *alma* a través de *lo consciente* y de *lo subconsciente* (cf. s.v. “Dichotomie (Philosophie)”, destacado por mí). Como la dicotomía parece dividir un hiperónimo en dos hipónimos opuestos, la traducción de las dos palabras griegas de las que se deriva este término especializado según la *Encyclopaedia Britannica*, parece muy coherente, es decir: ‘dicha’ que significa *separado* y ‘tomos’ que puede ser traducido como *cortando*. La obra de consulta inglesa además describe la dicotomía como un método de clasificación que consiste en la división de una categoría en dos subcategorías de las cuales la una posee y la otra no cierta cualidad o propiedad, como hombres que pueden ser clasificados en profesionales y los que no son profesionales (cf. s.v. “dichotomy”). Se verá, por ejemplo, cuando se demuestra el proceso

⁷ Por supuesto, esta declaración solo es válida en sociedades donde el grado de actividad sexual femenina es un factor para determinar su valor social, como en culturas influenciadas por la ideología judeocristiana.

de mitificación de la dicotomía buena mujer/mala mujer según las teorías de Barthes en el apartado siguiente, que un lado de la dicotomía mítica posee la propiedad semántica [+sexo] y la otra no. A continuación, la enciclopedia explica que es posible dividir cada una de estas subclases todavía más hasta el punto en que solo queda separarlos en personas u objetos individuales (cf. *ibíd.*). Correspondientemente, en el cuento elegido, García Márquez divide la dicotomía mítica de la santa-prostituta en varias subclases, representadas por ciertos personajes individuales y, finalmente, instrumentaliza cada una de ellas para criticar otros problemas sociales (cf. 5.2).

El léxico por lo demás advierte que las ciencias precisas contemporáneas le dan poco valor a esta forma de clasificación porque una de las dos partes dicótomas solo es definida de manera negativa y por eso este método frecuentemente parece artificial y arbitrario (cf. s.v. “dichotomy”).

Dewey también ve un conflicto entre métodos de categorización científicos y clasificaciones meramente subjetivas y valorativas como la dicotomía. Argumenta que hace solo algunos siglos que la ciencia comenzó a distanciarse de nociones valorativas, porque hasta entonces “[...] se supuso que la naturaleza era lo que era debido a la presencia de fines en ella” y que estos “[...] representaban el Ser completo o perfecto”. Explica además que se consideraba todo lo que acontecía en la naturaleza como partes necesarias del camino a realizar esas metas naturales mencionadas y que “eso que ahora llamamos valores se tomaba por parte integral de la estructura misma del mundo” (Dewey 84). Sin embargo, cuando la evaluación sin evidencia probada se despidió gradualmente de las ciencias exactas, no desapareció completamente, sino que se quedó aparentemente como uno de los factores que más influyen en la conducta del ser humano (cf. *ibíd.* 84 y s.). Por ello, el autor dice:

La conducta humana parece estar influida, cuando no controlada, por consideraciones como las que vienen expresadas en las palabras «bueno-malo», «correcto-incorrecto», «admirable-deplorable», etc. Toda conducta que no se limite a ser ciegamente impulsiva o una rutina mecánica parece involucrar valoraciones. (Dewey 85)

Así que, según Dewey, la totalidad de la actuación humana está dirigida por una evaluación de la calidad de los fines que podrían ser alcanzadas con ella (cf. 84 y s.).

La dicotomía santa-prostituta no es una excepción a esta regla. En su caso, se trata de una división general de mujeres entre las que son buenas, es decir, las santas, y las que son

malas, o sea, las prostitutas⁸. Esta evaluación parece tener por un lado el objetivo de decidir cómo debe ser el comportamiento frente a ellas y, por el otro, qué puede ser el fin de esta actuación, es decir: veneración, matrimonio, dominación, fornicación, humillación, etc. Como criterio más decisivo para llevar esta división valorativa a cabo sirve aparentemente la conducta sexual de las mujeres evaluadas de lo que deducen Dionisopoulos & Wyman que, en este caso, las mujeres son definidas por las necesidades patriarcales. Según ellos, debilitar la libertad de las mujeres de darse nombre a ellas mismas contribuye al mantenimiento de injusticias sociales (cf. 209).

Esta dicotomía existe en muchas variaciones con significantes diversos como mujer caída/ángel del hogar (cf. Couso-Liañez 166), virgen virtuosa/puta pagana (cf. Lara 99) o madre/prostituta (cf. Guichot Muñoz 31), etc. De esta variedad semántica, se puede deducir que como se denomine esta división dicótoma que sirve para clasificar a mujeres en *buenas* y *malas*, no es de gran importancia, porque todas ellas sirven simplemente como símbolos para una serie de asociaciones respectivas. Lo más significativo son las características asociadas respectivamente a las figuras de la santa y la prostituta y esto tiene que ver con la actitud general de una sociedad hacia la promiscuidad y la virginidad.

Como una cultura defina la prostitución y como la perciba, es decir: si la tolera, condena, aprueba, etc., depende también mucho del valor que dé a la virginidad, indica el sexólogo Havelock Ellis. Según él, todavía había sociedades que evaluaban la calidad de una futura esposa según los regalos que le dieron sus amantes anteriores en 1907 cuando publicó su artículo *Ursprung und Entwicklung der Prostitution* (cf. 15 y s.). En una cultura, donde la inactividad sexual de una persona no es estimada como algo positivo y deseable, el término virgen claramente no funcionaría como símbolo clasificador de mujeres buenas. Sin embargo, en sociedades donde la virginidad tiene un alto valor, como en regiones influenciadas fuertemente por tradiciones judeocristianas, sí lo hace. Puesto que el autor del texto analizado más abajo en esta tesina creció en Colombia, un país marcado violentamente por el cristianismo desde su colonización, allí, así como en otras regiones fuertemente impactadas por una ideología judeocristiana, la dicotomía santa/prostituta sirve hasta hoy en día como medida de evaluación moral del género femenino. Fuster Retali dice de acuerdo con eso que “[la] doble imagen de la mujer presentada a la vez como virgen y prostituta

⁸ Las palabras santa y prostituta deben ser entendidas como sinónimos representativos de una variedad gigantesca de otros términos con connotaciones positivas o negativas que todos al final del día sirven para categorizar a mujeres como buenas o malas.

tiene raíces tan profundas dentro de la civilización judeocristiana que aparece desde el comienzo de los relatos bíblicos” (65). Aparte de esto, describe el camino de evolución bíblico de esta dicotomía mediante sus arquetipos literarios de la Virgen María y la pecadora Eva. También discute la relación de subordinación entre hombre y mujer que se establece con la transmisión de esta ideología (cf. 65 y ss.) y que últimamente representa uno de los objetivos perseguidos por los usuarios de la dicotomía santa/prostituta.

La evolución histórica de la dicotomía va a ser tematizada en 2.4 y la consolidación social de las finalidades ideológicas a través de su naturalización mítica será estudiada en más detalle en el capítulo 5. Sin embargo, ahora se va a mostrar como las ideas de Roland Barthes acerca de los mitos modernos se pueden aplicar en el mito de la santa-prostituta.

2.3.2 Barthes y la santa-prostituta

De acuerdo con Barthes, un concepto mítico igual que cualquier significado, es decir, idea, puede tener varios significantes⁹, o sea, formas diferentes. Es exactamente esa repetición de la misma idea en múltiples formas que permite decodificar un mito, porque la reaparición frecuente del mismo concepto proporciona información sobre su intención (cf. 265). Esto también es aplicable al mito dicotómico de la santa-prostituta que ha aparecido en formas diferentes desde hace más de 4000 años. Aquí, la yuxtaposición de las frases opuestas *buena mujer* y *mala mujer* es uno de muchos significantes posibles del significado *características convencionalmente percibidas como positivas y negativas en una persona femenina*.¹⁰ La combinación de signifiicante y significado produce un signo que es equivalente a un sentido. En este caso, el signo resultante es la dicotomía buena mujer/mala mujer¹¹ con sus connotaciones respectivas, o percibidas como favorables o desfavorables.

Acorde con el modelo tripartito del signo de Barthes (cf. Ilustración 2, 2.2.1: 8), en la *Ilustración 5* abajo se puede ver la estructura lingüística de la dicotomía buena mujer/mala mujer.

⁹ Lo que Saussure llama “imagen acústica”, “nombre”, “denominación” o “denominante” (cf. 76-81).

¹⁰ No obstante, este significado complejo podría ser llamado igualmente *virgen/pecadora*, *María/Venus* o *María/Eva* entre otros.

¹¹ La categorización dualista de objetos y personas ganó especial popularidad entre los filósofos de la Antigua Grecia y fue adoptada por la Iglesia católica (cf. 2.4.2 y 2.4.3).



Ilustración 5: Estructura de la unidad significativa primaria (lengua) de la dicotomía buena mujer/mala mujer con las teorías de Barthes (cf. 251-288, modelo adaptado por mí)

Como se puede ver en la ilustración, la dicotomía buena mujer/mala mujer es la relación entre las imágenes acústicas contrapuestas de las dos frases individuales *buena mujer* y *mala mujer* y sus asociaciones valorativas respectivas. En el momento en que, motivados por la necesidad de diferenciación, se contraponen dos conceptos contrarios, se crea una relación dicotoma entre ellos (s.v. “Dichotomie (Sprachwissenschaft)”). Después de producir este signo bilateral dicotómico de la buena mujer/mala mujer, una parte ya no consigue definirse conceptualmente sin la otra. Así como no se consigue imaginar un cielo en su concepción católica sin un infierno como contraparte, tampoco es posible hacerlo con la existencia de una virgen como símbolo judeocristiano de pureza y moral, sin su contrario simbólico sucio e inmoral: la pecadora. El sentido de un signo individual, por lo tanto, se convierte en el sentido del otro y al revés.

A diferencia de su forma, el significado del sistema mítico, o sea su concepto, no es abstracto, sino que está empapado de una situación. Según Barthes, esta situación se compone de tres elementos fundamentales: historia, determinación e intencionalidad. Estos tres componentes deben ser contemplados ahora en más detalle. El concepto importa contenido histórico nuevo, pero también absorbe pedazos de historia del sentido que fueron expulsados por la forma nueva del mito. El carácter determinado del significado mítico, a su vez, resulta del hecho de que el significante de un sistema semiológico secundario ya no es arbitrario, sino que es escogido conscientemente y con cierto objetivo. Esto quiere decir que la combinación de cierto sentido lingüístico deformado con ciertas ideas conceptuales crea un mito que tiene la finalidad de causar una reacción predeterminada en sus destinatarios. En sentido último es esta finalidad, esta intención, esta apropiación de sus receptores o mejor dicho esta función del concepto del mito, que no solo es su tercera característica

elemental sino también, desde el punto de vista del filósofo francés, la más esencial (cf. ibíd. 263 y ss.).

Para la transformación de esta dicotomía en un mito, es necesario, acorde con Barthes (cf. 2.2.1), construir un sistema semiológico nuevo. Primero se tiene que usar el sentido lingüístico ya existente como significante del sistema secundario. Segundo, hay que deformar este sentido para esconder su contenido y dejarlo aparecer vacío. Tercero, el concepto mítico solo absorbe los elementos del sentido antiguo, expulsados por la forma nueva, que sirven la función del mito. Luego, combina los antiguos elementos elegidos con sus propios componentes históricos, tanto como con sus factores determinantes e intencionales.

En seguida, se va a describir la creación del mito judeocristiano de la santa-prostituta, siguiendo los mismos tres pasos: 1. Se utiliza la dicotomía buena mujer/mala mujer como significante del nuevo sistema. 2. El sentido es deformado y así convertido en una forma nueva vacía: la dicotomía santa/prostituta. 3. Después de escoger las características positivas y negativas todavía convencionalmente usadas para categorizar mujeres, son mezcladas con el nuevo factor determinante del *grado de actividad sexual*. Este proceso tiene la finalidad de evaluar a mujeres moral- y económicamente no solo según factores ya establecidos, sino que también acorde con la cantidad de sus relaciones sexuales para poder oprimirlas más aún.

La mitificación de esa dicotomía funciona como una inversión del proceso de división dicótoma (cf. 2.3.1), porque lo que se define realmente con ella es una imagen convencional del género femenino, igual que se puede definir al *alma* a través de *lo consciente* y de *lo subconsciente* (cf. s.v. “Dichotomie (Philosophie)”). Esta revisión mítica queda ilustrada de la siguiente manera:

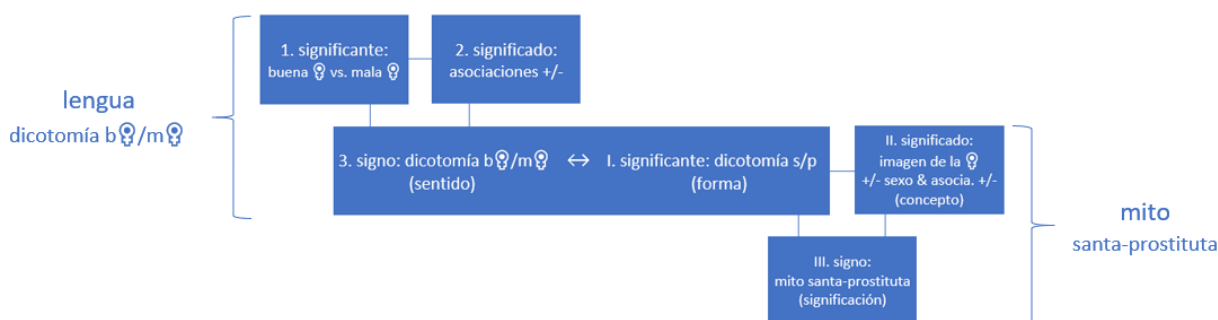


Ilustración 6: Mitificación de la dicotomía buena mujer/mala mujer acorde con la teoría de Barthes (cf. 251-288, modelo adaptado por mí)

Después de esa transformación solo existe una mujer y es tanto una prostituta como una santa; la única diferencia está en cuánto de cada una muestra o suprime. En esta imagen de la mujer convencionalizada y así naturalizada, todas las personas femeninas tienen el potencial de ser más como una santa o más como una prostituta, según las definiciones contemporáneas correspondientes. Este potencial contiene también la posibilidad de o idolatrar a una mujer o escandalizarla, por ejemplo, en un contexto religioso, en el caso de la Virgen María y la pecadora Eva. Con este mito se puede crear una verdadera industria de distracción con historias, rumores, poesía, oraciones, leyendas, humillaciones públicas, obras de teatro, películas, reportajes, etc. sobre ciertos arquetipos míticos.

Además, desde una perspectiva analítica¹², Roland Barthes considera el término mito apto para informar acerca de evidencias falsas. Según él, lo evidente es muchas veces mostrado de forma decorativa, representando una realidad histórica compartida como algo natural, lo cual clasifica como abuso ideológico (cf. 11). Esto ocurre también en la narración analizada en este trabajo. García Márquez muestra en su cuento fantástico como una sociedad y sus instituciones de poder individuales como el gobierno y la Iglesia católica, tratan la dicotomía estereotípica de la santa-prostituta como algo natural y no históricamente desarrollado y como, a continuación, utilizan los mitos que crean alrededor de ella como decoración de otros problemas para distraer la atención pública de determinadas injusticias sociales. Un análisis detallado de cómo el autor evidencia este abuso del mito seguirá en el *capítulo 5*.

2.3.3 Un mito judeocristiano

Después de mostrar como el mito de la santa-prostituta puede ser considerado moderno de acuerdo con las teorías de Barthes, se van a examinar, mediante un ejemplo bíblico, dos importantes puntos más en los siguientes párrafos. De este modo, no solo se evidenciará que se trata de un motivo¹³ mítico que ya fue utilizado hace mucho tiempo y que sobrevivió hasta el presente en su interpretación judeocristiana, sino también que la santa-prostituta presentada aquí posee todas las características de mitos clásicos y contemporáneos que fueron establecidas en 1.1.2.

El papa Gregorio I declaró, en el año 591, que María Magdalena era una prostituta redimida, aunque no hay referencia en la Biblia a que realmente había sido una trabajadora sexual (cf.

¹² En 2.2.4 este enfoque se halla en la segunda manera de leer un mito y es llamado la “estrategia del mitologista”.

¹³ Se está utilizando el término *motivo* en el sentido literario de modelos de contenido o constelaciones convencionalizados e históricamente transmitidos (cf. Lubkoll 750, destacado por mí).

Smith, pár. 6). No obstante, con esta declaración, el eclesiástico creó un mito que combina las características positivas y negativas de la dicotomía Virgen María/pecadora Eva en una persona. Por eso, el camino de mitificación mostrado en la *ilustración 6* es también aplicable a María Magdalena. Es decir que su base es la yuxtaposición de dos modelos femeninos, uno malo, en forma de la pecadora Eva que se dejó seducir por la serpiente para comer de la fruta prohibida y encima sedujo a su pareja Adán para que lo hiciera también, lo que finalmente llevó a su expulsión del paraíso (cf. Biblia, Génesis 3.1-24)¹⁴; y uno bueno, personificado por la fiel Virgen María¹⁵ que se quedó embarazada de modo milagroso “por obra del Espíritu Santo”, a pesar de no haber tenido nunca relaciones sexuales y luego dio a luz a Jesucristo (Biblia, San Mateo 1.18). Estos dos arquetipos de mujeres forman una dicotomía contraponiendo a una seductora depravada, culpable, desagradecida, infiel y desobediente con una madre inocente, confiada, fiel, santa y obediente; la una teniendo lo que la otra no tiene. A continuación, estas dos figuras contrapuestas sirven de modelo para evaluar a todas las mujeres. Fuster Retali resume las consecuencias lógicas de esta clasificación así:

De esta manera quedan ya claramente establecidos los roles que históricamente le corresponderán a la mujer, su destino único y final de esposa y madre, con una sujeción total a su marido, así como el mensaje dirigido a los hombres. La virgen salva y redime, la pecadora arrastra al mal y trae aparejadas la condena y la muerte. (65)

A lo que se refiere con la expresión condena, son los castigos que Adán y Eva recibieron por culpa de ella. Adán fue condenado a una vida de duro trabajo y Eva fue castigada con el dolor de las contracciones del parto, los malestares del embarazo y su dominación entera por el hombre (cf. Biblia, Génesis 3.16 y 17). Además, ambos pagan el precio de la mortalidad por el pecado de la primera mujer, porque Dios los priva de la posibilidad de comer del “Arbol [sic] de la Vida”, al ser expulsados del paraíso (cf. Biblia, Génesis 3.22-24). Lo dicho sirve para explicar la dicotomía judeocristiana de la virgen y la pecadora. Sin embargo, el mito de la santa-prostituta es representado por una fusión de las dos en la persona de María Magdalena (Biblia, San Lucas 7.37-50). Ella es una pecadora arrepentida

¹⁴ La historia del Génesis proviene originalmente de la Biblia hebrea, denominada Viejo Testamento por los cristianos (cf. Brocke, pár. 1). Por estas raíces judías, frecuentemente se habla de un mito judeocristiano con respecto al mito de la santa-prostituta.

¹⁵ La Virgen María solo aparece en el Nuevo Testamento. Sin embargo, ya había figuras femeninas en el Antiguo Testamento que representaban un tipo bueno de mujer como Sara (cf. Biblia, Génesis 11-23), por ejemplo, pero todas de ellas demostraban también algunas características negativas y ninguna de ellas fue presentada tan puramente buena como María. Su historia llegó a ser una materia literaria. Frenzel confirma en su enciclopedia de materias literarias, que se han desarrollado verdaderas “Marienlegenden oder Marienmirakel” y en un sentido religioso hasta un “Marienkult” (571 y s.).

que es perdonada por Jesucristo, el hijo de la Virgen María. Frenzel dice que esta historia de la pecadora reformada fue la base de una formación de leyendas también. En la figura de la Magdalena se da el proceso de la transformación de la gran pecadora hasta la penitente ejemplar (2005: 577 y s.). Se constituye de elementos negativos tanto como positivos. En su caso, el clero alto que interpretó la Biblia tomó la dicotomía de santa/prostituta, vació su sentido de la clasificación: o...o..., y llenó su forma con el nuevo concepto de ambigüedad entre propiedades buenas y malas. El mensaje del mito es el mismo que en 2.3.2: cada mujer es, hasta cierto grado, una prostituta, o sea, moralmente mala; y al mismo tiempo una santa, es decir, moralmente buena. Sin embargo, esto no significa exactamente lo mismo para sus dos destinatarios: hombres y mujeres.

Ahora ha llegado el momento en el que es importante acordarse de las características generales de mitos enumeradas en 2.1.2, porque se va a mostrar aquí que corresponden al mito analizado, dado que el segundo punto mencionado trata exactamente de eso, o sea: las funciones de los mitos pueden tener motivos diferentes según el grupo de sus receptores. Así que las mujeres deben entender el mito de la santa-prostituta como una orden o un precepto: ¡Sed obedientes y arrepentíos!, porque si no, sois solo unas prostitutas pecadoras. Para los hombres, al contrario, este mito funciona como una explicación, igual que una orden cuando transmite el mensaje: ¡Juzgad a las mujeres constantemente, porque ellas contienen el potencial de convertirse en lo contrario en cualquier momento, y tratadlas de modo correspondiente, es decir, a las prostitutas como si no valieran nada y a las santas como si fueran modelos de comportamiento honorable que, aun así, necesitan ser controladas para que no se desvíen del buen camino!

Para facilitar el proceso de recordar las otras propiedades de antiguos mitos actuales que fueron identificadas en 2.1.2, se resumen aquí en una breve lista: Está demostrado que mitos como el de la santa-prostituta 1. contienen elementos imaginarios, 2. permiten contradicciones, 3. funcionan como explicaciones o predicciones dependiente del contexto, como ya se ha mencionado en el último párrafo; y 4. pueden ser recibidos de manera racional o romántica.

Ahora se va a probar que el mito de la santa-prostituta ejemplar María Magdalena también cumple con los otros factores míticos comunes enumerados arriba: 1. Cuando Jesús cuenta que ella le bañó los pies con sus lágrimas y los secó con su cabello (cf. Biblia, San Lucas 7.44), parece una exageración fantástica, igual que cuando se cuenta que habían salido siete

demonios de ella (cf. ibíd. 8.02). 2. Como María Magdalena es una fusión de las dos figuras contrarias Virgen María y pecadora Eva, contiene una contradicción obvia. 3. Véase arriba. 4. Desde los ateos que consideran la Biblia racionalmente como un libro de cuentos de hadas hasta los cristianos que la ven de un modo romántico, la mayoría entiende gran parte de las historias bíblicas como parábolas inventadas.

Después de aclarar el fondo teórico y cultural del mito de la santa-prostituta en su versión judeocristiana, relevante para su posterior análisis (cf. capítulos 4-6), se va a tratar la evolución histórica de esta materia mítica.

2.4 La evolución histórica de la santa-prostituta

Lo que no hay en el universo de los mitos, sostiene Barthes, es perdurabilidad continua. Los mitos pueden “sich bilden, sich wandeln, zerfallen [und] vollständig verschwinden” (cf. 266). De manera similar, Köhnen enfatiza que varios estudios humanistas y comparativos ya han comprobado que los mitos se tienen que considerar como algo dinámico, que nunca se queda parado, sino que está en un proceso de recepción continuo y que permanentemente anima a sus lectores a revisar y reinterpretarlo (cf. 486).

Este capítulo va a tratar de la segunda acción mencionada por Barthes: la transformación histórica de la materia mítica santa-prostituta. Martínez-Falero dice además con respecto a la posibilidad de supervivencia de los mitos que estos son sustituidos o desaparecen en cuanto las funciones sociales básicas que desempeñan en ciertas culturas dejan de producirse por cambios de mentalidad o porque las personas se cansan de ellos (482). Como se verá en este apartado, la función del mito analizado parece ser efectiva desde hace varios milenios porque se puede rastrear su primera presencia hasta miles de años atrás. Por eso, esta parte del texto retrata, en varios subcapítulos, el desarrollo literario del mito de la santa-prostituta. Es el objetivo decisivo de los siguientes apartados demostrar como un concepto de feminidad históricamente desarrollado a través de diversos procesos de mitificación se convierte en una imagen de la mujer percibida como natural. A continuación, se debe evidenciar como esta materia mítica fue tomada prestada por varias culturas y sociedades, luego adaptada a las necesidades respectivas de los diseñadores del mito igual que a los deseos de personas o grupos influyentes y poderosos y finalmente devuelta a la sociedad en un estado cambiado e instrumentalizado. Esta historia de evolución se presta bien para probar la aplicabilidad del modelo mítico-semiológico de Barthes al mito tratado, porque, según él, un mito no es nada más que una “[...] entwendete und [verändert wieder]

zurückerstattete Rede [...]” (273) con el principio básico de transformar historia en naturaleza (cf. 278). A raíz de ello, en los *capítulos 4-6*, se dará una explicación de cómo García Márquez tematiza en uno sus textos literarios la instrumentalización de la materia mítica santa-prostituta por autoridades influyentes y como el autor seguidamente destruye este mito, acorde con las ideas de Barthes, por medio de su mitificación repetida.

Tanto por su forma relativamente motivada¹⁶ como por su concepto naturalmente histórico, el mito posee puntos de interconexión con la historia general. Esta conexión permite un análisis diacrónico de mitos, es decir, o una retrospectiva que iguale la creación de una mitología histórica, o una observación evolucionista de un cuento mítico desde su aparición hasta el presente (cf. *ibíd.* 288 y ss.). Para concluir el primer capítulo, se va a dar una breve visión general que va a observar la evolución del mito de forma diacrónica.

2.4.1 Desde Mesopotamia hasta el culto de Yavé

Este subcapítulo resume la evolución histórica del mito dicótomo desde la primera vez que fue documentado de manera escrita, según los conocimientos actuales, en la epopeya de Gilgamesh desde su papel en la veneración a diosas de la fertilidad en Mesopotamia hasta su modificación paulatina acontecida paralelamente con la imposición del culto monoteísta de Yavé por las etnias hebreohablantes de Oriente Próximo.

La epopeya de Gilgamesh no sólo es “la primera epopeya de la historia” documentada (cf. “Epopeya de Gilgamesh”), escrita hace más de 4000 años en el territorio de Mesopotamia¹⁷, sino también contiene la primera aparición literaria conocida de un personaje prostituido (cf.

¹⁶ Un aspecto esencial de la significación de un mito es su motivación (cf. Barthes 273). Es verdad que generalmente un signo lingüístico es arbitrario, pero en realidad no todos lo son al cien por cien, es decir, algunos de ellos exponen ciertas relaciones asociativas. Saussure llama a aquellos signos relativamente motivados y uno de los ejemplos que da para demostrar la diferencia entre signos desmotivados y signos relativamente motivados son los números entre diez y veinte. Su ejemplo para un signo desmotivados es *once* en alemán: *elf*, que también funciona como ejemplo en español, porque en ninguna de las dos lenguas se puede deducir una conexión clara y obvia entre ese número y otros números. Para un signo parcialmente motivado, el lingüista suizo eligió el número trece en alemán: *dreizehn*, que, aunque también deja ver una semejanza con el número de la cifra tres en español, en alemán literalmente es una combinación de *tres* [drei] y *diez* [zehn] (traducido por mí). Por eso, es mejor compararlo con los números *dieciséis*, *diecisiete*, *dieciocho* y *diecinueve* que son descripciones literales de adiciones de dos números para denominar la suma de ellos, es decir, la suma de *diez* y *seis* es *dieciséis*, etc. Aquí el número *dieciséis* recuerda a los dos miembros numéricos asociados con él. Esta conexión asociativa refleja su motivación relativa. Sin embargo, Saussure aclara luego que las asociaciones que constituyen la motivación de los signos no tienen que estar basadas en una raíz lingüística compartida, sino que pueden proceder de relaciones sinónimas, biológicas, familiares etc., como en el caso de abuelo y nieto (cf. 156 y s.). Barthes llama a estas diversas relaciones analogías y recalca que el significante mítico no puede existir sin ellas, lo que quiere decir que este, igual que sus dos componentes sentido y forma, siempre están parcialmente motivados. Un mito requiere cierta motivación, apoyada en la analogía entre sentido y forma, para poder mantener su doble carácter (cf. 273).

¹⁷ “Lo que hoy es Irak” (cf. “Epopeya de Gilgamesh”)

Hernández 2). Nils Ringdal recuenta partes del argumento de la epopeya: Una prostituta, llamada Shamhat¹⁸, viene de un templo de Ishtar, la diosa de la guerra y del amor, así como patrona de las trabajadoras sexuales. Como muchas mujeres de diferentes clases sociales, Shamhat sirve a su deidad con su cuerpo al acostarse con hombres que hacen cierta contribución financiera al templo de la diosa. Por su conexión con lo divino, puede ser considerada un prototipo de la figura santa-prostituta.

Sin embargo, su papel presumiblemente más significativo en aquella historia mítica es el de educadora de Enkidu, el único hombre igual de fuerte, grande y valiente que el príncipe Gilgamesh. Enkidu es creado por los dioses para desafiar al príncipe, el que, por aburrimiento, atormenta a las vírgenes y jóvenes de su reino con su apetito excesivo sexual. Pero antes de poder confrontar a Gilgamesh, el hombre recién nacido tiene que ser civilizado por Shamhat en un curso de siete días, lleno de lecciones de amor, cariño maternal, sexo, sabiduría y mística (cf. 16 y s.). Según Ringdal, Mesopotamia no sólo es el lugar de nacimiento de la prostituta literaria, sino también de la institución de la prostitución en el mundo real (cf. ibíd. 21). Nickie Roberts parece estar de acuerdo con él cuando dice con respecto al segundo milenio antes de Cristo que “[...] the temple priestesses who were both sacred women *and* prostitutes, [were] the first whores in history” (4).

Como se puede ver arriba, Shamhat, de la misma forma que una sacerdotisa de un templo de aquella era desempeña dos tipos de papeles: el de prostituta común, amante y seductora, por un lado; y el de educadora, figura maternal y servidora devota de su diosa, por otro. Esto quiere decir que la primera prostituta ficcional, así como sus modelos reales de las que se tiene conocimiento, ya demostraban cierta bifurcación social entre una mujer sexualmente muy activa y una mujer respetable con rasgos maternos. Esto se refleja también en el hecho de que no todas las sacerdotisas que servían a la diosa Ishtar se prostituían en su honor, sino que también había un grupo cuyos miembros, llamados ishtaritu o naditu, vivían una vida célibe en honor al lado virginal de la divinidad que igualmente encarnaban (cf. Ringdal 39).

Roberts enfatiza que el poder civilizador que se atribuye a Shamhat en el poema de Gilgamesh muestra que las prostitutas de entonces no sufrían una estigmatización igual de negativa que las trabajadoras del sexo de hoy (4 y s.). Por lo que concierne a esto, también

¹⁸ Un sinónimo de prostituta en babilónico antiguo (cf. Ringdal 16)

menciona la significación de un ritual religioso babilónico¹⁹ llamado *matrimonio sagrado*, que ya era practicado hace miles de años antes de Cristo y consistía en un encuentro anual sexual entre la sacerdotisa de grado más alto, *entu*, con el rey. Este acto simbólico entre los soberanos del universo divino y humano servía como legitimación del rey y Roberts lo considera como prueba del gran valor político que estas prostitutas sagradas tenían entonces (cf. 6, destacado por mí). Ringdal, a su vez, pone de relieve la función educativa que tenían los templos, especialmente para niñas pobres que eran mandadas a vivir allí por sus padres (cf. 27).

Sin embargo, Roberts afirma que los templos también eran lugares donde existía una estricta jerarquía y las *qadishtu*, prostitutas sagradas que normalmente sabían bailar, tocar instrumentos y cantar ya no eran tan estimadas como las *entu* y las *naditu*, mencionadas arriba. Las *harimtu*, a fin de cuentas, vendían su cuerpo fuera de los templos, muchas veces en tabernas, tenían un estado menos estimado, aunque todavía eran consideradas como mujeres sagradas. No obstante, la pérdida de la valoración positiva de las prostitutas con los años en las regiones dentro de, y alrededor de Mesopotamia progresaba, lo que está documentado en textos diversos de esta época, por ejemplo, cuando un padre sumerio le da a su hijo el consejo de no elegir a una prostituta sagrada como esposa o amante, porque no solo está acostumbrada a acostarse con otros, sino que también será testaruda y poco comprensiva (cf. 7 y s.). En textos moralizadores pertenecientes a una era ya avanzada del antiguo Egipto, por otra parte, los ancianos aconsejan a los jóvenes que ignoren a las prostitutas que andan por las calles y que es mejor que se casen y formen una familia (cf. Ringdal 37). Esto muestra que no solo ya había prostitutas consideradas moralmente mejores que otras, por así decir: las malas mujeres menos malas, sino que también prueba que se comenzó a desarrollar una creciente antipatía hacia una clase baja de trabajadoras del sexo.

Después de 1300-1250 a.C., Roberts cuenta que tribus hebreas dirigidas por sacerdotes-guerreros levitas invadieron la región de Canaán²⁰ y trajeron consigo el culto religioso y patriarcal del dios Yavé. Se inició una campaña moral contra la prostitución en favor del matrimonio (cf. 9 y s.). La autora añade que “[...] in order to make submission to a husband look like an attractive proposition, the priests invented the notion that women’s sexual

¹⁹ El reino de Babilonia formaba parte de Mesopotamia (cf. “Mesopotamia”)

²⁰ Dependiendo de la fuente consultada, la antigua región de Canaán se extiende por las regiones actuales de Palestina, Israel y Siria (cf. s.v. “Canaán”).

autonomy was the root of all evil – and they identified whores as the living embodiment of that evil” (ibíd. 9 y s.). Aun así, como eso solo no les bastaba, a partir de entonces, bajo esta nueva doctrina hebrea, todo comportamiento femenino considerado malvado fue denominado puterío y las prostitutas se convirtieron en el opuesto malo de las buenas esposas castas (ibíd. 10). Es entonces cuando verdaderamente surge el mito de la santa-prostituta en su tradición judeocristiana que ya fue descrito en gran detalle en 2.3.3. Se desarrolló el estigma de la puta que, según Roberts, afecta hasta hoy en día a todas las mujeres. Esta idea patriarcal, junto con la dicotomía mítica de la buena mujer versus la mala, fue incorporada sin resistencia por otros movimientos religiosos relacionados que se formaron después y hasta hoy en día muchas culturas enseñan a sus niños que fue la “carnal curiosity” de la seductora y pecadora Eva la que trajo la ruina a todos (ibíd. 11).

Ringdal completa lo dicho con el interesante punto de la cosificación de la buena mujer que aparentemente sucedió simultáneamente en Canaán. Aunque la prostituta fue tratada, prácticamente desde siempre como un artículo de uso que se podía alquilar por un tiempo de placer limitado, la venta de novias y especialmente el hecho de que solo se pagaba el precio completo por las vírgenes, es muy notable. No solo demuestra que la virginidad había adquirido un valor moral positivo, sino que también prueba que en realidad todas las mujeres, hasta las buenas, eran consideradas básicamente iguales, es decir, como objetos comprables y merecedoras del yugo, aunque como eran tratadas por los hombres variaba levemente en relación con su comportamiento. Es decir, las esposas fieles tenían el beneficio de ser consideradas respetables y en el caso de una violación, sus maridos tenían derecho al precio completo que habían pagado por su virginidad, ya que las mujeres pasaban a ser propiedad de sus maridos (cf. 46).

El tratar a todas las mujeres como prostitutas potenciales que tienen básicamente las mismas disposiciones para un comportamiento obsceno, pero que, guiadas y oprimidas adecuadamente, primero por los parientes familiares masculinos y después por sus esposos, puedan llegar a convertirse en una buena madre casi asexual, ya apareció en 2.3.2. Allí también se explicó como el sistema semiológico de mitos desarrollado por Barthes se puede aplicar al mito dicotómico de la santa-prostituta y además se mostró en el curso de esa explicación que, durante el proceso de mitificación, las propiedades buenas y malas contenidas en las dos partes de la dicotomía finalmente se unen en su producto mítico: una imagen general de la mujer.

2.4.2 La antigua Grecia

Los temas de este capítulo son el papel de la mujer entre madre y puta en la antigua Grecia. En un juicio del siglo IV a.C. contra una prostituta llamada Neera, atribuido a *Demóstenes* y copiado por Apolodoro, los diferentes papeles de las mujeres griegas de aquel tiempo son resumidos así: “Com efeito, as heteras nós as temos para o prazer, as concubinas para o cuidado diário do corpo, mas as esposas para que tenham filhos legítimos e mantenham a guarda fiel da casa” (Apolodoro 128).

Dufour dice que en Grecia la prostitución sagrada es tan antigua como sus templos y dioses (cf. 44). No obstante, inicialmente la mayoría de estos dioses probablemente eran diosas, porque, como Roberts afirma, las primeras sociedades griegas originalmente veneraban a deidades femeninas. Según ella, fue solo aproximadamente sobre 2000 a.C. cuando los invasores indoeuropeos trajeron consigo dioses masculinos, lo que finalmente llevó a una fusión entre las diferentes culturas que no solo creó el mundo mitológico que se asocia con la Antigua Grecia en nuestros días, sino que terminó en la adoración de Zeus como dios supremo, aunque la legitimidad final de este dependía de algo parecido al ritual babilónico del matrimonio sagrado descrito en 2.4.1, es decir: su unión matrimonial con Hera, la antigua deidad principal de los pueblos griegos (cf. 13).

Aparentemente, los cambios en el reparto de los poderes religiosos también repercutían en la vida real de las mujeres. Durante el apogeo de la cultura griega antigua, la mayoría de las mujeres vivía oprimida, sin posibilidad de disponer de propiedad y por eso ni podían votar ni participar activamente en el sistema democrático de cualquier modo, confirma Roberts. La autora dice además que el estado de las mujeres empeoró drásticamente durante el reinado de Solón al comienzo del siglo VI a.C.: Las estructuras familiares experimentaron una transformación de sistemas polígamos extendidos, en las que el patriarca podía engendrar hijos legítimos con varias esposas y concubinas, a pequeñas familias nucleares, en las que toda la responsabilidad de proveer herederos caía en la única mujer de la casa (cf. 14). Desde el punto de vista de Dufour, fueron los estrictos derechos de sucesión introducidos por Solón los que trasladaron primariamente toda la responsabilidad del honor familiar a la esposa, porque de esta dependía la existencia de herederos legítimos (cf. 54).

Por consiguiente, Roberts concluye que engendrar hijos, así como la organización de los quehaceres domésticos, eran las obligaciones principales de las esposas griegas de entonces, que vivían encerradas en sus casas sin acceso a una educación más allá de las actividades

relacionadas con el mantenimiento del hogar. Legalmente, las mujeres eran seres dependientes de custodios masculinos, o sea: padres, maridos e hijos. Aunque el destino de estas esposas era muy duro, desde el punto de vista del gobernador Solón, ellas representaban el único tipo de mujer respetable, todas las demás, es decir: las que tenían que participar en la vida pública para ganarse la vida, porque eran pobres, inmigrantes o esclavas, fueron consideradas putas (cf. 14 y s.). Dufour subraya que la protección del primer tipo de mujer, junto al divertimento de los jóvenes y, sobre todo, la rentabilidad del negocio, fueron las motivaciones principales por las que Solón abrió una serie de burdeles regulados y organizados por el estado con precios fijos (cf. 54). Las personas que servían a los clientes en estos prostíbulos fueron llamadas *pornai* (cf. Salas, párr. 2) y son descritas adecuadamente como esclavos sexuales por Roberts, porque eran mayormente prisioneros de guerra o habían sido comprados en el mercado de esclavos (cf. 16). Ateneo de Náucratis describe la situación de este tipo de prostitutas desde la perspectiva de un cliente masculino. Este, deshaciéndose en alabanzas a Solón y su acto de instalar prostíbulos baratos para todos los hombres griegos, se dirige a un joven cuando dice:

Bought women, and in certain spots did place them,
Common to be and ready for all comers.
They naked stand: look well at them, my youth,—
Do not deceive yourself; a'nt you well off?
You're ready, so are they: the door is open—
The price an obol: enter straight—there is
No nonsense here, no cheat or trickery;
But do just what you like, and how you like.
You're off: wish her good-bye; she's no more claim on you. (Athenaeus of Naucratis 911)

Roberts comenta que estas y otras palabras de alabanza de Ateneo sobre la prostitución pública presentaban los burdeles como un paraíso para los clientes libres, pero desde la posición de las *pornai*, las cuales tenían que acostarse con cualquier hombre que pudiera pagar esa pequeña tasa y que además vivían en condiciones de privaciones, antihigiénicas y que ni siquiera se podían quedar con el dinero ganado, parece más como un infierno (cf. 16). Según la autora, además de esto había un grupo de personas fuera de los burdeles estatales que se prostituían más o menos clandestinamente en las calles y podían evitar detenciones a través de sobornos que pagaban a los funcionarios del Estado. Con una administración individual o en pequeños grupos, normalmente dirigidos por una mujer mayor, los hombres y las mujeres que trabajaban en este mercado libre del sexo conseguían cierto nivel de independencia, aunque su trabajo era duro y había mucha competencia entre ellos por la enorme oferta de cuerpos de alquiler (cf. 17).

En comparación con los trágicos destinos de las esposas y prostitutas públicas de la antigua Grecia, la clase de las heteras gozaba de más libertad. Si bien eran prostitutas también en el sentido en que se acostaban con hombres para ganar dinero, podían decir no a los clientes que no les gustaban (cf. Dufour 64). Ana Salas explica que el término [hetairai] significa *compañeras* y que estas eran “cortesanas o prostitutas de lujo” que, además de su atractivo sexual, tenían que saber mantener conversaciones inteligentes con sus educados clientes, igual que poseer conocimientos en los campos de la música, la danza y la poesía, pero en cambio “[p]odían ser libres y ejercer como profesionales independientes”, hasta cierto grado, o sea, siempre que tenían un amante rico que las mantenía (cf. pár. 3). No obstante, eran las únicas habitantes femeninas de la Antigua Grecia, según Roberts, que podían pasear libremente por las calles de las ciudades, participar en su vida cultural, hablar con todo el mundo a su antojo y a veces hasta acumular una pequeña fortuna. Aunque eso no quiere decir que no sufrieran ningún tipo de discriminación. Las leyes contra la prostitución independiente, introducidas por Solón, llevaron a muchos procesos judiciales contra heteras famosas²¹ en nombre de la inmoralidad de su oficio. Sorprendentemente, entre los críticos más feroces de las prostitutas, se encontraban muchos filósofos famosos como Pitágoras, los cuales frecuentemente acudían a heteras para satisfacer sus deseos sexuales. Este último en particular, con su hábito de dividir todo en pares de opuestos como bueno/malo, masculino/femenino, etc., dejó una herencia de reputaciones nefastas para las mujeres. Mientras que los filósofos masculinos atribuían lo espiritual, la luz y todo lo bueno y superior a los hombres, asociaban la carne, la oscuridad y todo lo malo con las mujeres (cf. 20 y ss.). Otros eruditos griegos llegaron incluso a desarrollar un “terror of the body, sexuality, women and the natural world” y comenzaron a aspirar a la abstinencia sexual fuera de los límites del matrimonio, lo que Roberts llama “interestingly pre-Christian”²² (26) y explica que con el tiempo y especialmente después de la muerte de Solón, las leyes con respecto a la prostitución se fueron relajando gradualmente, porque las autoridades empezaron a entender su valor social. Sin embargo, lo que quedó y marcó la tradición cultural occidental hasta este día, es una moral misógina, basada en el concepto de un dualismo sexual que

²¹ Entre ellas: Friné, la musa y amante del escultor Praxíteles; y Aspasia, la concubina del político ateniense Pericles (cf. Roberts 22 y ss.).

²² La noción de delegar la responsabilidad del deseo masculino a las mujeres también coincide con la moral cristiana posterior.

suele asociar todas las cosas positivas con el género masculino y un gran número de características negativas con el femenino (cf. 31 y s.)

Ringdal añade a estos tres grupos principales descritos de mujeres de la época griega clásica, a las *auletrides* que formaban una subclase de prostitutas entre las heteras y las *pornai*. Sabían tocar instrumentos, bailar y algunas hacían incluso acrobacia. Podían demostrar sus conocimientos públicamente, especialmente en festivales donde sus actuaciones en ropa ligera eran muy populares. Por lo demás, si ganaban suficiente dinero con sus artes, podían subir a la clase de las heteras (cf. 80, destacado por mí). Finalmente, un tipo de prostitución religiosa también sobrevivió hasta bien entrada la era clásica. Las *hieroduli* ya no eran sacerdotisas, sino esclavas sexuales, pero puesto que ellas trabajaban para los templos y encarnaban a la diosa Afrodita, mantenían un aura de santidad y eran honradas, hasta cierto grado, por sus clientes. Muchas personas ricas de aquel tiempo compraban esclavas y las regalaban a los templos para que sirvieran como intermediarias entre los compradores y la diosa (cf. Roberts 18, destacado por mí).²³

En resumen, se puede notar que los últimos tres tipos de prostitutas mencionadas, es decir: heteras, *auletrides* y *hieroduli*, representan a mujeres que se encontraban entre los dos extremos de las respetables esposas/madres y las deshonrosas prostitutas comunes. Mientras las heteras eran respetadas y privilegiadas por los hombres por su alto nivel de educación, las *auletrides* adquirieron ventajas públicamente debido a sus talentos. Las *hieroduli*, por el contrario, eran trabajadoras sexuales esclavizadas que solo ganaban un poco de respeto religioso por su lugar de trabajo, el templo. Por eso, las tres se encuentran en diferentes niveles de la mítica escala de la figura dicótoma santa-prostituta.

2.4.3 El Imperio Romano

A continuación, se va a tratar la vida de las mujeres y, sobre todo, de las prostitutas en la Antigua Roma. Un enfoque importante de los siguientes párrafos va a ser mostrar cuales eran las diferencias y similitudes entre los dos imperios antiguos de Grecia y Roma con respecto al comercio del sexo. Esto servirá para poder evidenciar más tarde en este trabajo que muchas ideas de aquel tiempo acerca de la imagen de la mujer siguen teniendo

²³ Salas complementa la lista de papeles de mujeres en la Antigua Grecia con las *pallakai*, o sea, las concubinas que no disponían de ninguna forma de protección legal. Muchas veces eran extranjeras y sus hijos no podían ser considerados ciudadanos por causa de su ilegitimidad (cf. pár. 5, destacado por mí). Sin embargo, sus relaciones eran “[...] la institución griega más parecida a un matrimonio por amor” y convertirse en la amante fija de uno de sus clientes, además era “[...] la mejor jubilación posible” para una hetera o *auletride* (ibíd. pár. 6, destacado por mí).

repercusiones en muchas sociedades modernas hoy en día. Además, se va a analizar la jerarquía entre las diferentes clases de prostitutas, igual que la relación antagonista entre mujeres respetables y prostitutas de lujo bien educadas; y como todo esto está ligado con el mito dicotómico de la santa-prostituta. Finalmente seguirá una explicación de cómo el cristianismo ganó importancia en las regiones del Imperio Romano y se concluirá que la hipócrita actitud de los emperadores romanos en cuanto a su política referente a la sexualidad se transmitió a sus sucesores cristianos que reinaron después en gran parte de Europa.

Aunque el estado romano no operaba burdeles estatales como la Antigua Grecia, introdujo el primer sistema de registro de prostitutas de clase baja en toda Europa (cf. Roberts 41). La actitud de los romanos acerca de la prostitución reflejaba la de los griegos contemporáneos en el sentido de que lo veían como una medida necesaria para proteger a sus esposas honradas de potenciales agresiones sexuales ejecutadas por hombres jóvenes excitados (cf. ibíd. 39). Aun así, social- y políticamente, hay dos diferencias significativas entre los imperios clásicos de Grecia y Roma, mencionadas por Roberts. En primer lugar, mientras que, en el reino griego, con el tiempo, los comerciantes desbancaron a la antigua aristocracia de su posición de poder hegemónico y la sociedad se transformó gradualmente en una democracia donde la clase media masculina recibió el derecho de participación política, en Roma, la clase aristocrática dictaba las reglas de conducta en su territorio nacional hasta el ascenso del cristianismo y el estado fue gobernado, en gran parte, por dictadores tiránicos. La segunda distinción entre esas dos antiguas culturas es la dimensión en que explotaban a los esclavos. Aunque Grecia, igualmente, utilizaba muchos como mano de obra, toda la sociedad romana, así como su vasta expansión militar estuvieron prácticamente basadas en una gigantesca subclase de esclavos extranjeros que legalmente no eran considerados como seres humanos, sino como objetos (cf. 34 y ss.).

Muchos de estos esclavos, detalla Roberts, eran forzados a prostituirse y, por precios muy bajos los ciudadanos romanos podían satisfacer sus deseos sexuales con ellos de cualquier manera. Esta población de esclavos sexuales fue complementada por una multitud de miembros de una población rural empobrecida que, llegada a la zona urbana y confrontada con una tasa de enorme desempleo, muchas veces no encontraba otro remedio que la prostitución para sustentarse (cf. 35). Las prostitutas, o, mejor dicho: las esclavas sexuales que trabajaban en los prostíbulos romanos eran casi todas prisioneras de guerra o, a partir

de la época imperial, mujeres secuestradas en el extranjero y según Ringdal, las que ya no eran jóvenes o atractivas sufrían el peor destino de todas: ser vendidas al ejército que servía en las fronteras del imperio. Allí había una demanda de trabajadoras de sexo inmensa, pero como era más barato comprar esclavas nuevas que cuidar bien de ellas, sus condiciones de vida eran inimaginablemente crueles, con poca comida, ropa insuficiente y alojamiento en celdas diminutas (cf. 125). Así que el sufrimiento de las prostitutas esclavizadas del Imperio Romano probablemente todavía sobrepasó el trágico destino de las *pornai* griegas.

En cambio, las esposas respetables de los patricios²⁴ vivían una vida mucho más libre en comparación con sus equivalentes griegas, juzga Ringdal. Tradicionalmente, las madres romanas y sus hijas disfrutaban de mucho prestigio y con el permiso de sus esposos y padres podían moverse libremente por la ciudad, así como recibir ciertas formas de educación. Cuando el esposo estaba ausente por causas profesionales, su esposa incluso tenía cierto poder político-administrativo en su casa (cf. 110). Sin embargo, legalmente, el patriarca, o sea, el paterfamilias, tenía un poder total sobre su esposa, hijos y esclavos; hasta le estaba permitido matarlos sin tener que temer consecuencias jurídicas (cf. Roberts 34).

Aunque Roberts comenta que muchos historiadores creen que al principio el tratamiento del sexo en la Antigua Roma se diferenciaba de las prácticas de otras civilizaciones precedentes por el hecho de que no existían prostitutas que trabajaban en un contexto religioso, la autora dice que hay algunas indicaciones, si bien pocas, de que sí las había. Algunas fuentes de la era romana posterior que están mejor documentadas prueban la existencia de trabajadores del sexo en los cultos de Venus e Isis (cf. 44 y ss.). Ringdal también insiste en que, incluso en la época romana imperial, existía alguna forma de prostitución bajo un pretexto de religiosidad. Según él, estaba permitido que las sacerdotisas de los templos romanos que veneraban a una de las deidades femeninas importadas de alguna de sus numerosas regiones²⁵, se acostasen con hombres en cambio de un pago y que, además, ciertas ceremonias orgiásticas formaran parte de ritos sagrados (cf. 122).

Es probable que su conexión con el universo divino les otorgase una mejor reputación a las esclavas que trabajaban en los templos. Sin embargo, la gran mayoría de las esclavas seculares eran tratadas inhumanamente, así que se contraponían a las prostitutas que elegían esta profesión libremente, las cuales, según Roberts, generalmente no estaban

²⁴ Los patricios formaban la clase social privilegiada en la antigua Roma (cf. s.v. “patricio, cia”, 2.).

²⁵ Más tarde, estas figuras diferentes religiosas fueron fusionadas en una figura sagrada llamada la *magna mater* (cf. Ringdal 122, destacado por mí).

estigmatizadas. Esta falta de deshonra también está indicada por el hecho de que incluso hubo unos casos de mujeres privilegiadas y hasta de algunos miembros de familias imperiales que alquilaban sus cuerpos en burdeles (cf. 38 y s.); solían pertenecer al grupo de las *delicatae* o *famosae*, un tipo de prostitutas elitistas, educadas, hermosas y diestras parecidas a las heteras griegas. Ocasionalmente, algunas actrices con talento que a menudo se prostituían simultáneamente por razones económicas, consiguieron subir a la clase de una *delicata* o *famosa* que solían ganar mucho dinero debido a sus ricos clientes (cf. ibíd 49). Igualmente, había equivalentes a las *auletrides* griegas en forma de una clase de prostitutas que animaban fiestas y bailaban profesionalmente. El resto de las prostitutas que tenían un estado social más bajo se dejan clasificar en *meretrices*, que estaban registradas ante la autoridad por un oficial llamado edil, y *prostibulae*, que no lo estaban y se protegían de castigos, en caso de controles oficiales, con sobornos (cf. ibíd. 41).

Esta clasificación jerárquica de las prostitutas romanas y su respectiva estratificación social, claramente no solo resultan en graves diferencias en cuanto al tratamiento que recibían de sus clientes, sino que también permitían a las trabajadoras de sexo mejor situadas sentirse superiores a las menos privilegiadas. De este modo, junto a la dicotomía entre santa/mujer buena y prostituta/mujer mala, se formó también una subdivisión de la segunda categoría en prostituta privilegiada/mejor mujer mala y prostituta subprivilegiada/peor mujer mala. Roberts advierte que entre la clase más alta de prostitutas y las esposas respetables había un antagonismo parecido. Sin embargo, este se distingue por su ambigua función, porque, en tanto que la clasificación de las prostitutas sólo servía a las más afortunadas para convencionalizar su estado de superioridad y fue meramente desventajoso para sus compañeras de trabajo menos favorecidas, el modo de definirse como el contrario del otro usado entre las esposas y *delicatae* tuvo ventajas y desventajas para las dos. Las primeras se presentaban como moralmente superiores a sus compañeras de género viciosas, aunque secretamente envidiaban sus vidas comparablemente independientes, y las segundas, por otra parte, veían a las mujeres casadas como dependientes, oprimidas e intelectualmente inferiores (cf. 52 y s.). En esta falta de solidaridad entre los diferentes grupos sociales de mujeres se podría tal vez estar ocultando una de las razones por las que la dicotomía santa/prostituta ha sobrevivido hasta el presente. Roberts lo expresa así:

This antagonism between two groups of women was set to recur throughout history, and at its core lay the greatest irony of all: the fact that the wife needed the whore in order to boost her own status. After all, if the 'Bad' woman did not exist, with whom could the 'Good' woman compare herself favourably? (cf. 53)

Con su alto nivel de educación y belleza, la prostituta de lujo ocupaba un estado social que estaba situado entre las madres o vírgenes honradas y las despreciadas esclavas sexuales de clases más bajas. Las *delicatae* y las *famosae*, igual que las heteras griegas, combinaban características buenas y malas incluidas en la imagen de la mujer misógina contemporánea y por eso representan una versión del mito de la santa-prostituta de aquella época. En los capítulos subsiguientes se verán varias transformaciones históricas de este mito, basadas en su forma antigua predecesora. En el *capítulo 5*, se verá que el antagonismo entre varias clases de prostitutas y mujeres también juega un papel importante en la instrumentalización del mito santa-prostituta en la obra analizada.

Al término de su expansión a expensas de sus esclavos sexuales y no sexuales, al comienzo del siglo IV d.C., el Imperio Romano experimentó cambios drásticos, explica Ringdal. Tribus germánicas intentaron invadirlo a través de las fronteras del norte y este, el ejército ganó más influencia, el papel central de la capital Roma fue debilitado y el vasto imperio, con su creciente diversidad religiosa y lingüística, comenzó a deshacerse. Bajo el emperador Constantino que se convirtió al cristianismo en 313 se introdujo la libertad religiosa y se sancionaba la violación de prostitutas que tenían su propio alojamiento. Unos 200 años después, uno de sus sucesores, el emperador Justiniano, permitió el matrimonio de senadores con actrices y prostitutas bajo el pretexto oficial de que, si uno cree en un dios misericordioso, también tiene que posibilitar el arrepentimiento. No parece una casualidad que poco después él mismo se casara con Teodora, una exprostituta que se convirtió al cristianismo y que junto con su marido introdujo una prohibición legal del trabajo de menores en prostíbulos, protección jurídica contra la violación para prostitutas y esclavas femeninas, y finalmente fundó un monasterio para prostitutas reformadas (cf. 126 y ss.).

Como conclusión de este apartado, Ringdal opina que la relación de la cultura occidental con la prostitución está influida mucho más por la antigua Roma que por el judaísmo o el helenismo (cf. 109). Teniendo en cuenta que la vida sexual de las familias imperiales romanas fue increíblemente desinhibida y desenfrenada, mientras que simultáneamente algunos de los emperadores querían obligar a los patricios a casarse, y que encima crearon incentivos para que mujeres tuvieran muchos hijos para que la clase aristócrata no desapareciera, parece fácil establecer un vínculo entre este tipo de hipocresía moral y la de los reyes cristianos que vinieron después. Sin embargo, así como no había estímulos efectivos para impedir que la clase privilegiada romana viviera su sexualidad libremente, las

clases altas e incluso los clérigos de la Edad Media tampoco querían renunciar a sus aventuras sexuales, como se verá en el capítulo siguiente (cf. Roberts 36 y ss.).

2.4.4 La Alta Edad Media y la Plena Edad Media

Aquí se van a resumir brevemente los procesos de cristianización y de la gradual caída del Imperio Romano a partir del siglo IV, junto con las consecuencias que tuvo para la vida común en general y la prostitución en particular hasta el siglo XIV.

En 380, solo 43 años después de la conversión del emperador Constantino, el cristianismo se había convertido en la religión oficial de todo el Imperio Romano y se creó la base legal para la persecución de creyentes de otras religiones. Según Hellfeld, fue entonces cuando surgió la simbiosis entre la historia cultural de la antigüedad greco-romana y la religión judeocristiana que caracteriza el pensamiento europeo hasta hoy (cf. pár. 4 y ss.) y es esta ideología que fue llevada a las regiones colonizadas durante el tiempo del imperialismo global (cf. 3.4). Roberts, cuenta que fue también alrededor del período constantiniano cuando se formó una clase socio-religiosa nueva: el clero, que creció rápidamente y que tenía como objetivo principal convertir a tantos habitantes del Imperio a la religión cristiana como fuese posible. Su plan fue impresionantemente eficaz. Durante los siglos IV y V, mientras que el Imperio Romano se estaba cayendo progresivamente, un ejército de miles de clérigos estaba llevando a cabo verdaderas conversiones en masa y así consiguió cambiar las culturas y lenguas celtas en el oeste del imperio²⁶ drásticamente (cf. 56 y s.).

Es cierto, dice la autora, que la Iglesia ganaba más y más influencia en todo el Imperio, pero simultáneamente conflictos internos, múltiples crisis económicas y rebeliones de esclavos debilitaron la resistencia ante las tribus germánicas que, con el tiempo, invadieron el oeste de Europa e incluso el norte de África. Fue un tiempo política- y culturalmente caótico en que la población migró de las ciudades al campo para sobrevivir cultivando la tierra, lo que causó la formación de una clase precaria de prostitutas ambulantes (cf. ibíd. 55 y s.).

A esto se añadieron más factores que dificultaban la vida de esas mujeres. Por una parte, la ideología cristiana que se extendía paulatinamente por casi toda Europa estaba mezclada con las ideas de un mundo dividido en conceptos opuestos como el hombre divino y la mujer pecadora propagada por los pensadores griegos, dice Roberts. Por otra parte, la autora

²⁶ Se está refiriendo aquí a las regiones actuales de Francia, España y Portugal (cf. Roberts 57).

retrata como, por un lado, la abstinencia, así como la pureza²⁷, fueron ganando prestigio entre los padres de la Iglesia y como por el otro, la mujer en general y la prostituta en particular, siguieron siendo demonizadas como malvadas seductoras. Esto explica porque las únicas prostitutas alabadas en la Biblia son las que fueron redimidas y que renunciaron completamente a su vida sexual, ya que la sexualidad femenina era percibida como una amenaza para la salvación espiritual y, desde un punto de vista masculino, tenía que ser controlada por los hombres. Al fin y al cabo, la Iglesia tuvo que aceptar la existencia de la prostitución como un mal necesario, porque sus creyentes no estaban preparados para renunciar a ella, pero las trabajadoras del sexo fueron aun así excomulgadas (cf. 55 y ss.).

Lo que les preocupaba también a los líderes eclesiásticos de aquel tiempo, según la autora, eran el bajo clero, ya que con frecuencia se negaba brutalmente²⁸ a vivir en abstinencia y muchos incluso se casaron. A este respecto, la Iglesia introdujo un tipo de tasa que los sacerdotes tenían que pagar si vivían en concubinato. Con esto, la vida pecaminosa de los monjes y sacerdotes se convirtió en un negocio rentable y la imposición del celibato se hizo todavía más difícil (ibíd. cf. 63 y s.). Esta actitud oportunista es una prueba clara de la hipocresía del cristianismo en referencia al tema de la sexualidad.

Algunos aspectos del caos que dejó la caída del Imperio Romano se comenzaron a solucionar a partir del siglo IX. Roberts cuenta que fue entonces cuando el desorden de los últimos siglos se despejó parcialmente y que, procedente del norte de Francia, surgió el feudalismo. Las regiones feudales eran gobernadas por una élite adinerada nueva formada por algunos caudillos guerreros que habían conquistado y siguieron conquistando tierra que dejaban cultivar a sus siervos leales. Legalmente, los siervos estaban considerados propiedad del latifundista a quien servían a cambio de protección. Además, los señores nobles tenían derecho de pernada sobre las esposas de los vasallos (cf. Fuster Retali 67). Esto es también conocido como *ius primae noctis* y permitía, teóricamente, a los nobles desvirgar a las mujeres de sus vasallos en su noche de bodas (cf. Cervera). Estos vivían en condiciones poco mejores a las de los antiguos esclavos y los hombres siempre tenían que estar preparados para luchar por sus amos en los frecuentes conflictos territoriales que tenían lugar. Por lo

²⁷ Ringdal confirma que, aunque el matrimonio entre los creyentes estaba aceptado, una convivencia sin sexo entre esposos, según el ejemplo bíblico de la Virgen María y José, era el ideal más admirado en este caso, porque el único estado verdaderamente honorable para las mujeres era la virginidad. Además, cuando se moría el marido de alguien, se prefería que la viuda tuviera una vida de abstinencia en vez de casarse de nuevo (cf. 145).

²⁸ Sucedió varias veces que monjes mataban a sus abades porque les habían afeado su mal comportamiento.

menos, tenían un poco de tierra para sus propios cultivos de subsistencia, aunque tenían que dedicar la mayoría de su tiempo al trabajo en los campos de su señor (66 y s.).

No obstante, esta variación de la esclavitud no era la única costumbre reprochable de aquella época, opina Dufour. Pese a la influencia moralizadora de la Iglesia cristiana, no hubo un tiempo en que las personas demostraran un comportamiento más depravado. El autor considera los cortos reinados, debido a los constantes cambios de gobierno durante los tiempos de guerra, como la causa principal de esta decadencia moral. Los períodos de poder no duraban suficientemente como para poder establecer un orden social y normas morales. En aquel ambiente de poca fe y mucho miedo, la demanda de prostitutas creció rápidamente (cf. 116).

Esto probablemente también favorecía que, según Roberts, una gran cantidad de mujeres²⁹ se ganase la vida sirviendo a los ejércitos durante sus campañas con comida, asistencia a los heridos y servicios sexuales. Durante los tiempos de las Cruzadas³⁰ el número de estas compañeras de viaje se contaba por miles (cf. 67 y ss.). El aumento de la prostitución se beneficiaba también del hecho de que alrededor de los mercados, que eran los ejes de actividad de las sociedades agrícolas, se formasen también nuevos centros urbanos, explica Roberts. Allí, los baños públicos se convirtieron en lugares populares para el trabajo de las prostitutas, porque los cruzados trajeron un gusto por el *hammam* árabe que habían visto en sus viajes (ibíd. 66 y ss.). Como casi no había reglamentaciones sobre el comercio de sexo (cf. Dufour 116), se puede decir que, para las prostitutas de la Edad Media, aquella era fue una de las menos opresivas, aunque no duraría mucho tiempo ya que la Iglesia cristiana inició una ofensiva para transformar a estas pecadoras en exprostitutas casadas y penitentes (cf. Roberts 71 y ss.).

2.4.5 La Baja Edad Media

El enfoque principal de este apartado es el aumento de importancia de la prostituta como personaje literario a partir de la Baja Edad Media.

Desde el siglo XV, el tratamiento de la temática del comercio sexual en la literatura se hizo más frecuente (cf. Hernández 108). Este desarrollo fue causado por varios factores decisivos.

²⁹ Muchas de ellas probablemente eran viudas debido a las numerosas guerras (cf. Roberts 67).

³⁰ Las Cruzadas tuvieron lugar entre el final del siglo XI y el siglo XIII con el objetivo de reconquistar Jerusalén que, repetidamente caía bajo el dominio árabe (cf. Eberhorn).

La creciente organización de la industria sexual en burdeles y casas de baños públicos³¹ (cf. Ringdal 161 & 165) así como su reiterado traslado a las afueras de la ciudad (cf. Iglesias 194) tuvo un significativo impacto, porque “la sociedad podía estar dispuesta a aceptar la prostitución[,] pero no a convivir con ella por los peligros que engendraba” (Iglesias 194) dado que “[a]lrededor de la prostitución gravitaba todo un mundo de marginación y delincuencia” (Molina Molina 119). Además, las instituciones prostibularias gozaban de gran popularidad entre hombres de todas clases sociales, aunque los de clase más alta y mayor prosperidad preferían visitar los baños públicos porque ofrecían más anonimato (cf. Rossiaud 44).

La prostitución fue tolerada como algo inevitable durante la Plena Edad Media, pero no se la institucionalizó hasta la Baja Edad Media. Fue entonces cuando las autoridades llegaron a considerarla como un servicio público necesario, sólo para poco después prohibirla e intentar erradicarla al comienzo del siglo XVII (cf. Molina Molina 111 y García Herrero 306). Además de este “triunfo de la prostitución institucionalizada”, Hernández ve la propagación de manuales eróticos³² (cf. 108) así como la publicación creciente de literatura humorística, en el estilo del realismo grotesco³³, como factores decisivos de un mayor interés literario en esta temática. Añade además que fue en gran parte el rápido incremento de la población que vivía en condiciones precarias a causa de conflictos y diversas epidemias lo que legitimó el oficio desde el punto de vista del público. Fue justo esta mayor tolerancia pública la que hizo posible la presencia de prostitutas en ciertas fiestas públicas, tanto como la formación de una clase de prostitutas cortesanas (cf. 109). También hay que tener en cuenta la actitud

³¹ En el siglo XV, esta forma de prostitución organizada llegó a dominar la mitad del territorio europeo (Ringdal 165).

³² Como por ej. la *Histoire et plaisante chronique du petit Jehan de Saintré et de la jeune dame des Belles Cousines* (1456), de Antoine de la Sale (cf. Hernández 108, nota a pie de página 149).

³³ Según Bajtín, el realismo grotesco se basa en la cultura popular cómica, la cual utiliza elementos de la vida práctica, o sea, principios materiales y corporales frecuentemente conectados con la comida, digestión y sexualidad, en oposición a ideales abstractos y espirituales, para crear una concepción estética universal, festiva y popular. Esta ambivalencia proviene de su presentación como algo negativo y al mismo tiempo positivo. Es decir, la degradación de lo elevado y sublime a través de su transferencia a un plano material, muchas veces por medio de una contraposición jocosa de máximas «altas» y «bajas», se representa como un proceso negativo, mientras que el resultado de esta transformación al mundo natural, carnal y regenerador que está vinculado con los órganos físicos que crean, dan y mantienen la vida, puede ser visto como una faceta positiva del procedimiento. La jocosidad, o en otros términos lo que cause la risa popular, de este transcurso es, por otra parte, el factor con que se diferencia las obras literarias pertenecientes al realismo grotesco de la literatura «noble» (cf. 17 y ss.). Esta separación y con ella los límites que alejaban la gran literatura de la cultura cómica comenzaron a debilitarse a fines de la Edad Media (cf. ibíd. 79). Esta transgresión de fronteras sociales constituye una de las condiciones principales para el aumento de temas relacionados con la sexualidad en un contexto literario.

de la sociedad medieval hacia la prostitución en general. Rossiaud, acogiéndose a expedientes judiciales de aquel tiempo, llama la atención al hecho de que el servicio de las prostitutas fue percibido como necesario para mantener el orden público, protegiendo el honor de las mujeres respetables y al mismo tiempo sirviendo como válvula de escape para los deseos de los jóvenes, que, sin esta posibilidad, podrían agredir sexualmente a la población femenina (cf. 47). García Herrero confirma esta actitud de las autoridades coetáneas cuando dice, que la prostitución estaba vista como “un mal, [que] puede evitar males mayores” en el sentido de que es útil para canalizar “las pulsiones sexuales masculinas” que, de no ser así, podrían resultar en violaciones y raptos (cf. 307). Uno de los factores que tuvieron bastante importancia para el aumento de la aprobación de los burdeles y su personal, es su potencial de rentabilidad (cf. Otis 61). Finalmente, hay que hacer notar que había una crisis moral durante la Edad Media Baja que hizo dudar a las personas de valores fundamentales como el matrimonio propagados por la Iglesia católica. Sobre esto se reflexionaba, entre otras cosas, en la representación burlona de esta institución familiar como trampa en la literatura popular (cf. Ringdal 161).

Dicha tolerancia, ampliada frente al comercio del sexo como tema de los escritores de entonces, tuvo lugar junto con el ingreso de otras temáticas de ambientes marginales en la literatura a través de lo cómico carnavalesco. Además, se puede decir que la gran literatura fue influida por “las formas de la cultura consideradas ‘inferiores’” del mismo modo en que “el ‘oficio’ permeaba las puertas de las cortes” (cf. Hernández 110). Ejemplos literarios representativos de entonces que tratan el mundo prostibulario son los *Canterbury Tales* de Geoffrey Chaucers, que tematizan el amor cortés en Inglaterra de modo satírico (cf. Watkin 5 y ss.), las baladas cómicas de François Villon³⁴ en Francia (cf. Hernandez 110 y ss.), la colección de novelas cortas *Il Decamerone* de Giovanni Boccaccio en Italia y uno de los precursores más conocidos de la novela picaresca, *La Celestina* de Fernando de Rojas en España (cf. Fanjul, pár. 4). Esta última va a ser estudiada en más detalle en el capítulo 4, para poder demostrar los paralelismos entre sus personajes literarios y los protagonistas del cuento *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada*.

³⁴ Se dice de este autor que no sólo fue cliente de prostíbulos, sino que durante cierto tiempo también trabajó como proxeneta y, si es verdad que escribió en su texto *Ballade de la grosse Margot* [Balada de la gorda Margot], lo hizo para su propia novia (cf. Ringdal 166 y s., traducido por mí).

2.4.6 Los siglos XVI y XVII

Se va a analizar la prostitución en la sociedad y literatura de los siglos XVI y XVII en los párrafos siguientes.

En su tesis doctoral, Hernandez explica que la tolerancia momentánea hacia la prostitución comenzó a disminuir a finales del siglo XV, lo que llevó a represiones políticas, sociales y sobre todo religiosas contra las trabajadoras del sexo de aquel tiempo. Poco después, las prostitutas eran vistas otra vez, como contraparte depravada de las esposas y madres decentes y durante el período de la Reforma y Contrarreforma las relaciones sexuales fuera del matrimonio volvieron a ser consideradas como pecados graves. La persecución legal de prostitutas estuvo facilitada por una política cada vez más centralista junto con la normalización de las leyes correspondientes, que resultaron muy restrictivas. A la vez, un número creciente de personas fueron obligadas a alquilar sus cuerpos por causa de un enorme aumento de la pobreza (cf. 112 y ss.). Ringdal añade que, encima de todo, el brote de una epidemia de sífilis a finales del siglo XV volvió a la opinión pública hostil contra la prostitución en toda Europa. Como consecuencia de todo eso, hubo una verdadera depuración moral de prostitutas y otros grupos marginados en el siglo XVI (cf. Ringdal 208 y ss.). Hernandez lo describe así:

La nueva campaña moralista que favorecía el reforzamiento de la misoginia, corrió aparejada con un corpus legal dirigido a controlar el comportamiento individual y social de la población, pero especialmente el de la mujer cuya percepción en términos binarios —buena o mala, santa o prostituta, monja o bruja— se vio fortalecida por un renovado ímpetu. (123 y s.)

Con la misma intensidad que se multiplicaron los intentos oficiales de predisponer a la población europea del siglo XVI contra el comercio del sexo, se divulgaba una nueva corriente de literatura prostibularia (cf. Hernandez 132), la cual también dejó sus marcas en la literatura popular que se estaba formando paralelamente y que, debido a la invención de la imprenta, se distribuía rápidamente (cf. Hernandez 115 y ss.). Las prostitutas, entre otras figuras marginadas, jugaron un papel importante tanto en los romances españoles (cf. Temprano 7) como en los precursores de la novela picaresca hispanohablante como *La Lozana andaluza* de Francisco Delicado. Sin embargo, los autores españoles no solo se reían de las así llamadas mujeres fáciles, sino que también les mostraban compasión, como se puede comprobar en el cuento *Novela de la tía fingida*, que se atribuye a Miguel de Cervantes (cf. Hernandez 138).

Todavía en la literatura del siglo XVII hubo algunos escritores que seguían demostrando una actitud benévola hacia las prostitutas, por ejemplo, en las comedias de Félix Lope de Vega

Carpio (cf. Hsu 117 y ss.) o en las obras de María de Zayas Sotomayor (cf. Hsu 159 y ss., Vines 34 y s.). No obstante, bajo la influencia de la Contrarreforma, generalmente se asociaba a las figuras literarias femeninas que se prostituían, con culpabilidad y expiación y se las temía por seductoras, según Hernandez. Aunque comúnmente los escritores les ofrecían una salida a su vida pecaminosa, por ejemplo, a través del matrimonio (cf. 153 y ss.).

Estas representaciones literarias ambivalentes reflejaban la vida real, donde existía una visión muy ambigua “entre el rechazo y la tolerancia” hacia las prostitutas (ibíd. 133 y s.). Cabe destacar que España, incluso teniendo en cuenta la existencia de la Inquisición, no fue la región europea donde se perseguía a los trabajadores del sexo más rigurosamente (cf. ibíd. 134). Sin embargo, en general, la prostitución parece haber disminuido notablemente en toda Europa en el siglo XVII (cf. Ringdal 216) e incluso en España hubo intentos de erradicar la prostitución ilegal y supervisar el trato del sexo institucionalizado (cf. Hernandez 136). En 1623 Felipe IV prohibió los burdeles en todo su reino (cf. Molina Molina 125). Esta pérdida de regulación estatal dejó a las trabajadoras del sexo restantes en una posición todavía más marginada, porque las mancebías eran hasta entonces instituciones públicas toleradas tanto por el Estado como por la Iglesia, gracias a los beneficios que a ambos les generaban directa- o indirectamente este negocio del pecado (cf. Hernandez 135).

Con todo eso, existía también un pequeño grupo de prostitutas que tenían una vida más o menos privilegiada, mientras que el resto vivía en la miseria (cf. Ringdal 216). Las primeras eran representantes de una nueva clase de prostitutas de lujo que se había desarrollado realmente en el curso de los siglos XVI y XVII: las cortesanas, las cuales terminaron por volverse verdaderas figuras míticas en la literatura de aquella época (cf. Ringdal 217 y ss.). Por esto, y en el curso del regreso de antiguos conceptos clásicos, la figura de la hetera experimentó nuevos éxitos en la literatura durante el período renacentista (cf. Hernandez 162)³⁵.

2.4.7 El siglo XVIII

Este subcapítulo se ocupa de la ambigua actitud social predominante en el siglo XVIII, que por un lado idealizaba a las esposas castas, mientras que por otro estigmatizaba la

³⁵ Hernandez menciona las siguientes obras literarias ejemplares que tematizan el personaje de la prostituta de lujo perteneciente a la sociedad griega clásica: “Les Belles Grecques: ou L’Histoire des plus fameuses courtisanes de la Grèce (1712), de Catherine Durand (1670-1736), e Histoire secrète des femmes galantes de l’antiquité (1726), de François Dubois” (162, nota de pie 205).

prostitución. Se va a mencionar también como el tratamiento literario abierto de los nuevos conceptos de sexualidad surgidos durante la Ilustración fue censurado.

Salas García y Sánchez Hita constatan que con la Ilustración en el siglo XVIII llegaron nuevas ideas desde otros países europeos, especialmente de Francia, a España (cf. 73). Una de estas ideas, influenciada entre otras cosas por las teorías evolucionistas de Erasmo Darwin³⁶, fue la percepción secular de la sexualidad, que comenzó a despertar el interés de muchos científicos y humanistas de aquel tiempo (cf. Hernandez 162). En combinación con los valores tradicionales religiosos, se desarrolló un comportamiento bastante hipócrita hacia las mujeres. Por una parte, se conservaba el modelo matrimonial idealizado de una esposa y madre fiel y sumisa, pero, por otra parte, muchos esposos realizaban sus fantasías sexuales durante sus frecuentes visitas a prostitutas, porque no querían hacer estas cosas sucias con sus mujeres, explican Salas García y Sánchez Hita. Incluso los clérigos de aquel tiempo tenían este comportamiento hipócrita hacia la sexualidad ya que, y pese al celibato católico, buscaban la compañía de mujeres públicas (cf. 73).

Como dicen Salas García y Sánchez Hita, la literatura de aquel período tematiza dichos hechos, muchas veces críticamente, juntos con los problemas que venían con ellos como las madres solteras, los maridos engañados, el clero corrupto y la idealización de la prostitución. Se podría incluso decir que las obras literarias del siglo XVIII tratan todas las temáticas relacionadas con la prostitución, aunque en tiempos de la Inquisición, muchas de ellas no podían ser divulgadas o solo lo hacían clandestinamente. Por eso, actualmente, los escritores españoles de aquella época más conocidos son los que publicaron obras más castas, como José Cadalso, Gaspar Melchor de Jovellanos, Tomás de Iriarte y Félix María Samaniego. Nicolás Fernández de Moratín es la excepción de la regla aquí con su libro de poesía *El arte de las putas*, igual que su hijo y su *Diario*, que claramente aprobaban el comercio sexual (cf. 74 y ss.).

Hernandez señala además que el aumento del interés literario por el tema prostibulario que se inició a finales del siglo XVII y se intensificó en el curso de los siglos siguientes tiene que ver con un gran incremento del mercado del sexo entre la población (cf. 161 y s.) “que se congregaba en los centros urbanos y que se estratificaba masivamente alrededor de las industrias nacientes” (162).

³⁶ Erasmo Darwin (1731-1802) influyó mucho en el trabajo de su nieto Charles Darwin (cf. Hernandez 162, nota de pie 206).

3. La prostituta protagonista

En el siguiente apartado se va a observar primero la evolución de la prostituta literaria en Europa bajo la influencia de la revolución industrial, así como durante el Realismo y el Naturalismo, con un enfoque especial en la adaptación contemporánea de la dicotomía santa/puta. Después se analizará la influencia del romanticismo y del determinismo europeo en la literatura prostibularia colonial que se comenzó a desarrollar en el continente americano desde el final del siglo XIX. Finalmente, habrá una breve examinación de la hibridación de la dicotomía analizada, que tuvo lugar en el curso de la colonización de América Latina a partir del siglo XIV, seguida por una visión general breve del realismo mágico.

3.1 La Revolución Industrial

Sauer-Kretschner sostiene que la imagen pública de las cortesanas igual que la de las prostitutas menos privilegiadas cambió drásticamente a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Esto está reflejado en el hecho de que la prostitución se convirtió en uno de los tópicos centrales de la literatura y pintura de aquel tiempo (cf. 37). Con la figura de la prostituta como personaje principal, se creó un arquetipo de la mujer como trabajadora fronteriza entre los papeles de madre y una fuerza natural desatada, asociada con una sexualidad animal, dice la autora. Por lo demás, añade que en el siglo XIX había una multitud de textos franceses que trataban de figuras prostituidas, no al margen de las historias, sino en su centro como protagonistas (cf. 17 y ss.). Sin embargo, este fenómeno no se limitaba solo a Francia, pues también se extendió por el resto de Europa y en algunos países ya comenzó a aparecer a partir de la mitad del siglo XVIII. Alrededor de 1900 incluso llegó hasta las colonias.³⁷

Hay importantes diferencias en los relatos de prostitutas según los diferentes modos en los que cada país experimentaba progresos o deterioros sociales, políticos y económicos, explica Minot, mediante los ejemplos de Francia e Inglaterra (cf. viii). En la mayor parte de Europa, la Revolución Industrial tuvo lugar entre el siglo XVIII y XIX (cf. Muntermann, párr. 16) e iba

³⁷ Los siguientes títulos son solo algunos ejemplos de obras publicadas en aquel período con personajes principales prostituidos en países diversos: *Memoirs of a Woman of Pleasure* de John Cleland en Inglaterra; *La dame aux camélias* de Alexandre Dumas, *Nana* de Émile Zola tanto como *L'Ève future* de Villiers De l'Isle-Adam, en Francia; *Bruges-la Morte* de Georges Rodenbach en Bélgica, Las obras *La de Bringas*, *Fortuna y Jacinta*, *La Desheredada* y *Lo prohibido* de Benito Pérez Galdós tanto como *Doña Berta* de Leopoldo Alas Clarín en España, *Der heilige Skarabäus* de Else Jerusalem y *Tiere in Ketten* de Ernst Weiß en Austria, *Música sentimental* de Eugenio Cabaceres en Argentina, *Garduña* de Manuel Zeno Gandía en Puerto Rico, *Juana Lucero* de Augusto D'Halmar en Chile y *Santa* de Federico Gamboa igual que *María Luisa* de Mariano Azuela en México.

acompañada de un rápido crecimiento de la población que llevó a un gran aumento de la oferta y la demanda en el campo del comercio sexual (cf. Hernandez 179). Muntermann explica que la gran migración del campo a la ciudad provocó que casi un 10 por ciento de la población de Londres constara de trabajadores del sexo en el año 1839 (cf. pár. 16). Barry explica estos acontecimientos cuando dice que el desarrollo de una economía pública, en el curso de la industrialización, tuvo como resultado que muchas mujeres salieran de sus hogares privatizados en busca de trabajo en el sector público urbano (cf. 52). Este aumento de la presencia de mujeres en general y de prostitutas en particular en los paisajes urbanos, claramente también tuvo un impacto perceptible en la cultura de las naciones afectadas.

3.2 Cosificación y compasión

Ahora se van a resaltar tres importantes consecuencias de la industrialización en la literatura prostibularia de aquel tiempo: la cosificación de las prostitutas, una nueva actitud compasiva de algunos narradores y la transformación de la dicotomía santa/prostituta en ángel del hogar/mujer caída, o sea, *femme fragile/femme fatale*.

Con relación a la cosificación capitalista de las prostitutas, Monika Schmidt-Emans explica en su ensayo sobre las novelas *Bruges-la Morte* de Georges Rodenbach y *L'Ève future* de Auguste de Villiers de l'Isle-Adam, como los dos escritores representan cuerpos femeninos como objetos funcionales, reproducibles y comprables en sus obras publicadas a finales del siglo XIX (cf. 25). Además, enfatiza el hecho de que las dos novelas, como obras surgidas en una época particular que sigue a la transición de una sociedad agraria en una sociedad industrializada, tratan el tema de la mercancía humana con una intensidad sin precedentes. Constata que las figuras femeninas creadas por Villiers y Rodenbach parecen intercambiables como los múltiples artículos producidos en las fábricas. Es posible verlas incluso como alegorías de mercaderías y el entero mundo mercantil por su artificialidad y por como embaucan a los hombres (cf. ibíd. 26). Para ilustrar estas afirmaciones sobre dicha reificación de los personajes literarios femeninos de entonces, se van a contrastar dos personajes de *L'Ève future* como son descritos por la autora.

Alicia, la espectacular amante del Lord Ewald y su carácter imperfecto, es presentada como una mujer caída de buena familia que se dejó seducir por un estafador por su propia estupidez, siendo demasiado tonta como para entender y aceptar las consecuencias de lo que ha pasado. Aunque tuvo que dejar a su familia y perdió la oportunidad de casarse con un hombre de la burguesía, no se preocupa mucho. Sigue con su vida superficial y con el

deseo de convertirse en una actriz de teatro famosa y piensa realizar este sueño con la ayuda de un hombre acomodado como Lord Ewald. Según Schmidt-Emans, la corruptibilidad de Alicia está en una relación metonímica con su superficialidad general (ibíd. 31 y s.).

La autora destaca que Evelyn Habal, en cambio, tiene el papel de la puta mala en la historia de Villiers. Esta aparece en una anécdota contada por el inventor Edison sobre un amigo suyo que fue seducido, explotado económicamente y destruido socialmente por una mujer que utilizó una gran cantidad de recursos para mejorar su aspecto, que era poco agraciado. La autora la llama una “<zusammengesetzte> Frau” (cf. ibíd. 32).

Otro efecto de las transformaciones económicas de aquella era se muestra en el análisis del cuento *Doña Berta* de Leopoldo Alas Clarín por Couso-Liañez. Allí descubre que esta obra, desde la perspectiva de sus personajes y según el pensamiento convencional contemporáneo, presenta el destino de la mujer caída por sus relaciones sexuales fuera del matrimonio como algo natural e inevitable, pero, por otro lado, el narrador claramente muestra una perspectiva nueva de compasión y simpatía por la protagonista fracasada. Así que, en este cuento, según Couso-Liañez, Clarín presenta una percepción dual simplificada de la feminidad críticamente³⁸. Desde que, narra la historia de una buena mujer de la alta sociedad que se convierte en mujer caída y castigada por sus propios hermanos después de dejarse seducir por un capitán militar, con una inequívoca compasión hacia la protagonista (cf. 166-206).

Couso-Liañez dice que no solo se percibe la influencia de acontecimientos reales en las novelas de las corrientes literarias del realismo y naturalismo del siglo XIX, sino que con frecuencia son vistas como verdaderos “espejos de la realidad” (166), declaración que se deja aplicar también a la imagen dicótoma de mujeres presentada arriba. Aunque el autor no está de acuerdo con esta metáfora totalitaria, sí atribuye cierto valor histórico a las obras literarias de aquella época en cuanto a su representación de la posición social de mujeres de entonces (cf. 168 y s.); la cual describe así: “En estas corrientes la mujer queda reducida [...] a dos patrones fijos e inamovibles: los de ángel del hogar por un lado y mujer caída por otro” (166). Según el autor, esta “dicotomía simplista” no solo está presente explícitamente en la literatura inglesa victoriana, sino también en la novelística de toda Europa e incluso de América Latina (ibíd. 169 y s.).

³⁸ Se está refiriendo aquí a la división binaria en buenas mujeres y malas mujeres.

Schmidt-Emans afirma que la dicotomía “Heilige und Hure” aparece en *Bruges-la Morte* de G. Rodenbach así como en *L'Ève future* de Villiers De l'Isle-Adam a través del uso de personajes femeninos opuestos. Establece además una relación entre estas figuras literarias enfrentadas y la oposición entre la Virgen María cristiana y la lasciva diosa pagana Venus (cf. 25). Esto indica nuevamente el aspecto religioso-mítico de esta dicotomía frecuentemente divulgada en la literatura, porque tanto María como Venus/Afrodita son figuras representativas de mitologías religiosas diferentes, es decir, la tradición judeocristiana y la antigüedad romano-griega.

La escritora destaca después que estos tipos de figuras opuestas reaparecen tanto en la literatura del Romanticismo, aunque de forma semánticamente diversa, como en la segunda mitad del siglo XIX cuando se adapta la dicotomía en la contraposición de la *femme fragile* y la *femme fatale* (cf. ibíd. 25 y s.). A continuación, contrapone a las dos parejas del protagonista Hugues en *Bruges-la Morte*, o sea, a su querida difunta esposa, que era sumisa, amable y conservadora, por un lado, y a Jane Scott, la bailarina que, se parece mucho a la muerta idealizada, pero que tiene un carácter completamente distinto, por otro lado (cf. ibíd. 27). Por esto, la primera merece el título de *femme fragile* y la segunda el de *femme fatale*.

3.3 Mujer caída vs. femme fatale

Hay una diferencia importante entre una *femme fatale* como Jane Scott y una mujer caída como Doña Berta. La última representa un tipo de mujer inocente e ingenua, pero con buen corazón que es hundida en la miseria por circunstancias ajenas a ella o por un hombre que la seduce o viola. Una *femme fatale*, por el contrario, es una mujer que parece haber nacido depravada, juicio que proviene del *determinismo* que se desarrolló durante el Naturalismo en Europa. En transcurso de esta época, se enfocaban “los aspectos más sórdidos y desagradables de la sociedad” y se intentaba hallar explicaciones científicas para comportamientos percibidos como malos, como el alcoholismo y la prostitución (Ortiz 26). En base a las ideas de Cesare Lombroso, un criminólogo italiano, surgió la teoría de la *mujer delincuente*, la cual dice que la tendencia a una mala conducta es hereditaria, apunta Ortiz. De acuerdo con el autor, esta forma de trazar ineludible el destino de los personajes representa una perspectiva *determinista*. Comenta además que, sin rigor ni igualdad, los autores naturalistas aplican un doble rasero ya que no tienen la misma actitud determinista

cuando hablan de los hombres que visitan a estas mujeres, supuestamente predestinadas a ser malas (cf. ibíd 27).

Con respecto a la llegada de este concepto a Hispanoamérica, hay dos obras representativas para ambos tipos de prostitutas protagonistas que Ortiz considera como especialmente influyentes: *La dame aux camélias* de Alexandre Dumas con su personaje principal Marguerite Gautier, que muestra las características de una mujer caída, y Nana, la protagonista de la obra epónima escrita por Émile Zola, que expone el comportamiento típico de una *femme fatale* (cf. 28). La razón por la que la primera acaba en el mundo prostibulario no es explicada en detalle. Palacios Bernal supone que “la joven sin familia y sin recursos” simplemente no tuvo otra opción (270). Lo que hace de ella una „>selbstlos[e] Sünderin<” (cf. Gerhard & Schweikert 407) e inspira compasión en los lectores, es su decisión de renunciar a su amor verdadero “por motivos sociales, muriendo[se] de tuberculosis como buena heroína romántica” (Palacios Bernal 269), o como Sauer-Kretschner lo expresa, la historia de Marguerite es un cuento románticamente idealizado que trata del “‘goldenen Herzen’ der Huren” (41). La misma autora describe a Nana como una pecadora depravada desde su nacimiento que está perdida sin esperanza (43 y ss.). Esto proviene del determinismo con el que Zola traza el destino de su protagonista, según las ideas naturalistas y morales de entonces, como genéticamente determinado por su familia de alcohólicos (ibíd. 44 y s.). Ordiz constata que, en las novelas descritas, la prostituta aparece como una amenaza para el orden burgués, porque lleva a la práctica del sexo fuera del matrimonio (cf. 27).

3.4 Una dicotomía híbrida

Antes de poder analizar a la representación e instrumentalización del mito de la santa-prostituta con sus raíces judeocristianas en tres obras hispanoamericanas, es importante contemplar la evolución de la dicotomía patriarcal en las regiones colonizadas de América Latina. Esto es exactamente lo que se va a hacer en este subcapítulo. Aunque la cristianización de las comunidades indígenas del continente americano llevó a la construcción de sociedades donde, hasta el presente, predomina una ideología católico-burguesa con sus respectivos valores morales, afortunadamente los así llamados conquistadores europeos no consiguieron erradicar todos los elementos de las culturas indígenas ya existentes en el periodo precolombino. En los siguientes párrafos, se va a ver

como se conformó una versión híbrida de la dicotomía mítica santa/prostituta en la cultura de los pueblos nahuas.³⁹

Irene Lara usa la dicotomía de la “Virtuous Virgen/Pangan Puta” en su ensayo para mostrar el proceso de transculturación, esto es, la pérdida y persistencia cultural, así como la creación de formas culturales híbridas mediante las relaciones de poder coloniales. Explica que una de las estrategias de los colonizadores para la conversión religiosa y asimilación ideológica fue la identificación de algunas deidades indígenas con ciertos santos cristianos. Acorde con esta estrategia, se utilizó la figura espiritual nahua de Coatloapeuh⁴⁰, a la que se le da el nombre hispanizado de Guadalupe, e ignorando el hecho de que ni siquiera existe una palabra para el concepto de virgen en *náhuatl*, se la convierte en una versión híbrida de la Virgen María (cf. 100 y ss.).⁴¹

Los colonizadores eligieron varias figuras como contraparte dicotoma negativa de la Virgen de Guadalupe, dice Lara, la más conocida de ellas es probablemente la Malinche o Chingada que juega el papel de la *Pagan Puta* en la versión híbrida de la dicotomía importada Virgen María/pecadora Eva. Este personaje tiene su origen en Malinche, la amante y traductora indígena del famoso conquistador Hernán Cortés, la cual es vista en México como traidora a su patria, México. No obstante, Lara llama la atención del lector sobre otra figura demonizada por los conquistadores europeos: *Tonantzin*, a la que denomina “Guadalupe’s bruja-ized (witched) Other in colonial discourse” (ibíd. 100). La autora además afirma que esta personificación de elementos naturales y energías sagradas que representaba la creación, así como la destrucción, sexualidad y maternidad dentro de la cosmología nahua, fue transformada en la *Otra pagana*, para encajar en la dicotomía binaria occidental que solo diferenciaba entre el bien y el mal. Lara añade en este contexto que esa imagen extrema y restrictiva del mundo que venía de Europa y que, como se ha demostrado en 2.4.2, parece tener su origen en la antigua filosofía griega, se diferencia mucho del concepto

³⁹ Hernández describe a los nahuas así: “Uno de los pueblos originarios de México con mayor número de hablantes es el pueblo nahua. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas reporta que actualmente cuenta con más de dos millones de hablantes y su presencia geográfica se extiende, por lo menos, en amplias regiones de 15 estados de la República” (cf. pár 1).

⁴⁰ Según Gloria Anzaldúa, la figura de Guadalupe está basada en la diosa mesoamericana de la tierra y fertilidad *Coatloapeuh*. Su nombre es una combinación de las palabras náhuatl *coatl* que significa ‘la serpiente’, y *lopeuh* que quiere decir algo como ‘la, que controla la serpiente’ (cf. 49 y ss.).

⁴¹ Lara especifica que no usa el término *nahua* para referirse a un solo grupo étnicamente indígena específico, sino que para denominar los pueblos que hablan la lengua *náhuatl* (cf. 100).

cosmológico abierto indígena, el cual incluye los principios de complementariedad, moderación y equilibrio (cf. ibíd. 100 y ss.).

La autora añade que la representación colonial de una *Tonantzin* hipersexualizada vinculada a actos malignos con el cuerpo sexual femenino, recuerda a los códigos usados durante la Edad Media para justificar la persecución de brujas. Al fin y al cabo, estos también eran solo una de las múltiples expresiones del legado cristiano-patriarca anti-sexual que hacía responsable a todas las mujeres de perpetuar el pecado presentado en el mito de la seductora Eva y que instrumentalizaba la dicotomía mítica de la santa/prostituta para colonizar y oprimir la espiritualidad y sexualidad femenina indígena (cf. 102 y ss.).⁴²

La era postcolonial hizo posible que los países hispanoamericanos volvieran a reconocer su inmenso patrimonio cultural indígena, incluyendo su propia mitología. Sin embargo, antes de poder integrar elementos míticos indígenas en una literatura propia hispanoamericana, fue necesario, según Michael Rössner, superar un doble complejo de inferioridad. Por un lado, la cultura indígena era percibida como inferior más allá del período colonial y por otro existía un extendido sentimiento de que todo lo europeo era superior a lo que pertenecía a las regiones autóctonas latinoamericanas (cf. 56). El autor constata que no ve una mejora significativa de la reputación de los indios no asimilados desde el final de la época colonial, pero sí ha podido notar un aumento del prestigio de elementos culturales indígenas dentro del éxito internacional de la literatura del realismo mágico, lo que le permite especular que este cambio tiene que haber sido causado a nivel cultural. En su opinión, fue el surrealismo francés el que, entre otras cosas, posibilitó con su aversión a las reflexiones meramente lógicas que las ideas fantásticas del realismo mágico, muchas veces inspiradas en conceptos míticos indígenas, fueran recibidas tan positivamente, especialmente en Europa (cf. 57 y s.).

3.5 El realismo mágico

Ordiz Vásquez confirma la fuerte tendencia antirracionalista, mencionada por Rössner, que, de acuerdo con él, dominaba “[b]uena parte del ambiente cultural del siglo XX” y que “encuentra sus raíces y su forma de expresión en el mito y el símbolo” (65). El hecho de que el antirracionalismo ganase tanta relevancia puede ser entendido como una reacción rebelde contraria a la época de logicismo y cientifismo precedente, añade el autor. En la literatura hispanoamericana, esta inclusión de lo suprarreal y lo misterioso parece haber sido de un

⁴² Se debería mencionar aquí que Lara no promueve la idea de que la misoginia sea una invención europea, sino que destaca que pueblos indígenas como los mexicas también tuvieron estructuras predominantemente patriarcales que imponían a los pueblos vecinos que invadían (cf. 109).

atractivo especial. Probablemente fue gracias a la existencia de un gran acervo de elementos culturales y tradiciones propios del continente americano lo cual, aunque oprimido durante la colonia, no había desaparecido, que los autores contemporáneos como García Márquez podían crear todo un “universo simbólico” (cf. 65). Por eso, los mitos de los pueblos originarios de América Latina juegan un papel central para el entendimiento del realismo mágico igual que de la identidad hispanoamericana (cf. Strosetzki 161).

Esta corriente comenzó a tomar forma alrededor de 1950, cuando pensadores que no inmediatamente aceptaron las influencias culturales europeas como normas universales, sino que perseguían una revalorización de las culturas autóctonas, estaban ganando más y más importancia en América Latina. Todo esto forma parte de un concepto genérico llamado indigenismo, dicen Gröne *et al.* Los autores además aclaran que este proceso de mejora de la conciencia nacional también incluía una investigación de las huellas que el patrimonio americano había dejado en las culturas europeas dominantes. La reevaluación de lo propio y extraño parecía necesaria en el contexto postcolonial en el que se había formado un tercer espacio donde se mezclaban tradiciones culturales, ideologías y diferentes estilos de vida (cf. 224). Bhabha describe este espacio como el lugar donde se celebra una “‘dialectical reorganization’”, o sea, la construcción de una nueva identidad híbrida (55). Según él, todas las identidades culturales que se consideraban como históricas o tradicionales, son en realidad híbridas (cf. 54), porque en su opinión, la hibridación cultural es un proceso continuo e interminable y los mismos signos pueden ser “appropriated, translated, rehistoricized and read anew” (55). Esta perspectiva cultural coincide con lo que Barthes considera válido para los mitos, cuando habla de ellos como discursos robados y devueltos (cf. 273).

La revaloración en varios países hispanoamericanos de las identidades indígenas durante el período postcolonial había posibilitado el comienzo de una nueva corriente literaria: el así llamado realismo mágico. Strosetzki lo describe como la combinación de elementos mágicos procedentes del mundo indígena con conceptos realistas de origen europeo practicado por los escritores latinoamericanos en los años setenta del siglo XX. Según el autor, esto llevó a muchas innovaciones creativas en la literatura y trajo muchos cambios en la percepción de la propia identidad entre los pueblos hispanoamericanos (cf. 147).

Esta toma de valor de sí mismos va acompañada de una actitud crítica con respecto a la civilización europea occidental. Según Strosetzki, el escritor y diplomático guatemalteco

Miguel Ángel Asturias Rosales, así como el escritor cubano-francés Alejo Carpentier, ambos representantes conocidos del realismo mágico, fueron dos de los más activos portavoces de las culturas indígenas latinoamericanas en el mundo literario y siguieron subrayando incesantemente su influencia e importancia para las heterogéneas sociedades del continente americano. La heterogeneidad cultural de las naciones hispanoamericanas se caracteriza por sus contradictorios contrastes como potencia colonial/colonia y centro/periferia. Estas ambigüedades también juegan un papel importante en las obras literarias del realismo mágico (cf. 147).

La descripción que Schrader propone para la percepción racionalista de *lo trópico*, o mejor dicho, la correspondencia mágica de todo lo existente en las obras de Miguel Ángel Asturias, como el acto de difuminar límites que son generalmente considerados como evidentes, por ejemplo: los límites entre seres humanos y otros tipos de animales, entre el género humano y el mundo botánico, entre personas individuales, entre lo animado y lo desanimado, entre vida y muerte y mucho más (cf. 236), sería aplicable también a las obras de otros escritores del realismo mágico. Como fuente posible de estos elementos maravillosos de la cosmología de los pueblos nativos del así llamado Nuevo Mundo, Ordiz Vásquez subraya la diversidad geográfica del continente que podría haber despertado la fantasía de las culturas autóctonas a las que se atribuye con frecuencia una ““mentalidad mágica””. El autor advierte además de algo muy esencial que no se debería olvidar de mencionar en la lista de factores influyentes en el desarrollo del realismo mágico: el “componente importado africano” (cf. 65).

Tal vez por miedo a confrontar otro terrible capítulo de la época colonial, muchas veces se omite en la literatura específica sobre el realismo mágico que las diversas mitologías religiosas de las regiones africanas de las que procedían los millones de esclavos llevados a las Américas han tenido una gran influencia en los elementos fantásticos de esta corriente literaria. Leyendo sobre los conceptos espirituales unificadores de muchos cultos africanos tradicionales que, según Silvio Ruiz Paradiso, atribuyen almas no solo a seres humanos y animales, sino también a plantas y objetos⁴³, se pueden ver muchos paralelismos con el universo cosmológico de los indígenas latinoamericanos. El autor dice además que “[n]o mundo religioso africano, homens são deuses, deuses são homens, objetos são vivos,

⁴³ Árboles y tambores, por ejemplo, pueden ser vehículos de deidades en algunas culturas africanas (cf. Paradiso 274). En el cuento analizado García Márquez también les otorga un alma a los objetos cuando deja al personaje de la abuela dirigirse a su nieta con las palabras “las cosas sufren mucho cuando no se les pone a dormir en su puesto” (102).

humanos viram animais, e as fontes que contêm toda essas assertivas estão nos mais variados mitos, contos, lendas, rezas e oraturas das populações negras africanas” (274). Considerando todo eso, parece muy poco probable que la presencia de los esclavos africanos no haya tenido ninguna influencia en la cultura híbrida que se desarrolló durante y después de la época colonial. Es de esperar que se lleven a cabo más investigaciones sobre esta influencia cultural en el futuro.

Con respecto a la posición de la mujer en la época postindustrial cuando surgió el realismo mágico, Barry describe en su libro como la prostitución y la pornografía son paulatinamente normalizadas. Este proceso transitorio en el que la sexualidad se mueve del espacio privado al público sucede paralelamente al surgimiento de una potencial independencia económica de las mujeres. Cuando las mujeres encontraban trabajo fuera de casa, sus maridos se veían confrontados con la pérdida del control absoluto que tenían sobre ellas. Como reacción a esta amenaza al patriarcado, se transfiere la subordinación sexual de las mujeres al espacio público, creando una verdadera industria del sexo y consiguiendo reducir de esta manera a todas las mujeres que se atreven a salir de su hogar a meros objetos sexuales. De este modo es posible controlarlas socialmente (cf. 53), presentando la casa como único lugar seguro, y transmitiendo el mensaje de que cada transgresión de este espacio protegido conlleva el peligro de ser estigmatizada como mujer pública de forma consciente e incluso ser responsabilizada de ello.

Equipado con el contexto sociocultural presentado, en la siguiente parte de esta tesina se va a analizar una obra literaria que contiene elementos mágicos relacionados con la representación y desmitificación del mito de la santa-prostituta.

4. Un discurso robado

Desde un punto de vista temático⁴⁴, el mito de la santa-prostituta constituye un motivo y no una materia literaria. Esta afirmación se funda en la diferenciación de Frenzel que constata que el segundo ya está atado a ciertos nombres y acontecimientos previos y solo deja algunos agujeros en la trama que inspiran a algunos escritores a rellenarlos de diversas formas. Entre tanto, un motivo, con sus personajes y sucesos anónimos, solamente ofrece un enfoque que permite una infinidad de interpretaciones posibles (cf. 1988: VI).

⁴⁴ Según Christine Lubkoll, se puede definir la temología comparativa en un sentido estricto y amplio. Estrictamente, se trata de una investigación de materias, motivos y temas literarios, comparándolos diacrónica e interculturalmente (cf. 747). Desde una perspectiva más amplia, es posible entender la temología como un estudio del plan de contenido de textos literarios (cf. Corbineau-Hoffmann 138).

Antes de mostrar como García Márquez primero instrumentaliza el mito de la santa-prostituta en este cuento para poder criticar el sistema capitalista así como otros problemas sociales y luego lo desmitifica (cf. capítulos 5 y 6) , se va a evidenciar las numerosas referencias intertextuales entre la historia del autor colombiano y el texto novelesco *La Celestina* de Fernando de Rojas, con el objetivo de probar que en realidad un mito en general y el mito analizado en particular, no “es nada más que un discurso robado y devuelto” como es sugerido por Barthes (cf. ibíd. 272 y s.). No obstante, para poder comparar a los dos textos literarios, primero es necesario resumir el argumento de ambos.

4.1 El argumento de *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada*

Esta novela corta trata del desgraciado destino de la niña Eréndira, quien se ve explotada como prostituta forzada y esclava doméstica por su propia abuela. Al comienzo de la historia, la joven protagonista, exhausta por las tareas que su única pariente viva le hace hacer, deja un candelabro encendido al lado de su cama y el “viento de su desgracia” (GM 97) lo vuelca “contra las cortinas” (ibíd. 102), causando un incendio que destruye toda la casa. A partir de entonces, la abuela, una mujer de peso excesivo que apacienta “sus sueños de grandeza [...], gracias al sacrificio de la nieta bastarda” (ibíd. 99), obliga a Eréndira a acostarse con un número inconcebible de hombres para que le compense el valor de su casa perdida. Ellas comienzan a viajar por el país con una tienda, ofreciendo los servicios sexuales a los hombres de los pueblos que visitan y como la fama y la demanda de la niña siguen creciendo, se junta todo un equipo de comerciantes y animadores a las dos para acompañarlas en su camino dándoles la apariencia de una feria grotesca.

Cuando Ulises, el hijo adolescente de un contrabandista holandés y una mujer indígena, llega a un pueblo donde está instalada la tienda de Eréndira, le roba dinero a su padre para poder acostarse con ella. Como la fila de hombres es demasiado larga y no alcanza a entrar, el muchacho se mete a hurtadillas en la tienda por la noche. Aunque, después de un día con muchos clientes, la niña se siente como si le “hubieran dado trancazos en los riñones”, queda tan fascinada por Ulises, el cual “[parece] todo de oro” y “[huele] a flores” (ibíd. 119), que se entrega a él y los dos se enamoran.

Eréndira es secuestrada más tarde por unas monjas que la quieren liberar de su vida pecadora, pero al final, la abuela encuentra la manera de recuperarla. Ante las opciones de quedarse o con un hombre desconocido, pagado por su abuela para casarse con ella, o con

las monjas, la niña decide volver a vivir con su única pariente, pero sin su marido reciente. Casi al mismo tiempo, Ulises, decide salvar a su amada, roba la camioneta y un valioso diamante de su padre, parte a la búsqueda de Eréndira y se escapa con ella. Sin embargo, el padre del joven y la abuela, junto con la ayuda de las autoridades, logran alcanzar a los fugitivos y cuando están de vuelta, la vieja malvada encadena a su nieta a un travesaño de la cama con una cadena de perro para que esta tenga que soportar su terrible destino sin poder fugarse más.

Una noche, desesperada, la niña “llam[a] con toda la fuerza de su voz interior” a Ulises y este “[oye] la voz de Eréndira con tanta claridad, que la busc[a] en las sombras del cuarto” (ibíd. 151). Va a rescatarla de nuevo, pero esta vez la joven lo convence de que tendrá que matar a la abuela. Si bien los primeros dos intentos fallan, la tercera vez Ulises lo consigue, asesinandola a cuchilladas. Una vez que Eréndira está finalmente liberada de su esclavitud, en vez de seguir su vida con su salvador, se echa a correr a un futuro inseguro y deja atrás a un Ulises triste y confuso.

4.2 El argumento de *La Celestina*

En *La Celestina*, de Fernando de Rojas se cuenta la historia del joven Calisto, un noble que se enamora de Melibea, una mujer de veinte años y la única hija de la adinerada pareja Alisa y Pleberio. Melibea rechaza a Calisto, así que este decide seguir el consejo de su criado Sempronio y consultar a Celestina, una alcahueta bien conocida, para que lo ayude a conquistar el corazón de su amada. La astuta vieja consigue lo deseado por Calisto, quien poco después y a espaldas de los padres de la joven, comienza una aventura amorosa con Melibea. Lo que Calisto no sabe es que Sempronio y Pármeno, otro criado suyo, tienen un trato con Celestina para desplumarlo. El título original de la obra, *Tragicomedia de Calisto y Melibea*, ya indica que la historia contiene muchos elementos cómicos y un final trágico. Pármeno y Sempronio matan a Celestina porque ella no quiere darles su parte de las ganancias. Los dos son capturados y ejecutados. Algunos días más tarde, Calisto se cae de una escalera en el curso de una de sus visitas nocturnas al huerto de Melibea. Cuando esta se da cuenta de la muerte de su amado, se suicida arrojándose de una torre, después de haber confesado sus pecados a su padre, quien, al igual que su esposa, queda completamente traumatizado por lo acontecido.

4.3 La dicotomía Alisa/Celestina

La historia de Rojas incluye tanto la dicotomía santa/prostituta como el mito de la santa-prostituta. Lo primero se muestra en forma del contrapunto de buena mujer y mala mujer y lo segundo, es visible en la fusión de elementos libertinos y honorables en las personalidades de varios personajes femeninos. Aunque el comienzo del cuento novelístico parece inequívoco desde una perspectiva dualista con respecto a todas las protagonistas, a las que son malas y a las buenas; el escritor dificulta una categorización clara de algunas de sus figuras literarias con el avance de la acción. Estos casos más complicados, que se entienden aquí como diferentes manifestaciones del mito dicotómico van a ser tratados después. Se va a empezar con personajes menos ambiguos, o sea, con una mujer explícitamente mala y otra que es obviamente presentada como buena. Refiriéndose a esto, Molina Molina afirma que “[l]a clasificación de las mujeres en buenas y malas se definía en base a su disponibilidad sexual para los hombres” (115). Añade que las mujeres que expresaban su sexualidad “fuera del monopolio de la posesión por el padre o el marido” no solo perdían la virginidad y su estado de buenas mujeres, sino que causaban la pérdida del honor de su tutor masculino (cf. *ibíd.*).

En el caso de la yuxtaposición de Alisa, la única figura femenina que consigue mantener su imagen pública como mujer respetable durante toda la historia y Celestina, que es presentada como una codiciosa puta vieja desde el principio hasta el final, se puede ver un ejemplo de una bipartición parecida a la comparación bíblica de la Virgen María y la pecadora Eva. En el texto, Sempronio expresa esta dicotomía prolijamente, enumerando para su amo las características de las malas mujeres, después de reprocharlo porque que este, en su opinión, “[somete] la dignidad del hombre a la imperfección de la flaca mujer” cuando expresa su amor por Melibea (cf. Rojas 94):

Conséjate con Séneca y verás en qué las tiene. Escucha al Aristóteles, mira a Bernardo. Gentiles, judíos, christianos y moros, todos en esta concordia están. Pero lo dicho y lo que dellas dixiere no te contezca error de tomarlo en común; que muchas ovo y ay santas, virtuosas y notables cuya resplandesciente corona quita el general vituperio. Pero destas otras, ¿quién te contaría sus mentiras, sus tráfigos, sus cambios, su liviandad, sus lagrimillas, sus alteraciones, sus osadías?. [sic] Que todo lo que piensan osan sin deliberar: sus dessimulaciones, su lengua, su engaño, su olvido, su desamor, su ingratitud, su inconstancia, su testimoniar, su negar, su rebolver, su presunción, su vanagloria, su abatimiento, su locura, su desdén, su sobervia, su subjeción, su parlería, su golosina, su luxuria y suziedad, su miedo, su atrevimiento, sus hechizerías, sus enbaymientos, sus escarnios, su deslenguamiento, su desvergüença, su alcahuetería. Considera que sesito está debaxo de aquellas grandes y delgadas tocas, qué pensamientos so aquellas gorgueras, so aquel fausto, so aquellas largas y autorizantes ropas, qué imperfección, que alvañares debaxo de templos pintados. (R 97)

Es obvio que Rojas se refiere aquí a la visión del mundo de los filósofos clásicos que definieron todo por pares de opuestos (cf. 2.4.2: 31), pero lo más notable es que el autor solo deja a su figura literaria describir las propiedades negativas de mujeres en detalle. Su descripción de la buena mujer prototípica se queda corta y no es tan específica. Sin embargo, como queda claro que estas “santas, virtuosas y notables” tienen que ser todo lo contrario de “destas otras”, se comprueba que se trata de una relación dicótoma entre las dos como ya se ha establecido en 2.3.1. Tampoco es difícil identificar cuáles son los personajes que casan con estas caracterizaciones. Celestina no solo es hechicera y alcahueta de profesión, lo que exige automáticamente que hable mucho y engañe a sus clientes, sino que también tiene un pasado de prostituta (cf. R 116 y 120) y por eso es vista además como atrevida, sucia, lujuriosa y desvergonzada.

Celestina determina su posición en el lado negativo de la dicotomía santa/prostituta cuando se llama “pecadora de vieja” a sí misma (R 107). Aunque tiene una reputación de *puta vieja* y alcahueta malvada que ha provocado que muchas mujeres buenas perdiesen su virginidad y así se convirtiesen en mujeres malas, también es la hechicera que, irónicamente, sabe reconstruir la virginidad de estas pecadoras o, por lo menos, devolverles la apariencia de su inocencia original con una aguja y un poco de hilo (cf. R 103, 112 y 141). En realidad, esto solo multiplica su pecado y el de las jóvenes que la consultan, ya que no solo han participado directa- o indirectamente en relaciones sexuales fuera del matrimonio, sino que también intentan ocultarlo, engañando a los futuros maridos. Por esto Celestina representa el mal en su forma más extrema.

Para poder completar la dicotomía falta examinar el personaje que se corresponde con la parte de la buena mujer, mejor dicho, de la santa. Este papel lo desempeña Alisa, la madre de Melibea y esposa de Pleberio, quien se corresponde con las “santas, virtuosas y notables cuya resplandeciente corona quita el general vituperio” que Pármeno menciona brevemente, antes de quejarse en mucho más detalle de las malas mujeres (R 97). Rojas consecuentemente sigue este procedimiento con sus personajes literarios, así que su descripción de Alisa se queda muy escasa. En realidad, esta presencia discreta encajaba muy bien con el ideal contemporáneo de una buena mujer, especialmente si pertenecía a la clase social alta. Así que, en nombre de la fidelidad, el adjetivo *notable* de la afirmación citada del criado debería ser sustituido por *notablemente invisible*, ya que este tipo de esposa solía llevar una vida muy retirada para no poner la honra de su marido en peligro, pues este

necesitaba estar en control de la sexualidad de su mujer en todo momento (cf. Molina Molina 115).

Alisa aparece en solo cuatro escenas de la historia. Primero da una bienvenida afectuosa a Celestina cuando llega a su casa con el pretexto de querer venderle un poco de hilado, pero en realidad quiere emparejar a su hija Melibea con Calisto. La madre que conoce a la hechicera del pasado, pero obviamente no se acuerda muy bien de quién es, la deja sola con su hija sin pensar nada mal de ello (cf. *ibíd.* 151 y ss.). Cuando halla a su antigua vecina de nuevo en su casa, solo un día después, se sorprende y comienza a sospechar algo malo. Parece recordar más detalles sobre Celestina y advierte a su hija de los peligros que trae el contacto con esa mujer para la honra de una joven respetable. En este contexto, la criada Lucrecia murmulla adecuadamente que “[t]arde acuerda nuestra ama”, porque, aunque Melibea promete a su madre que se guardará de la alcahueta en el futuro, la última ya ha conseguido contagiarla de amor por Calisto (cf. 247 y s.).

No obstante, Alisa es presentada como extremadamente inocente y demuestra tanta confianza en su única descendiente que no se da cuenta de que Melibea ya lleva teniendo una aventura amorosa con Calisto desde hace varias semanas, cuando habla con su marido sobre la necesidad de casarla con alguien para proteger su virginidad. Después de que Pleberio explica su intención de casarla en un largo monólogo, Alisa, como buena mujer, da una respuesta corta, básicamente dándole la razón en todo lo que su marido ha dicho e incluso aumentando las alabanzas del padre, mencionando que será difícil para él encontrar a un esposo que merezca a su hija. Concluye su corta respuesta con unas sumisas palabras: “Pero como esto sea officio de los padres y muy ajeno a las mujeres, como tú lo ordenares, seré yo alegre, y nuestra hija obedecerá, según su casto bivar y honesta vida y humildad” (*ibíd.* 303). Esto demuestra claramente que piensa que su hija es tan buena como su madre, lo que resulta ser una ilusión.

La cuarta y última aparición de Alisa es después del suicidio de Melibea, cuando Pleberio entra en la casa para darle las malas noticias. Ya suponiendo por el comportamiento de su esposo que algo está mal con su hija, le pregunta qué ha pasado, a lo que él se le revela la muerte de Melibea, dirigiéndose a ella con palabras que resumen bien el carácter de su esposa: “noble mujer” (336). Después el patriarca sigue algunas páginas más con su lamento sin dejarle decir nada más a Alisa (cf. R 336 y ss.).

La categorización del mundo femenino en el libro parece reflejar las normas sociales del siglo XV como comprueba García Herrero cuando cita un pregón público del año 1432⁴⁵, en el que muestra que la población femenina de Zaragoza estaba dividida en tres categorías según su conducta moral: *buenas mujeres, prostitutas públicas y otras mulleres* (cf. 1989: 305).

Celestina pertenece a la clase de las prostitutas que alquilaban su cuerpo públicamente (cf. García Herrero 2019: 185), porque hay indicaciones de que en el pasado fue una prostituta (cf. R 116 y 120) y que no “viví[a] una sexualidad acorde con lo establecido” (García Herrero 2019: 185).

Aunque debido a su avanzada edad ya no trabaje como prostituta, se podría argumentar que aun así Celestina pertenece a la clase de las prostitutas públicas, que alquilaban su cuerpo públicamente y que al mismo tiempo no “vivían una sexualidad acorde con lo establecido” (ibíd.), porque hay dos indicaciones de que trabajó como prostituta en el pasado y que lo hizo en diferentes burdeles (cf. R 116 y 120)⁴⁶. La autora describe lo que se podría entender bajo el término *otras mulleres*⁴⁷, acorde con el pregón, cuando enumera los sinónimos *concubinas, amigas, mancebas y enamoradas*. Sigue explicando que las así denominadas podían ser las sirvientas de clérigos que dormían en la misma cama con ellos; o mujeres públicas que tenían un “amigo principal” proxenético que se llevaba partes de sus ganancias. Una manceba podía además ser una “mujer soltera, casada o viuda” que recibía visitas de un hombre al cual se solía referir como su amigo o enamorado; igual que una muchacha que convivía con un solo hombre soltero por un cierto período de tiempo, con el que mantenía relaciones sexuales (1989: 314). Mores Mestres se está refiriendo al mismo pregón, cuando especifica que bajo el término *prostitutas públicas*, se debe entender “mujeres que se entregan a diferentes hombres por una pequeña cantidad de dinero” y que el grupo de las *otras mulleres* incluye “diversos tipos de prostitutas que en algunos casos intentan no ser tratadas como tales” (Morros Mestres 358).

⁴⁵ cf. Archivo Municipal de Zaragoza. Cridas de 1432, fol. 9-9v.

⁴⁶ Morros Mestres afirma que no hay prostitutas en *La Celestina* que pertenezcan al grupo de las putas públicas, aunque su precedente definición de este término encaja tanto con Elicia como, presumiblemente, con Celestina cuando era joven: “No les pagaban por su trabajo grandes sumas de dinero, porque muchas de ellas habían de pedir préstamos para poder subsistir. Por eso algunas no quisieron vivir en tan precarias condiciones y siguieron desempeñando el oficio de manera clandestina, en casas particulares situadas en otras partes de la ciudad. Los municipios de las ciudades de todo el país las persiguieron imponiendo duras penas no solo a las implicadas sino a quienes les facilitaban los medios para que pudieran vivir en esa ilegalidad, habitualmente alcahuetes que solían aprovecharse de semejante situación. Las penas podían ser económicas, pero también podían consistir en castigos físicos, como los azotes en calles y plazas públicas” (359).

⁴⁷ A lo que, a partir de ahora, se va a referir como *otras mujeres*.

La categorización alternativa sugerida por Wyman & Dionisopoulos también se podría aplicar a los tres tipos de mujeres presentados en *La Celestina*: la virgen, la puta sin poder y la puta poderosa. Dentro de estas definiciones, Melibea, antes de conocer a Calisto, y Alisa representan la *virgen*, un arquetipo sin poder, porque dependen de la protección de un tutor masculino. Melibea, después de la pérdida de su virginidad; igual que Elicia y Areúsa pertenecen al tipo de la *puta sin poder*, porque son víctimas potenciales de agresiones sexuales al carecer de la protección de un hombre. Celestina, finalmente, es la única que, por una parte, está usando la sexualidad para obtener beneficios y, por otra parte, está asociada con el mal y es percibida como una amenaza para los demás, por lo que encaja en la categoría de la *puta poderosa* (cf. 213).

Melibea, Elicia y Areúsa forman parte de la categoría de las *otras mujeres* o, según la terminología de Wyman & Dionisopoulos, de la *puta sin poder*, porque combinan características ambivalentes, es decir, algunas que eran atribuidas a buenas mujeres y otras que se asignaban a malas mujeres. Melibea es una joven noble que crece “como encerrada donzella” (R 238) y se transforma en mujer caída, porque pierde su “corona de virgen” (ibíd. 286). Se analizará su carácter en más detalle en 4.5.

Elicia vive en la casa de Celestina y es la enamorada de Sempronio (cf. R 85) al cual engaña con varios hombres con los que se acuesta a cambio de dinero para mantenerse. Hay una escena en la que se muestra esto, porque la alcahueta le avisa de que su amante está llegando, lo que provoca que la prostituta le diga al cliente que tiene en su cama que se tiene que esconder por la inesperada llegada de su supuesto primo (cf. ibíd. 104). El hecho de que ella sirva a cierta clientela habitual se evidencia más tarde, cuando le explica a su prima Areúsa por qué no podrá mudarse a su casa después de la muerte de Celestina:

Lo que me dizes de mi venida a tu casa te agradezco mucho, [...] [pero] no podrá ser por el daño que me vernía; la causa no es necesario dezir, pues hablo con quien me entiende; que allí, hermana, soy conocida [...]. Y también esos pocos amigos que me quedan no me saben otra morada. (R 300)

Adicionalmente, menciona que a causa de su luto y el consecuente descuido de sí misma y de su casa, que “poco se visita [su] casa” y que por eso “ni blanca ni presente [ve] entrar en [su] casa” (ibíd. 307).

Elicia es una prostituta artera que aparentemente hace creer a cada uno de sus clientes que es su único amante y además trabaja para una alcahueta a la que llama madre (cf. ibíd. p.ej. 275 y 307). Por todo eso debería ser calificada como mala mujer, según la opinión pública de entonces. Sin embargo, Rojas también subraya su buen corazón cuando muestra que ella

es la única que verdaderamente llora la muerte de Sempronio y Celestina (cf. ibíd. 275 y 295 y ss.). Con esto se confirma que sus sentimientos hacia Sempronio no eran fingidos y asimismo prueba su lealtad a la anciana hechicera que la había acogido en su casa.

Areúsa es la prima de Elicia y tiene una breve aventura amorosa con Pármeno, orquestada por Celestina (cf. R 201 y ss.). Ella es un ejemplo de lo que se llamaba manceba en aquellos tiempos, porque trabaja independientemente como prostituta clandestina. Sosia, otro criado de Calisto, habla de Areúsa como “una hermosa mujer muy graciosa y fresca, enamorada, medio ramera” y después comenta que “no se tiene por poco dichoso quien la alcanza a tener por amiga sin grande escote” (ibíd. 293). Además de todo eso, la característica que la destaca sobre las otras dos santas-prostitutas es que prefiere vivir sola y en condiciones humildes, en vez de pasar sus mejores años bajo el control de un hombre o llevando una vida sojuzgada como criada. Justifica su decisión describiendo en un monólogo el abuso físico y psicológico que las sirvientas sufren por sus dueñas (cf. R 232 y s.): “Nunca oyen su nombre propio de la boca dellas, sino puta acá, puta acullá. [...] Y tras esto mil chapinazos y pellizcos, palos y açotes” (ibíd. 233). La joven menciona también que las señoras frecuentemente tienden una trampa a las muchachas que entran a su servicio. Primero les prometen que al final del período acordado por su servicio las casarán y cuando llega la hora de hacerlo eluden su responsabilidad acusándolas de algún comportamiento incorrecto. Las excusas van desde acusaciones de haber tenido relaciones sexuales con otro criado o incluso con el marido de la dueña, hasta sospechas de robo y acaban en un despido deshonoroso acompañado de palabras como: “Allá yrás, ladrona, puta, no destruyrás mi casa y honrra” (ibíd. 233). Para no tener que estar a merced de una de estas mujeres, ella se gana la vida como manceba libre, arriesgándose a penas económicas tanto como a castigos físicos si los regidores oficiales la descubren, porque eso eran los peligros que aquel tipo de trabajo ilegal traía consigo en aquella época (cf. Morros Mestres 359).

Otro aspecto interesante con referencia a los papeles de los personajes femeninos de la historia es que tras la muerte de Celestina, Elicia y Areúsa parecen convertirse en sus sucesoras en cuanto a su papel de bruja malvada. Elicia, a su vez, maldice el amor de Calisto y Melibea, deseándoles que sus amores tengan mal fin y que sus glorias se tornen lloros, porque causaron la muerte de su persona de referencia maternal y de su amante (cf. R 298). Areúsa demuestra que comparte la capacidad de planear maldades como la hechicera muerta, cuando presenta su idea de vengarse de los dos enamorados (cf. ibíd. y s.) y las dos

preparan su venganza con la ayuda de Sosia y Centurio (cf. R 307 y ss.). Aunque Elicia se distingue como la menos malvada de las dos por su compasión, ya que le pide al hombre al que le han encargado vengar la muerte de Sempronio, Pármeneo y Celestina que solo le dé palos a Calisto para castigarlo, pero que no lo mate (cf. R 317).

Rojas aparentemente pone en duda las normas que convencionalmente definían a una buena y a una mala mujer cuando presenta a algunas de sus protagonistas como moralmente ambiguas. Por consiguiente, demuestra que muchachas como Melibea, que nacen como arquetipos de lo que por entonces se consideraba *santas*, o sea, mujeres respetables, pueden, bajo ciertas circunstancias, convertirse en la categoría de *otras mujeres* y que las prostitutas no tienen necesariamente una personalidad cruel y sin compasión como Celestina. La verdadera crueldad de la última se va a resaltar ahora en una comparación con el personaje de la abuela en *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada*.

4.4 Las malas prostitutas

En los párrafos siguientes se van a comparar dos cuentos: *La Celestina* de Fernando de Rojas y *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada* de Gabriel García Márquez, con el objetivo de describir sus características comunes con un enfoque especial en las similitudes entre sus personajes. Se va a comenzar con una yuxtaposición de las figuras de Celestina y la abuela.

Para empezar, es fácil hacer notar el hecho de que las dos señoras demuestran claras propiedades de lo que Frenzel denomina *Teufelsbündner*, descritos como personas a las que se atribuye una conexión con poderes demoníacos por sus capacidades y éxitos extraordinarios. Si bien, la autora especifica que originalmente solo se hallaba esta asignación de figuras al imperio del mal entre pueblos que poseen una imagen del mundo dualista, como los judíos y los cristianos. Añade que la presencia de esas figuras diabólicas en leyendas folclóricas muchas veces servía para imponer un temeroso respeto en los lectores (cf. 1988: 681). Este respeto a Celestina es también palpable entre los personajes de la tragicomedia del mismo nombre, que fue escrita en un tiempo cuando las brujas, como presuntas sirvientas del diablo, cobraban mucha importancia: la Edad Moderna (cf. ibíd. 685 y s.). En referencia a la literatura dramática española, Frenzel ve además una tradición de hombres jóvenes que, o a través de un pacto directo con el diablo o mediante brujería, intentan conseguir el amor de una mujer. Esta segunda opción es la que tiene lugar en *La*

Celestina y según la autora, esto puede ser leído en parte como una crítica a la imprudencia a la que el deseo conduce a los jóvenes protagonistas (cf. 1988: 687).

Celestina puede ser vista como una representante de este motivo de la colaboradora del diablo⁴⁸ que se ha usado con frecuencia en la historia de la literatura. Adecuadamente, la cicatriz que cruza la cara de la anciana es un “signo diabólico” (cf. ibíd. 152 y s., nota de pie 11). Con respecto a la abuela se puede decir que cuando esta pide ayuda a un grupo de contrabandistas, aludiendo a su pasado como esposa de un conocido traficante, les pregunta si no saben quién es, y uno de ellos le contesta: “Lo único que sé con toda seguridad [...] es que usted no es la Virgen de los Remedios”. Cuando ella después se presenta como “la Dama [...] de Amadís”, el hombre parece reconocer quien es, porque le dice tensamente: “Entonces no es de este mundo” (ibíd. 125). La última frase podría ser una asignación al imperio del mal que, como ya se ha mencionado arriba, donde se ha descrito las características de una Teufelsbündnerin (cf. Frenzel 1988: 681). Tanto Celestina como la abuela parecen tener una conexión con lo demoníaco y lo malo descrito en este concepto. Celestina incluso le pide ayuda a Satanás para que Melibea deje de resistirse a los deseos de Calisto y durante su rito de adoración al diablo se refiere a sí misma como: “Yo, Celestina tu más conocida cliéntula” (R 147 y s.). La abuela de Eréndira, a su vez, parece ser algún tipo de criatura demoníaca, porque no solo sobrevive a dos atentados de Ulises, uno con un pastel envenenado y otro con explosivos (cf. GM 155 y ss.), sino que cuando finalmente consigue asesinarla con un cuchillo sus heridas producen “una sangre oleosa, brillante y verde, igual que la miel de menta” (ibíd. 161), una “materia verde y viva” (ibíd. 162). Por otra parte, la tiránica conducta de la abuela también impone un temeroso respeto a su alrededor, parecido al que provocan los personajes endemoniados acorde con Frenzel (cf. 1988: 681). Los símbolos de su autoritario carácter son: “su poltrona que tenía el fundamento y la alcurnia de un trono (cf. GM 98), los laboriosos cuidados de belleza que siempre le toman a Eréndira varias horas (ibíd. 97 y s.) y sus “indios de carga” (ibíd. 111). Asimismo, en su aparente relación con el mundo del hampa, Celestina y la abuela tienen también otro papel que Frenzel considera un “traditionsbildende[s] Schema” en la literatura global, es decir: la seductora demoníaca (1988: 774). La autora subraya que este motivo atribuye elementos mágicos y diabólicos al atractivo irresistible de la mujer y que la figura bíblica de Eva se convirtió en el símbolo principal de la idea del “ruinösen Einflusses der

⁴⁸Para leer más sobre la evolución de ese motivo literario, véase Frenzel 1988: 681 y ss.

Frau” (ibíd.). En referencia a los dos personajes analizados, sus propiedades seductoras se manifiestan en sus doble funciones como exprostitutas y proxenetas. Esto quiere decir que las dos comparten la pasada profesión de prostituta. García Márquez cuenta referente a esto que la abuela, quien antes de quedarse como “una hermosa ballena blanca” (cf. 97), era una mujer muy atractiva y entre los pueblos indígenas de la región donde vivía circulaba el rumor de que su difunto marido, un antiguo contrabandista, la había rescatado de un prostíbulo de las Antillas (cf. 99). Rojas igualmente solo insinúa que Celestina alquilaba su propio cuerpo en el pasado. Esto se puede comprobar en las conversaciones de Pármemo, donde se insinúa parte del pasado de la alcahueta. Se llega a saber que este, después de la muerte de sus padres, fue adoptado por Celestina, una amiga y posible compañera de trabajo de su madre Claudia. Así que el joven conoce bien el pasado de la hechicera y expresa su mala opinión de ella llamándola *puta vieja* por lo menos en seis ocasiones (cf. R 108 y s., 120 y 150). Más aún, en un intento de advertir a su señor sobre los defectos de Celestina, menciona con respecto a esta “que fregaron sus espaldas en todos los burdeles” (cf. ibíd. 116) y una de las muchas veces que la llama puta vieja, ella le contesta: “¡Pues fuego malo te queme, que tan puta vieja era tu madre como yo!” (cf. ibíd. 120).

En cuanto a su segunda función seductora se puede notar que las dos damas actúan como proxenetas de menores de edad. La abuela empieza a alquilar a su nieta porque la hace responsable de la destrucción de su casa en un fuego, aunque en realidad fue un candelabro volcado por el viento el que causó el incendio y la única razón por la que Eréndira se olvidó de apagarlo fue porque estaba muerta de cansancio debido a los “oficios bárbaros” que su abuela le había encargado (GM 102). No obstante, cuando la abuela vio el daño causado le dice: “Mi pobre niña [...]. No te alcanzará la vida para pagarme este percance”, y la alquila por primera vez a un tendero local que “era muy conocido en el desierto porque pagaba a buen precio la virginidad” (ibíd. 99). Celestina, por otra parte, les habla a sus huéspedes durante una cena sobre su pasado como patrona de un burdel veinte años atrás, en el que empleaba a nueve jóvenes que tenían entre catorce y dieciocho años (R cf. 234 y s.). Celestina y la abuela hablan con mucha nostalgia de su pasado. Rojas describe como a su antiheroína le agrada y al mismo tiempo le entristece la memoria de los tiempos de su mayor éxito y fama como proxeneta (cf. R 234). De forma parecida, la abuela habla en sus sueños de su pasado de grandeza, mezclado con pasajes fantásticos (cf. p.ej. GM 152).

Celestina y la abuela tienen mucho más en común todavía. La alegría del mal ajeno, por ejemplo, une a los dos personajes. Celestina habla de Melibea y su resistencia a los avances de Calisto cuando comenta: “Y yo a todo esto arrinconada, encogida, callando, muy gozosa con su ferocidad; mientras más vascava, más yo me alegraba, porque más cerca estaba el rendirse y su caída” (cf. R 182). Igual de maliciosa parece la abuela en el momento en que despierta a Eréndira de su modo sonámbulo de trabajar, que adapta cuando ya está exhausta, porque lo hace justo en el momento en que la joven está llevando una sopera en sus manos para que se la caiga en la alfombra y la pobre tenga que lavarla (cf. GM 100).

Además, ambas mujeres son viudas (cf. R 159 y GM 99) y las dos se presentan como mujeres pobres para conseguir lo que quieren (cf. R 159 y GM 123). Tanto a la abuela como a Celestina les gusta llevar un registro con respecto a sus finanzas. Cuando el carguero enamorado de Eréndira quiere llevársela, la abuela le dice que solo podrá hacerlo si le paga los 872.315 pesos que la niña le debe por la destrucción de su casa (cf. GM 108) y un poco más tarde le presenta a su nieta los siguientes cálculos: “Si las cosas siguen así [...] me habrás pagado la deuda dentro de ocho años, siete meses y once días” (ibíd. 112). Siempre mantiene cuentas de sus ganancias, de lo que su nieta le debe, así como de los salarios y deducciones de los porteadores indígenas, de la banda y del fotógrafo que las acompañan en ese viaje parecido a una feria móvil (cf. ibíd. 137 y ss.). Celestina, por el contrario, anota todas las niñas que nacen en los alrededores para saber a cuáles ya les ha reconstruido su virginidad y quienes todavía no han recibido este servicio:

Pocas virgenes, a Dios gracias, has tu visto en esta ciudad que hayan abierto tienda a vender, de quien yo no haya sido corredora de su primer hilado. Es nasciendo la mochacha, la hago scrivir en mi registro, y esto para *que yo sepa* cuántas se me salen de la red. (R 141)

A las dos también les gusta regatear. Celestina siempre trata de recibir más dinero de Calisto por sus servicios, preguntándole, por ejemplo, como le piensa pagar que ella arriesgase su vida yendo para la casa de la familia de Melibea (cf. R 176) y otra vez pidiéndole ropa y telas caras (cf. ibíd. 184). Además, no quiere darles su parte del negocio con Calisto a sus cómplices Pármene y Sempronio, argumentando que ella, como mujer vieja, está más necesitada (cf. ibíd. 173). No obstante, cuando se niega a compartir el collar de oro que Calisto le dio en pago a su servicio de alcahueta, diciendo que: “he puesto por él mi vida al tablero”, indicando con eso que ella hizo más que los otros dos y, encima, intentando explicarles que en realidad merecería más, pero que se contentará con el collar de buen

amor (cf. ibíd. 271), llega demasiado lejos. Es entonces cuando los dos la matan (cf. ibíd. 274).

Finalmente, los dos personajes tienen un gran talento para convencer a otros de hacer lo que ellas quieren. Esto se demuestra, por ejemplo, cuando Celestina le cuenta a Sempronio que está segura de que conseguirá que Melibea se entregue a Calisto, porque ha logrado convencer a todas las muchachas con las que ha trabajado como alcahueta (cf. R 144). La abuela, a su vez, consigue sacar a Eréndira del convento donde esta fue llevada por algunas monjas que no querían permitir que la desalmada mujer siguiera con la cruel explotación de su nieta y que se negaban durante mucho tiempo a dejarla volver a su destino triste (cf. GM 121-130).

Tanto la una como la otra son asimismo presentadas como ejemplos de la pesadilla de las figuras maternas. Calisto se refiere a la alcahueta positivamente como “mi señora, mi madre, mi consoladora” (GM 188) mientras depende de su servicio de alcahueta, pero Pármeno, que fue acogido por ella cuando se quedó huérfano, cuenta que ella intentó varias veces de acercársele durante su infancia (cf. R 120) y Elicia, que se refiere a la hechicera como *madre* también (cf. ibíd. 275) es en realidad una prostituta que fue explotada por la alcahueta.

Con respecto a sus muertes, hay una significativa diferencia entre Celestina y la abuela. Aunque las dos son asesinadas con cuchillos por hombres jóvenes (cf. R 280 y GM 160 y s.), la primera expresa el deseo de ser perdonada por Dios antes de morir, mientras que la otra no muestra ningún signo de arrepentimiento en su agonía y dirige sus últimas palabras a su asesino Ulises, diciendo: “Hijo de puta [...]. Demasiado tarde me doy cuenta que tienes cara de ángel traidor” (GM 161). La última palabra de Celestina, por el contrario, es “¡[c]onfesión!” (cf. R 275), lo que encaja bien con la afirmación de Frenzel de que el motivo del Teufelsbündner es frecuentemente acompañado por el deseo de dejar triunfar lo bueno sobre lo malo y que, por eso, los escritores muchas veces cortan los vínculos con el mundo demoníaco al final de sus historias a través de la salvación divina de sus personajes. En estos casos, se puede hablar de “geretteten Teufelsbündnern” (cf. 1988: 682). No obstante, en el caso de Celestina, el autor solo indica el deseo de absolución de su personaje principal, pero deja abierta la pregunta de si ella realmente la recibe. De todos modos, concuerda con las iniciativas cristianas de convencer a las prostitutas de dejar atrás su pecadora vida, casarse y vivir una vida penitente que ya habían surgido durante la Plena Edad Media (cf. 2.4.4: 40).

Entonces era visto como un ejemplo de la misericordia de Dios que las “mujeres promiscuas pudieran salvarse de su pecado” igual que las dos santas bíblicas María Magdalena y María Egipciaca (Molina Molina 115).

4.5 Las santas prostitutas

Melibea, al igual que Eréndira, parecen muy inocentes al comienzo, pero resultan no ser tan buenas al final. Inicialmente, Melibea da una bienvenida muy amable e ingenua a Celestina, ofreciéndole que remediaría todas las necesidades de la anciana si pudiera (cf. R 159), pero en cuanto se da cuenta de las verdaderas intenciones de la hechicera, su manera de hablar con ella cambia drásticamente: “¡Ya, ya, ya, buena vieja, no me digas más! [...] Desvergonçada barbuda [...]” y continua con: “Quemada seas, alcahueta falsa, hechizera, enemiga de honestidad, causadora de secretos yerros” (R 161). Además, Melibea se transforma en una mujer rebelde después de haber perdido su virginidad. Cuando su criada le cuenta que ha escuchado a los padres de Melibea como planificaban casarla con alguien, esta revela sus planes de escaparse con Calisto y vivir en pecado con él, porque no se quiere casar con otro hombre. Justifica a su comportamiento por el verdadero amor que siente por su amante y argumenta que, en comparación con las escapadas incestuosas de algunas deidades y reinas de la mitología griega, sus errores no parecen tan malos (cf. R 304 y s.). Eréndira también pasa por una evolución de niña ingenua a una joven poco escrupulosa que reprocha a Ulises, después del primer intento de asesinar a la abuela, diciéndole que este “no sirv[e] ni para matar a nadie” (GM 157) y cuando el muchacho falla otra vez, ella le hace sentirse culpable diciendo: “Lo único que has conseguido es aumentarme la deuda” (GM 160). Reacciona así porque la abuela le había dicho que, a causa de la explosión, su nieta tendría que comenzar a pagarle todo de nuevo (ibíd.). Sin embargo, la transición de Eréndira a mala mujer termina cuando, después de haberse convencido de que la abuela está verdaderamente muerta, se escapa corriendo, dejando a atrás a un Ulises confuso y desesperado (cf. 162 y s.). Se discutirá la transformación de Eréndira de santa-prostituta a mala mujer libre en más detalle en el capítulo 6.

Rojas consigue transformar hasta la muerte de Melibea en un evento moralmente ambiguo. Por un lado, confiesa todos sus malos actos, incluso la pérdida de su virginidad (cf. R 334), a su padre, que es un signo de arrepentimiento, pero por el otro lado enseguida se suicida, lo que era considerado uno de los pecados más graves durante la Edad Media (cf. Baldó Alcoz 28).

4.6 Los hombres obsesionados

Al igual que Ulises está poseído por la idea de acostarse con Eréndira, Calisto está obsesionado con Melibea. Esta obsesión se muestra de varias maneras, como en el exagerado modo de hacer patente su sufrimiento por no poder estar con ella (cf. p.ej. R 191) tanto como en otras formas de comportamiento, por ejemplo, en sus conversaciones con el cordón de Melibea que Celestina le trae (ibíd. 186 y ss.) y también sus encomios hiperbólicos de la belleza y personalidad de su amada (cf. ibíd. 190). Lo que inicialmente motiva la maníaca actuación de los dos jóvenes parece ser el deseo sexual que sienten por sus idolatradas. Sin embargo, al contrario que Calisto, Ulises desarrolla un amor profundo hacia Eréndira. Se puede ver esto, en primer lugar, cuando su madre indígena descubre algunos signos mágicos de amor en su hijo, como su repentina capacidad de teñir vidrio con el toque de sus manos o la pérdida de apetito hacia el pan (cf. GM 131 y ss.). No obstante, la última prueba de amor es que el joven está preparado para dejar a su familia y, sobre todo, está dispuesto a matar a la abuela para liberar a su amada (cf. ibíd. 155 y ss.).

El personaje de Calisto, a su vez, aparentemente es presentado como excesivamente superficial con intención. El autor identifica el objetivo de su libro varias veces: en el prólogo, en la introducción y en el epílogo, como la advertencia a los hombres jóvenes de “los engaños que están encerrados en sirvientes y alcahuetas” (R 67), además parece criticar indirectamente la extrema superficialidad e imprudencia de la clase adinerada, con su descripción del comportamiento de los dos amantes nobles protagonistas de su tragicomedia. Calisto, por ejemplo, ni siquiera llora la muerte de sus criados, sino que solamente se preocupa de que se podría descubrir, por la ejecución de sus criados, su propia conexión con Celestina (cf. ibíd. 280 y s. & 288 y ss.), y ni esto le puede parar de acudir a los encuentros amorosos con Melibea solo poco después de recibir la noticia de la muerte de sus tres cómplices (cf. ibíd. 282 y ss.). Referente a su poca profundidad de carácter, su amante Melibea aparenta armonizar bien con el joven, porque cuando expone las razones por las que le gusta Calisto incluye como último su “alto nacimiento” (ibíd. 262).

Además, conectado con estos dos superficiales amantes y el mito de la santa-prostituta, se halla representado en *La Celestina* un tópico muchas veces vinculado con el esquema de que las buenas mujeres frecuentemente se dejan seducir y engañar por hombres, acorde con lo que escribe Ordíz en su artículo sobre la literatura prostibularia hispanoamericana publicada alrededor de 1900. El propone que “la mujer parece no experimentar nunca un deseo carnal

que no vaya aparejado al sentimiento amoroso, mientras que en el hombre [...] predomina la satisfacción de instintos primarios” (ibíd. 32). De modo que, Calisto se apasiona físicamente de Melibea, sin ni siquiera haber hablado con ella, mientras que Melibea primero tiene que conocerlo, rechazarlo y enamorarse de él en el proceso para finalmente poder sentir un deseo sexual por él. Ella lamenta este hecho en uno de sus monólogos:

O género femenino, encogido y frágil! ¿por qué no fue también a las hembras concedido poder descubrir su congoxoso y ardiente amor, como a los varones? Que ni Calisto bieviera quexoso ni yo penada. (ibíd. 239)

Sin embargo, una vez que se ha enamorado del joven la discreción inicial de Melibea se desvanece y está preparada para perder su honra con su amado. Se queda incluso impaciente, esperando el momento en que Calisto se la robe junto con su virginidad. Expresa esta nueva actitud dirigiéndose a Celestina la segunda vez que esta la visita: “Agora toque en mi honrra, agora dañe mi fama, agora lastime mi cuerpo, aunque sea romper mis carnes para sacar mi dolerido corazón, te doy mi fe ser segura, y si siento alivio, bien galardonada” (ibíd. 242). Este momento marca su transición final de buena muchacha a mujer caída. A partir de allí, Rojas expone las seguidas dudas e intentos de resistencia contra los deseos sexuales de su amado como falsas (cf. ibíd. p.ej. 284) y a Calisto encima le parece producir placer escuchar “aquellos desvíos sin gana, aquel «apárate allá, señor, no llegues a mí», aquel «no seas descortés” (ibíd. 292).

Aunque Melibea, después de una noche con Calisto, se da cuenta del daño moral que ha causado con la pérdida de su virginidad a sus padres, diciendo que provocaría la muerte de su madre si lo supiera y lamenta haber destruido la fama y quebrado la casa de su padre (cf. R 286), este arrepentimiento parece particularmente hipócrita, considerando que solo 21 páginas atrás, cuando Calisto, vanagloriándose de la presunta valentía de sus criados, que, según él, matarían al padre de Melibea si este descubriera a los dos amantes infraganti, solo se escandaliza por un segundo y en seguida felicita a su amado por tener compañeros tan leales: “¡O, por Dios, no se comenta tal cosa! Pero mucho plazer tengo que de tan fiel gente andas acompañado; bienempleado es el pan que tan esforçados sirvientes comen” (ibíd. 265).

Considerando que la relación entre Ulises y Eréndira también comienza con el deseo del muchacho, pues al principio no la conoce y solo había escuchado de ella (cf. GM 113), es posible resaltar otro punto que las dos historias tienen en común: la joven también inicialmente se niega a los ruegos del muchacho de acostarse con él en un modo parecido a

los rechazos que Calisto, al comienzo, recibe de Melibea, aunque es menos agresiva y por otras razones. La niña ni quiere proteger su honor ni su virginidad. Simplemente está exhausta por el gran número de hombres con los que su abuela la hizo acostarse ese día. No obstante, igual que Melibea, Eréndira se deja convencer, porque, hablando con Ulises, él le comienza a gustar y después de que le ha contado algunas extrañas historias le dice: “Lo que más me gusta de ti [...] es la seriedad con que inventas los disparates” y se entrega a él y no solo una vez sino que “lo [vuelve] a querer por la mitad de su precio [...] y lo [sigue] queriendo sin dinero hasta el amanecer” (ibíd. 119). Ulises, igual que Calisto, persigue su intención de hacer el amor con ella incesantemente, diciéndole que es su única posibilidad, porque su padre y él se irán de madrugada y halagándola con frases como “[e]staba loco por verte” y “[t]odo el mundo dice que eres muy bella, y es verdad” (ibíd. 117). Así que se puede concluir que la teoría sobre la representación repetida del deseo sexual masculino como primitivo junto a la exhibición del femenino como conectado a los sentimientos amorosos, se deja aplicar a ambos textos literarios. Ordiz afirma que este concepto es usado con frecuencia en el contexto de la literatura prostibularia del siglo XIX, pero se acaba de probar que también ocurre en una obra publicada a finales del siglo XV y en un texto de los años setenta del siglo XX, por lo que es posible concederle un carácter intertextual diacrónico e identificarlo como uno de los elementos básicos del mito de la santa-prostituta. Schulte-Sasse & Werner hablan con respecto a elementos básicos como este de secuencias narrativas fundamentales que, por demostrar características explícitamente marcadas, constituyen unidades de significado y argumento relativamente independientes (cf. 143 y ss.).

Finalmente, cuando Sempronio intenta hacer entrar en razón a su señor porque este se está volviendo loco de deseo por Melibea, argumenta que Calisto parece querer tratar a Melibea como una mercancía con la que basta pedirla, pagarla y esperar para que se la empaqueten y envíen (cf. R 220). El concepto de mercantilización de mujeres en conexión con el mito de la santa-prostituta es una colocación semántica típica que se repite en el curso de la historia literaria judeocristiana, como ya se mostró en 3.2 cuando se examinó brevemente la cosificación comercial de personajes femeninos en la literatura producida bajo las impresiones de la revolución industrial en *Bruges-la Morte* de Georges Rodenbach y *L'Ève future* de Villiers de l'Isle-Adam y se va a evidenciar todavía más en el apartado siguiente

sobre la explotación capitalista de una niña en *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada* de Gabriel García Márquez.

5. La instrumentalización de un mito

En la siguiente cita, Joset resume el objetivo de este capítulo:

Debajo del discurso ficticio de *La increíble y triste historia*., se lee un discurso histórico sobre Latinoamérica y los sistemas de poderes que se han sucedido en esta parte del mundo. Ya no se trata de hacer un balance entre Historia y Mito sino de condenar en un relato alegórico elementos sociohistóricos y míticos degradados, comprensibles desde el solo punto de vista de la imaginación. (22)

“[L]os sistemas de poder” a los cuales el autor se está refiriendo aquí son: el colonialismo, las actividades misioneras de la Iglesia católica, la esclavitud y el capitalismo. En una parte de su primer capítulo titulado *Trópicos*, Joset muestra como diferentes personajes del relato pueden ser leídos como alegorías de alguno de estos cuatro factores de la historia del continente latinoamericano (cf. 21 y s.). Se discutirán varios aspectos de la influencia de los tres primeros en la segunda parte de este apartado. No obstante, primero se va a dedicar la atención al cuarto sistema tratado por Joset, con el fin de mostrar como García Márquez utiliza el mito burgués de la santa-prostituta, acorde con las ideas teóricas del filósofo francés Roland Barthes, para descubrir y criticar los dañinos efectos de diversas estructuras capitalistas.

Primero, se va a evidenciar con pasajes ejemplares de la obra analizada que García Márquez critica el sistema socioeconómico del capitalismo utilizando el mito de la santa-prostituta como instrumento. Seguidamente, se centrará en problemáticas que son criticadas por el autor con la ayuda de diversas representaciones de este mito dicótomo.

5.1 La explotación capitalista de una niña

Este subcapítulo tiene el objetivo de mostrar como el autor se sirve frecuentemente de los valores morales implicados en la dicotomía mítica santa/prostituta en su cuento *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada*⁴⁹, cuando critica diversos aspectos del sistema económico capitalista. Se van a usar datos biográficos, ejemplos de otras obras del mismo autor como de otros escritores, al igual que pasajes del cuento analizado para hacer resaltar los comentarios literarios críticos del escritor colombiano. Sin embargo, primero se tiene que aclarar qué es lo que se entiende bajo el término capitalismo.

⁴⁹ Vargas Llosa afirma que “el largo título melodramático es una alusión a los pregones de la feria” (1971: 729).

5.1.1 El capitalismo

El capitalismo es un sistema explotador que, como el mito tratado, básicamente consiste en un sistema de clasificación dual: los trabajadores y los empresarios desde un punto de vista productivo y los perdedores y los ganadores desde uno económico. En este sistema, los primeros siempre son una mayoría marginalizada. “En todo modo de producción en que existen relaciones de explotación se presentan dos grupos sociales antagónicos: los explotadores y los explotados: esclavos y amos, siervos y señores feudales, obreros y patrones”, escribe Marta Harnecker en su libro *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (222). Althusser añade además el papel explotador escondido que la burguesía juega en el sistema capitalista. Aclara que, aunque la clase burguesa, durante su ascenso en el siglo XVIII, vendió su rebelión contra la aristocracia bajo una “ideología humanista de la igualdad, de la libertad y de la razón”, queriendo incluir en apariencia a las clases bajas en su potencial triunfo, en realidad solo los liberó para consiguientemente poder explotarlos (194). En los subcapítulos siguientes, se va a comprobar como Gabriel García Márquez describe los devastadores efectos que un sistema capitalista tiene en el grupo mayoritario de los explotados, utilizando una figura representante del mito de la santa-prostituta para ilustrar su crítica político-social.

5.1.2 Influencia biográfica

El relato corto de García Márquez fue publicado en 1972 en una colección de siete cuentos del mismo nombre de los cuales tres contienen claras nociones anticapitalistas y las expresan a través de elementos míticos exagerados, es decir: *Un señor muy viejo con unas alas enormes*, *El mar del tiempo perdido* y *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada*. Joset afirma que, en estos textos, “[l]a acumulación capitalista irrisoria es homóloga con la representación mítica degradada” (19). Por esto, la historia de la esclavización de una niña que se corresponde a la dicotomía mítica santa/prostituta, porque consigue mantener su apariencia pura e inocente a pesar de ser forzada a prostituirse, puede ser leída como una crítica del capitalismo. Eréndira es presentada como víctima de su codiciosa abuela, lo que recuerda al prototipo de un empresario capitalista que solo se interesa por la maximización de su beneficio y a quien no le importa el nivel de sufrimiento que tengan que soportar sus trabajadores para conseguirlo.

Es comprensible que Márquez estuviera marcado por sus diversas experiencias sobre los efectos negativos del capitalismo que, según Vargas Llosa ya afectaron el pueblo de su

infancia, Aracataca, antes y alrededor de su nacimiento en 1928. Fue el tiempo de “«la fiebre del banano»” (Vargas Llosa 1971: 13) que tuvo graves consecuencias en la región, como un inmenso auge coyuntural transitorio, acompañado de unas condiciones de trabajo muy duras para los obreros de las plantaciones. Finalmente, la caída del precio de la fruta, por la extensión de cultivos en otras áreas terminó resultando en un desastre económico para la población local que fue parejo con la sindicalización y protestas de los trabajadores después de la Primera Guerra Mundial (cf. Vargas Llosa 1971: 9 y ss.); hechos que el escritor tematiza en un episodio de su novela *Cien años de soledad* (cf. García Márquez 2002: 357 y ss.). Además, experimentó un auge de las inversiones estadounidenses que siguieron a la Segunda Guerra Mundial⁵⁰ y durante los cuatro años que residió en Europa a finales de los años 50, vivió de forma muy precaria, porque estuvo sin trabajo y pasó mucha hambre (cf. Vargas Llosa 1971: 44 y ss.). Estos acontecimientos probablemente contribuyeron al desarrollo de su actitud crítica hacia el capitalismo y aumentaron su compasión por sus víctimas.

5.1.3 Crítica del capitalismo en otras obras

Independiente de los posibles motivos biográficos, la crítica a la sociedad de consumo capitalista en el cuento analizado es evidente, igual que en muchas otras obras del autor colombiano. *Cien años de soledad* no es el único texto del autor que expone el lado negativo del capitalismo con su narración de los acontecimientos alrededor de las plantaciones de la *United Fruit Company* (cf. Vargas Llosa 1971: 8, 12 y s.), o con el cuento de Eréndira (cf. GM 2002: 70 y ss.), así como el personaje del señor Herbert, el “introducido del capitalismo” (Joset 19 y GM 2002: 465).

Este personaje también aparece en el cuento *El mar del tiempo perdido*, donde es presentado como “el hombre más rico de la tierra” (GM 1977: 34), un “gringo” (ibíd. 36) que resuelve los problemas financieros de las personas bajo la condición de que se lo ganen haciendo algo que saben hacer bien, pero también les cobra si no consiguen hacerlo de la forma acordada (cf. ibíd. 34 y ss.). El señor Herbert es una alegoría clara del capitalismo norteamericano. Llega al pueblo con sus “grandes baúles llenos de billetes hasta los bordes”

⁵⁰ Sáenz Rovner menciona referente a esto en su libro *Colombia años 50. Industriales, política y diplomacia*, como la economía industrial de los E.E.U.U. estaba fortalecida después de la Segunda Guerra Mundial y que sus empresas multinacionales tenían suficiente dinero para invertir en el extranjero (cf. 14).

(ibíd. 34) durante la prosperidad del olor a rosas⁵¹, pretende ayudar a sus habitantes, pero solo si cumplen con unos requisitos específicos y si no, los arruina⁵². Después, organiza una fiesta de una semana que parece servir como una distracción de los injustos tratos a los que los ha sometido. Luego duerme durante tanto tiempo que el pueblo ya ha vuelto a su pobreza original y cuando despierta satisface su hambre interminable con los recursos naturales del mar más profundo, representados en forma de tortugas, cuya existencia les era desconocida a los lugareños (cf. ibíd. 23 y ss.). Al final, cuando se da cuenta de que el período próspero de la región ya ha pasado, se despide con unas cínicas palabras dirigidas a Tobías y Clotilde: “También ustedes debían irse. Hay muchas cosas que hacer en el mundo para que se queden pasando hambre en este pueblo” (ibíd. 44). Este episodio narrativo refleja la historia real de tantas regiones latinoamericanas que fueron explotadas por inversores estadounidenses, privadas de sus recursos naturales y finalmente, cuando ya no quedó más para enriquecerse, dejadas atrás sin los bienes necesarios para desarrollar una industria competitiva, pero con regímenes corruptos que actuaron a favor de los extranjeros ricos (cf. Vargas Llosa 1971: 10 y s.).

Su crítica a este sistema se hace todavía más obvia cuando el señor Herbert responde al comentario de Jacob cuando dice que se va a morir por esa manera de vivir disoluta, que tiene tanto dinero que no hay ninguna razón para que se muera (GM 1977: 40). Con la presentación satírica de la idea absurda de que se puede hacer todo con dinero, hasta comprarse la inmortalidad, Márquez se está evidentemente burlando de la adoración al capital. Joset, que se refiere al hecho de que Márquez indica varias veces que solo Tobías y personas que están a punto de morir verdaderamente huelen las rosas del mar y que el resto de las personas solamente imaginan olerlas, sugiere que el señor Herbert representa “la estrategia capitalista de la explotación fraudulenta del hombre por el hombre, incluso de su ‘patrimonio invisible’, la imaginación” y que así “el poder del dinero compra la dimensión mítica del espíritu humano, para destruirlo” (20).

En *Un señor muy viejo con unas alas enormes* la codicia de los protagonistas Elisenda y Pelayo también vence su empatía. Cuando un hombre anciano con alas cae en su patio, ellos

⁵¹ Uno de los habitantes del pueblo, Tobías, nota un día que el mar está oliendo a rosas y aunque muchas personas no consiguen sentirlo, el rumor de esta sensación atrae a muchos turistas de todo el mundo que, a su vez, resulta en un período de repentina prosperidad en aquel lugar seco y empobrecido (cf. GM 1977: 21 y ss.).

⁵² El viejo Jacob le tiene que dar su casa al final, porque pierde varias partidas de damas contra él y así llega a deberle 5742 pesos. Esta suma es desproporcionada, considerando que Jacob solo le pidió 20 pesos al señor Herbert inicialmente (cf. ibíd. 36 y ss.).

deciden encerrarlo en su gallinero y comienzan a cobrarles cinco centavos a los curiosos que quieren ver al supuesto ángel. Este negocio resulta tan lucrativo que al final pueden construirse una mansión, así como comprarse vestidos caros y un criadero de conejos, pero, aun así, siguen maltratando al ángel (cf. *ibíd.* 14 y ss.). Esta relación de ingratitud recuerda a la manera en la que los empresarios capitalistas se aprovechan de los esfuerzos de sus obreros, que, sin embargo, muchas veces no reciben un salario digno y tienen que trabajar bajo condiciones precarias.

5.1.4 Crítica del capitalismo en Eréndira

En la narrativa de Eréndira los elementos anticapitalistas se manifiestan sobre todo en la discrepancia entre la actitud indiferente con la cual la gran mayoría de las personas enfrentan el cruel destino de la niña y el estado de ánimo que el escritor infunde al lector por esa falta de lástima hacia la indefensa joven. Este sentimiento se amplifica con la creación de escenarios ficcionales tristes y sin esperanza. Vargas Llosa menciona en su descripción del mundo de las dos protagonistas varios elementos metódicos que Márquez emplea para crear un ambiente de desesperación en este relato, como su decisión de elegir el desierto como lugar de actuación lo que hace parecer la vida de Eréndira todavía más insoportable (cf. *ibíd.* 719 y s.). Imaginarse ser obligado a tener contacto íntimo con una multitud de personas desconocidas en un lugar tan cálido es difícil, pero sin acceso a instalaciones sanitarias adecuadas, se iguala con una tortura inconcebible. La selección de personajes mayormente marginalizados como los que las dos desiguales compañeras de viaje encuentran en su camino, es decir: los contrabandistas, indígenas y gitanos, es otro aspecto mencionado por Vargas Llosa que intensifica todavía más la sensación de desolación en torno a la joven. Las palabras que el autor peruano usa cuando habla de un “pueblo raquítico” por el que pasan las dos en el transcurso de su viaje se podría extender a la mayoría de los lugares donde las dos plantan su tienda de campaña (cf. *ibíd.* 719 y s.). Con la repetida descripción de paisajes áridos y su población letárgica, García Márquez sigue creando una atmósfera muy sombría durante toda la historia. Es un mundo marginalizado, que encaja muy bien con la personalidad maligna de la abuela que se encuentra en el extremo más negativo de la escala de medición del mito dicotómico tratado, pero contrasta intensamente con el carácter puro y virginal de Eréndira. De este modo, el autor no solo intensifica la inocencia que irradia la niña, sino que también adapta el ambiente del espacio narrativo a su desoladora situación de esclavitud capitalista.

5.1.5 Explotación del hombre al hombre

Antes de categorizar la explotación de Eréndira como la “más extrema de un ser humano por otro que se puede imaginar”, Joset comenta que, en este cuento García Márquez “también cristaliza hiperbólicamente el ideologema de la explotación del hombre por el hombre” (21). Es exactamente esta hipérbole, o sea, la exageración satírica del narrador que desenmascara los momentos más crueles como instantes de crítica más evidentes. Uno de estos ocurre poco después del comienzo de la historia, cuando la abuela está regateando el precio de la virginidad de su nieta con el viudo escuálido. Le dice, en protesta a la cantidad de dinero ofrecida por el hombre, que la joven “ha hecho un daño de más de un millón de pesos” (GM 1977: 104). González Echevarría comenta acertadamente en referencia a esta escena, que, en el mundo caído, donde sucede la compra de carne, Eréndira alegóricamente representa una deuda, porque ella debe una impagable cantidad de dinero a su abuela por un crimen que realmente no cometió. Según él, parece como si la joven estuviera maldita por un pecado original⁵³ (cf. 41) y en el mito de la santa-prostituta marcado por el cristianismo efectivamente lo es, como demuestra la historia bíblica del Génesis relatada en 2.3.3. El mito también se halla presente en la escena con el viudo. Allí, la todavía inocente niña Eréndira, un modelo de obediencia y empeño, que no habla mucho y solo contesta a su tutora legal con “[s]í abuela” (cf. GM 1977: p.ej. 101 y s., 104, 112, 140 & 148 y s.), incluso cuando esta le manda dejarse violar por un hombre viejo, representa el lado más santo de la dicotomía, parecido a la buena *Virgen María* o el *ángel del hogar* obediente, otra versión decimonónica del mito que se analizará más precisamente en 5.2.2.

La abuela, que no solo alquila a su nieta de catorce años a un pedófilo, sino que lo contacta para seducirlo con su oferta demoníaca primero, claramente representa a la figura opuesta de la seductora Eva. Está dispuesta para obtener su dinero de cualquier manera y ni siquiera se arredra ante la explotación de su propia nieta. Esta forma de pensar tan solo en sus propios beneficios, sin importarles los sacrificios de las personas que los generan verdaderamente recuerda a la actitud de los gerentes de las numerosas empresas multinacionales que ignoran las malas condiciones de producción en sus compañías proveedoras. Sin embargo, estrictamente hablando, el carácter capitalista del modo en que

⁵³ Acorde con el Diccionario de la lengua española, el pecado original se puede referir específicamente y “[s]egún la doctrina cristiana” al “pecado en que es concebida la persona por descender de Adán y Eva” y generalmente a un “[d]efecto de origen (cf. s.v. *pecado*).

la abuela explota a Eréndira proviene de dos hechos distintos. Primero, la anciana, como la explotadora, consigue una plusvalía económica a costa de la persona explotada, o sea, su nieta y segundo, la persona explotada consiente en este tipo de intercambio (cf. Zukerfeld 132, punto 3 y 6.1). A partir del momento en que la joven intenta fugarse de esta situación y la abuela comienza a detenerla, la explotación capitalista de la niña se convierte en esclavitud.

5.1.6 La cosificación

Solo cuatro páginas después de la negociación sobre la virginidad de su nieta con el viudo, cuando el carguero se quiere llevar a Eréndira, la abuela ya solo le pide 872.315 pesos, aunque, según ella, su nieta solo le ha pagado 420 pesos hasta ese momento (cf. GM 1977: 108) y poco antes había hablado de más de 1.000.000 (cf. ibíd. 104). De repente faltan 127.685 en sus cuentas. Parece muy irónico que la abuela, a la que le gusta tanto contar dinero, sea tan inexacta, pero probablemente indique que ya desde el comienzo la suma total nunca ha tenido importancia. Solo sirve para dar esperanza a la joven de que algún día se libraré de su esclavitud, mientras que la abuela realmente no quiere dejar de explotarla jamás. Esta noción se refuerza aún más cuando la anciana confunde tanto con sus cuentas al músico de la banda que acompaña la feria de Eréndira que este se resigna, a lo cual el narrador comenta: “El músico no entendió la lógica de la abuela, pero aceptó las cuentas mientras desenredaba el enredo” (ibíd. 139). Confusión, distracción y falta de información facilitan el proceso de explotación capitalista.

Con el acto de asociar a Eréndira con una suma, la abuela le da un valor comercial, o sea, un precio. De esta manera, la cosifica y la transforma en un producto consumible, en un “capital vivo” (Joset 21). Este proceso posibilita a sus clientes ver a la niña como una mera mercancía y consumirla de “cualquier modo” como lo hace Tobías, el protagonista de *El mar del tiempo perdido*, con la primera versión de Eréndira (GM 1977: 38). Esta valoración mercantil de personas es facilitada por el aspecto económico ya integrado en la dicotomía mítica santa-prostituta. Quiere decir que la segunda mitad del mito, o sea, la prostituta que vende su cuerpo temporalmente como un artículo de uso, de siempre ha estado sujeto al principio de la cosificación. En el caso de Eréndira, la abuela le da el mismo valor que da a su casa cuando le pide al carguero casi 900.000 pesos por la niña. Según las ideas de valores semánticos a nivel económico de Umberto Eco, cuando la anciana pone el mismo precio a su nieta como a

su posesión, también las iguala semánticamente, dado que, en la base de su contravalor un objeto puede convertirse en el símbolo de otros objetos (cf. 28):

It is only because all goods acquire a position in the system, by means of which they are in opposition to other goods, that it is possible to establish a code of goods in which one semantic axis is made to correspond to another semantic axis, and the goods of the first axis become the sign-vehicles for the goods of the second axis, which in turn become their meaning. (ibíd.)

Deshumanizar a la niña facilita moralmente el proceso de su explotación, tanto para los clientes como su proxeneta. Igual que los antiguos griegos y romanos obviamente no sentían compasión por sus esclavos cuando los violaban, tal vez porque, semánticamente, los convertían en su propiedad material con el valor financiero que les atribuían en el proceso de su compra (cf. 2.4.2 y 2.4.3).

Aunque la cosificación es mencionada más frecuentemente en el contexto de esclavitud o prostitución, Ringdal, también habla de la venta de novias que ya tuvo lugar en Canaán hace más de 3000 años y subraya que, bajo la influencia ideológica de los invasores hebreos, se podía conseguir un mejor precio por mujeres vírgenes (cf. 46). De esta información se puede concluir, que no solo se comenzó a dar un valor especial a la virginidad, sino que, con la otorgación de un valor económico a las así llamadas buenas mujeres, se las cosificaba también. El tema de la deshumanización de las mujeres asimismo no es una innovación nueva en la literatura tampoco. La cosificación comercial de mujeres alcanza una magnitud inédita hasta la fecha en el curso de la revolución industrial. Schmidt-Emans, comenta que en aquella nueva era de la sociedad de consumo capitalista, textos como *Bruges-la Morte* de Rodenbach y *L'Ève future* de Villiers de L'Isle-Adam, muestran la modificación semántica de tópicos y tipos de figuras literarias. Las prostitutas, en su función social de bienes de consumo, son vistas como mujeres falsas o artificiales en el tiempo de la reproducibilidad. Es también en este período, destaca la autora, que el pensamiento de escritores como Villiers de L'Isle-Adam empieza a alejarse de las doctrinas religiosas (cf. 35).

Igualmente, Márquez tiene una perspectiva crítica con la Iglesia católica en su relato corto, especialmente referente a su actitud hipócrita hacia la moderna esclavitud capitalista y el colonialismo tanto como hacia la imagen de la mujer. Esta temática será tratada con más detalle en 5.2.1. Sin embargo, en lo tocante a la corrupción capitalista de los clérigos, sí hay que mencionar aquí que los misioneros, que aparecen en el cuento, sobornan a la población indígena para imponerles sus conceptos morales. A las mujeres embarazadas les dan “aretes de oropel” (GM 1977: 1977: 128) para que se casen con sus amantes y a las personas que

reciben la primera comunión le pagan cinco pesos a cada uno. De este modo, incluso comercializan la fe de las personas.

5.1.7 Vendiendo verdades falsas

En el *capítulo 4* se vio que ambas, la Celestina y la abuela, explotan sexualmente a mujeres jóvenes para enriquecerse y además comparten la misma estrategia de marketing. Monet-Viera destaca con razón que los clientes de Celestina la conocen “por la boca de otros o por lo que oyen en la calle” (130). Su grado de divulgación de popularidad es muy alto entre los habitantes de su ciudad y los muchos rumores sobre ella forman la base de su poder (cf. *ibíd.*). La abuela obviamente quiere que su nieta tenga una fama parecida, porque ayuda a crearla activamente cuando deja a un hombre, que trabaja para el correo, acostarse con Eréndira por un precio rebajado, bajo la condición de que este “[haga] la voz correr por todas partes” (GM 1977: 110). Aparentemente, “[fue] un trato eficaz” (*ibíd.*), juzgando por el hecho de que poco después “vinieron hombres desde muy lejos para conocer la novedad de Eréndira” (*ibíd.* 111). En breve, las dos se ven acompañadas por un fotógrafo, una banda, mesas de lotería, puestos de comida y hasta catorce sirvientes indígenas (cf. CM 111 y 148), o sea: “su parafernalia circense” como lo denomina Vargas Llosa (1971: 720). Todo el mundo quiere enriquecerse de la explotación de Eréndira. El narrador que dice haber conocido a la prostituta y a su abuela durante el tiempo de su “más grande esplendor” cuenta además que, como medio publicitario adicional, se habían colgado lienzos de letreros en “la carpa del amor errante” que decían: “Eréndira es mejor”; “Vaya y vuelva Eréndira lo espera” y; “Esto no es vida sin Eréndira” (GM 1977: 145). La abuela ha creado una marca, o mejor dicho, un mito propio alrededor de su nieta prostituida, el cual vende verdades falsas, como lo hacen todos los mitos según Barthes (cf. 11). Parece más como si la anciana quisiera vender algún producto de estilo de vida que a su propia nieta menor de edad.

Además, hacia el final del relato, cuando Eréndira ya ha probado el sabor de una vida diferente dos veces, es decir, en el convento y escapándose con Ulises, su desalmada explotadora se ve obligada a probar otro método para mantenerla bajo su poder. De repente, deja de hablar de la deuda que la niña tiene con ella debido a la destrucción de su casa, e inventa otra excusa para justificar su esclavización. Es en el momento en que empieza a contarle a Eréndira que tendrá una casa muy grande con mucho prestigio cuando la abuela se muera (cf. GM 1977: 148 y ss.), hasta el narrador se sorprende por el súbito cambio de idea de la abuela, diciendo que “[e]ra una visión nueva e imprevista” (*ibíd.* 149).

García Márquez claramente alude aquí a la ilusión capitalista de poder tener una vida de clase alta si uno se esfuerza lo suficiente y que sirve como motivación del explotador a sus explotados. Lo que la abuela realmente está haciendo aquí es tratar de hacerle creer a la niña que en verdad no está sufriendo por el bien de la malvada anciana, sino que por sí misma. Esto es un argumento común de los defensores del sistema capitalista, que no se cansan de repetir la mentira de que, si se trabaja suficientemente duro, todos pueden volverse ricos. De esto se debe derivar la lógica de que todas las personas adineradas merecen su riqueza porque se la han ganado con su trabajo, tanto como la conclusión inversa de que los pobres son pobres porque son unos vagos que no quieren trabajar y si no son ricos es porque no quieren. Así se les puede echar la culpa de su precaria situación, hacerles responsables de su bienestar económico y degradarlos a un nivel individual, atacando su autoestima, para cumplir con la finalidad de ocultar el pequeño detalle de la explotación capitalista.

Acerca de esta falsa esperanza que la abuela le da a Eréndira sobre una posible mejora de su situación en el futuro, Florian Rötzer constata en su artículo, que trata la disminución de confianza en los mitos de la burguesía y del capitalismo, que el atractivo del sistema capitalista proviene originalmente de su promesa de más permeabilidad y porque insinúa que cada uno puede ascender económicamente con tal de que se esfuerce lo suficiente (cf. pár. 1). Luego compara esta ilusión con la idea del así llamado sueño americano, que sugiere que el trabajo duro permite la transformación de friegaplatos a millonario (cf. ibíd. pár. 2). La abuela lleva este truco al extremo en la última parte del cuento. Antes, Eréndira hacía patente una ingenua confianza en la anciana, a la que obedecía sin protesta alguna, porque esencialmente no conocía otra forma de vivir habiendo crecido en una casa aislada y situada en el medio del desierto con nadie excepto su única pariente que la había tratado como esclava desde siempre. Era como un “hechizo que la había dominado desde su nacimiento” (GM 1977: 130), mientras que la abuela “siguió apacentando sus sueños de grandeza [...], gracias al sacrificio de la nieta bastarda” (ibíd. 99).

Esta opresión adicional psicológica no solo es natural para la abuela, como se puede ver cuando responde a la acusación de un misionero de estar explotando a la niña con las palabras “[p]ero es mi nieta” (ibíd. 122), sino también al destacar la bastardía de la joven, que sirve para crear una distancia emocional entre las dos protagonistas. El hecho de que no se mencione en toda la historia el nombre de la abuela seguramente está relacionado con su

estereotípico papel antagonista de explotador capitalista y, como Morón Espinosa indica, podría ser una señal de su falta de alma también (cf. 655). Se discutirá el proceso legitimador de mitificación que, según Barthes, es usado para la naturalización de estados históricamente desarrollados por la clase burguesa en el *capítulo 6* más detalladamente.

Joset describe esta estrategia de la anciana del modo siguiente: “La abuela justifica su comportamiento como cualquier caudillo populista que engaña al pueblo con visiones idílicas del porvenir” (22). Dicho con las palabras de Morón Espinosa, la abuela le presenta a su nieta una perspectiva de “ideas básicas para la sociedad capitalista: la libertad y la felicidad” (656). Los anteriores comentarios de la anciana deben también suprimir posibles reclamaciones de su víctima: “No te puedes quejar [...]. Tienes ropas de reina, una cama de lujo, una banda de música propia, y catorce indios a tu servicio” (148). Esta afirmación condescendiente recuerda la famosa frase atribuida a María Antonieta en el contexto de su confrontación con el hambre del pueblo francés “¡Que coman pasteles!” (cf. “¡Que coman pasteles!”), la cual, al igual que la abuela de Eréndira, paga al final el mismo precio por su insensibilidad, porque ambas son asesinadas, una por el enfadado pueblo francés (cf. s.v. “Marie-Antoinette”, pág. 11) y la otra por un muchacho que, según Joset, es una “imagen de los explotados, marginados y dependientes” (22).

Al fin y al cabo, la abuela intenta presentarse como una buena mujer, una abuela preocupada por el futuro de su querida nieta que solo está siendo dura con ella ahora para asegurar que tenga una casa espléndida y una vida libre e independiente en el futuro. Lo que la anciana no parece entender es que con su declaración “Cuando yo te falte [...] no quedarás a merced de los hombres, porque tendrás tu casa propia” (GM 1977: 148 y s.), establece un vínculo entre su propia muerte y la libertad de la nieta, que resulta, solo cinco páginas después en la pregunta de Eréndira a Ulises sobre si se atrevería a matar a la abuela (cf. *ibíd.* 154).

5.1.8 Indiferencia del consumidor

La niña es tratada como una mercancía, o, mejor dicho, como un artículo de uso. La indiferencia que muestran todos los hombres que se acuestan con Eréndira llama la atención. Según el relato del narrador de cómo conoció a la joven y su abuela en la provincia de Riohacha, había una “fila interminable ondulante, compuesta por hombres de razas y condiciones diversas, [que] parecía una serpiente de vértebras humanas” y “se salía de las calles de aquella ciudad fragorosa de traficantes de paso” (GM 1977: 145). Aquí se siente

cierta semejanza con la cola de una tienda que está vendiendo un producto nuevo y muy deseado, como un libro de una escritora famosa como J.K. Rowling, o por hablar en términos más actuales, el modelo nuevo del *iPhone*.

Hasta Ulises inicialmente no parece sentir compasión por ella, incluso cuando Eréndira intenta explicarle que se sentía completamente agotada, el muchacho sigue insistiendo para que se acueste con él. Al desesperado intento de deshacerse de su huésped no invitado, o sea, cuando la muchacha le dice “[p]ero me voy a morir”, el joven solo contesta de manera muy macabra: “Mi mamá dice que los que se mueren en el desierto no van al cielo sino al mar” (cf. *ibíd.* 117). La esclavitud de Eréndira solo le comienza a dar lástima después de haber satisfecho sus deseos sexuales. Al comienzo del cuento sucede algo parecido. El carguero de un camión, a quien la abuela pagó el transporte a otro pueblo dejándolo hacer amores de a veinte pesos con Eréndira, le ruega a la anciana solo después de haber gozado del cuerpo de la joven, que esta se pueda quedar con él (cf. *ibíd.* 108). Esta avaricia se puede ver como una analogía del egoísmo del consumidor común. García Márquez pone particularmente de relieve esta falta de altruismo en esta larga versión del cuento porque, como Vargas Llosa muestra en una breve comparación, ya es la tercera vez que el escritor relata la historia de esta niña en su obra de ficción (cf. 1971: 532 y ss.) y en cada etapa, la crítica a la explotación capitalista se vuelve más fuerte.

En las tres versiones del cuento es descrita como una joven de huesos finos, tiernos o de un cuerpo frágil (GM 1977: 37 y 97, *ibíd.* 2002: 71). Lo que adicionalmente vincula las tres historias es una escena en la que un personaje principal masculino entra en el cuarto de la joven prostituta y la ayuda a exprimir o a cambiar la sábana de la cama que está empapada de sudor (GM 1977: 38 y 117, *ibíd.* 2002: 70 y s.). En el relato breve *El mar del tiempo perdido*, el personaje de una prostituta le pide 500 pesos al señor Herbert, pero como solo cobra cinco pesos por hombre, tiene que acostarse con 100 hombres. Aunque Herbert representa el capitalismo, solo tiene el papel de facilitador de la prostitución aquí, es decir, no la explota directamente, sino que posibilita con su capital que otros hombres la exploten. Además, la muchacha es descrita como una mujer joven, o sea, no parece ser una niña, que toma una decisión individual e incluso es ella la que propone el trato. Ella contesta a la advertencia del capitalista de que “s[erían] cien hombres” que no le importa porque si consigue tanto dinero “serán los últimos cien hombres de [su] vida” (GM 1977: 37). No tiene proxeneta y parece actuar por su propia voluntad libre.

En *Cien años de soledad*, la figura de Eréndira ya aparece en compañía de su abuela a la cual ya debe el dinero por el incendio de su casa. Para cancelar la deuda “todavía le faltaban unos diez años de setenta hombres por noche”, que pagan solo 20 centavos por persona (GM 2002: 71). No obstante, el destino de la muchacha, descrita como una adolescente, ya tiene los mismos antecedentes trágicos que su sucesora, es forzada a prostituirse por una proxeneta capitalista y la narración de su historia es presentada de modo muy dramático (cf. ibíd. 70 y s.). Vargas Llosa resume la intensificación drástica de la tragedia de Eréndira así: “los cien del relato son ahora millares de hombres” (1971: 534). Aun así, lo más notable de esta segunda versión del cuento es la reacción del protagonista masculino Aureliano que demuestra mucha empatía con la adolescente. Ni siquiera consigue acostarse con Eréndira, porque le da mucha lástima e incluso intenta casarse con ella al día siguiente, pero la muchacha ya se había ido. (GM 2002: 72).

En la tercera versión de la historia, o sea el relato corto analizado, ninguno de sus clientes expresa suficiente compasión por Eréndira para cambiar de idea y no tener sexo con ella. Sin excepción demuestran un enorme egoísmo, comparable a la indiferencia de muchos consumidores en sistemas capitalistas que mayormente ignoran las condiciones de producción de los artículos que compran y tienden a escoger los productos más baratos. En una escena se muestra particularmente esta indiferencia frente al sufrimiento de la niña, ya que, un día, Eréndira tiene un momento en que ya no puede más, “maltratada y sucia de sudor”, se echa a llorar y le dice a la abuela que se está muriendo. Cuando esta se da cuenta que “[ha] traspuesto los límites del horror” le dice a la fila de clientes que están esperando que tienen que volver mañana y topa con gritos de protesta. Tanta insensibilidad hasta indigna a la vieja explotadora (GM 1977: 115). La impresión de un grupo apático de hombres que solo actúan según su deseo sexual sin importarles las consecuencias es reforzada además por el énfasis que Márquez pone en la poca edad de su protagonista, refiriéndose a ella múltiples veces como “la niña” (cf. p.ej. ibíd. 97, 101, 103, 108 y 122). Esto podría, además ser una alusión al trabajo infantil que ocurre con frecuencia en las fábricas de empresas multinacionales.

A los que a veces consiguen salir del círculo vicioso del consumo tal vez les quede un poco de mala consciencia por su desenfrenado comportamiento respecto a la falta de poder adquisitivo de muchos. El poder adquisitivo de las mujeres, en especial, ya está tematizado en algunas novelas decimonónicas de Benito Pérez Galdós y Díaz Marco se está refiriendo a

estas, cuando afirma que no les quedan muchas posibilidades a las mujeres en sus libros: *La de Bringas, Fortuna y Jacinta, La Desheredada y Lo prohibido*; excepto convertirse ellas mismas en mercancía para poder “incorporarse al espacio del intercambio económico”, porque es el único modo en que pueden ganar suficiente dinero, dado que “el dinero y la propiedad son patrimonio masculino”. La autora continúa argumentando que el abandono del espacio doméstico muchas veces es presentado en conexión con un cambio de su moralidad, porque “se mancha en el espacio del consumo y deja de ser un ángel para volverse una mujer caída” (219).

Aunque, hoy en día, la dependencia financiera de las mujeres de sus tutores masculinos ha disminuido debido a su ingreso en el mercado laboral, en realidad, esto las ha llevado a una relación parecida con el empresario que las emplea. Ahora, muchas mujeres, así como muchos hombres, se hallan dependientes económicamente de sus empleadores, lo que permite a estos últimos sacar provecho de los primeros. No es por casualidad que uno de los sinónimos de empleado sea dependiente.⁵⁴

El egocéntrico consumidor primero quiere satisfacer sus necesidades consumistas, o sea, las necesidades transmitidas por la publicidad de las empresas capitalistas, y solo después de este estado de fiebre consumista, llega a la conclusión de que el producto adquirido en realidad no le trae la prometida felicidad. Barthes comenta acerca de esta obligación psíquica de comprar que, en el mundo del consumo, los ideales capitalistas de la clase burguesa adinerada se han convertido en un modelo universal. Por ejemplo, incluso miembros de clases precarias quieren tener bodas ostentosas, aunque estos sueños se quedan en eso para la mayor parte, porque no disponen de los recursos necesarios para este tipo de vida lujosa. Por consiguiente, este deseo colectivo es inhumano, porque presenta la vida como destino inevitable. Quiere decir que los mitos capitalistas burgueses transmiten el mensaje de que factores socioeconómicos como el poder adquisitivo individual son impuestos por la naturaleza y convenientemente ocultan el hecho de que existen diferentes clases sociales por razones históricas⁵⁵. No obstante, según Barthes, es exactamente eso lo

⁵⁴ Según Corominas, la palabra *dependere* viene del término latino *dependere* (cf. 439) y significa acorde con el *Diccionario de la lengua española*, “[e]star subordinado a una autoridad o jurisdicción” o “[v]ivir de la protección de alguien, o estar atenido a un recurso solo” (cf. s.v. “depende¹”: 1. y 4.).

⁵⁵ Alain Touraine enumera tres nociones esenciales del sistema de acción histórica necesarias para “transformar las condiciones de existencia [...]: el trabajo creador, que es ante todo un conocimiento, la creación de un ‘estado de naturaleza’; la acumulación, aprovechamiento de una parte de los recursos disponibles por una obra de superación del estado presente de la sociedad; [y] el modelo cultural que, aprehendiendo esta capacidad de superación, plantea de un modo peculiar la interpretación de la creatividad

que la burguesía quiere hacer creer. Es parte de su ideología presentar la realidad históricamente desarrollada como imagen del mundo común, o sea, quiere convertir historia en naturaleza. Desde luego, esta naturaleza es creada por la burguesía misma y por eso en verdad es una pseudo-naturaleza que tiene una apariencia científica e intuitiva, pero elude explicaciones (cf. ibíd. 292 y ss.).

Aunque políticamente oculto, no es difícil nombrar el dominio económico de la burguesía, el capitalismo, dice Barthes, porque este sistema se define a sí mismo como burgués (cf. 289). Por consiguiente, se puede decir que las ilusiones capitalistas descritas en esta parte del texto pueden ser llamadas mitos burgueses también. En el próximo subcapítulo se va a evidenciar como el mito de la santa-prostituta fue adaptado por la burguesía y como García Márquez lo utiliza para criticar otros problemas.

5.2. El mito burgués y otros problemas

Aquí se evidenciará cuáles son los otros problemas sociales, políticos e institucionales, aparte del capitalismo, que el autor, usando el mito de la santa-prostituta como herramienta, critica en su texto literario. Con cada versión del mito que García Márquez presenta en su texto, revela más temas problemáticos que parecen estar intencionalmente escondidos en él. Esto hace necesario que se analice cada variación del motivo mítico de la santa-prostituta que aparece en el cuento, desde su comienzo hasta su final.

5.2.1 *Una virgen, una pecadora y la Iglesia hipócrita*

Una versión del mito de la santa-prostituta: la culpable que se arrepiente se demuestra especialmente en el episodio de los misioneros, porque son los únicos que en seguida reconocen no solo la inocencia de la joven, sino también su estado de víctima causado por la extrema maldad de la abuela. Cuando paran la caravana que acompaña a las dos, un

manifestada en el trabajo creador” (3). Estos factores se pueden aplicar a la clase burguesa, basándose en las ideas de Barthes. El filósofo francés afirma que la burguesía funda parte de su inmensa influencia en el hecho de que muchas innovaciones de diversas disciplinas tecnológicas y científicas provinieron de su clase, que, al fin y al cabo, tiene un acceso más fácil a la educación. Por consiguiente, las otras clases sociales están en cierta relación de dependencia con el mundo burgués (cf. 294) por este “trabajo creador” de conocimientos, mencionado por Touraine (cf. 5), y pueden abusar de esta influencia para una transformación ilimitada de la naturaleza, o sea, la creación de una pseudo-naturaleza (cf. Barthes 294). En referencia a la segunda noción de acumulación y aprovechamiento de recursos por la superación de otro estado de la sociedad (cf. Touraine 5), se puede mencionar que la burguesía primero eliminó a la aristocracia dominante con la idea progresista de la nación (cf. Barthes 289 y s.) y después se enriqueció más con la libertad que le ofreció el estado liberal (cf. s.v. “Bürgertum”). Finalmente, a nivel cultural, la ideología burguesa llegó a dominar el arte, la actitud consumista y las normas sociales sin que las demás clases sociales se dieran cuenta de que no eran principios universales y neutrales. Consiguientemente, con su naturalización de una ideología y una situación social históricamente desarrolladas, la burguesía consigue transformar la realidad del mundo en una visión del mundo universal (cf. Barthes 288 y ss.).

misionero español les dice, refiriéndose a Dios, que “está[n] violando sus santas leyes con [este] tráfico inmundo” (GM 1977: 121). Después indica la minoría de edad de Eréndira y le contesta a la defensa indignada de la anciana, que identifica a la joven como su nieta “[t]anto peor” (ibíd. 122). Como la abuela les niega a los hombres de Dios que se la lleven a Eréndira, esta es secuestrada por algunas novicias indígenas tres días después. Aunque en el convento también tiene que trabajar duramente, blanqueando las escaleras el día entero, con solo no tener que acostarse con hombres, la modesta muchacha ya se declara feliz (GM 1977: 126 y ss.).⁵⁶

Márquez deja a la Iglesia católica, una de las madres del mito de la santa-prostituta y representada por las personas que dirigen el convento, categorizar a la abuela como mala mujer que viola las leyes de Dios y así la pone en uno de los extremos de la dicotomía religiosa, la posición de la pecadora Eva. Por el contrario, los clérigos tratan a Eréndira como a una prostituta arrepentida, o sea, un tipo de santa-prostituta como María Magdalena. Este convento refleja además los esfuerzos cristianos para convertir a las prostitutas desde el siglo VI, cuando el emperador Justiniano promovió el casamiento con antiguas trabajadoras del sexo (cf. 2.4.3) y que, como indica Otis, resultó en la fundación de instituciones monásticas para pecadoras arrepentidas en una gran parte de Europa a partir del siglo XII (cf. 72-75).

Sin embargo, igual que Joset señala (cf. 21), el escritor colombiano no tarda en revelar la postura moralista de los cristianos como hipócrita y su comportamiento como colonialista. Esta crítica inminente ya se anuncia cuando Márquez le da una “forma y dicción peninsulares” al joven misionero que, para la feria volante de Eréndira, tanto como en su descripción del convento como una “casa de misión, un promontorio colonial” (GM 1977: 121). Poco después del secuestro de la niña, la aparente compasión de los misioneros resulta ser un mito también. La verdadera motivación detrás de la supuesta salvación de Eréndira parece ser una necesidad de trabajadoras gratuitas, porque no solo la joven, sino todas las novicias, tienen que realizar tareas físicamente agotadoras el día entero, mientras que los

⁵⁶ Esta escena puede ser considerada como una referencia intertextual a las prostitutas reformadas de la corriente realista, como Marguerite Gautier en *La dame aux camélias* de Alexandre Dumas o Santa en la obra homónima de Federico Gamboa.

europeos de la casa se van al desierto a predicar (cf. *ibíd.* 126 y s.).⁵⁷ No se trata de una forma sexual, de esclavitud, pero aparenta ser un trabajo forzoso en el nombre de Dios.

Además “introdu[cen] un nuevo tipo de represión al controlar la moralidad de los hombres” (Joset 21), cuando casan a la fuerza a los indígenas después de haber obtenido la aceptación de sus amantes embarazadas a través del soborno (cf. GM 1977: 128). Aparentemente, a los misioneros no les gusta la existencia del concubinato porque, aunque les da más libertad a las mujeres, dado que los maridos “se sentían con derecho de exigirles a las esposas legítimas un trabajo más rudo” (*ibíd.*), es visto como una vida en pecado desde una perspectiva cristiana. Esta actitud deja una impresión de especial hipocresía, teniendo en cuenta que las informaciones dadas en 2.4.4 incluyen el hecho que muchos clérigos vivían con mujeres y la Iglesia al final, enfrentada con una resistencia muy violenta por parte de sus monjes contra los intentos de prohibir el concubinato, tuvo que tolerarlo, aunque cobrándoles multas a los clérigos pecadores (cf. 38). Además de esto, lo que parece aún más hipócrita en su presentación de la religión cristiana, es que después de invertir tanta energía en la salvación de la joven Eréndira, los misioneros dan por bueno casarla con un hombre desconocido que acorde con la Biblia tiene el derecho concedido por Dios de dominarla (cf. 2.3.3 y Biblia, Génesis 3.16). Quiere decir que, al igual que la abuela, los misioneros obligan a las personas que acaban en su poder a seguir su doctrina y trabajar sin sueldo y lo que es todavía peor, bajo el título del sagrado matrimonio y según el concepto del mito dicotómico de la santa-prostituta, con sus ideas convencionalizadas de que ciertas características convierten a una pecadora en una santa pecadora, condenan por un lado la prostitución y el concubinato, pero aprueban por el otro el abuso matrimonial incluso de niñas.

Lo que García Márquez realmente critica aquí es la doctrina de la iglesia católica que contiene el mito judeocristiano de la santa-prostituta, o sea, la idea de que todos los miembros del género femenino nacen como malas mujeres porque están marcadas por el pecado original y que no solo dependen de la ayuda de Dios, sino también de un hombre para poder aprovechar su potencial de convertirse en una buena mujer mala. Por su comportamiento fácilmente pueden ser clasificadas como buenas mujeres malas o malas mujeres malas, pero siempre un poco malas.

⁵⁷ Esta división de papeles se parece mucho al ideal burgués del ángel del hogar (cf. 3.2) que servía para atar a las mujeres al horno, o sea, para encadenarlas al espacio doméstico.

5.2.2 *El ángel del hogar: un mito burgués*

Es muy probable, según Barthes, que mitos que todavía existen transporten una ética burguesa, porque desde su pasada victoria sobre la aristocracia (cf. ibíd. 288 y ss.), la burguesía y su moral todavía rigen en las sociedades de muchas naciones.⁵⁸ El mito de la santa-prostituta, originalmente religioso, fue adaptado vigorosamente por la burguesía europea decimonónica también y fue antes de nada una contramedida a una emancipación social creciente de la mujer. Como en el siglo XIX la familia y el cultivo de la esfera privada eran de central importancia para el desarrollo de una sociedad burguesa, sus representantes convirtieron la limitación del género femenino al espacio del hogar en uno de sus ideales morales (cf. s.v. “Bürgertum”). Aresti Esteban dice acerca de esto que “[l]a ideología de la domesticidad en la España del siglo XIX era una peculiar amalgama de nociones tradicionales, ideas religiosas y valores burgueses” (363). Lo dicho se manifiesta en España en el concepto del ángel del hogar. La estrecha vinculación de este estereotipo idealizado y su concepción dicótoma queda evidenciada en el libro *El ángel del hogar* de María del Pilar Sinués. La escritora dice que “una mujer puede ser el ángel ó [sic] el demonio del hogar” (Tomo 2: 77) y en el tomo primero de su obra concreta que el segundo tipo “nace por desgracia con malos instintos” y debe ser corregido a través de educación religiosa (247). Notablemente, además de esta dicotomía, también menciona una figura femenina entre estos dos extremos, es decir, las que “no son ni lo uno ni lo otro” y concluye que esto “es infinitamente peor” (Tomo 2: 77).

Como clase social, sugiere Barthes, la burguesía logró imponer cierto universalismo que consistía y todavía consiste en una moral mayormente burguesa, pero que es percibida como un consenso social apolítico. Así, esta clase privilegiada consiguió algo fascinante: mientras que en la mayoría de las sociedades las normas sociales provienen de ella, el público por lo general no parece notar esta conexión. Es decir, la población burguesa goza de cierto tipo de anonimato, mientras que sus valores culturales, sus ideas jerárquicas sociales que solo les benefician a ellos, son aceptados como reglas morales comunes, o sea, como un orden natural por el resto de la población (cf. ibíd. 288 y ss.). Sirviéndose de una infinidad de

⁵⁸ La burguesía debe esta longevidad de sus valores a varios factores decisivos. En primer lugar, utilizó la idea de nación, que inicialmente sirvió para eliminar a la aristocracia, para camuflar sus propios principios como principios patriotas hasta el grado en que ya no fueron percibidos como ideas burguesas sino como ideales nacionales comunes. La imposición de los valores burgueses como norma social fue además facilitada por su enorme influencia en el desarrollo de muchas sociedades a través de innovaciones e invenciones tecnológicas y científicas que frecuentemente provenían de esta clase social (cf. Barthes 288 y ss.).

mitos, esta clase privilegiada ha logrado preservar su ser ideológico sin salir a escena (cf. ibíd. 303).

Durante el período en que García Márquez escribió el cuento de *Eréndira* a los finales de los años 60 y comienzos de los 70, el nuevo movimiento feminista que luchaba contra la opresión de la mujer (cf. s.v. “women’s rights movement”) estaba culminando. Fue solo entonces que se consiguió eliminar este ideal femenino del *ángel del hogar* del pensamiento general. El final emancipatorio del relato, que se tratará más tarde, podría estar influido por las impresiones que estos acontecimientos sociopolíticos tuvieron en el autor.

Por lo menos, parece que García Márquez crea al comienzo de su historia una imagen de su joven protagonista que recuerda mucho al estereotipo de un ama de casa y buena madre. La hace cuidar de la abuela como si fuera una niña pequeña a la cual su nieta tiene que bañar, vestir, dar de comer y ayudar a caminar a causa de su obesidad. Sin embargo, la abuela no solo tiene este papel infantil, sino que también representa al patriarca dictatorial en esta parábola, así que además de lo dicho, manda a su nieta limpiar la casa, regar las plantas, darle agua y alimento al avestruz, lavar las alfombras, planchar la ropa, etc. (cf. GM 1977: 97 y ss.). La dócil y “demasiado mansa” (ibíd. 97) Eréndira acepta los órdenes de su pariente sin la mínima señal de desobediencia, igual que las mujeres idealizadas del siglo XIX. No obstante, García Márquez ridiculiza tanto a la aspirante a dictadora como a su esclava obediente mediante un relato satíricamente exagerado de los acontecimientos. Así que ambas siguen con el desempeño de sus papeles asignados, incluso cuando ya están dormidas; la abuela continúa dando órdenes y la joven las obedece (cf. ibíd. 100 y ss.).

Eréndira mantiene su devoción por la abuela y así su estado de inocencia, aun cuando ya está sexualmente activa fuera del matrimonio en su estado de esclava sexual. Aunque esto no encaja bien con la opinión de los machistas decimonónicos, se podría argumentar que el autor optó por presentar solo su actividad sexual voluntaria como motivo de su caída moral, desde que la última parece empezar en el momento en que Ulises entra en su vida y ella descubre su propio deseo erótico, independiente de su obligación de satisfacer el deseo de otros. Marca el inicio de su transformación en una verdadera mujer caída.

5.2.3 La mujer caída

Anteriormente a su presentación como muchacha obediente y dócil, García Márquez ya indica la inocencia e ingenuidad de Eréndira en el título de su relato corto cuando le atribuye el adjetivo *cándida*. Este, acorde con el *Diccionario de la lengua española*, puede significar

varias cosas, es decir: “[i]ngenuo, que no tiene malicia ni doblez”, “[s]imple, poco advertido” y “blanco” (cf. s.v. cándido). González Echevarría tematiza con relación al carácter virginal de la protagonista, como Eréndira consigue mantener su asociación con lo blanco y puro, pese a su vida como prostituta forzada. En su opinión, el estado mental abstraído que la joven parece adoptar casi constantemente la está protegiendo de los efectos negativos del universo perverso y diabólico en el que su propia abuela la mantiene como prisionera. Él argumenta que esta forma de escapismo impide que la incesable podredumbre moral de la anciana manche la personalidad de la niña. Esta aura de inocencia aparentemente forma parte del atractivo para los incontables clientes de la muchacha, porque es gracias a esta, sugiere el autor, que la abuela puede vender la pureza de su nieta una y otra vez (42).

Su pureza aparentemente mantenida durante el tiempo inicial de su trabajo sexual, al igual que su caída en la prostitución por culpa de otros, indican ciertos paralelismos con el motivo literario de la mujer caída y su representación en las novelas prostibularias hispanoamericanas publicadas alrededor de 1900 (cf. capítulo 3.3). En este sentido, Eréndira comparte, por ejemplo, un alto nivel de ingenuidad con Santa, la protagonista de la obra homónima del autor mexicano Federico Gamboa. Esta, que también es presentada como una adolescente inocente y obediente, cae en la prostitución al quedarse embarazada después de haber sido seducida por un hombre egoísta y expulsada por su familia (cf. 114, 121 y 123). Además, las dos historias comparten el hecho de que los clientes solo usan a Santa y a Eréndira para satisfacer sus deseos sexuales y no se preocupan por el sufrimiento de las mujeres alquiladas y estigmatizadas por su promiscuidad. No tienen que enfrentar ningún prejuicio u otras consecuencias negativas. Irónicamente, los que se enamoran de ellas, como Ulises en el caso del cuento analizado y Jaraméño en la obra de Gamboa, son abandonados, porque las muchachas parecen rechazar cualquier relación de dependencia. Solo ya muy enferma, Santa permite a su verdadero amor, Hipólito, cuidar de ella (cf. Gamboa 331 y ss.).

Además de esto y al igual que Eréndira, el carácter de Santa gradualmente empeora con su destino de satisfacer a tantos hombres, porque “[p]uede decirse que la entera ciudad concupiscente pasó por la alcoba de Santa, sin darle tiempo casi de cambiar de postura” (Gamboa 126). Al contrario que la protagonista de García Márquez, la de Gamboa no consigue salir de la miseria descrita. Contagia el “mal que aterroriza a las prostitutas”, la sífilis (ibíd. 316 y nota a pie de página 132) y se muere. Como hemos visto en 2.4.6, el

estigma de las enfermedades y su contagio ha acompañado a las trabajadoras del sexo desde hace cientos de años. Aunque Eréndira no esté afectada directamente, es posible establecer un vínculo entre ella y las enfermedades venéreas asociadas a la prostitución porque García Márquez eligió una palabra ambigua para nombrar a su protagonista.

No importa mucho si la elección de una palabra ambigua para caracterizar a su protagonista fue una decisión consciente o inconsciente por parte del autor, pero la forma sustantiva de *cándida* también puede denominar un “[h]ongo que produce diversas enfermedades en la piel o en las mucosas” (cf. s.v. “cándido”). La posible interpretación del término *cándida*, entre algo virginal, inmaculado, puro y un germen patógeno, independiente de que, si fue intencionado por el autor o no, ofrece una analogía sorprendentemente adecuada para la evolución del carácter de la protagonista. El entendimiento de esta alegoría hace necesario que, primero, se conozca la naturaleza del hongo infeccioso. La *cándida* es descrita, en la página web de la organización gubernamental estadounidense *National Institutes of Health*, como una levadura “que vive en casi todas partes, incluso dentro [del] cuerpo” y normalmente el sistema inmunitario le impide multiplicarse excesivamente. En esta página también se puede leer que ciertas enfermedades, igual que la administración de antibióticos, pueden llevar a una multiplicación del hongo y así causar una infección, la candidiasis, que, a su vez, afecta diferentes partes del cuerpo como la piel, el esófago, la sangre y la vagina. En el último caso se habla también de una vaginitis (cf. “Infecciones por *cándida*”).

Respecto a la transformación de Eréndira, se puede decir que en el momento en que Ulises entra en su vida y ella descubre su propio deseo sexual independiente de su obligación de satisfacer el deseo de otros, es el instante en que el sistema inmunológico de su alma, que mantiene intacta su inocencia, comienza a debilitarse. Es entonces cuando sus condiciones de vida empiezan a afectar su carácter y se corresponde con el punto de partida de su camino de santa-prostituta a culpable mujer libre.

5.2.4 La chingada

El papel de la madre indígena de Ulises recuerda al mito creado alrededor de *la Malinche* o como es también llamada, según Lara, *la Chingada*. Como ya se ha explicado en 3.4, fue la traductora y amante indígena de Hernán Cortés y por eso está vista como colaboradora del enemigo y traidora a su tierra. Es por eso, sugiere Lara, que esta figura frecuentemente ocupa la posición de Eva en una versión híbrida de la dicotomía de origen judeocristiana, la Virgen María/pecadora Eva, la cual se contrapone a la Virgen de Guadalupe (cf. 99).

La madre de Ulises, que forma parte de la población indígena de Colombia, tuvo un hijo con un holandés que solo está interesado en su plantación de naranjas. García Márquez la describe como una “india pura” que “[es] muy bella, mucho más joven que el marido, y no solo [continúa] vestida con el camisón de la tribu, sino que [conoce] los secretos más antiguos de su sangre” (GM 1977: 131). Estos secretos antiguos parecen incluir una conexión con el mundo sobrenatural, porque cuando el toque de Ulises, después de haber estado con Eréndira, repentinamente cambia el color de vidrio, ella lo interpreta con las siguientes palabras: “Esas cosas sólo [sic] suceden por amor” (ibíd. 132). Refuerza su argumento con la lógica fantástica de que su hijo tiene que estar enamorado de alguien, porque hace tiempo que no ha podido comer pan y que eso solo les sucede a los que están mal de amor y cuando este no le quiere revelar la identidad de su amada, ella le amenaza con “baños de purificación” (ibíd. 133). La continua presentación de la cultura de la madre parece una sátira de la imagen que los colonizadores tenían de lo indígena, ya que estos frecuentemente veían los pueblos autóctonos como seres exóticos y primitivos, aunque a veces conectados con “lo misterioso y maravilloso” (Weisz: “Exótico como otro”, p. 6). Barthes identifica esta estrategia como una técnica retórica de la clase alta burguesa. El filósofo afirma que, al sentirse amenazado por *el otro*, el pequeño burgués solo consigue juzgarlo, después de ajustarlo a sí mismo. No obstante, cuando el burgués percibe a alguien como esencialmente diferente aplica otra estrategia: *el exotismo*. Así, el otro es transformado en un objeto, algo espectacular o curioso. Porque, cuando la burguesía marginaliza a alguien o a algún grupo de personas normalmente también los expulsa hacia fuera de su ámbito vital. Así, ya no parecen como una amenaza para su seguridad (cf. ibíd. 306 y ss.). De acuerdo con esta teoría, el padre casi siempre crea una distancia entre él y su mujer. Si no está en la plantación, fuma su pipa en el fondo del corredor en vez de sentarse con su esposa en la terraza (cf. ibíd. 133). Sin embargo, García Márquez desvela esta actitud arrogante y despectiva como un absurdo cuando presenta al padre del joven de manera aún más exótica. Así que le da la capacidad de plantar naranjas vivas que contienen diamantes (cf. ibíd. 135) para poder hacer contrabando con ellas, usando una camioneta cargada de pájaros (cf. ibíd. p.ej. 134) como camuflaje. Adicionalmente, el autor le otorga una apariencia satíricamente exagerada de colonizador europeo/misionero cristiano, cuando lo deja sentarse y recitar fragmentos bíblicos “durante casi dos horas en un holandés fluente y altisonante” (cf. ibíd. 133).

Es interesante que sea Ulises el que desempeña el papel de traductor, anteriormente ocupado por Malinche. Funciona como intermediario entre sus padres, quienes casi no hablan en español entre sí, sino que se dirigen al hijo en su respectiva lengua nativa, el cual, a continuación, tiene que traducir para la otra persona lo que ha dicho la primera. García Márquez se burla de esta relación distanciada a través de la respuesta indiferente que da el hijo cuando sus padres le preguntan qué ha dicho el otro, porque el muchacho siempre dice algo como “nada especial” (cf. ibíd 132).

El autor no da ninguna explicación de por qué la madre y el padre forman una pareja. Los dos no parecen quererse y hay una atmósfera palpable de hostilidad y desconfianza entre ellos. En su última escena, la madre lo llama “muy bruto” al padre, porque este le dice a Ulises, cuando su hijo quiere huir para salvar a Eréndira, que le perseguirá la maldición de su padre e inmediatamente después intenta defender lo que acaba de enunciar con las palabras: “Ya volverá [...] apaleado por la vida”. La madre termina el capítulo corrigiéndolo con la frase “No volverá nunca” (cf. ibíd. 151). Al final queda la sensación de que el padre es un fanático religioso con una personalidad dura y cruel, parecida a la de Hernán Cortés, pero de una madre que solo recuerda superficialmente a la Malinche, aunque en realidad tiene un carácter contrario, ya que es muy resistente a la cultura de su esposo y no se deja colonizar ni hibridar por él. Además, se siente superior a él por su sabiduría espiritual y esto representa una inversión de lo que Weisz llama “una identidad ficticia de superioridad” (Weisz: “Estéticas del exotismo”, pár. 4) que generalmente fue construida por los colonizadores.

La familia de Ulises parece ser una parodia de como el conflicto entre los invasores europeos y la población indígena resultó en una sociedad dividida donde tres grupos culturales, es decir, los descendientes de los conquistadores, los indígenas y los así llamados mestizos, representados por el padre, la madre y Ulises, conviven con un alto nivel de desconfianza.

El estereotipo de la mujer indígena oprimida por el poder colonizador está encarnado por las novicias del convento. Han sido convertidas por misionarios españoles y seguidamente usadas como mano de obra barata, bajo el pretexto de su salvación eterna. Este tema es abordado más extensamente a través del mito santa-prostituta en la novela *La casa verde* de Mario Vargas Llosa, que fue publicada seis años antes del relato analizado. Allí, el autor peruano relata, entre otras historias, la vida de una niña indígena que es secuestrada como niña para que unas monjas puedan cristianizarla y después mandarla a trabajar como criada.

La bautizan con el nombre de Bonifacia y generalmente resulta ser una buena trabajadora sumisa. Sin embargo, llegada a la adolescencia, ella ayuda a algunas niñas recién secuestradas a escaparse y por eso es expulsada del convento (cf. Vargas Llosa 1971, 43 y ss. & 65 y ss. & 85 y ss.). No pudiendo volver ni a su tribu ni al convento, pasa por los tres estadios posibles que le quedan como mujer marginalizada en ciudades marcadas por el colonialismo: trabajo precario, matrimonio y prostitución. Como prostituta, recibe el nombre de Selvática, acción que vincula sus actividades pecadoras con su origen indígena del mismo modo en que la Iglesia católica lo solía hacer con las personas que denominaba paganos.

La figura de Bonifacia/Selvática claramente encarna el mito de la santa-prostituta porque queda tan afectada por el forzoso adoctrinamiento cristiano de su infancia que su mala conciencia respecto a su estilo de vida pecador la sigue atormentando hasta el final de la novela. Es obvio que, con este personaje, Vargas Llosa, igual que su entonces amigo García Márquez, quería desenmascarar la hipocresía de la institución religiosa que pretende estar fundada en el principio de la misericordia, pero, a la vez, usa métodos inhumanos para imponer sus valores morales a niñas indígenas y no las perdona, sino que las rechaza fríamente, cuando no obedecen las presupuestas leyes de Dios.

5.2.5 Una proxeneta poco santa

Aunque García Márquez presenta a la abuela casi exclusivamente como un monstruo sin corazón y por eso incorpora solo el lado malo de la dicotomía santa/prostituta, también da algunas razones por las que la anciana podría haberse convertido en una persona cruel y, con su relación de parentesco de segundo grado, ha conseguido concederle cierto poder autoritario y simultáneamente crea una distancia entre sus dos protagonistas. El hecho de que la abuela sea la única pariente viva de Eréndira y su tutora legal parece otorgarle cierta autoridad contradictoria. Como ya ha sido mencionado, el segundo grado de su parentesco, al igual que la situación de la niña como “nieta bastarda” (GM 1977: 99) aparentemente crea un poco de distancia entre las dos, porque si fuera su madre, sería todavía más escandaloso y menos comprensible lo que hace con ella. Por supuesto, la abuela, aun así, es percibida como cruel, pero su crueldad ya tiene una apariencia un poco menos chocante, especialmente después de que se conozca algo del pasado de la mujer. Estos antiguos recuerdos, a excepción del comentario del narrador que relata lo que los pueblos indígenas del desierto dicen sobre el pasado prostibulario caribeño de la abuela y su rescate por

Amadís⁵⁹ el grande, solo son revelados debido al hábito de la abuela de comentar sus sueños dormida. Así se sabe, por ejemplo, que una vez ella tuvo que matar a un hombre porque este trataba de atacarla (GM 1977: 156 y s.). Permitiendo que los lectores se enteren del difícil pasado de la anciana, que no fue tan espléndido como ella quiere hacer creer, Márquez les provee de una explicación que no debe ser confundida con una justificación de la malvada personalidad de la abuela. Aunque esta explicación no la absuelve de sus pecados, podría suavizarlos un poco para el lector. Es una indicación de que hasta el estereotipo más monstruoso de la fracción más mala en la escala dicótoma de la santa-prostituta, no nace con una predisposición para ser una persona malvada, aunque el cuento bíblico del pecado original (cf. 2.3.3) dé una doctrina diferente.

El carácter de alguien no es un estado determinado y natural, sino que es algo históricamente desarrollado. Presentarlo como algo determinado e inalterable desde el nacimiento lo transforma en un mito en el sentido de Barthes. O sea, para el filósofo, el mito, de forma similar a la ideología burguesa, tiene la tarea de convertir intenciones históricas en naturaleza y así dejar que algo accidental parezca algo eterno. Por lo tanto, el mito recibe lo históricamente real aportado por lo que ocurre en el mundo, que es definido por la manera en que los seres humanos lo produjeron o necesitaron, y lo devuelve como imagen natural de esta realidad (cf. ibíd. 294 y s.). Al limpiarlos de las huellas de su pasado y al borrar casi toda su memoria de actos humanos involucrados en su creación, el mito presenta sus mensajes como algo natural. De este modo también les devuelve su inocencia y les concede una autojustificación eterna, porque sigue la lógica de que algo que no fue creado por alguien con motivos posiblemente perversos, sino que se desarrolló de forma natural, primero, no puede ser malo y segundo, es como es y es normal y natural que sea así. Barthes constata que este tipo de razonamiento dota al mito de cierta forma de claridad, pero no de modo explicativo, sino declarativo y aparentemente indiscutible. De esta manera el mito fabrica un mundo sin contradicciones posibles y sin dialéctica molesta, un mundo, además, casi sin el complejo factor de acciones humanas, en resumen, un mundo reducido a su esencia. (cf. ibíd. 296). "Die Dinge tun so, als bedeuteten sie von ganz alleine" (cf. ibíd. 296). La versión católica de la santa-prostituta igualmente basa su legitimidad en una doctrina aparentemente explicativa, pero realmente declarativa. Quiere decir que se sirve de

⁵⁹ En su nota a pie de página 141, Vargas Llosa advierte que Márquez hace frecuentemente alusiones premeditadas "a las novelas de caballerías", como la de los Amadises en la historia de Eréndira (203).

una figura retórica que Barthes denomina *La tautología*⁶⁰ o si aparece en su forma más elegante, la declaración. Ambas consisten en una estrategia usada cuando ya se queda sin explicaciones. Los padres, por ejemplo, muchas veces utilizan frases como: “»Das ist so, weil es eben so ist«” y “»Warum? Darum! Punkt!«” (ibíd 308). Con una argumentación de este tipo, se desecha la lengua por falta de ella misma y con eso se la mata y se crea un mundo inmovilizado.⁶¹ *La declaración* simplemente es una contradecación un poco más autoritaria que se base en el sentido común del tipo: es así, porque es así. Muchas veces se manifiesta en forma de proverbios. Son estas técnicas las que representan la mayor parte de la ideología burguesa, combinando intereses fundamentales como el universalismo, la negación de explicaciones efectivas y sobre todo un *orden mundial jerárquico inalterable* (cf. ibíd 308 y ss.). Esto encaja bien con la ideología cristiana, porque al final, el mensaje esencial de todas religiones es que se tiene que aceptar su doctrina como verdadera, para ser creyentes fieles, porque si no van a ser castigados en este mundo o en el otro.

Como en el mito la santa-prostituta, en este cuento la pobreza por falta propia es un mito burgués como lo ha descrito Barthes. Quiere decir que los únicos que se benefician de él son la clase alta y la alta clase media, o sea, la burguesía y la pequeña burguesía, pero de alguna manera han conseguido que no sean percibidos como sus propagandistas, sino que a través de su mitificación vaciaron su sentido hasta que aparentemente ya no era un sistema de explotación históricamente desarrollado, sino un hecho natural. Como se ha aclarado en los párrafos precedentes, se trata tanto de una justificación como de una declaración del “orden mundial jerárquico inalterable” con la pseudo-explicación tautológica de “es así, porque es así”.

En este subcapítulo se ha demostrado como García Márquez utiliza el mito de la prostituta de diversas formas para criticar diferentes problemas agregados al capitalismo como la hipocresía de religión católica, el machismo, los efectos del colonialismo y el abuso del mito como medio para justificar y al mismo tiempo ocultar el poder de la burguesía.

6. La desmitificación

Este capítulo inicialmente va a demostrar la mitificación de la dicotomía abuela/Eréndira, seguidamente analizará el papel jugado por los elementos fantásticos, característicos del realismo mágico, en la desmitificación del mito de la santa-prostituta Eréndira en el cuento

⁶⁰ Barthes describe la tautología como la técnica lingüística de definir lo mismo con lo mismo (cf. 308).

⁶¹ Las religiones generalmente utilizan una tautología divina, o sea, lo que fue dicho o hecho por las divinidades correspondientes, tiene que ser aceptado sin protesta.

analizado. Por último, se explicará cómo el proceso de desmitificación elegido por García Márquez encaja con las ideas del filósofo Roland Barthes.

6.1 La mitificación según Barthes

El modo en que el mito de la santa-prostituta alrededor de su joven protagonista es desmitificado por García Márquez es muy elegante y lo prepara de un modo gradual y poético, solo para terminarlo con un final abrupto y sorprendente. Ahora se va a analizar este proceso paso a paso.

Al comienzo, como Morón Espinosa confirma, se establece un antagonismo dicotómico entre la abuela y su nieta (cf. 655 y s.). La segunda es descrita como joven, frágil, indefensa e inocente, de un carácter bueno y cándido, mientras que su contraparte vieja, con su cuerpo y apetito inmenso, su sucio pasado de prostituta y su personalidad tan malvada como dominante no podría ser más distinta. Por consiguiente, en el primer capítulo, cada una de ellas representa uno de los dos extremos de la dicotomía santa/prostituta (cf. GM 1977: 97-102). Luego, el autor deja entrar el infortunio en la vida de Eréndira en forma de un elemento mágico: “el viento de su desgracia”, un presagio de su aún peor destino que le perseguirá simbólicamente (cf. ibíd. 99 y 140) hasta que finalmente reconoce la verdadera causa de su mala fortuna y descubre la única manera en que se podrá liberar de ella. Después, acontece el incendio de la casa, que es la razón con la que la abuela legitimará la explotación sexual añadiéndola a la ya practicada esclavización doméstica de su nieta. Con el siguiente acto de su desfloración violenta (cf. ibíd. 104 y s.), García Márquez no solo convierte la relación dicotoma *abuela/Eréndira*, que a su vez es solo una variación del contraste *buena mujer/mala mujer*, en el mito de la santa-prostituta Eréndira, sino que simultáneamente inicia el proceso de su desmitificación. El siguiente ejemplo muestra el transcurso de dicha conversión en un mito, según el modelo de mitificación descrito por Barthes 1.2.1 (cf. Ilustración 3).

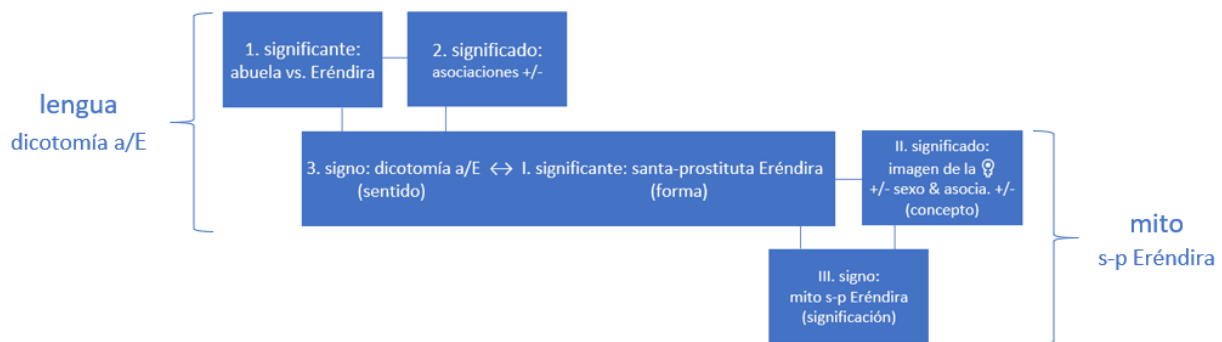


Ilustración 7: Mitificación de la dicotomía santa/prostituta en *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada* acorde con las ideas de Barthes (cf. 251-288, modelo creado por mí)

Como se puede ver en la *ilustración 7*, el autor utiliza la dicotomía creada anteriormente como signifiante del mito y cambia su forma, la cual simultáneamente expulsa o, mejor dicho, oculta el sentido del sistema lingüístico primario. El concepto del mito solo se sirve de aspectos específicos buenos y malos, representados por las dos protagonistas femeninas, cuando los necesita. De este modo es posible que la figura de la joven, que es, por así decir, el recipiente o la forma del mito, pueda experimentar una transformación desde el lado bueno de la dicotomía hasta el lado malo, o sea, de una niña inocente a una muchacha egoísta y cruel parecida a su abuela. Por cierto, en el mismo momento que Eréndira muestra el mayor parecido con su única pariente es cuando finalmente tiene la fuerza para liberarse de ella y del mito que esta le ha impuesto, o como lo formula Joset: “El único medio de destrucción del sistema es la violencia” (22). Se verán los detalles de la desmitificación según las teorías de Barthes en la parte final de este texto (cf. 6.3), después de haber investigado primero la precedente mitificación de la dicotomía abuela/Eréndira, así como el simbolismo del viaje por el desierto hasta el mar que, a su vez, puede ser visto como un proceso de desmitificación poético.

6.2 Una deconstrucción simbólica del mito

Como sugiere Morón Espinosa, el mar, al igual que el viento y el desierto, poseen un valor importante y simbólico⁶² en la historia de García Márquez. Advierte que las dos fuerzas naturales, agua y viento, aparecen junto con el paisaje del desierto ya en las primeras frases (cf. 656): “Eréndira estaba bañando a la abuela cuando empezó el viento de su desgracia. La

⁶² Se entiende el término símbolo aquí, como se halla descrito en *The Oxford dictionary of literary terms*, es decir: en el sentido de que algo representa otra cosa diferente con la que comparte cierta relación asociativa convencionalizada. En su uso literario, el símbolo funciona como una imagen especialmente sugerente y puede ser una expresión que se refiera a un objeto, una escena o una acción que se asocia, a su vez, con otros significados diferentes. Símbolos literarios comunes son, por ejemplo, las rosas, las montañas, los pájaros y los viajes (cf. s.v. “symbol”).

enorme mansión de argamasa lunar, extraviada en la soledad del desierto, se estremeció hasta los estribos con la primera embestida” (GM 1977: 97). El mar representa, según Morón Espinosa, el deseo que no se deja realizar a causa de impedimentos traídos por el desafortunado destino, lo que obliga a las protagonistas a quedar atrapados en el desierto. El autor concluye que “[el] viaje de unos personajes a través del desierto buscando el mar” puede ser identificado como el esquema argumental del cuento fantástico. El desierto, a su vez, “simboliza [...] la realidad trágica y la angustia” de las protagonistas, pero cada una es atormentada por otras razones, es decir, a la abuela le preocupa que no pueda “recuperar la riqueza perdida” y Eréndira tiene que resignarse con la humillación que resulta de su sometimiento bajo la voluntad de su tutora legal (cf. 656).

Este juicio parece comprensible, ya que la joven Eréndira, al principio, parece completamente sumisa a su triste destino. Nació en la miseria de esclavitud, aislada y sin ninguna señal de esperanza. No conoce nada más, no tiene la posibilidad de educarse y por eso no consigue imaginarse que haya otras maneras de vida. La abuela está usando una estrategia parecida a lo que Barthes llama la verdadera finalidad del mito⁶³: dejar el mundo parecer inmóvil e inalterable. Para dar esta impresión, es imprescindible, afirma el filósofo, esconder la constante fabricación del mundo (cf. 311). Si se mantiene al pueblo inconsciente del hecho de que todo lo que es meramente es así ahora porque ha habido ciertos acontecimientos históricos que han devenido en el estado actual y que estos sucesos muchas veces han sido influenciados intencionalmente por ciertos grupos que querían beneficiarse con ellos, sin importarles las consecuencias que pudiesen tener para otros, se le está robando la posibilidad de imaginarse una vida diferente. O, para expresarlo a través de una idea ya mencionada de Barthes (cf. 5.2.5), un pueblo desinformado tiene que aceptar lo que encuentra como algo natural, porque siempre ha sido así y así será eternamente. El filósofo llama a lo que la abuela ha establecido una pseudo-naturaleza burguesa que prohíbe que el ser humano se reinvente y lo obliga a reconocerse en la imagen eterna de la sociedad, aunque siempre adaptada a su tiempo, diseñada por la clase burguesa, que sigue predominando desde el fondo de la comunidad. Añade que, de esta manera, se genera la impresión de que todo tendrá que ser como es ahora para siempre; una idea que en realidad solo está basada en la costumbre (cf. 311 y s.).

⁶³ Aunque Barthes se está refiriendo aquí al *mito de la derecha*, como indica con el título del respectivo capítulo, es decir: “Der rechte Mythos”, se podría aplicar esta función opresiva del mito a cualquier sistema de explotación, independientemente de su orientación política.

No obstante, todo esto cambia cuando Ulises entra en la vida de Eréndira. Él le muestra que hay otro tipo de relación entre mujeres y hombres, más allá del mero abuso sexual y comercial de las unas por los otros. El muchacho, aunque atraído como los otros clientes por la fama del producto Eréndira, le da una forma de atención cariñosa que la joven nunca ha recibido en su vida. Le cuenta, muy honestamente, historias de su vida, como que su padre y él se ganan la vida haciendo contrabando con naranjas (cf. GM 1977: 119) que más tarde resultan contener diamantes (cf. *ibíd.* 135) y sobre todo le introduce el concepto del mar, contándole que su madre lo ve como el destino final de los que mueren en el desierto en lugar del cielo. Además, a la observación de la niña de que ella no conoce el mar, Ulises le contesta: “Es como el desierto, pero con agua” (*ibíd.* 117). Con esta analogía, el joven inicia un cambio progresivo en el carácter de Eréndira. Ahora ella sabe que hay algo que es como la única forma de vida que conoce, es decir, la vida en el desierto, pero con una diferencia decisiva: el agua. De esta manera, Ulises le da la esperanza de que su vida puede ser diferente. Esta impresión de la joven es reforzada por su siguiente experiencia en el convento y así sigue aprendiendo más y más que su destino no es inmutable. Con el progreso de la historia, la muchacha cambia gradualmente de perspectiva y descubre la verdad presentada por su abuela como falsa y así paulatinamente desmitifica su estado de santa-prostituta.

Morrón Espinosa sigue su línea de argumentación, presentada arriba, cuando menciona que se puede considerar el cuento como “la historia del viaje de un personaje (la nieta, Eréndira) a través del desierto, en busca de la libertad y la felicidad representadas por el mar” (cf. 656). Como Eréndira ya se declara feliz con la vida cargada de trabajo, pero sin explotación sexual que le ofrece el convento, se puede deducir que, para ella, el mar simplemente significa la esperanza de una mejora a su actual martirio. Para la abuela, el océano le recuerda a “una casa de mar con grandes flores coloradas donde había sido feliz” (GM 1977: 126). No obstante, dado que aquel pasado es inalcanzable, lo sustituye con deseos de grandeza materialista. De modo que, cuando llegan al mar, se puede notar un cambio estratégico en la argumentación de la abuela que indica que nunca parará de explotar a su nieta (cf. *ibíd.* 148 y s.).

Con respecto a al salvador de la historia, el nombre de Ulises ya evidencia su conexión con el mar. García Márquez destaca este hecho de manera cómica, cuando deja al muchacho negar la declaración de Eréndira de que “[e]s nombre de gringo” con la frase “[n]o, de navegante”

(íbid. 118). Este diálogo además subraya la ignorancia de la niña, que ni siquiera ha oído del famoso Odiseo de Homero. Además de este “sema de lo marino”, Morón Espinosa menciona el hecho de que Ulises es descrito como un “adolescente dorado, de ojos marítimos y solitarios”. Dado que simboliza el mar, allí “sería el centro en el que Ulises despliega toda su astucia, cualidad en la que reside su fuerza”, dice el autor (657). Tiene razón, porque poco después de su llegada al mar para realizar su segundo intento de rescatar a Eréndira, toma la decisión de matar a su opresora y aunque lo tiene que intentar tres veces, al final lo consigue. Por consiguiente, el mar cumple con esa promesa de libertad que significa para Eréndira.

6.3 Desmitificación de la santa-prostituta

García Márquez obliga a los lectores de su cuento a moverse gradualmente de la posición de un lector común del mito a la perspectiva de un mitólogo que al final lo desmitifica, viendo a la vez la forma y el sentido del mito (cf. Barthes 176 y s. y capítulo 2.2.4). Esto quiere decir que se puede leer la primera parte de la historia como un cuento de hadas muy oscuro, donde el narrador introduce la dicotomía buena mujer/mala mujer, yuxtaponiendo Eréndira a su abuela, o sea, la joven obediente y servil a la cruel esclavista. Así presenta los dos lados dicótomamente opuestos con sus asociaciones positivas y negativas respectivas. Aunque el autor ya indica el pasado prostibulario de la abuela (cf. GM 1977: 99), la virginidad de su nieta aún no ha sido tematizada, así que el sema [+/- sexo] todavía no parece ser relevante en la clasificación dicótoma de mujeres establecida en el primer capítulo. Luego, en el curso de las negociaciones sobre el valor de la virginidad de Eréndira (cf. ibíd. 103 y s.), el autor convierte la actividad sexual en un criterio significativo de la dicotomía. Ahora, el estado virginal de la joven es visto como algo más valioso que el estado de la abuela, la cual solía ser sexualmente activa en el pasado. Dando este valor a la sexualidad y añadiéndolo a la dicotomía construida, la convierte en un mito en el sentido de Barthes (cf. 2.3.2). Para traer a la mente el proceso de mitificación descrito en 2.3.2 se muestra la *ilustración 6* aquí de nuevo:

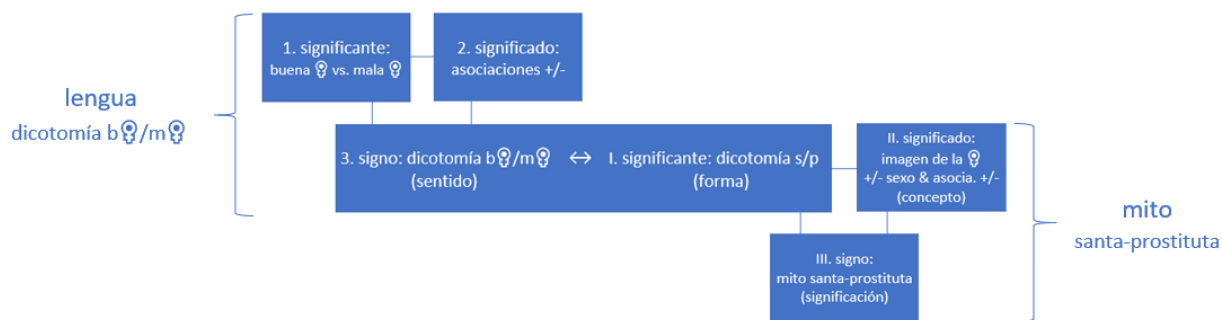


Ilustración 6: Mitificación de la dicotomía buena mujer/mala mujer acorde con la teoría de Barthes (cf. 251-288, modelo creado por mí)

El acto de la desfloración forzosa de la niña deforma la dicotomía anteriormente creada y así, conforme a las ideas referentes al mito de Barthes (cf. 279 y s.), crea el mito de la santa-prostituta alrededor de Eréndira. Teniendo en cuenta los orígenes religiosos y burgueses del mito evidenciados en 2.3.3 y 5.2.2, los clientes pueden leer el significante, es decir, la dicotomía santa-prostituta y el significado, o sea, la imagen de la mujer según su actividad sexual y sus características positivas y negativas, como una causalidad (cf. Barthes 279 y s.) que justifica su explotación y la hace más atractiva simultáneamente. Se quiere decir que, por un lado, ha sido sexualmente activa fuera del matrimonio y por eso es considerada una pecadora que puede ser usada como prostituta inescrupulosamente, pero por el otro ha mantenido su personalidad inocente e ingenua que le da una apariencia virginal la cual, a su vez, tiene un valor social más alto y por eso es más atractiva que la promiscuidad. Aquí se muestra también la función del mito: explotar y oprimir a las mujeres según la dimensión y las circunstancias de su actividad sexual de acuerdo con ideas estereotípicas y misóginas promovidas por ciertas características convencionalizadas que determinan el valor social de las mujeres.

El autor es consecuente en su selección del resto de personajes femeninos, dado que todos se dejan posicionar en algún punto del amplio espectro del mito dicotómico, tanto las figuras discutidas en el apartado anterior (cf. 5.2) como las prostitutas que envidian a Eréndira por su gran número de clientes (cf. GM 1977: 146 y ss.) y las mujeres indígenas que no quieren casarse por las restricciones que el matrimonio trae consigo (ibíd. 128). Se describe una imagen de las mujeres que posibilita tasar su valor social y económico según las características que se asocia con ellas, así como el grado y contexto en que vivan su sexualidad.

Creando una atmósfera opresiva y triste y presentando la tortura de Eréndira de manera extremadamente exagerada, García Márquez pronto obliga al lector a salir de su posición de

lector común del cuento mítico y a adoptar el lugar del mitologista. Con la llegada de Ulises y las ideas de una vida diferente que plantea a la muchacha, la fachada del mito adicionalmente comienza a caer y Eréndira, con el principio de su propio deseo empieza a perder su inocencia e ingenuidad. Su estancia en el convento le da la suficiente confianza para intentar huir con Ulises. Si bien su fuga no es exitosa, sirve para enseñarle a la joven que su sufrimiento no es inevitable y, por eso, esta empieza a darse cuenta de la dimensión de la crueldad de su abuela. Cuando unas prostitutas, llevadas por la envidia, entran en su tienda y la dejan desnuda bajo el sol encima de su cama en la plaza mayor del pueblo, ella no consigue escapar porque la anciana la ha encadenado a un travesaño para que no pueda huir de nuevo (ibíd. 147). Después de esto, Eréndira detesta a su abuela y cuando esta usa su nuevo argumento de que está ahorrando el dinero ganado para poder comprarle a su nieta una casa en el futuro y por lo cual, en realidad, la está explotando por su propio bien, la muchacha es consciente de que el único modo en que puede conseguir su libertad es a través de la muerte de su única pariente, porque de otro modo su tortura nunca va a terminar. Incluso hay un momento en el que la ya adolescente casi escalda a la abuela con agua hirviendo mientras está tomando un baño, pero no lo consigue hacer (cf. ibíd. 150). Por eso llama a Ulises “con toda la fuerza de su voz interior” y este oye “la voz de Eréndira con tanta claridad, que la busc[a] en las sombras del cuarto” (cf. ibíd. 151) y se va a salvarla de nuevo.

En su camino al pueblo costero donde se encuentran las dos protagonistas, el autor deja al muchacho no solo robar “para comer y para dormir”, sino también “muchas veces por el puro placer del riesgo” (ibíd. 152) y con eso indica el deterioro moral del muchacho, el cual es necesario para poder cumplir con el pedido de su amante de matar a su abuela. Sin embargo, esta parece indestructible, por eso el joven necesita tres intentos, uno con un pastel envenenado (cf. ibíd. 155 y ss.), otro con explosivos (cf. ibíd. 159) y, finalmente, uno más con un cuchillo (cf. ibíd. 161 y ss.). La primera vez, a la anciana solo le cae el cabello, la segunda vez queda con quemaduras superficiales y solamente con el último método Ulises consigue matarla, aunque la “sangre lo empap[a] de verde hasta los pies” (ibíd. 161). En referencia a la crítica del capitalismo presentada en 5.1, es posible decir que los intentos fracasados guardan una cierta semejanza con fracasados levamientos populares.

En este último capítulo, la personalidad de Eréndira parece haber cambiado completamente desde el comienzo de la historia. El narrador revela que ahora tiene 20 años (cf. ibíd. 162),

así que ha pasado su vida entera como esclava y seis años como prostituta forzada. Estas experiencias la han transformado en una figura que asemeja mucho a su abuela. Así como esta le dijo a su nieta “[l]o que pasa es que estás débil” (ibíd. 115) cuando la joven tuvo una crisis nerviosa después de pasar un día con un gran número de clientes, Eréndira ahora regaña a Ulises con las palabras “[l]o que pasa [...] es que tú no sirves ni para matar a nadie” (ibíd. 157) cuando este no consigue asesinar a la anciana la primera vez. Aplica la misma estrategia que su abuela usó con ella, lo que deja a su amante una mala conciencia, para poder manipularlo. Esto se repite después de que la abuela le dice a su nieta que, por el daño que ha causado la explosión, “est[án] otra vez como al principio” y que por eso “[h]ay que empezar de nuevo”. Entonces la adolescente acusa al muchacho diciéndole que “[l]o único que has conseguido es aumentarme la deuda” (ibíd. 160). No obstante, este cambio de una santa-prostituta a una no tan santa todavía está permitido dentro del espectro dicotómico del mito y no lo consigue destruir. Lo que sí desvela la afirmación del mito que todas las mujeres pueden ser evaluadas moralmente según la realización de sus deseos sexuales y dependiendo de que cumplan con ciertos estereotipos preconcebidos, es la liberación de la mujer del sistema opresivo que autoriza la posibilidad de ofrecer este tipo de concepto discriminante como legítimo y convencionalmente aceptable, o mejor dicho, como natural. García Márquez destaca la liberación de Eréndira de cualquier forma de dependencia más todavía cuando deja a su protagonista, primero, comprobar que la abuela está verdaderamente muerta y, después, “[c]on movimientos rápidos y precisos, cog[er] el chaleco de oro y sali[r] de la carpa” para echar a correr en dirección al mar “contra el viento, más veloz que un venado, y ninguna voz de este mundo la podía detener” (ibíd. 162). Eréndira, ahora dueña de la riqueza que la abuela había ganado con su explotación, deja a su libertador atrás. De esta forma castiga García Márquez a Ulises, un cliente de la prostitución, porque Eréndira “que fue explotada en carne viva[,] rechaza cualquier nueva dependencia” (Joset 22). Adicionalmente, demuestra que la joven ahora tiene la fuerza suficiente para vencer a su desgracia en forma del viento.

En cuanto se muere la opresora y se añade la idea de la liberación de la mujer al concepto del mito queda claro que una subyugación tan obvia de la mujer ya no será posible. Ha llegado el momento de que el lector pueda ver las dos partes del significante del mito de la santa-prostituta. Por consiguiente, resulta una verdad falsa que la mujer pueda ser categorizada con ayuda de cierto inventario limitado de asociaciones positivas y negativas

convencionalizadas y que fue la nueva forma de la dicotomía santa/prostituta la que escondía las incongruencias de este sentido y así lo había naturalizado (cf. Barthes 11). Así que, para poder seguir oprimiendo al género femenino, se tiene que crear un nuevo mito que incluya el elemento de la libertad femenina.

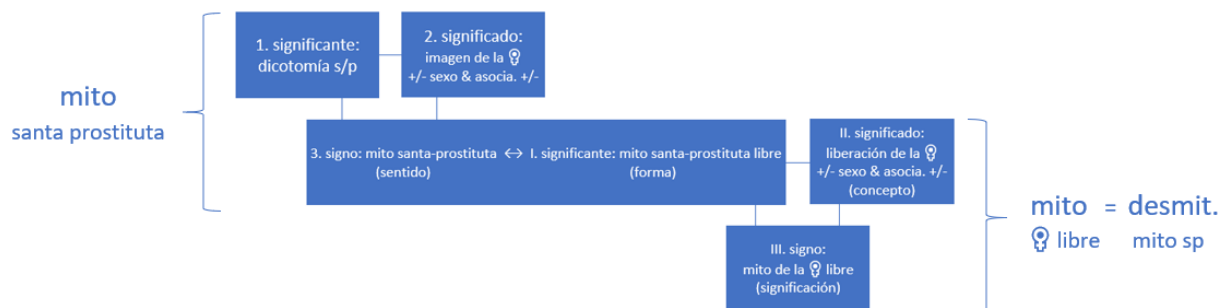


Ilustración 8: Desmitificación del mito santa-prostituta en *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y su abuela desalmada* acorde con las teorías de Barthes (cf. 251-288, modelo creado por mí)

La *ilustración 8* demuestra como el factor de la libertad deforma el sentido del significante y con la adición del elemento de significado de *la liberación de la mujer* se crea un mito nuevo de la mujer libre, el cual vende la falsa verdad de que mujeres pueden, después de superar ciertos sistemas machistas opresivos, ser libres. Resulta ser falso cuando se adopta la perspectiva de un mitólogo que observa el sentido y la forma del mito, porque entonces se puede ver que la nueva forma de la santa-prostituta libre simplemente esconde muchas de las mismas ideas valorativas hacia la sexualidad y las características de la mujer contenidas en el mito antiguo.

Barthes describe muy bien la complejidad del proceso que García Márquez lleva a cabo en este acto de desmitificación en la conclusión de su texto sobre el mito de hoy, aunque el filósofo habla de los mitos en general. Allí constata que desvelar una narrativa mítica es un acto político. El filósofo concede una moralidad y honestidad pronunciada al mitólogo, pero le asigna una existencia aislada y una relación sarcástica con el mundo. Además, indica que el mitólogo mismo corre el riesgo de hacer desaparecer la realidad que, de hecho, pretende defender. Este riesgo proviene del uso del metalenguaje ya que se encuentra con el dilema de querer descubrir las mentiras transportadas por una lengua alienada, pero al mismo tiempo está condenado a utilizar esta misma lengua deformada para hacerlo (cf. 312 y ss.). García Márquez no solo logra mantener este delicado equilibrio, sino que consigue transformar a sus lectores en mitologistas que descubren las mentiras transportadas por el mito de la santa-prostituta también.

Conclusión

Después de proveer al lector con los conocimientos necesarios sobre la conceptualización teórica e histórica del motivo mítico tratado, mirando en más detalle las ideas del filósofo francés Roland Barthes acerca de los mitos (cf. 2.2) y presentando una breve descripción de la evolución diacrónica del mito de la santa-prostituta (cf. 2.4), se ha evidenciado, con la explicación del contexto sociocultural del cuento analizado, que se trata de una obra perteneciente a la corriente literaria del realismo mágico (cf. 3.5) y más tarde se han visto las repercusiones de este hecho (cf. 6.2). El análisis literario en la segunda parte de la tesina (cf. capítulos 4-6) ha servido para comprobar los tres puntos siguientes: primero, se ha demostrado que los protagonistas del relato corto de García Márquez muestran una gran cantidad de semejanzas con las figuras presentadas por Fernando de Rojas en su texto novelesco *La Celestina*. Debido a esta relación intertextual, es posible concluir que la versión del mito de la santa-prostituta usada en *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada* representa un discurso robado y devuelto (cf. capítulo 4) acorde con la definición del mito de Barthes (cf. 2.2). El segundo capítulo del análisis se ha concentrado en probar como García Márquez instrumentaliza este mito dicotómico para criticar el capitalismo, así como otros problemas a través de distintos personajes representantes del mito (cf. capítulo 5). En tercer y último lugar, la autora de este texto ha evidenciado que la deconstrucción del mito de la santa-prostituta en el cuento analizado puede ser visto como un acto poético-simbólico o como un acto político de desmitificación en el sentido de Barthes (cf. capítulo 6).

Deutsche Zusammenfassung

Die vorliegende Diplomarbeit stellt eine Analyse des Mythos Heilige-Hure in der Kurzgeschichte *Die unglaubliche und traurige Geschichte von der einfältigen Eréndira und ihrer herzlosen Großmutter* (Originaltitel: *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada*) von Gabriel García Márquez dar. Sie dient dazu, die folgende Behauptung zu belegen: Um Kritik an diversen sozialen Problemen zu üben, insbesondere am sozioökonomischen System des Kapitalismus, zieht der Autor eine Version des dichotomischen Mythos Heilige-Hure heran, die starke Ähnlichkeit mit jener Mythenvariante aufweist, die bereits im Werk *La Celestina* von Fernando de Rojas verwendet wurde, und entmythisiert diese abschließend in einem „politischen Akt“ im Bartheschen Sinne (cf. Barthes 312 y s).

Der Nachweis dieser These erfolgt in vier Schritten. Zunächst wird in einem theoretischen Teil der Arbeit anhand allgemeiner Mythendefinitionen, einer genauen Erläuterung des modernen Mythenbegriffs bei Barthes (cf. 250-325), inklusive einer kurzen Erklärung wie letzterer auf den behandelten Mythos angewandt werden kann, sowie einer Detailanalyse seiner christlichen Adaptation offenbart, dass der behandelte jahrtausendealte Mythos sowohl als alt als auch als gegenwärtig gelesen werden kann, weil ein Mythos im Grunde nichts anderes als „eine *entwendete* und *zurückerstattete* Rede“ (Barthes 273) ist. Zusätzlich wird der für eine genauere Analyse benötigte soziokulturelle Kontext im Zuge einer überblicksartigen Evolutionsgeschichte der mythischen Dichotomie Heilige/Hure bereitgestellt. Dieser historische Überblick beginnt bei der ersten schriftlichen Dokumentation des Mythos im Gilgamesch-Epos Mesopotamiens (cf. Hernández 2) und setzt sich in weiterer Folge in der Schilderung einer zunehmenden Verteufelung der sexuellen Autonomie von Frauen durch den patriarchal strukturierten Jahwe-Kult Kanaans (cf. Roberts 9 ff.) sowie in seiner darauffolgenden Verknüpfung mit einem stark dualistischen Weltbild im antiken Griechenland und dessen Übernahme und weite geographische Verbreitung durch das römische Reich fort. Nachfolgend wird auf die anschließende Christianisierung des Mythos im Mittelalter und eine zunehmend feindliche Einstellung gegenüber der Prostitution in der Neuzeit eingegangen, die sich während der Reformationsbewegung fortsetzt und erst im Zuge der Aufklärung in einer beginnenden Säkularisierung der Sexualität mündet. In einem weiteren Kapitel wird dieser Teil der Arbeit mit zwei Abschnitten abgeschlossen. Zuerst folgt die Auseinandersetzung mit einer intensivierten

Vergegenständlichung der Frau im Zuge der Industriellen Revolution und deren literarischer Thematisierung genauso wie der Herausbildung der *femme fragile/femme fatale*-Dichotomie in der französischen Romantik und deren Verarbeitung in der realistischen und naturalistischen Literatur ab Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum *Fin de siècle*. Der zweite und letzte Abschnitt schildert schließlich zu Beginn, wie lateinamerikanische Autoren um 1900 das Motiv der *mujer caída* auf eine, wenn auch vom Zolaschen Determinismus moralisierend geprägte Weise, dennoch auf weitaus mitfühlendere, an das Motiv des „goldenen Herzen‘ der Huren“ (cf. Sauer-Kretschner 41) in *La dame aux camélias* von Alexandre Dumas erinnernde Art übernehmen. Als weitere mögliche Erklärung für diesen verständnisvolleren, wenn auch nicht weniger misogynen Umgang mit prostituierten Protagonistinnen wird des Weiteren beispielhaft auf die Hybridisierung der christlichen Dichotomie zwischen der heiligen Jungfrau Maria und der Sünderin Eva eingegangen, die sich in einer kolonialen und postkolonialen Situation des spanischsprachigen Amerikas zutrug. Im Zusammenhang mit dieser Vermischung von indigenen Weltanschauungen und kolonialen Denkweisen bleibt abschließend nur noch eine kurze Einführung in die ebenfalls hybride Situation der lateinamerikanischen Literatur zu Zeiten des magischen Realismus zu bieten. Im Zuge dieser kam es nämlich zu einer verstärkten Rückberufung vieler Autoren auf das präkoloniale Gedankengut ihrer jeweiligen Länder, was sich besonders über das Einbeziehen magisch anmutender Elemente aus der indigenen Kosmologie und Mythenwelt äußerte. Anschließend an die Aufarbeitung des soziokulturellen Kontexts des ausgewählten Werkes geht der Text in seinen praktisch-analytischen Teil über.

Teil zwei der Arbeit besteht aus drei Kapiteln, wobei jedes einzelne dem Nachweis, der oben angeführten Hypothese dient. Als erstes soll mittels eines Vergleiches der Charaktere von Fernando de Rojas’ Werk *La Celestina* aus dem 15. Jahrhundert und den Protagonisten von García Márquez’ Kurzgeschichte bewiesen werden, dass sich letzterer in seinem Text einer adaptierten Version des von Rojas verwendeten Mythos der Heiligen-Hure bedient, um diesen schließlich für seine Zwecke zu nutzen. Hierbei bekräftigt er gleichzeitig die Behauptung Barthes’, dass ein Mythos eine gestohlene und verändert zurückgegebene Rede ist (cf. 273). Im darauffolgenden Kapitel wird anhand von Textbeispielen und mit Hilfe theoretischer Literatur zum Thema aufgezeigt, wie García Márquez den thematisierten Mythos als Instrument zur Enttarnung diverser sozialer Probleme und Kritik an denselben nützt. Hierbei ist ein eigener Abschnitt dem Kritikschwerpunkt bürgerlicher Kapitalismus

gewidmet und ein zweiter nimmt sich anhand der diversen Repräsentantinnen des Mythos, die in der Erzählung vorkommen, der Kritik an den übrigen Problematiken an, die vom Autor noch zusätzlich adressiert werden, i.e. der Scheinheiligkeit der katholischen Kirche, der Misogynie, den Folgen des Kolonialismus und des Missbrauchs von mythischen Narrativen durch die bürgerliche Gesellschaftsschicht, um gleichzeitig ihre Vormachtstellung zu rechtfertigen und zu verbergen. Was das letzte Kapitel schlussendlich darstellt ist eine Analyse des Mythisierungs- und anschließenden Entmythisierungsprozesses. Letzterer wird zunächst auf symbolischer Ebene anhand der gestaltenden Erzählelemente Wüste, Wind und Meer aufgezeigt, um im Anschluss mit Hilfe des semiologischen Mythenmodells von Roland Barthes schematisch erklärt zu werden.

Bibliografía

Literatura básica

- Cervantes Saavedra, Miguel de. *La tía fingida*. Ed. Adrián J. Sáez. 1.^a ed. Madrid: Cátedra, 2018. Impreso.
- Clarín, Leopoldo Alas. *Las Dos Cajas, Doña Berta Y Otros Relatos*. Ed. Miguel A. Lozano. Alicante: Aguacilar, 1988. Impreso.
- Delicado, Francisco. *La Lozana andaluza*. 1528. Linkgua, 2007. Web. <<http://search.ebscohost.com.uaccess.univie.ac.at/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=264382&site=ehost-live>>.
- Dumas, Alexandre. *La dame aux camélias*. Trad. David Coward. Oxford: OUP, 2000. Web. 14 nov. 2019. <search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=395522&site=ehost-live>.
- Fernández de Moratín, Nicolás. *Arte de las putas*. Linkgua, 2008. Web. 11 nov 2019. <search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=263935&site=ehost-live>.
- Gamboa, Federico. *Santa*. 1903. Ed. Javier Ordiz. Madrid: Cátedra, 2002. Impreso.
- García Márquez, Gabriel. *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada: 7 Cuentos*. 1972. 5.^a ed. Barcelona: Barral, 1977. Impreso.
- . *Cien años de soledad*. 1967. 2.^a ed., 2.^a reimp. Barcelona: Mondadori, 2002. Impreso.
- Rodenbach, George. *Das tote Brügge*. Ed. Friedrich von Oppeln-Bronikowskion. Nueva ed. Stuttgart: Reclam, 2004. Impreso.
- Rojas, Fernando De. *La Celestina*. 1499. Ed. Dorothy S. Severin. 6.^a ed. Madrid: Cátedra, 1992. Impreso.
- Vargas Llosa, Mario. *La Casa Verde*. 1965. 11.^a ed. Barcelona: Seix Barral, 1971. Impreso.

Literatura secundaria

Libros

- Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Trad. Marta Harnecker. 26.^a ed. México D.F.: Siglo xxi. Web. 21 ene. 2020. <<https://books.google.at/books?id=7E5jUXuBOR0C&lpg=PR1&dq=La%20revoluci%C3%B3n%20te%C3%B3rica%20de%20Marx&hl=de&pg=PR6#v=onepage&q=La%20revoluci%C3%B3n%20te%C3%B3rica%20de%20Marx&f=false>>.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. 2a ed. San Francisco: Aunt Lute, 1999. Impreso.
- Apolodoro. *Contra Neera: [Demóstenes] 59*. Trad. Glória Onelley. Intr., nota e índice Ana Lúcia Curado. Coimbra UP, 2013. Web. 4 ene. 2020. <<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0777-1>>.
- Arriaga Flórez, Mercedes, Rodrigo Browne Sartori, Ángeles Cruzado Rodríguez, José Manuel Estévez Saá, Víctor Silva Echeto, Katjia Torres Calzada y Leonarda Trapassi, eds. *Mujeres, espacio y poder*. Sevilla: Arcibel, 2006. Impreso.
- Athenaeus of Naucratis. *The Deipnosophists, or, Banquet of the Learned of Athenæus*. Ed. C.D. Yonge. vol. III. London: Heny G. Bohn, 1854. Web. 4 ene. 2020. <<http://digital.library.wisc.edu/1711.dl/Literature.AthV3>>.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 2004. Web. 14 ene. 2020. <<https://books.google.at/books?id=p7quDTsmYRYC&lpg=PA162&vq=hybrid%20identity&hl=de&pg=PA159#v=snippet&q=hybrid%20identity&f=false>>.
- Bajtín, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Trad. Julio Forcat y César Conroy. 3.^a reimp. Madrid: Alianza, 2003. Web. 01 dec.

2019. <<https://ayciiunr.files.wordpress.com/2014/08/baitin-mijail-la-cultura-popular-en-la-edad-media-y-el-renacimiento-rabelais.pdf>>.
- Barry, Kathleen. *The Prostitution of Sexuality*. New York UP, 1995. Web. 12 ene. 2020. <<http://web.b.ebscohost.com.uaccess.univie.ac.at/ehost/detail/detail?nobk=y&vid=1&sid=c44b5d45-6c9e-4802-94d2-6d210827afef@pdc-v-sessmgr04&bdata=JnNpdGU9ZWlhvc3QtbGl2ZQ==#AN=1021096&db=nlebk>>.
- Barthes, Roland. *Mythen des Alltags*. 1957 Trad. Horst Brühmann. Berlin: Suhrkamp, 2010. Impreso.
- Bell, Michael. *Literature, Modernism and Myth. Belief and Responsibility in the Twentieth Century*. Cambridge: CUP, 2006. Impreso.
- Biblia en línea. *La Biblia: El libro del pueblo de Dios*. Ed. Paul Franciso. Buenos Aires: San Pablo, 1981. Web. 30 dec. 2019. <<http://biblia.catholic.net/>>.
- Corbineau-Hoffmann, Angelika. *Einführung in Die Komparatistik*. 3ª ed. repas. Berlin: Schmidt, 2013. Impreso.
- Corominas, Joan. Breve diccionario etimológico de la lengua castellana. Madrid: Gredos, 1961. Impreso.
- Dufour, Pierre (seud.) – Lacroix, Paul. *Geschichte der Prostitution*. vol. 1. complementado hasta la Edad Moderna por Franz Helbing. Trad. Adolf Stille y Bruno Schweigger. 5ª ed. Frankfurt am Main: Eichborn. Impreso.
- Eco, Umberto. *A Theory of Semiotics*. Indiana UP, 1976. Web. 29 oct. 2019. <<http://web.b.ebscohost.com.uaccess.univie.ac.at/ehost/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXzEwNTkwMTZfX0FO0?sid=4bddcda8-bc76-4c2f-a8c0-823d9cb6c502@pdc-v-sessmgr03&vid=0&format=EB&rid=1>>.
- Frenzel, Elisabeth. *Motive der Weltliteratur: Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. 3ª ed. revis. Stuttgart: Kröner, 1988. Impreso.
- Frenzel, Elisabeth. *Stoffe der Weltliteratur: Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. 10ª ed. Stuttgart: Kröner, 2005. Impreso.
- González Echevarría, Roberto. *Celestina's Brood: Continuities of the Baroque in Spanish and Latin American Literatures*. Durham: Duke UP, 1993. Web. 21 ene 2020. <<https://books.google.at/books?id=oxucHe8U2r0C&pg=PA10&dq=celestina's+brood&hl=de&sa=X&ved=0ahUKEwi3re341ZTnAhWGVosKHT2uC3kQ6AEIKzAA#v=onepage&q=Er%C3%A9ndira&f=false>>.
- Gerhard, Anselm y Uwe Schweikert, eds. *Verdi-Handbuch*. Kassel: Metzler, 2001. Web. 14 nov. 2019. <https://books.google.at/books?id=mcq4DQAAQBAJ&pg=PA407&lpg=PA407&dq=La+dame+aux+cam%C3%A9lias+%2B+Realismus&source=bl&ots=z2czT0nqfC&sig=ACfU3U3QUc1dTxbB7c6a-O1cX1ohU6PGtA&hl=de&sa=X&ved=2ahUKEwi7is2C6unIAhW9ysQBHTqvChMQ6AEwA3oEC_AgQAQ#v=onepage&q=La%20dame%20aux%20cam%C3%A9lias%20%2B%20Realismus&f=false>.
- Gröne, Maximilian, Rotraud von Kulesa y Frank Reiser. *Spanische Literaturwissenschaft: Eine Einführung*, 2ª ed. Tübingen: Narr, 2012. Web. 15 oct. 2019. <<https://elibrary-narr-digital.uaccess.univie.ac.at/book/99.125005/9783823377474>>.
- Gutiérrez de Velasco, Luzelena, ed. *Género y cultura en América Latina: Volumen II: Arte, historia y estudios de género*, México D.F.: Colegio de Mexico, 2003. Web. 24 oct. 2019. <<https://www.jstor.org/stable/j.ctv47w9dv>>.
- Hsu, Carmen Y. *Courtesans in the Literature of Spanish Golden Age*. Kassel: Reichenberger, 2002. Impreso. Teatro Del Siglo De Oro: Estudios De Literatura 71.

- Joset, Jaques. *Gabriel García Márquez: coetáneo de la eternidad*. Amsterdam: Rodopi, 1984. Web. 24 ene. 2020. <<https://books.google.at/books?id=Pp9dVVblbH4C&lpg=PA19&ots=Ja9rD3Cl-D&dq=Er%C3%A9ndira%20%2B%20capitalismo&hl=de&pg=PA2#v=onepage&q=Er%C3%A9ndira%20+%20capitalismo&f=false>>.
- Otis, Leah Lydia. *Prostitution in Medieval Society: The History of an Urban Institution in Languedoc*. Chicago: U of Chicago P, 1985. Women in Culture and Society. Web. 03 dec. 2019. <<http://web.a.ebscohost.com.uaccess.univie.ac.at/ehost/detail/detail?vid=0&sid=7873a58d-5970-41a4-8522-0c8de07f7072%40sdc-v-sessmgr02&bdata=JnNpdGU9ZWwhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d>>.
- Ringdal, Nils. *Die neue Weltgeschichte der Prostitution*. Trad. Ulrich Sonnenberg. München: Piper, 2006. Impreso.
- Roberts, Nickie. *Whores in History: Prostitution in Western Society*. London: Harper Collins, 1992. Impreso.
- Roussaud, Jaques. *Dame Venus: Prostitution im Mittelalter*. Trad. Ernst Voltmer. Ed. Georges Duby. München: C.H. Beck, 1989. Impreso.
- Sáenz Rovner, Eduardo. *Colombia años 50: industriales, política y diplomacia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002. Web. 24 ene. 2020. <<https://books.google.at/books?id=1Ys5vULo8KsC&lpg=PP1&dq=Colombia%20a%C3%B1os%2050.%20Industriales%2C%20pol%C3%ADtica%20y%20diplomacia&hl=de&pg=PA6#v=onepage&q=Colombia%20a%C3%B1os%2050.%20Industriales,%20pol%C3%ADtica%20y%20diplomacia&f=false>>.
- Sauer-Kretschner, Simone, ed. *Körper Kaufen: Prostitution in Literatur und Medien*. Berlin: Ch. A. Bachmann, 2016. Impreso.
- Saussure, Ferdinand De. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. 1931. Ed. Charles Bally y Albert Sechehaye. Trad. Herman Lommel. 3.^a ed. Berlin: De Gruyter, 2001. Web. 9 sept. 2019. <<https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/viewbooktoc/product/49040>>.
- Schulte-Sasse, Jochen y Renate Werner. *Einführung in die Literaturwissenschaft*. 9.^a ed. München: Fink, 1997. Impreso.
- Sínues, María del Pilar. *El ángel del hogar*. Tomo 1. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008. Web. 28 ene 2020. <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcjd5b5>>.
- Sínues, María del Pilar. *El ángel del hogar*. Tomo 2. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008. Web. 28 ene 2020. <<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc2z1p2>>.
- Strosetzki, Christoph. *Einführung in die spanische und lateinamerikanische Literaturwissenschaft*. 2.^a ed. Berlin: Schmidt, 2010.
- Temprano, Emilio. *Vidas poco ejemplares: viaje al mundo de las ramera, los rufianes y las celestinas, siglos XVI-XVIII*. Madrid: Ediciones del Prado, 1993. Web. 10 nov. 2019. <https://books.google.at/books/about/Vidas_Poco_Ejemplares.html?id=IWldAAAAMAAJ&redir_esc=y>.
- Vargas Llosa, Mario. *García Márquez: Historia de un deicidio*. Barcelona: Seix Barral, 1971. Web. 27 agt. 2019. <<https://epdf.pub/garcia-marquez-historia-de-un-deicidio.html>>.
- Zuckerfeld, Mariano. *Knowledge in the Age of Digital Capitalism: An Introduction to Cognitive Materialism*. Trad. Suzanna Wylie. Tomo 2. London: University of Westminster Press, 2017. Web. 19 feb. 2020. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv6zd9v0.9?seq=18#metadata_info_tab_contents>.

Artículos

- Aresti Esteban, Nerea. "El ángel del hogar y sus demonios: ciencia, religión y género en la España del siglo XIX." *Historia Contemporánea* 21 (2000): 363-394. Web. 28 ene. 2020. <<https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/37881/15898-57622-1-PB.pdf?sequence=1>>.
- Baldó Alcoz, Julia. "Por la quoa cosa es dapnado: suicidio y muerte accidental en la Navarra bajomedieval." *AEM* 37/1 (2007): 27-69. Web. 18 ene. 2020. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2315366>>.
- "binary opposition." Baldick, Chris. *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, 4^a ed. Oxford: OUP, 2015. Web. 3 feb. 2020. <<https://www-oxfordreference-com.uaccess.univie.ac.at/view/10.1093/acref/9780198715443.001.0001/acref-9780198715443-e-130?rskey=taxE24&result=3>>.
- Brocke, Edna. "Was ist der Unterschied von 'Tanach', 'Talmud' und 'Tora'?" *SWR Wissen*. 11 abr. 2019. Web. 8 feb. 2020. <<https://www.swr.de/wissen/1000-antworten/kultur/1000-Antworten-Was-ist-der-Unterschied-von-Tanach-Talmud-und-Tora,1000-antworten-1218.html>>.
- Buchanan, Ian. "binary opposition." *A Dictionary of Critical Theory*. Oxford: OUP, 2018. Oxford Reference. Web. 3 feb. 2020. <<https://www-oxfordreference-com.uaccess.univie.ac.at/view/10.1093/acref/9780198794790.001.0001/acref-9780198794790-e-84>>.
- "Bürgertum." *Brockhaus Enzyklopädie Online*. Salzburg: NE GmbH Brockhaus, 2014. Web. 28 ene. 2020. <<https://brockhaus-at.uaccess.univie.ac.at/ecs/enzy/article/burgertum>>.
- "Camille." *Encyclopædia Britannica*. Britannica Academic. Web. 13 ene. 2020 <<https://www.britannica.com/art/French-literature>>.
- "Canaán." *Encyclopædia Britannica*. Web. 1 ene. 2019 <<https://www.britannica.com/place/Canaan-historical-region-Middle-East>>.
- "cándido." *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. 23.^a ed., 2014. Web. 22 ene. 2020. <<https://dle.rae.es/cándido>>.
- Cervera, César. "La atrocidad sexual del derecho de pernada, ¿algo más que un mito medieval?". *ABC* 24 may. 2018, Web. 9 ene. 2020. <https://www.abc.es/historia/abci-atrocidad-sexual-derecho-pernada-algo-mas-mito-medieval-201704270112_noticia.html>.
- Couso-Liañez, Antonio José. "El desafío a la dicotomía mujer caída vs. ángel del hogar en 'Doña Berta'." *Cuadernos Kóre. Revista de historia y pensamiento de género* 1/4 (2011): 166-207. Web. 17 agt. 2019, <<https://e-revistas.uc3m.es/index.php/CK/article/view/1500>>.
- "depende¹." *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. 23.^a ed., 2014. Web. 15 feb. 2019. <<https://dle.rae.es/depende?m=form>>.
- Dewey, John. "Teoría de la valoración". 1939. *Teoría de la valoración: Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores*. eds. Àngel Manuel Faerna y Nària Aurelia Di Berardino. Teoría. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008. Clásicos del Pensamiento 50. Web. 28 dec. 2019. <search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=331429&site=ehost-live>.
- Diáz Marco, Ana María. "Ciudad, abierto bazar: consumo femenino y espacio urbano en la novela de Galdós." *Mujeres, espacio y poder*. Ed. Mercedes Arriaga Flórez, Rodrigo Browne Sartori, Ángeles Cruzado Rodríguez, José Manuel Estévez Saá, Víctor Silva Echeto, Katjia Torres Calzada y Leonarda Trapassi. Sevilla: Arcibel, 2006, 213-223. Impreso.
- "Dichotomie (Sprachwissenschaft)." *Brockhaus Enzyklopädie Online*. Salzburg: NE GmbH Brockhaus, 2014. Web. 28 dec. 2019. <<https://brockhaus-at.uaccess.univie.ac.at/ecs/enzy/article/dichotomie-sprachwissenschaft>>.

- "Dichotomie (Philosophie)." *Brockhaus Enzyklopädie Online*. Salzburg: NE GmbH Brockhaus, 2014. Web. 28 dec. 2019. <<https://brockhaus-at.uaccess.univie.ac.at/ecs/enzy/article/dichotomie-philosophie>>.
- "dichotomy." *Encyclopædia Britannica*. Britannica Academic, 28 dec. 2017. Web. 12 nov. 2019 <academic-eb-com.uaccess.univie.ac.at/levels/collegiate/article/dichotomy/30331>.
- "dicotomía." *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. 23.^a ed., 2014. Web. 27 dec. 2019. <<https://dle.rae.es/dicotomia>>.
- Dionisopoulos, George N. y Leah M. Wyman. "Transcending the Virgin/Whore Dichotomy: Telling Mina's Story in Bram Stoker's Dracula." *Women's Studies in Communication* 23/2 (2000): 209-237. Web. 10 jun. 2019. <<https://www.tandfonline-com.uaccess.univie.ac.at/doi/abs/10.1080/07491409.2000.10162569>>.
- Ebenhorn, Johannes. „Die Kreuzzüge – Krieg um die Heilige Stadt.“ *Planet Wissen*. 26 jun. 2019. Web. 8 ene 2019. <https://www.planet-wissen.de/geschichte/mittelalter/leben_im_mittelalter/pwiediekreuzzuegekriegumdieheiligestadt100.html>.
- Ellis, Havelock. "Ursprung und Entwicklung der Prostitution." *Mutterschutz: Zeitschrift zur Reform der sexuellen Ethik* 3(1907): 13-23. Impreso.
- "La epopeya de Gilgamesh." *National Geographic España*, 22 sep. 2016. Web. 10 oct. 2019. <https://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/la-epopeya-de-gilgamesh_6746>.
- Fanjul, Sergio C. "Prostitutas de novela." *El País* 3 abril 2012, Web. 8 nov 2019 <https://elpais.com/cultura/2012/04/03/actualidad/1333435247_518080.html>.
- García, Francisco y Andrés Mengíbar. "Poderes y prostitución en España (siglos XVI-XVII): el caso de Sevilla." *Crítica* 69 (1997): 33-49. Web. 11 de nov. <https://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/069/069_035.pdf>.
- García Herrero, María del Carmen. "Prostitución y amancebamiento en Zaragoza a fines de la Edad Media." En *La España Medieval* 12 (1989): 305-322. Web. 03 dec. 2019. <<https://revistas.ucm.es/index.php/ELEM/article/view/ELEM8989110305A/23930>>.
- García Herrero, María del Carmen. "Las mancebas en Aragón a fines de la Edad Media." *El mundo social y cultural de La Celestina*. Frankfurt a. M., Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2009. 171-190. Web. 6 dec. 2019. <<https://www.degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/view/books/9783964566102/9783964566102-010/9783964566102-010.xml>>.
- Guichot Muñoz, Elena. "El teatro Vargasllosiano de los ochenta: la mujer entre la tinta y la sangre.", *Revista Chilena De Literatura* 80 (2011): 29-50. Web. 2 agt. 2019. <<https://scielo.conicyt.cl/pdf/rchilite/n80/art02.pdf>>.
- Harnecker, Marta. "Las clases sociales" *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. 65^a ed. México D.F.: Siglo xxi, 2005. Web. 28 ene 2020. <<https://books.google.at/books?id=kkEIZ5MBCEoC&lpg=PA7&ots=9vlyrtncgt&dq=como%20se%20desarrollaron%20diferentes%20clases%20sociales&hl=de&pg=PA4#v=onepage&q=como%20se%20desarrollaron%20diferentes%20clases%20sociales&f=false>>.
- Hellfeld, Matthias von. "Christentum wird zur Staatsreligion im Römischen Reich - 27. Februar 380." *Die Welt* 17 dec. 2008. Web. 1 dec. 2020. <<https://www.dw.com/de/christentum-wird-zur-staatsreligion-im-römisches-reich-27-februar-380/a-3840155>>.
- Hernández, Natalio. "Presencia contemporánea de los nahuas." *Arqueología MEXICANA* 2019. Web. 14 ene. 2020. <<https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/presencia-contemporanea-de-los-nahuas>>.

- Iglesias, Yolanda. "La prostitución en 'La Celestina': Estudio histórico-literario." *EHumanista: Journal of Iberian Studies* 19 (2011): 193-208. Web. 03 dec. 2019. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5674532>>.
- "Infecciones por cóndida". *MedlinePlus en español*. National Institutes of Health: Biblioteca Nacional de Medicina de los EE. UU., 2018. Web. 22 ene. 2020. <<https://medlineplus.gov/spanish/yeastinfections.html>>.
- Iorio, Marco. "13 Zur Kritik der Politischen Ökonomie." *Einführung in die Theorien von Karl Marx*, Berlin: De Gruyter, 2012, 273-298. Web. 18 nov. 2019. <<https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/9783110269703.273>>. De Gruyter Studium.
- Köhen, Ralph. "Mythenanalyse". *Methodengeschichte Der Germanistik*. Ed. Jost Schneider. Berlin: De Gruyter, 2009, 485-505. Web. 18 may. 2019. <<https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/view/books/9783110217438/9783110217438.485/9783110217438.485.xml>>.
- Kucharczik, Kerstin. "Strukturalismus." *Methodengeschichte Der Germanistik*. Ed. Jost Schneider. Berlin New York: De Gruyter, 2009, 747-762. Web. 31 jul. 2019. <<https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/view/books/9783110217438/9783110217438.679/9783110217438.679.xml>>.
- Lara, Irene. "Goddess of the Américas in the Decolonial Imaginary: Beyond the Virtuous Virgen/Pagan Puta Dichotomy." *Feminist Studies* 34.1 (2008): 99,127,344-345. Web. 5 nov. 2019. <<https://search-proquest-com.uaccess.univie.ac.at/docview/233177235/fulltextPDF/69600D8F4183470EPQ/1?accountid=14682>>.
- Lubkoll, Christine. "Thematologie." *Methodengeschichte Der Germanistik*. Ed. Jost Schneider. Berlin New York: De Gruyter, 2009, 747-762. Web. 31 jul. 2019. <<https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/downloadpdf/books/9783110217438/9783110217438.747/9783110217438.747.pdf>>.
- "Marie-Antoinette." *Encyclopædia Britannica*. Britannica Academic. Web. 14 feb. 2019 <<https://academic-eb-com.uaccess.univie.ac.at/levels/collegiate/article/Marie-Antoinette/50913>>.
- Martínez-Falero, Luis. "Literatura y mito: desmitificación, intertextualidad, reescritura." *Signa* 22 (2013): 481-96. Web, 9 jul. 2019. <<https://dialnet.unirioja.es/revista/1349/A/2013>>.
- "Mesopotamia." *National Geographic*, Resource library. Web. 1 dec. 2019. <https://www.nationalgeographic.org/topics/resource-library-mesopotamia/?q=&page=1&per_page=25>.
- "meta-narrative." *A Dictionary of Education*. Ed. Susan Wallace. Oxford: OUP, 2009. Oxford Reference. Web. 4 Feb. 2020 <<https://www-oxfordreference-com.uaccess.univie.ac.at/view/10.1093/acref/9780199212064.001.0001/acref-9780199212064-e-606>>.
- Molina Molina, Ángel Luis. "Del mal necesario a la prohibición del burdel. La prostitución en Murcia (Siglos XV-XVII)." *Revista de Historia moderna* 11 (1998-2000): 111-126. Web. 05 dec. 2019. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=112449>>.
- Monet-Viera, Molly. "Brujas, putas y madres: El poder de los márgenes en La Celestina y Cien años de soledad." *Bulletin of Hispanic Studies* 77/3 (2000): 127-146. Web. 1 sept. 2019. <<https://www-tandfonline-com.uaccess.univie.ac.at/doi/abs/10.1080/00074900050083095>>.
- Morón Espinosa, Antonio César. "Una visión despiadada de la sociedad capitalista: la mercantilización de lo humano en La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada." *Líneas actuales de investigación literaria: estudios de literatura*

- hispánica*. Ed. Verónica Arenas Lozano, Josefa Badía Herrera, Anna Chover Lafarga et al. Valencia: Universitat de València, 2004. Web. 24 ene. 2020. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5058863>>.
- Morros Mestres, Bienvenido. "Areúsa en 'La Celestina': De la comedia a la tragicomedia." *Anuario de estudios medievales* 40/1 (2010): 355-385. Web. 06 dec. 2019. <<http://estudiosmedievales.revistas.csic.es/index.php/estudiosmedievales/article/view/307/311>>.
- "mito." *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. 23.^a ed., 2014. Web. 5 nov. 2019. <<https://dle.rae.es/?w=disquisici%F3n&origen=REDLE>>.
- "Mitología." *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. 23.^a ed., 2014. Web. 29 oct. 2019. <http://buscon.rae.es/drael/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=disquisici%F3n>.
- Muntermann, Natalie. "Prostitution". *Planet Wissen*, 27 nov 2018. Web. 12 ene. 2020. <https://www.planet-wissen.de/gesellschaft/sexualitaet/prostitution/die_geschichte_der_kaeuflichen_liebe/index.html>.
- "myth." Baldick, Chris. *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford: OUP, 1991. Impreso.
- "Myth." *Encyclopædia Britannica*. Britannica Academic, 4 ene. 2017. Web. 12 nov. 2019 <academic-eb-com.uaccess.univie.ac.at/levels/collegiate/article/myth/108748>.
- "Mythos." *Brockhaus Enzyklopädie Online*. Salzburg: NE GmbH Brockhaus, 2014. Web. 5 nov. 2019. <<http://brockhaus-at.uaccess.univie.ac.at/ecs/enzy/article/mythos>>.
- Ordiz, Javier. "¿Santa o pecadora? La prostituta en la novela del naturalismo hispanoamericano." *Revista Nuestra América* 1/Enero (2006): 26-33. Web. 3 jul. 2019. <<https://bdigital.ufp.pt/bitstream/10284/2346/3/26-33.pdf>>.
- Ordiz Vásquez, Francisco Javier. "Funciones del mito en la novela hispanoamericana contemporánea." *Contextos* 8 (1986): 63-70. Web. 15 ene. 2020. <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=97880>>.
- Palacios Bernal, Concepción. "Amor y prostitución en la Literatura francesa: Manon, Margarita y Nana: tres heroínas frente al amor." *Anales de Filología Francesa* 9 (1998): 267-275. Web. 11 nov. 2019 <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=208300>>.
- Paradiso, Silvio Ruiz, "Religiosidade na literatura africana: a estética do realismo animista", *Revista Estação Literária*, Londrina 13 (2015): 268-281. Web. 15 ene. 2020. <<http://www.uel.br/pos/letras/EL/vagao/EL13-Art18.pdf>>.
- "patricio, cia." *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. 23.^a ed., 2014. Web. 5 ene. 2019. <<https://dle.rae.es/patricio>>.
- "pecado." *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. 23.^a ed., 2014. Web. 22 ene. 2020. <<https://dle.rae.es/pecado>>.
- "pecador, ra." *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. 23.^a ed., 2014. Web. 24 ene. 2019. <<https://dle.rae.es/pecador>>.
- "prostituto, ta." *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. 23.^a ed., 2014. Web. 29 dec. 2019. <<https://dle.rae.es/prostituto>>.
- "¡Que coman pasteles!': el origen de una expresión revolucionaria." *El País*. 1 oct. 2016. Web. 29 ene. 2020. <https://verne.elpais.com/verne/2016/09/30/articulo/1475221453_046965.html>.
- Retali, José Fuster. "La virgen y la prostituta: imágenes contrapuestas del deseo masculino a través del cine argentino." *Chasqui* 30/2 (2003): 65-74. Web. 22 jun. 2019. <search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=hus&AN=510078746&site=ehost-live>.
- Rössner, Michael. "Der Französische Surrealismus Und Die Indianisch-mythische Welt in Der Lateinamerikanischen Literatur." *Zeitschrift für Lateinamerika Wien: Forschung, Information*,

- Berichte 29 (1985): 54-64. Web. 17 nov. 2019. <<https://epub.ub.uni-muenchen.de/6673/1/6673.pdf>>.
- Rötzer, Florian. "Glaube an Mythen des Bürgertums und des Kapitalismus schwindet." *Telepolis*. 11 may. 2009, Web. 28 ene 2020. <<https://www.heise.de/tp/features/Glaube-an-Mythen-des-Buergertums-und-des-Kapitalismus-schwindet-3381146.html>>.
- Salas, Ana. "Esclavas del placer ajeno." *La Vanguardia* 30 jul 2017, Web. 4 ene. 2020. <<https://www.lavanguardia.com/historiayvida/historia-antigua/20170320/47311177386/esclavas-del-placer-ajeno.html?facet=amp>>.
- Salas García, Bárbara y Beatriz Sánchez Hita. "La calle, la mancebía y la galera: una aproximación a la prostitución a través de la literatura dieciochesca." *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 8 (2000): 71-91. Web. <<https://revistas.uca.es/index.php/cir/article/view/349/313>>.
- "santo, ta." *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. 23.^a ed., 2014. Web. 24 ene. 2019. <<https://dle.rae.es/virgen?m=form>>.
- Schmitz-Emans, Monika. "Falsche Frauen, falsche Bilder, falsches Leben: Das Motiv der käuflichen Frau bei Georges Rodenbach (*Bruges-la Morte*) und Villiers de l'Isle-Adam (*L'Ève future*)."
Körper Kaufen: Prostitution in Literatur und Medien. Ed. Simone Sauer-Kretschner. Berlin: Ch. A. Bachmann, 2016. 25-36. Impreso.
- Schrader, Ludwig. "Conejos amarillos en el cielo." *Iberoromania* 1970/2 (2009): 231-247. Web. 17 nov. 2019. <[doi:10.1515/iber.1970.1970.2.231](https://doi.org/10.1515/iber.1970.1970.2.231)>.
- Smith, Neil. "¿Fue realmente María Magdalena una prostituta redimida por Jesucristo? La película que busca cambiar esa imagen." *BBC Mundo*. 13 mar. 2018. Web. 7 feb. 2020. <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-43386277>>.
- "symbol." Baldick, Chris. *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, 4.^a ed. Oxford: OUP, 2015. Web. 1 feb. 2020. <<https://www-oxfordreference-com.uaccess.univie.ac.at/view/10.1093/acref/9780198715443.001.0001/acref-9780198715443-e-1109?rskey=oW05xl&result=1>>.
- Touraine, Alain. "Historicidad de clases sociales." *Las clases sociales en América Latina: problemas de conceptualización (seminario de Mérida, Yuc.)*. Ed. Florestan Fernandez y Raúl Benítez Zenteno. 11.^a ed. Mexico D.F.: Siglo Veintiuno, 1998. Web. 28 ene 2020. <<https://books.google.at/books?id=j1WbW2hNZuIC&lpg=PA54&ots=2CuVeJm9tO&dq=como%20se%20desarrollaron%20diferentes%20clases%20sociales&hl=de&pg=PP8#v=onepage&q=como%20se%20desarrollaron%20diferentes%20clases%20sociales&f=false>>.
- "virgen." *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. 23.^a ed., 2014. Web. 29 dec. 2019. <<https://dle.rae.es/virgen?m=form>>.
- Weisz, Gabriel. "En busca del sujeto exótico en la literatura." *Tinta del exotismo: Literatura de la otredad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015. Web. 15 feb. 2020. <<https://books.google.at/books?id=WYsSDQAAQBAJ&lpg=PT17&ots=RjkKLVpFRP&dq=exotismo%20de%20colonizadores&hl=de&pg=PT16#v=onepage&q=saturados%20de%20lo%20misetioso&f=false>>.

Tesis

- Birk, Bettina Felicitas. "Konnotation im Deutschen: Eine Untersuchung aus morphologischer, lexikologischer und lexikographischer Perspektive." Tesis de doctorado. Ludwig-Maximilians-Universität, 2012. Web. 23 ene 2020. <https://edoc.ub.uni-muenchen.de/16001/1/Birk_Bettina.pdf>.
- Hernandez, Maria Angelica. "De la hetaera a la ramera: el viaje alegórico de la prostituta hacia la modernidad latinoamericana." Tesis de doctorado. *Stanford Digital Repository*. Stanford U, 2010. Web. 15 oct. 2019 <<http://purl.stanford.edu/dw170ch0322>>.

- Minot, Leslie Ann. *Remembering Sex: Prostitution, Memory and History in Nineteenth-Century French and English Literature*. Tesis de doctorado, Berkeley: U of California, 1998. Impreso.
- Vinces, Nancy Elena. "Maríe de Zayas: Lo paradójico de una escritora del siglo de oro." Tesis de maestría. U of Central Florida, 2012. Web. 12 nov. 2019. <http://etd.fcla.edu/CF/CFE0004800/Vinces_Nancy_201212_Spanish_MA-FINAL_SUBMISSION.pdf>.
- Watkin, Barbara A. "Mercantilism in Chaucer's Women Characters in the Fabliaux and in the Prologue of the Wife of Bath." Tesis de maestría. Texas Tech U, 1971. Web. 8 nov. 2019. <<https://ttu-ir.tdl.org/bitstream/handle/2346/59074/31295002184371.pdf;sequence=1>>.