

LES REPRÉSENTATIONS DES MINORITÉS DANS LES MONDES HISPANIQUES :  
*ACTIONS, INTERACTIONS, RÉACTIONS (XV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> SIÈCLE)*

LAS REPRESENTACIONES DE LAS MINORÍAS EN LOS MUNDOS HISPÁNICOS:  
*ACCIONES, INTERACCIONES, REACCIONES (SIGLOS XV-XXI)*

Édition de Françoise Richer-Rossi



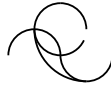
ÉDITIONS ORBIS TERTIUS



LES REPRÉSENTATIONS DES MINORITÉS  
DANS LES MONDES HISPANIQUES :  
ACTIONS, INTERACTIONS, RÉACTIONS  
(XV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> SIÈCLE)

LAS REPRESENTACIONES DE LAS MINORÍAS  
EN LOS MUNDOS HISPÁNICOS:  
ACCIONES, INTERACCIONES, REACCIONES  
(SIGLOS XV-XXI)





LES REPRÉSENTATIONS DES MINORITÉS  
DANS LES MONDES HISPANIKUES  
ACTIONS, INTERACTIONS, RÉACTIONS  
(XV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> SIÈCLE)

LAS REPRESENTACIONES DE LAS MINORÍAS  
EN LOS MUNDOS HISPÁNICOS  
ACCIONES, INTERACCIONES, REACCIONES  
(SIGLOS XV-XXI)

Préface de Rica Amran,  
Professeure à l'Université de Picardie Jules Verne,  
Centre d'Études Hispaniques d'Amiens

Édition de Françoise Richer-Rossi

ÉDITIONS ORBIS TERTIUS

*Les représentations des minorités dans les mondes hispaniques  
actions, interactions, réactions (XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*

*Las representaciones de las minorías en los mundos hispánicos  
acciones, interacciones, reacciones (siglos XV-XXI)*

Culture et Numérique, vol. IV

Première édition : février 2025

Cet ouvrage a été publié avec le soutien  
de la faculté Sociétés & Humanités  
d'Université Paris Cité



Photographie de couverture :

© María Blanchard, *Composition cubista*, 1916-1919,  
Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mblanchard3.jpg?uselang=en%22%20%5C%20%22)

[Mblanchard3.jpg?uselang=en%22%20%5C%20%22](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mblanchard3.jpg?uselang=en%22%20%5C%20%22)Licensing

© Les auteurs, 2025

© Éditions Orbis Tertius, 2025

Tous droits réservés.

Toute utilisation ou reproduction,  
en tout ou en partie, sous quelques formes que ce soient,  
est interdite sans le consentement écrit de l'éditeur.

ISBN : 978-2-36783-426-9

ISSN : 2968-5648

[info@editionsorbistertius.com](mailto:info@editionsorbistertius.com)

[www.editionsorbistertius.com](http://www.editionsorbistertius.com)

## CULTURE ET NUMÉRIQUE

La collection *Culture et Numérique* encourage la publication d'ouvrages collectifs et de monographies qui étudient la culture – sous l'angle des représentations dans les arts audiovisuels et graphiques, médias etc. –, la communication numérique des biens et services culturels et leur promotion sur internet.

Elle accorde une place prépondérante aux langues et à la communication numérique multilingue et multimodale de la culture et de son patrimoine matériel et immatériel : numérisation des archives et des objets culturels, virtualisations muséales, sous-titrages, doublage, localisation de pages internet, de supports audiovisuels ou multimédia en lien avec les neuf secteurs des industries culturelles : les arts graphiques, la musique, le cinéma, la télévision, la radio, le spectacle vivant, la presse, l'édition et le jeu vidéo.



DIRECTEURS DE COLLECTION

Françoise Richer-Rossi et Stéphane Patin

COMITÉ DE LECTURE

Marisa Carrió Pastor, Universidad politécnica de Valencia

Isabelle Cases, Université de Perpignan Via Domitia

Isabel Cómitre Narváez, Universidad de Málaga

Patrick Farges, Université Paris Cité

Nicolas Froeliger, Université Paris Cité

Aurélie Godet, Université de Nantes

Stéphane Patin, Université Paris Cité

Françoise Richer-Rossi, Université Paris Cité

Benjamin Ringot, Centre de recherche du château de Versailles

Marie-Soledad Rodriguez, Université Paris Sorbonne Nouvelle

Cande Sánchez Olmos, Universidad de Alicante

Agnès Surbezy, Université Toulouse Jean Jaurès

# TABLE DES MATIÈRES

## PRÉFACE

*Rica Amrán* 11

VOIX ET VISAGES DES MINORITÉS. EXPLORATIONS CULTURELLES  
DANS L'aire HISPANIQUE : ART, LITTÉRATURE, SOCIÉTÉ  
VOCES Y ROSTROS DE LAS MINORÍAS. EXPLORACIONES CULTURALES  
EN EL ÁMBITO HISPÁNICO: ARTE, LITERATURA, SOCIEDAD

*Françoise Richer-Rossi* 17

## PREMIÈRE PARTIE

### REPRÉSENTATIONS ET DISCOURS SUR LES MINORITÉS DANS L'ART ET LA LITTÉRATURE

LES NUANCES NOIRES. QUELQUES RÉFLEXIONS  
SUR LA REPRÉSENTATION DES AFRICAINS ET AFRO-DÉSCENDANTS  
EN ESPAGNE AUX XVI<sup>e</sup> ET XVII<sup>e</sup> SIÈCLES (LITTÉRATURE, PEINTURE)

*Florence Dumora* 43

LA MIRADA FEMENINA POSTCOLONIAL EN LAS PINTURAS  
'RENACENTISTAS' DE LA PINTORA AFRO-CUBANO-AMERICANA  
HARMONÍA ROSALES

*Francisco Javier Rabassó* 75

LA EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS A TRAVÉS DE LA LITERATURA JUVENIL  
CONTEMPORÁNEA: *UN HOYO PROFUNDO AL PIE DE UN OLIVO* (1991)  
DE MARÍA CARMEN DE LA BANDERA

*Fernando Copello* 91

DIGNIFICAR A LA MARGINAL EN LA DRAMATURGIA ESPAÑOLA  
CONTEMPORÁNEA: LOS CASOS DE JUANA ESCABIAS,  
ELENA CÁNOVAS Y CAROLINA ÁFRICA

*Marina Ruiz Cano* 111

DEUXIÈME PARTIE  
MINORITÉS ET IDENTITÉ  
DANS L'HISTOIRE ET LA SOCIÉTÉ HISPANIQUES

'MINORÍAS ACTIVAS' EN LOS RELATOS DE FUNDACIÓN CASTELLANOS Y ARAGONESES EN LA PRIMERA MODERNIDAD <i>Paloma Bravo</i>	137
EL ACENTO Y LA INSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA MINORÍA LINGÜÍSTICA <i>Fabiana Álvarez-Ejzenberg, Graciela Villanueva</i>	161
¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE MINORÍA (MORISCA)? <i>José María Perceval</i>	183
SARAY, LOLA, LOLO, Y OTRO/A/S GITANO/A/S DEL MONTÓN. LAS SERIES TELEVISIVAS ESPAÑOLAS ENTRE ESPERPENTO E INCLUSIVIDAD <i>Françoise Richer-Rossi</i>	215
AUTEURS	239

## PRÉFACE



El volumen organizado por Françoise Richer-Rossi representa el esfuerzo y la colaboración de un equipo interdisciplinario que ha trabajado en torno a las representaciones de las minorías en el mundo hispánico, un tema que a menudo ha quedado en la periferia de los estudios tradicionales. Esta obra es el resultado de la Jornada de Estudios titulada *Les représentations des minorités dans les mondes hispaniques : actions, interactions, réactions (XV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècle)*, la cual se celebró el 17 de junio de 2023 en el Colegio de España de París. Este evento, promovido por la Red Francesa de Investigación *Les minorités dans l'Espagne et l'Amérique Latine (XV<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle)*, congregó a investigadores de siete universidades francesas, quienes han trabajado colectivamente en un proyecto que busca dar visibilidad a estos grupos históricamente marginados y explorar su papel en los contextos sociales e históricos de España y América Latina.

La investigación que dio lugar a esta red académica comenzó en el año 2021, motivada por la necesidad de examinar la situación de las minorías en el mundo hispánico desde el período medieval hasta la actualidad. Con el tiempo, esta red ha ampliado su alcance, incluyendo disciplinas como la historia, la literatura, la sociología y los estudios culturales, en un intento de construir una visión integral sobre el papel y la representación de estos grupos. La obra que presentamos hoy es el fruto del cuarto encuentro de la red, y su preparación

ha requerido un esfuerzo significativo, no solo en términos de investigación y análisis, sino también en cuanto a la organización y la gestión administrativa de un proyecto de esta envergadura.

Este proyecto comenzó a gestarse hacia el año 2000, cuando Youssef El Alaoui, de la Université de Rouen Normandie y yo misma éramos profesores en la Université de Lille 3. En aquella época, observamos la falta de estudios dedicados a las minorías en el hispanismo y juntos decidimos emprender una investigación que diera visibilidad a estos grupos y que mostrara cómo sus experiencias habían moldeado las sociedades en las que vivían. Desde entonces, hemos puesto en marcha una serie de iniciativas que finalmente condujeron a la creación, en el año 2011, del Grupo Europeo de Investigación *Las minorías en la España medieval y moderna (siglo XV al XVII)*. Actualmente, este incluye a trece universidades, que año tras año se reúnen en el mes de noviembre para compartir sus hallazgos y reflexionar sobre los avances en este campo.

En 2015, ampliamos nuestras actividades y establecimos un seminario en el Colegio de España de París. Este seminario, que originalmente se celebraba de forma presencial, ha sido transformado en una actividad telemática debido a las circunstancias actuales, lo cual ha facilitado la participación de investigadores de distintos países, enriqueciendo los intercambios académicos y permitiendo una colaboración más amplia y diversa. Además, con el fin de difundir el conocimiento generado, desde 2013 aparecieron dos publicaciones, editadas por Antonio Cortijo y por Rica Amrán, hacemos referencia a *ehumanista/Conversos y Minorías ebooks*. Estas publicaciones recogen ensayos, artículos y estudios académicos que abordan temas como la representación cultural, la identidad, las dinámicas de poder y las experiencias de las minorías en el mundo hispánico.

Este campo de investigación ha sido una labor apasionante y un desafío a la vez. Lo que comenzó como un esfuerzo para llenar un vacío en el hispanismo, se ha convertido en un proyecto de gran alcance, que nos ha llevado a explorar distintos enfoques y perspectivas. A lo largo de estos veinte años, hemos descubierto que otros investigadores, aunque no estuvieran directamente enfocados en el estudio de las minorías, también habían encontrado documentos y evidencias sobre esta temática en sus propias investigaciones.

Este descubrimiento nos ha permitido establecer colaboraciones interdisciplinarias y abrir nuevas líneas de investigación que enriquecen nuestra comprensión sobre la forma en que las sociedades han interactuado con las minorías a lo largo de la historia.

Es importante destacar que, al inicio de este proyecto, no teníamos una idea clara de hasta qué punto el comportamiento de la «mayoría social» hacia las minorías compartía similitudes en diferentes contextos históricos y geográficos. Sin embargo, gracias a los estudios y análisis que hemos presentado en estos encuentros, y que ahora se ponen a disposición a través de este volumen, hemos podido constatar que existen patrones comunes de discriminación, exclusión y marginación que se repiten de manera sorprendente a lo largo del tiempo y en distintas sociedades. Este fenómeno nos lleva a reflexionar sobre la construcción de identidades colectivas y sobre cómo el poder hegemónico, en muchos casos, ha utilizado las diferencias culturales, religiosas o étnicas para justificar la opresión de determinados grupos.

En la actualidad, vivimos en una época de cambios acelerados, donde se están replanteando muchas de las estructuras sociales y culturales que anteriormente parecían inamovibles. La globalización, la digitalización y los movimientos sociales están transformando la manera en que nos relacionamos con el pasado y con el otro. En este contexto, esperamos que el estudio de las experiencias de maltrato, discriminación e injusticia que estos grupos marginalizados han sufrido a lo largo de los siglos sirva como una herramienta de aprendizaje y reflexión para evitar que estas prácticas se repitan en el futuro. Nos gustaría pensar que los ejemplos de discriminación y exclusión que encontramos en los archivos históricos y en la documentación en general, quedarán como un testimonio de un pasado del cual la sociedad ha aprendido y que estas prácticas serán recordadas únicamente como parte de un legado que no debe repetirse.

Nuestro deseo es que esta obra contribuya no solo al conocimiento histórico, sino también a la conciencia social. Queremos que esta investigación promueva el respeto hacia la diversidad y nos ayude a construir una sociedad más inclusiva y justa. Esperamos que los lectores de esta obra encuentren en sus páginas no solo un reflejo de los errores del pasado, sino también una invitación a reflexionar sobre la

importancia de construir un futuro en el que la diversidad será respetada y valorada. Al dar visibilidad a las experiencias de estos grupos, estamos también creando un espacio para que sus historias sean escuchadas y comprendidas en toda su complejidad.

Finalmente, este volumen es, en última instancia, una invitación a todos los que trabajan en el ámbito de las humanidades a continuar explorando la riqueza y la diversidad de las experiencias humanas y a reconocer que el estudio de las minorías no es solo una cuestión de rescatar voces olvidadas sino una forma de entendernos mejor como sociedad. Es una llamada a la empatía, al respeto y al reconocimiento de que todos, en nuestra diversidad, somos parte de una historia común que merece ser conocida, respetada y, en última instancia, mejorada para las generaciones futuras.

Rica Amrán  
Université de Picardie Jules Verne  
Centre d'Études Hispaniques d'Amiens

PRÉSENTATION / PRESENTACIÓN



VOIX ET VISAGES DES MINORITÉS.  
EXPLORATIONS CULTURELLES DANS L'AIRES HISPANIQUE :  
ART, LITTÉRATURE, SOCIÉTÉ

---

*Françoise Richer-Rossi*  
Université Paris Cité  
Laboratoire ECHELLES UMR 8264



La notion de «minorité» connaît aujourd’hui une multitude d’usages et de mésusages dans l’ensemble des sciences sociales, comme dans le champ politique et médiatique. Pour autant, [...] malgré la diversité des cadres théoriques existants, il semble toujours bien délicat de s’accorder sur une définition universelle rigoureuse qui couvrirait la profusion de situations spécifiques liées aux minorités<sup>1</sup>.

La notion de minorités, qu’elles soient ethniques, religieuses, linguistiques ou sociales, occupe une place centrale dans les dynamiques sociopolitiques et culturelles des sociétés modernes. Historiquement, les minorités ont souvent été marginalisées, invisibilisées, voire persécutées par des systèmes de pouvoir cherchant à imposer une homogénéité culturelle ou idéologique (Taguieff, 1997). Pourtant, elles jouent un rôle fondamental dans la formation des identités collectives et dans la redéfinition des normes sociales. Comme le souligne Wiewiorka (1991), l’étude des minorités permet non seulement de comprendre les mécanismes d’exclusion et de discrimination, mais aussi la manière dont ces groupes minoritaires se

---

1 Ewa Tartakowsky, «Minorités en Europe. La Ligue des droits de l’homme après 1945», *Matériaux pour l’Histoire de notre temps*, 3 (2020), p. 1. Je remercie mon ami Fernando Pancorbo pour ce conseil de lecture.

réapproprient leur place dans l'espace public. Ils participent ainsi à la transformation des récits culturels et des identités nationales.

Dans l'aire hispanique, la réflexion sur les minorités revêt une importance particulière car l'Espagne a été marquée pendant une longue période de son histoire par la présence de minorités religieuses, notamment les juifs et les morisques. Les travaux de Bartolomé Bennassar d'abord, ont largement exploré la vie des morisques et leur persécution sous les Habsbourg, Bernard Vincent ensuite, s'est intéressé à leur expulsion et à ses conséquences sociales et politiques. Ces groupes, souvent marginalisés et représentés de manière stéréotypée, ont néanmoins contribué à façonner les identités nationales et à défier les idéologies dominantes, comme le montrent les études de Rica Amran sur la présence juive et judéo-converse dans la péninsule Ibérique.

De fait, l'examen des représentations artistiques et littéraires des minorités, que ce soit dans l'art classique espagnol ou dans les productions culturelles contemporaines, permet de mieux saisir la complexité de leurs expériences. À travers ces œuvres, artistes et gens de lettres questionnent les dynamiques d'exclusion tout en réintégrant ces groupes marginalisés dans les récits culturels et sociaux, si bien que l'analyse des minorités ne se limite pas à une réflexion sur l'exclusion, mais constitue un point d'entrée privilégié pour interroger les rapports de pouvoir et les mutations socioculturelles (Balibar, 2010). Par ailleurs, la réflexion sur l'évolution du concept même de «minorité» révèle une complexité croissante, particulièrement visible dans le cas des minorités religieuses et linguistiques, notamment avec les morisques et les judéo-convers.

## PARTIE I : REPRÉSENTATIONS ET DISCOURS SUR LES MINORITÉS DANS L'ART ET LA LITTÉRATURE

La première partie de cet ouvrage collectif s'ouvre sur le chapitre de FLORENCE DUMORA intitulé «Les nuances noires. Quelques réflexions sur la représentation des Africains et Afro-descendants en Espagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (littérature, peinture)». Après un bref rappel de l'augmentation considérable du nombre d'esclaves noirs en

Espagne à partir du xv<sup>e</sup> siècle, en raison des expéditions espagnoles et portugaises, la chercheuse examine l'apparition progressive, bien que marginale, dans les circuits culturels de cette population asservie. Dans le roman picaresque intitulé *Lazarillo de Tormes* par exemple, les personnages noirs, comme le beau-père et le demi-frère du protagoniste éponyme, ne sont pas rejetés, mais intégrés dans le groupe avec une certaine affection, qui contraste avec la critique de la société ecclésiastique. Cette visibilité s'étend également à l'art. Dans les toiles de Velázquez, les personnages noirs sont dépeints avec une dignité et une individualité remarquables, tels la mulâtresse ou Juan de Pareja, l'esclave devenu peintre. La transformation esthétique et sociale de ce dernier se donne à voir par l'effacement de ses traits distinctifs dans son autoportrait, comme le signe de son statut d'homme libre qui jouit de tous ses droits. Florence Dumora souligne avec finesse et acuité que ces œuvres, bien que pionnières dans l'humanisation des Noirs, participent d'une vision ambivalente, où l'assimilation reste liée à la perte d'identité propre et à l'invisibilisation progressive des caractéristiques ethniques. Cette double dynamique, entre inclusion et effacement, met ainsi en lumière la complexité des représentations des minorités noires.

FRANCISCO JAVIER RABASSÓ se penche sur l'engagement de l'artiste-peintre afro-cubano-américaine, Harmonía Rosales, dans un chapitre rédigé en espagnol, intitulé «La mirada femenina postcolonial en las pinturas 'renacentistas' de la pintora afro-cubano-americana Harmonía Rosales». Constatant que le regard dans l'art est un axe central de la critique féministe contemporaine, il propose une fine analyse de l'œuvre de Rosales, qui interroge la marginalisation des femmes dans une histoire de l'art dominée par les hommes et marquée par des récits eurocentrés. Harmonía Rosales pointe non seulement la place subalterne réservée aux femmes, mais aussi la manière dont les concepts de genre et de race ont exclu les femmes et les personnes non blanches du canon artistique. L'auteur s'intéresse plus particulièrement à *La creación de Dios* (2017), inspiré de *La création d'Adam* (1511) de Michel-Ange, où Rosales démythifie les récits historiques, transformant les références culturelles en de nouvelles identités : Dieu y est représenté comme une femme noire. L'artiste ouvre ainsi la voie à une réécriture de l'histoire de l'art, où

identités et perspectives plurielles permettent de repenser la création artistique, au-delà des cadres restrictifs imposés par les élites européennes et l'héritage colonial.

Pour sa part, FERNANDO COPELLO interroge la littérature pour enfants et jeunes adultes, souvent marginalisée dans le discours académique et sous-estimée sur le plan créatif, malgré son importance économique et son influence sociale incontestables. Dans son chapitre intitulé «La expulsión de los judíos a través de la literatura juvenil contemporánea: *Un hoyo profundo al pie de un olivo* (1991) de María Carmen de la Bandera», rédigé en espagnol, il explore la manière dont cette littérature aborde la répression et l'expulsion des juifs en Espagne, en 1492. Il indique que ce thème n'émerge de manière critique dans la littérature jeunesse espagnole qu'à la fin du xx<sup>e</sup> siècle, notamment à l'occasion du cinquième centenaire de l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique, qui a ravivé l'intérêt pour les origines multiculturelles de l'Espagne. Avec finesse et sensibilité, l'auteur analyse *Un hoyo profundo al pie de un olivo* de Carmen de la Bandera, une des premières œuvres à aborder ce sujet en lien avec la mémoire collective. Ce livre raconte l'histoire d'amour entre Carmen, une chrétienne, et Samuel, un juif, dans la Séville du xv<sup>e</sup> siècle, sur fond de discrimination raciale qui dépasse la simple dimension religieuse. Leur séparation, causée par l'intolérance politique des Rois Catholiques, y est symbolisée par la croix et l'étoile de David enterrées sous un olivier, l'arbre de paix dans les Écritures, qui devient le lieu où peut renaître l'espoir d'un avenir fondé sur la tolérance et l'amour.

Quant à MARINA RUIZ CANO, elle analyse dans un article intitulé «Dignificar a la marginal en la dramaturgia española contemporánea: los casos de Juana Escabias, Elena Cánovas y Carolina África» des représentations de la marginalité dans le théâtre espagnol contemporain, qui mettent en scène des groupes souvent invisibilisés. L'auteure fait porter la réflexion sur les dynamiques de pouvoir et d'exclusion touchant les prostituées et les détenues, une réflexion étayée de références essentielles à des études récentes, telles que celles d'Antonio Castro et José Romera Castillo. Par une approche sensible, elle montre comment des œuvres telles que *Mal bajo*, *La balada de la cárcel de Circe* ou *El cuaderno de Pitágoras* illustrent la

condition tragique de ces héroïnes marginalisées. Marina Ruiz Cano établit avec bonheur des parallèles avec le contexte sociopolitique, démontrant comment ces dramaturges féminines cherchent à reconfigurer la place de ces minorités dans le débat public, dans des pièces qui, tout en dénonçant la passivité collective, stimulent la conscience sociale. La profondeur de l'analyse, enrichie d'une perspective féministe, caractérise l'engagement politique et artistique à l'origine de ces œuvres. L'étude de la chercheuse atteste ainsi que le théâtre joue un rôle moteur sur la conscience collective à travers le regard militant en faveur des marginalisées.

## PARTIE 2 : MINORITÉS ET IDENTITÉ DANS L'HISTOIRE ET LA SOCIÉTÉ HISPANIQUES

C'est PALOMA BRAVO qui ouvre la seconde partie de cet ouvrage collectif avec un chapitre intitulé «*Minorías activas* en los relatos de fundación castellanos y aragoneses (siglo XVI)», nourri d'une riche documentation. L'auteure met en lumière le rôle central et stratégique des minorités actives dans la construction et la légitimation des identités nationales à l'époque moderne, en Espagne. Elle rappelle, d'une part, qu'en Europe occidentale, alors que les consciences nationales émergeaient, chaque pays cherchait à légitimer son identité en glorifiant l'ancienneté et la conversion précoce au christianisme de ses populations ; elle souligne, d'autre part, qu'au XVI<sup>e</sup> siècle, cette tendance s'est intensifiée en Espagne sous les Rois Catholiques, avec la construction d'un récit historique exaltant une minorité hispano-gothique. Ce dispositif, riche en analogies avec les guerres antiques et les narrations bibliques, présentait ces Hispano-goths comme une minorité élue, protégée par la Providence divine et investie d'une mission messianique : la reconquête et la restauration de la foi chrétienne. Parallèlement, en Aragon, un autre récit prenait forme, mettant en avant une minorité de nobles aragonais. Sans lien avec Rome ni avec la descendance gothique, ceux-ci avaient établi leurs propres lois avant de choisir un roi parmi eux, un acte qui servit de base pour affirmer l'indépendance aragonaise face à l'hégémonie castillane.

Ce sont ensuite FABIANA ALVAREZ-EJZENBERG et GRACIELA VILLANUEVA qui, dans le chapitre en espagnol intitulé «El acento y la institución imaginaria de la minoría lingüística», offrent une suggestive réflexion sur la construction des minorités linguistiques, soulignant qu'elles ne sont pas simplement des données objectives, mais des réalités imaginaires créées par l'homme. Les auteures montrent ainsi que l'identification et la perception de ces minorités sont largement façonnées par des processus historiques, géographiques et culturels, souvent déformés par des stéréotypes. C'est le cas bien ciblé de l'accent, non seulement en tant que marqueur linguistique, mais comme signe identitaire susceptible de générer des réactions de glottophobie. En outre, la prise en considération de la perspective eurocentrée et homogénéisante de la francophonie et de l'hispanophonie met en évidence les enjeux politiques et économiques qui sous-tendent ces dynamiques et la nécessité de réexaminer les normes linguistiques dominantes. L'étude invite ainsi à repenser notre compréhension des minorités linguistiques, en prenant en compte leur dimension imaginée et les implications sociales et culturelles qui en découlent.

JOSÉ MARÍA PERCEVAL est l'auteur du chapitre intitulé «De qué hablamos cuando hablamos de minoría (morisca)». Par une approche historique et conceptuelle, il analyse l'évolution de l'idée de minorité dans les études sur les morisques, en mettant en lumière les implications historiques et politiques que ce terme recèle. Il retrace de manière chronologique l'émergence de nouvelles perspectives, notamment à partir des années 1940 avec Fernand Braudel, qui réinscrivent les morisques dans divers cadres sociaux, politiques et historiques. Cette approche révèle des dynamiques où la notion de nombre acquiert une signification politique distincte, dépassant la simple quantification pour aborder des dimensions qualitatives et symboliques. Dans les années 1970, des chercheurs tels qu'Antonio Dominguez Ortiz et Bernard Vincent approfondissent la relation complexe entre minorité et marginalisation. Ils montrent que la condition des morisques ne peut être pleinement comprise qu'en tenant compte des dynamiques de domination et de résistance, d'intégration forcée et de rejet identitaire. Fort d'une analyse captivante de soixante ans de recherches, l'auteur mène une réflexion approfondie

sur la manière dont la terminologie en sciences sociales façonne et oriente les études pour conclure que le terme «minorité» est non seulement persistant, mais aussi dynamique, en perpétuelle évolution au fil des contextes historiques, des luttes idéologiques et des avancées méthodologiques. Ce concept devient conséquemment un outil analytique précieux pour examiner les enjeux de pouvoir, de marginalisation et d'identité dans des contextes aussi divers que la colonisation, la décolonisation et la migration. Il s'enrichit par l'apport des études sur les diasporas et les minorités migrantes, en particulier dans le contexte nord-africain. En soulignant la transformation de la compréhension des minorités par les chercheurs, José María Perceval démontre que le terme «minorité», avec ses dimensions idéologiques et méthodologiques, est un concept dynamique et un outil analytique en constant développement.

L'ouvrage collectif s'achève avec le chapitre de FRANÇOISE RICHER-ROSSI, intitulé «Saray, Lola, Lolo, y otro/a/s gitano/a/s del montón. Las series televisivas españolas entre *esperpento* e inclusividad», qui rend hommage à la première œuvre de Pedro Almodóvar, emblématique de la *Movida* madrilène. À travers ce parallèle, l'auteure met en évidence la lenteur des avancées du cinéma et de la télévision espagnols en matière d'ouverture d'esprit, malgré les débats actuels sur le féminisme et la diversité. Son analyse révèle que les représentations des minorités, notamment de la communauté gitane, restent souvent enfermées dans des stéréotypes réducteurs. En s'appuyant sur le concept d'*esperpento* de Valle-Inclán, Françoise Richer-Rossi étend son étude aux séries espagnoles des années 2000, telles que *Mar de plástico* (2015), *Vis a vis* (2015), *La casa de papel* (2017) et *Carmen y Lola* (2018), auxquelles elle relie des programmations réalisées aux États-Unis, au Royaume-Uni ou en Argentine. Elle examine comment ces séries, souvent marquées par des représentations caricaturales, abordent l'inclusivité et révèlent les intentions politiques qui les animent. Elle souligne qu'en dépit d'une volonté déclarée d'inclusivité, ces œuvres contribuent parfois à perpétuer des préjugés, mettant ainsi en évidence l'importance d'une réflexion approfondie sur les enjeux éthiques des représentations médiatiques.

En conclusion, cet ouvrage collectif démontre comment le concept de minorité n'est pas statique, mais évolue avec le temps,

reflétant les luttes idéologiques, les dynamiques de pouvoir et les transformations sociales. À travers la littérature, l'art et le théâtre, les minorités se réapproprient leurs récits, défiant les structures de pouvoir et contribuant à une vision plus inclusive et plurielle de l'identité nationale. Elles ne sont pas seulement des sujets passifs de discrimination ou d'exclusion, mais des agents actifs qui, par leur résistance et leur contribution culturelle, ont défié/défient les normes dominantes et enrichi/enrichissent le tissu social.

VOCES Y ROSTROS DE LAS MINORÍAS.  
EXPLORACIONES CULTURALES EN EL ÁMBITO HISPÁNICO:  
ARTE, LITERATURA, SOCIEDAD

---

*Françoise Richer-Rossi*  
Université Paris Cité  
Laboratoire ECHELLES UMR 8264



La noción de «minoría» conoce hoy en día una multitud de usos y malos usos en el conjunto de las ciencias sociales, así como en el ámbito político y mediático. Aun así, [...] pese a la diversidad de marcos teóricos existentes, parece seguir siendo muy complicado llegar a un acuerdo sobre una definición universal y rigurosa que abarque la profusión de situaciones específicas relacionadas con las minorías<sup>2</sup>.

La noción de minorías, ya sean étnicas, religiosas, lingüísticas o sociales, ocupa un lugar central en las dinámicas sociopolíticas y culturales de las sociedades modernas. Históricamente, las minorías a menudo han sido marginadas, invisibilizadas o incluso perseguidas por sistemas de poder que buscaban imponer una homogeneidad cultural o ideológica (Taguieff, 1997). Sin embargo, juegan un papel fundamental en la formación de las identidades colectivas y en la redefinición de las normas sociales. Como subraya Wieviorka (1991), el estudio de las minorías no solo permite comprender los mecanismos

---

2 Ewa Tartakowsky, «Minorités en Europe. La Ligue des droits de l'homme après 1945», *Matériaux pour l'Histoire de notre temps*, 3 (2020), p. 1. Agradezco a mi amigo Fernando Pancorbo por este consejo de lectura. La traducción es mía.

de exclusión y discriminación, sino que también muestra cómo estos grupos minoritarios se reapropian de su lugar en el espacio público. Así, contribuyen a la transformación de los relatos culturales y las identidades nacionales.

En el ámbito hispano, la reflexión sobre las minorías tiene una importancia particular, ya que España estuvo marcada durante gran parte de su historia por la presencia de minorías religiosas, especialmente los judíos y los moriscos. Los trabajos de Bartolomé Bennasar sobre los moriscos, y Bernard Vincent, centrado en su expulsión y sus consecuencias, han profundizado en el tema. Estas comunidades, a menudo marginadas y representadas de manera estereotipada, han sido clave en la configuración de las identidades nacionales, desafiando las ideologías dominantes, como lo demuestran los estudios de Rica Amran sobre la presencia judía en la península Ibérica.

El examen de las representaciones artísticas y literarias de estas minorías, tanto en el arte clásico español como en la cultura contemporánea, permite una mayor comprensión de la complejidad de sus experiencias. A través de estas obras, artistas y escritores cuestionan las dinámicas de exclusión, reintegrando a estos grupos marginados en los relatos culturales y sociales. La reflexión sobre las minorías se convierte así en una herramienta para interrogar las relaciones de poder y las mutaciones socioculturales (Balibar, 2010).

Por otra parte, la reflexión sobre la evolución del propio concepto de «minoría» revela una creciente complejidad, particularmente visible en el caso de las minorías religiosas y lingüísticas, como es el caso de los moriscos y los judeoconversos.

## PARTE I: REPRESENTACIONES Y DISCURSOS SOBRE LAS MINORÍAS EN EL ARTE Y LA LITERATURA

La primera parte de esta obra colectiva se abre con el capítulo de FLORENCE DUMORA titulado «Les nuances noires. Quelques réflexions sur la représentation des Africains et Afro-descendants en Espagne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (littérature, peinture)». Tras un breve repaso al aumento considerable del número de esclavos negros en España a partir del siglo xv, debido a las expediciones españolas y

portuguesas, la investigadora examina la aparición progresiva, aunque marginal, de esta población esclavizada en los circuitos culturales. En la novela picaresca *Lazarillo de Tormes*, por ejemplo, los personajes negros, como el padrastro y el medio hermano del protagonista epónimo, no son rechazados, sino integrados en el grupo con cierto afecto, lo que contrasta con la crítica a la sociedad eclesiástica. Esta visibilidad también se extiende al arte. En los cuadros de Velázquez, los personajes negros son retratados con una notable dignidad e individualidad, como en el caso de la mulata o de Juan de Pareja, el esclavo que se convirtió en pintor. La transformación estética y social de este último se hace visible mediante la supresión de sus rasgos distintivos en su autorretrato, como signo de su estatus de hombre libre que disfruta de todos sus derechos. Florence Dumora señala con precisión que estas obras, aunque pioneras en la humanización de los negros, participan de una visión ambivalente, donde la asimilación sigue ligada a la pérdida de la identidad propia y a la progresiva invisibilización de las características étnicas. Esta doble dinámica entre inclusión y borrado pone de relieve la complejidad de las representaciones de las minorías negras.

FRANCISCO JAVIER RABASSÓ se centra en el compromiso de la artista-pintora afro-cubanoamericana, Harmonía Rosales, en un capítulo redactado en español, titulado «La mirada femenina postcolonial en las pinturas ‘renacentistas’ de la pintora afro-cubano-americana Harmonía Rosales». Al señalar que la mirada en el arte es un eje central de la crítica feminista contemporánea, propone un análisis profundo de la obra de Rosales, que interroga la marginalización de las mujeres en una historia del arte dominada por hombres y marcada por relatos eurocéntricos. Harmonía Rosales no solo resalta el lugar subalterno reservado a las mujeres, sino también la forma en que los conceptos de género y raza han excluido a las mujeres y a las personas no blancas del canon artístico. El autor se interesa particularmente por *La creación de Dios* (2017), inspirado en *La creación de Adán* (1511) de Miguel Ángel, donde Rosales desmitifica los relatos históricos, transformando las referencias culturales en nuevas identidades: Dios es representado como una mujer negra. De este modo, la artista abre el camino a una reescritura de la historia del arte, donde identidades y perspectivas plurales permiten repensar la creación

artística, más allá de los marcos restrictivos impuestos por las élites europeas y el legado colonial.

Por su parte, FERNANDO COPELLO interroga la literatura infantil y juvenil, a menudo marginalizada en el discurso académico y subestimada en su dimensión creativa, a pesar de su indiscutible importancia económica e influencia social. En el capítulo titulado «La expulsión de los judíos a través de la literatura juvenil contemporánea: *Un hoyo profundo al pie de un olivo* (1991) de María Carmen de la Bandera», redactado en español, explora cómo esta literatura aborda la represión y la expulsión de los judíos en España en 1492. Indica que este tema no emerge de manera crítica en la literatura juvenil española hasta finales del siglo XX, especialmente con motivo del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón a América, lo que reavivó el interés por las raíces multiculturales de España. Con finura y sensibilidad, el autor analiza *Un hoyo profundo al pie de un olivo* de Carmen de la Bandera, una de las primeras obras en abordar este tema en relación con la memoria colectiva. Este libro narra la historia de amor entre Carmen, una cristiana, y Samuel, un judío, en la Sevilla del siglo XV, en un contexto de discriminación racial que trasciende la mera dimensión religiosa. Su separación, provocada por la intolerante política de los Reyes Católicos, está simbolizada por la cruz y la estrella de David enterradas bajo un olivo, el árbol de la paz en las Escrituras, que se convierte en el lugar donde puede renacer la esperanza de un futuro basado en la tolerancia y el amor.

En cuanto a MARINA RUIZ CANO, su trabajo titulado «Dignificar a la marginal en la dramaturgia española contemporánea: los casos de Juana Escabias, Elena Cánovas y Carolina África» analiza representaciones de la marginalidad en el teatro español contemporáneo. Estas escritoras dan voz a grupos a menudo invisibilizados. La autora reflexiona sobre las dinámicas de poder y exclusión que afectan a las prostitutas y a las detenidas, una reflexión respaldada por referencias esenciales a estudios recientes, como los de Antonio Castro y José Romera Castillo. A través de un enfoque sensible, muestra cómo obras como *Mal bajío*, *La balada de la cárcel de Circe* o *El cuaderno de Pitágoras* ilustran la condición trágica de estas heroínas marginalizadas. Marina Ruiz Cano establece con acierto paralelismos con el contexto sociopolítico, demostrando cómo estas dramaturgas

buscan reconfigurar el lugar de estas minorías en el debate público, en obras que, al denunciar la pasividad colectiva, estimulan la conciencia social. La profundidad del análisis, enriquecida con una perspectiva feminista, caracteriza el compromiso político y artístico que fundamenta estas obras. El estudio de la investigadora atestigua así que el teatro juega un papel motor en la conciencia colectiva a través de una mirada militante a favor de las mujeres marginalizadas.

## PARTE 2: MINORÍAS E IDENTIDAD EN LA HISTORIA Y LA SOCIEDAD HISPÁNICAS

Es PALOMA BRAVO quien abre la segunda parte de esta obra colectiva con un capítulo titulado «‘Minorías activas’ en los relatos de fundación castellanos y aragoneses (siglo XVI)», enriquecido con una abundante documentación. La autora destaca el papel central y estratégico de las minorías activas en la construcción y legitimación de las identidades nacionales en la época moderna en España. Recuerda, por un lado, que, en Europa occidental, mientras emergían las conciencias nacionales, cada país buscaba legitimar su identidad glorificando la antigüedad y la conversión temprana al cristianismo de sus poblaciones; por otro lado, subraya que en el siglo XVI esta tendencia se intensificó en España bajo los Reyes Católicos, con la construcción de un relato histórico que exaltaba a una minoría hispano-gótica. Este dispositivo, rico en analogías con las guerras antiguas y las narraciones bíblicas, presentaba a estos hispano-góticos como una minoría elegida, protegida por la Providencia divina y dotada de una misión mesiánica: la reconquista y restauración de la fe cristiana. Paralelamente, en Aragón, tomaba forma otro relato que destacaba a una minoría de nobles aragoneses. Sin conexión con Roma ni con la descendencia gótica, estos habían establecido sus propias leyes antes de elegir un rey entre ellos, un acto que sirvió de base para afirmar la independencia aragonesa frente a la hegemonía castellana.

A continuación, FABIANA ALVAREZ-EJZENBERG y GRACIELA VILLANUEVA ofrecen, en el capítulo en español titulado «El acento y la institución imaginaria de la minoría lingüística», una reflexión

sugerente sobre la construcción de las minorías lingüísticas, subrayando que no son simplemente datos objetivos, sino realidades imaginarias creadas por el hombre. Las autoras muestran así que la identificación y la percepción de estas minorías están ampliamente moldeadas por procesos históricos, geográficos y culturales, a menudo distorsionados por estereotipos. Este es el caso específico del acento, no solo como marcador lingüístico, sino como signo identitario que puede generar reacciones de glotofobia. Además, el tomar en consideración la perspectiva eurocéntrica y homogenizante de la francofonía y de la hispanofonía pone de relieve las cuestiones políticas y económicas que subyacen en estas dinámicas, y la necesidad de reexaminar las normas lingüísticas dominantes. El estudio invita así a repensar nuestra comprensión de las minorías lingüísticas, teniendo en cuenta su dimensión imaginada y las implicaciones sociales y culturales que de ello se derivan.

JOSÉ MARÍA PERCEVAL es el autor del capítulo titulado «¿De qué hablamos cuando hablamos de minoría (morisca)?». A través de un enfoque histórico y conceptual, analiza la evolución de la idea de minoría en los estudios sobre los moriscos, poniendo de relieve las implicaciones históricas y políticas que este término conlleva. Traza de manera cronológica la emergencia de nuevas perspectivas, especialmente a partir de los años 1940 con Fernand Braudel, que reinscriben a los moriscos en diversos marcos sociales, políticos e históricos. Este enfoque revela dinámicas en las que la noción de número adquiere un significado político distinto, superando la simple cuantificación para abordar dimensiones cualitativas y simbólicas. En los años 1970, investigadores como Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent profundizan en la relación compleja entre minoría y marginalización. Muestran que la condición de los moriscos no puede comprenderse plenamente sin tener en cuenta las dinámicas de dominación y resistencia, de integración forzada y rechazo identitario. Con un análisis cautivante de sesenta años de investigaciones, el autor lleva a cabo una reflexión profunda sobre cómo la terminología en ciencias sociales moldea y orienta los estudios para concluir que el término «minoría» es no solo persistente, sino también dinámico, en constante evolución a lo largo de contextos históricos, luchas ideológicas y avances metodológicos. Este concepto

se convierte, en consecuencia, en una herramienta analítica valiosa para examinar las cuestiones de poder, marginalización e identidad en contextos tan diversos como la colonización, la descolonización y la migración. Se enriquece con la aportación de los estudios sobre las diásporas y las minorías migrantes, especialmente en el contexto norteafricano. Al resaltar la transformación de la comprensión de las minorías por parte de los investigadores, José María Perceval demuestra que el término «minoría», con sus dimensiones ideológicas y metodológicas, es un concepto dinámico y una herramienta analítica en constante desarrollo.

La obra colectiva concluye con el capítulo de FRANÇOISE RICHER-ROSSI titulado «Saray, Lola, Lolo, y otro/a/s gitano/a/s del montón. Las series televisivas españolas entre esperpento e inclusividad», que rinde homenaje a la primera obra de Pedro Almodóvar, emblemática de la Movida madrileña. A través de este paralelismo, la autora destaca la lentitud de los avances del cine y la televisión españoles en materia de apertura de miras, a pesar de los debates actuales sobre feminismo y diversidad. Su análisis revela que las representaciones de las minorías, en particular de la comunidad gitana, siguen a menudo atrapadas en estereotipos reductores. Apoyándose en el concepto de esperpento de Valle-Inclán, Françoise Richer-Rossi extiende su estudio a las series españolas de los años 2000, como *Mar de plástico* (2015), *Vis a vis* (2015), *La casa de papel* (2017) y *Carmen y Lola* (2018), a las que relaciona con programaciones realizadas en los Estados Unidos, el Reino Unido o la Argentina. Examina cómo estas series, a menudo marcadas por representaciones caricaturescas, abordan la inclusividad y revelan las intenciones políticas que las animan. Subraya que, a pesar de una voluntad declarada de inclusividad, estas obras a veces contribuyen a perpetuar prejuicios, resaltando así la importancia de una reflexión profunda sobre los problemas éticos de las representaciones mediáticas.

En conclusión, la obra colectiva demuestra cómo el concepto de minoría no es estático, sino que evoluciona con el tiempo, reflejando las luchas ideológicas, las dinámicas de poder y las transformaciones sociales. A través del arte, la literatura y el teatro, las minorías se reapropian de su narrativa, desafiando las estructuras de poder y contribuyendo a una visión más inclusiva y plural de la identidad

nacional. No son solo sujetos pasivos de discriminación o exclusión, sino agentes activos que, a través de su resistencia y su contribución cultural, han desafiado las normas dominantes y han enriquecido el tejido social<sup>3</sup>.

---

3 Me complace agradecer a mi amigo Fernando Copello su revisión de la versión en español, así como sus valiosos consejos y sugerencias a lo largo de mi trabajo de edición de esta obra colectiva.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMELANG, J. (2013). *Historias paralelas: Judeoconversos y moriscos en la España moderna*. Ed. Akal.
- AMRAN, R., (2014). *Judíos y conversos en las crónicas de los Reyes de Castilla (Siglos XIII al XIV)*, Editorial Dykinson.
- AMRAN, R., BEAUVALET, S. (2021). (Sous la direction de), *Hommes et femmes en marge du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Encrage.
- AMRAN, R., CORTIJO OCAÑA, A. (Bajo la dirección de), Colección eHumanista Conversos, vol. 1-12.
- , Colección Minorías eBooks, vol. 1-10.
- , (2021), *Los Trastámaras y sus minorías: entre la corona de Castilla y la corona de Aragón*, Libros Pórtico.
- BALIBAR, É. (2010). *La proposition de l'égaliberté*. PUF.
- BENNASSAR, B. (1989). *Les Chrétiens d'Allah : l'histoire extraordinaire des renégats*. Perrin.
- TAGUIEFF, P.-A. (1997). *La force du préjugé : essai sur le racisme et ses doubles*. Gallimard.
- VINCENT, B. *El río morisco*, Valencia-Granada-Zaragoza, Universitat de València-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza, 2006.
- VINCENT, B. *Historia de los moriscos, vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza éd., 1985 (3<sup>e</sup> éd.).
- WIEVIORKA, M. (1991). *L'espace du racisme*. Seuil.



PREMIÈRE PARTIE  
REPRÉSENTATIONS ET DISCOURS SUR LES MINORITÉS  
DANS L'ART ET LA LITTÉRATURE



LES NUANCES NOIRES  
QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LA REPRÉSENTATION  
DES AFRICAINS ET AFRO-DESCENDANTS EN ESPAGNE  
AUX XVI<sup>e</sup> ET XVII<sup>e</sup> SIÈCLES (LITTÉRATURE, PEINTURE)

---

*Florence Dumora*  
Le Mans Université - 3LAM



À l'aube du xv<sup>e</sup> siècle, la présence des esclaves africains en Espagne est déjà multiséculaire. Cependant c'est dans la seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle que le trafic de la population africaine devient régulier du fait des expéditions maritimes espagnoles et surtout portugaises le long de la côte ouest de l'Afrique<sup>1</sup>. Puis la présence des Subsahariens en Espagne ne fait qu'augmenter au xv<sup>e</sup> siècle, à partir du moment où, après la Controverse de Valladolid et en raison de la décimation des indigènes d'Amérique, il devient nécessaire de trouver une main d'œuvre rendue docile et peu coûteuse. Les principaux marchés d'esclaves se trouvaient en Andalousie, dans l'archevêché de Séville, où l'approvisionnement parvenait facilement depuis l'Afrique du Nord et le reste de la Méditerranée ; en revanche, à Madrid, le train de vie des nobles favorisait certes ce commerce, mais en proportion bien moindre<sup>2</sup>.

Ces Africains étaient souvent incorporés au personnel des grandes maisons avec un statut d'esclave ; assignés aux basses besognes, ils

- 
- 1 Antonio Domínguez Ortiz, *La esclavitud en Castilla en la Edad Moderna y otros estudios marginados*, Granada, Editorial Comares, (1<sup>e</sup> publ. 1952) 2003, p. 1-6. Voir aussi Jean-Pierre Tardieu, *Les penseurs ibériques et l'esclavage des Noirs (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 22-23, avec un renvoi à Charles Verlinden, « Aspects quantitatifs de l'esclavage méditerranéen au bas Moyen Âge », *Anuario de estudios medievales* 10, 1980, p. 177.
  - 2 A. Domínguez Ortiz, *Op. cit.*, p. 14-17 et Fernando García de Cortázar y José Manuel González Vesga, *Historia de España*, Barcelona, Alianza editorial, 1994, p. 278.

étaient relégués au plus infime niveau de la société. Jean-Frédéric Schaub et Silvia Sebastiani expliquent ainsi comment « leur racialisation est enracinée dans des marqueurs sociaux » et comment, même une fois affranchi, un Noir est considéré comme porteur d'un « accident ineffaçable »<sup>3</sup>.

Nous nous proposons de réfléchir sur la façon dont ces dominés, qui avaient peu de chance d'émerger dans les circuits culturels réservés aux dominants, finirent par en faire partie, ne serait-ce qu'à la marge et de façon différée au regard de leur histoire en Espagne. Quel sens a cette émergence et comment elle se décline, c'est ce que nous voudrions étudier en mettant en perspective la littérature et la peinture.

#### UN REGARD NARRATIF : L'ENFANT MÉTIS

Comme le souligne Guillaume Kientz, des croisements s'opèrent entre les représentations littéraires et picturales de la société à la moitié du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. Le passage bien connu du *Lazarillo de Tormes* nous intéresse, ici, au regard de son questionnement sur l'altérité<sup>5</sup>. Celui-ci est mis en œuvre dans le dialogue entre les personnages de la fiction eux-mêmes. Cette actualisation nous suggère peut-être une idée assez juste de la façon dont était perçu l'Autre noir. On se souvient du petit bâtard, l'enfant illégitime né de la « conversación » entre le garçon d'écurie noir, Zaïde, et Antona Pérez, mère de Lazarillo (Prólogo). Le jeune enfant interpelle sa mère en montrant du doigt son père qu'il désigne, non sans frayeur, par le terme « Coco ». L'auteur anonyme nous donne à voir une scène théâtralisée par ce bref dialogue et, par ailleurs, visualisable grâce à l'habile

---

3 Jean-Frédéric Schaub et Silvia Sebastiani, *Races et histoire dans les sociétés occidentales (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Albin Michel, 2021, p. 171 et p. 152.

4 Guillaume Kientz, *Velázquez. L'affrontement de la peinture*, Paris, Cohen&Cohen, 2015, p. 50.

5 Anonyme, *Lazarillo de Tormes* (1554), éd. de Francisco Rico, Madrid, Cátedra, 2003.

contextualisation qui précède celui-ci. Le narrateur y a précisé en effet : « [...] acuérdome que estando el negro de mi padrastro trebajando con el mozuelo, como el niño vía a mi madre y a mí blancos y a él no, huía dél con miedo [...] »<sup>6</sup>.

Le narrateur adulte occupe une position doublement surplombante dans cette fiction de type mémoriel. À la distance temporelle inhérente à cette forme de récit, se combinent son statut d'observateur de ce moment précis du passé et celui de demi-frère bien plus âgé et donc en partie étranger, ou du moins extérieur, à ce nouveau trio familial. Ce qu'il relate c'est la découverte — ou prise de conscience visuelle — par son demi-frère métis de la dissemblance entre ses parents. Pour le lecteur, c'est là une mise en doute par le fils de sa paternité, à cause du signe qu'est la couleur de son père. Il en perçoit l'étrangeté au contraire de la familiarité de la peau blanche qui caractérise la majorité de son entourage<sup>7</sup>. À cet égard, Victor Stoichita explique que la peau noire était vue comme une « tache surajoutée » ou « une sur-peau »<sup>8</sup>. Cette scène, outre sa référence aux métissages qui se produisaient effectivement dans la société espagnole, décrit le regard porté sur l'Autre noir. Ajoutons que cette description est assez précoce, si l'on considère que c'est plutôt à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle que les personnages noirs se multiplient dans la littérature. Le narrateur, spectateur de la scène, se pose également en évaluateur de ces différences, puisqu'il apprécie son demi-frère comme « un negrito muy bonito ». Mais la désignation « negro » ne semble pas renvoyer à un ton de négritude distinctement identifié car Lazarillo a qualifié Zaide tour à tour de « moreno » et de « negro ». Pourtant, Covarrubias définit précisément la couleur « morena » : « la que no es del todo negra, como la de los moros », et il définit « negro » par opposition à

---

6 *Ibid.*, p. 17.

7 Nous n'abordons pas ici toutes les considérations qui découlent de cette scène. En effet, à notre avis, elles dépassent la question de l'altérité pour évoquer plus largement les relations intersubjectives et la responsabilité ; elles se rattachent au système de la fausse autobiographie qui instaure le jeu d'innocence feinte du « je », empêché de se voir lui-même.

8 Victor Stoichita, *L'Image de l'Autre*, Paris, Editions du Louvre, 2014, p. 82-83.

« blanco » : « Negro, el etíope de color negra »<sup>9</sup>. Lazarillo n'exprime, ici, nul rejet, ni envers son beau-père ni envers son demi-frère<sup>10</sup>. Au contraire, il manifeste une curiosité d'ordre esthétique, non dénuée d'affection ou de sympathie, si l'on considère que l'ironie critique, présente dans tout ce passage, a pour cible non le garçon d'écurie venu d'Afrique, mais l'honorable société ecclésiastique.

Ainsi, ce discours sur la dissemblance, tout en mettant en perspective plusieurs situations moralement condamnables, inclut, même brièvement, une notion esthétique. En effet, la marginalité sociale des uns sert à rendre plus scandaleux, au moyen d'une parabole, les exactions et détournements d'argent commis par des personnes que leur honorabilité place au-dessus de tout soupçon et qui profitent donc d'un préjugé favorable lié à leur statut protecteur<sup>11</sup>.

Cette introduction des personnages noirs dans la littérature de fiction constitue un premier type de visibilité, laquelle s'accroît et se déploie dans l'art pictural, en particulier dans l'œuvre de Velázquez qui nous propose une approche des personnages noirs éthique et esthétique. Ce peintre savant, d'après le portrait qu'en dresse Antonio Palomino, a nourri son art des théories et connaissances scientifiques les plus diverses par ses lectures de Dürer, Vésale, Euclide, Vitruve, Leon Battista Alberti, Francesco Zuccaro et Vasari<sup>12</sup>. Il est donc pertinent de le situer dans une perspective culturelle européenne.

---

9 Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1611, p. 814b et 826a.

10 La question des dates et du temps est l'une des difficultés majeures de ce récit. Mais la critique estime que Lazarillo a un âge théorique de dix ans quand il entre au service de l'aveugle du Traité 1. La fonction du personnage de Lazarillo est double, puisqu'il est l'enfant dont il est question et l'adulte qui assume le récit de sa propre vie.

11 Cette parabole est presque en incise juste avant la fin de l'épisode du Zaide : « No nos maravillemos de un clérigo ni fraile porque el uno hurta de los pobres y el otro de casa para sus devotas y para ayuda de otro tanto, cuando a un pobre esclavo el amor le animaba a esto », *éd. cit.*, p. 19.

12 Antonio Palomino de Castro y Velasco, *Museo pictórico y escala óptica*, 1715, 3 tomos, 3, p. 324 (BNE, bdh), dernière consultation le 9 juin 2023.

## BALTHAZAR ET MAURICE

Il faut tout d'abord évoquer le contexte européen du langage pictural religieux et, en particulier, celui de la hiérophanie et du changement paradigmatique qui se produit à la fin du Moyen Âge.

Les mages ou astrologues mentionnés par l'*Évangile de Matthieu* (2, 1-12) ont été l'objet d'une longue élaboration, dans les évangiles apocryphes, au III<sup>e</sup> siècle. Le nombre des mages a d'abord été fixé à trois — depuis Origène — ; puis, à la même époque, ces trois mages ont été élevés à la dignité de rois, par Tertullien<sup>13</sup>. Leurs noms, Melchior, Gaspard et Balthazar, n'apparaissent qu'au X<sup>e</sup> siècle, dans le *Liber pontificalis* de Ravenne, et leur signification subit elle-même une évolution : le trio correspondait traditionnellement aux âges de la vie, puis la correspondance s'est en outre établie avec les trois continents connus alors : Europe/Melchior, Balthazar/Afrique, et Gaspard/Asie<sup>14</sup>. Mais ce n'est que plus tardivement, et dans le seul domaine iconographique, que cette distribution géographique-symbolique s'est accomplie, avec la physionomie d'un Balthazar noir<sup>15</sup>.

---

13 Sur le statut de roi et ses incidences iconographiques, voir Cécile Bertin-Elisabeth, « Iconicité et pouvoir : le cas des représentations des Rois mages et de leur évolution dans l'art espagnol du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle », dans Jean-Claude Seguin, *Image et pouvoir*, Actes du 4<sup>e</sup> congrès international du GRIMH, novembre 2004, Lyon, *Les Cahiers du Grimb*, Université Lumière Lyon 2, p. 129-139. Nous remercions chaleureusement notre collègue de nous avoir communiqué ses travaux sur la représentation des Noirs dans la littérature et la peinture ibériques.

14 D'ailleurs, cette tripartition géographique de l'humanité dans sa diversité existait déjà dans la filiation de Noé puisque ses trois fils, Sem, Japhet et Cham, représentent respectivement l'Asie, l'Europe et l'Afrique. Mais Cham « l'Africain » a été maudit par Noé, cf. V. Stoichita, *Op. cit.*, p. 50. Il est donc curieux de constater que Giovanni Bellini dans son *Ivresse de Noé* (vers 1515, Besançon, Musée des Beaux-Arts) peint un Cham blanc (au centre) mais que c'est l'un des deux frères pudiques et respectueux qui est basané (à droite, aux pieds de Noé étendu).

15 Gaston Duchet-Suchaux et Michel Pastoureau, *La Bible et les Saints*, nouvelle édition augmentée, Paris, Flammarion, 1994, p. 224-226.

Cependant la réalisation d'une carnation noire semble se développer à la fois graduellement, en ce qui concerne la couleur elle-même, et de façon asynchrone dans l'espace européen. Les premiers peintres à s'y essayer auraient été des Flamands et des Germaniques. Ainsi Dirk Bouts, dans l'Adoration des Mages du *Polyptyque de la Vierge* (ca 1445, Prado)<sup>16</sup>, Albrecht Dürer, dans son *Adoration des Mages*, qui date de 1504, ou encore le Maître de *l'Adoration de Khannenko*, dont le Balthazar est parfaitement africain<sup>17</sup>. À ce propos Cécile Bertin-Elisabeth écrit :

Nous notons le fait que Balthazar ne soit guère noir avant la moitié voire la fin du XVI<sup>e</sup> siècle en Espagne. [...] Il semblerait qu'il ait fallu attendre [l'] intégration [par Charles Quint] de l'Espagne dans l'Empire pour que Balthazar commence son évolution pigmentaire<sup>18</sup>.

Influencés par leur contexte historico-culturel, les peintres espagnols auraient donc hésité à produire un noir intense pour la carnation du personnage de Balthazar ainsi qu'à réaliser la « négroïsation de [ses] traits »<sup>19</sup>. Ils étaient plutôt inspirés par les modèles mauresques et indien.

Chez des peintres, pourtant experts dans les nuances du teint — avec lesquelles sont rendus les âges et les émotions, mais aussi

---

16 L'on peut comparer cette œuvre où Balthazar est nettement africain à son *Triptyque de l'Adoration des mages* dénommé *La perle du Brabant* (1470, Munich, Alte Pinakothek, 61 x 113 cm) qui représente également une adoration et où aucun type africain n'apparaît, voir Brigitte de Patoul, et Roger van Schoute (dirs.), *Les Primitifs flamands et leur temps*, Tournai, La Renaissance du Livre, 1998, p. 396-397 et 400.

17 Jean-Claude Frère, *Les Primitifs flamands*, Paris, Terrail, 1996, p. 202. Le peintre serait un Gantois, des années 1500, élève de Hugo van der Goes, cf. Brigitte de Patoul et Roger van Schoute (dir.), *Op. cit.*, p. 516. Il y a de nombreuses études de dessins et peintures tout au long du XVI<sup>e</sup> siècle : Véronèse, Carrache, Rubens, Rembrandt.

18 C. Bertin-Elisabeth, *Op. cit.*, p. 135 et 136.

19 *Ibid.*, p. 136.

les effets de la lumière —, peut-on considérer alors que les tonalités brunes de la peau exigeraient des adaptations ou, du moins, des choix techniques — chromatiques et stylistiques — ? Qu'elles demanderaient des approches anthropologiques et culturelles auxquelles les peintres espagnols ne sont pas encore prêts ? Le processus d'adoption du modèle « différent » ou « dissemblant » est en partie expliqué par Victor Stoichita. D'après lui, au xv<sup>e</sup> siècle, l'arrivée dans les villes nordiques d'une population bohémienne ou gitane a pu fournir un type ou un modèle d'une altérité suffisante ou, plutôt, représentant un degré suffisant d'altérité<sup>20</sup>. On peut citer le cas de Juan de Flandes (mort en 1519) qui, arrivé à la cour d'Espagne en 1496, travaille pour la reine Isabelle jusqu'à la mort de la souveraine (1504), puis se rend à Palencia en 1509. C'est là qu'il exécute une *Adoration des Mages* (1514-1518, Washington, National Gallery of Art) avec un Balthazar auquel il applique des traits de type subsaharien (voir Fig. 1), type qu'on ne retrouve pas dans son *Adoration des mages* de la cathédrale de Palencia, réalisé dans le même temps<sup>21</sup>. Quelques années plus tôt, Titien, qui allait devenir peintre de Charles Quint, prêtait à son Balthazar une physionomie parfaitement africaine<sup>22</sup>. D'ailleurs, Vasari écrit au sujet de cette œuvre qu'elle est de « beaucoup de charme », sans relever l'existence de ce personnage noir<sup>23</sup>. On peut donc parler d'une variabilité de cette figure, non totalement codifiée dans l'Idée — conception ou *disegno* — d'un même peintre ni dans sa palette, plus que de

---

20 V. Stoichita, *Op. cit.*, p. 146-156.

21 Brigitte de Patoul et Roger van Schoute, *Op. cit.*, p. 572. Il s'agit du retable du maître autel de la cathédrale.

22 Titien, *Adoración de los Magos*, siglo XVI, Madrid, Museo del Prado et *Adoration of the Magi*, 1500, Cleveland, Museum of Art ; le musée étatsunien ajoute une note : « Titian [...] painted several versions of this subject. Further research is needed to compare this painting with versions in Milan and Madrid to determine how much of each is by Titian himself [...]. The Prado Museum in Madrid is often considered to have a copy from Cleveland's painting ».

23 Giorgio Vasari, *Vies des Artistes*, Paris, Grasset et Fasquelle, « Les Cahiers rouges », 2007, 2 vols., 1, p. 453.



Fig. 1. Juan de Flandes,  
*Adoration des Mages*,  
1514-1518,  
Courtesy of National Gallery  
of Arts, Washington

véritables facteurs géographiques et culturels jouant collectivement sur l'adoption du chromatisme noir et du type africain<sup>24</sup>.

Un exemple corrobore, à notre avis, l'existence d'une fluctuation du chromatisme obéissant à des facteurs en partie subjectifs, ce sont les choix contrastés du Greco à cet égard. Rappelons que Domenikos Theotocopoulos, par sa culture crétoise de l'icône, était familiarisé avec des couleurs plutôt sombres pour la peau. Or, autant pour le Balthazar de son *Adoration des Mages*, peinte en 1568-1569,

---

24 Au sens où l'entendent les peintres du Cinquecento, repris par Pacheco et commenté par Erwin Panofsky, *Idea*, Paris, Gallimard (coll. "Tel"), 1983, p. 73, et son évolution, p. 106, en particulier.



Fig. 2. Greco, *Adoración de los reyes magos*, 1568-1569, México, Museo Soumaya (wikimedia Commons 7222)

il adopte un type africain<sup>25</sup>, autant il peint un Saint Maurice blanc quelque douze années plus tard, alors qu'il est récemment installé en Espagne (1577)<sup>26</sup>.

Il est vrai qu'il s'agit là d'une commande royale et que Greco a tenu à mêler à la scène hagiographique des figures contemporaines de l'entourage royal. Cependant, au regard de la doctrine, la négritude

25 Greco, *Adoración de los reyes magos*, México, Museo Soumaya, 1568-1569. C'est le tout début de sa période italienne qui commence à Venise.

26 Greco, *El martirio de san Mauricio*, 1580-1582, El Escorial, Museo del monasterio de San Lorenzo. L'exécution de cette commande royale a été refusée par Philippe II au profit du tableau de Rómulo Cincinato, dont le Saint Maurice, à la barbe et aux cheveux noirs, a la peau blanche.

ne pouvait qu'insister sur le caractère œcuménique de l'Église et de la théophanie. La négritude de Saint Maurice était établie, comme l'atteste la représentation de Hans Baldung (1484-1545) qui la combine, d'ailleurs, avec celle de Balthazar, dans un triptyque de *l'Adoration des mages* (Berlin, Gemäldegalerie) réalisé en 1507. Mais saint Maurice s'inscrit dans un récit hagiographique presque entièrement légendaire, rattaché aux Alpes suisses actuelles, à Agaune en Valais, où est situé le massacre de la légion thébaine que Maurice commandait. Cette localisation explique que le culte de ce saint, de même que l'iconographie qui illustre sa légende, se soit moins diffusé dans les zones les plus occidentales de l'Europe. Pourtant c'est par un rapprochement linguistique latin entre Mauritius et *maurus* que son type a évolué vers la négritude<sup>27</sup>.

Ainsi la représentation des personnages sacrés introduirait-elle d'une certaine manière le type noir dans la culture picturale, sans toutefois en fixer les contours ni les normes à cause de la dépendance à des textes doctrinaux et à des légendes qui ne reposent pas fondamentalement sur cette marque ou caractéristique. Leur signification sacrée dépasse et transcende, en quelque sorte, leur référence à une donnée concrète de la physionomie ou du phénotype ethnique. Ils expriment bien moins une altérité qu'un rapport à l'œcoumène, ce qui laisse aux peintres une certaine liberté vis-à-vis du sens possible attaché à la couleur de la peau. La représentation des personnages religieux noirs semble avoir une portée limitée eu égard à l'entrée en peinture des personnages noirs profanes.

Quand Velázquez, à son tour, peint une *Adoration des rois mages*, en 1619<sup>28</sup>, l'africanité subsaharienne de son Balthazar est aussi aboutie que chez Hans Baldung Grien (voir Fig. 3). Mais le naturel de son expression et son regard, qui sort de l'espace de la toile suivant une ligne horizontale, lui confèrent une vérité humaine et une proximité avec le spectateur qui n'existent pas chez le maître allemand. Par

27 Gaston Duchet-Suchaux et Michel Pastoureau, *Op. cit.*, p. 244-245.

28 Diego Velázquez, *Adoración de los reyes magos*, 1619, Madrid, Museo del Prado.



Fig. 3a. Baldung Grien,  
*Adoration des mages*, 1507,  
Berlin, Gemäldegalerie (détail)



Fig. 3b. Velázquez,  
*Adoración de los reyes magos*, 1619,  
Madrid, Museo del Prado (détail)

son travail de relief, dérivé de sa technique de sculpteur, explique Guillaume Kientz<sup>29</sup>,

Velázquez avance ainsi vers le spectateur, déborde par l'avant de l'espace dévolu à la représentation. [...] Le jeu d'ombre et de lumière arrache les têtes et les silhouettes à la planéité de la représentation.

Ajoutons que le regard de Balthazar renforce cet effet en traçant virtuellement l'espace du spectateur et en allant chercher le regard de ce dernier ; ce personnage remplit ainsi la fonction d'admoniteur. Il ne s'agit plus seulement de se plier à un canon ou à une tradition. Le

29 G. Kientz, *Velázquez*. *Op. cit.*, p. 42 et 46.

spectateur regarde une personne dans ce qui est pourtant une œuvre de jeunesse du peintre sévillan. Il nous faudra donc appréhender la représentation des Noirs, non plus seulement en la rapportant à sa genèse dans la peinture européenne, comme nous venons de le faire, mais en la replaçant dans la logique esthétique d'un peintre précis. Cela permettra d'évaluer s'il y a eu hésitations, approximations ou bien choix délibéré entre des carnations différentes.

#### DANS LES CUISINES DE VELÁZQUEZ

Avant même de peindre son *Adoration des Mages*, un an après avoir été reçu à son examen de « peintre d'images et d'huiles »<sup>30</sup>, Velázquez réalise *Le repas à Emmaüs*, vers 1618<sup>31</sup>. Sous un titre qui fait référence à l'épisode biblique connu, lors duquel le Christ est reconnu par les pèlerins d'Emmaüs qui l'ont accueilli à leur table, le tableau exhibe au premier plan une jeune cuisinière. À mi-corps, de face, elle s'affaire à son travail, le visage incliné vers une table de bois, partiellement hors cadre, sur laquelle elle semble s'arc-bouter comme pour prendre quelque chose sur des étagères situées dessous. Les doigts de sa main droite, à la peau non pas noire mais basanée, s'appuient sur le bord de cette table, alors que, de sa main gauche, elle s'apprête à saisir une cruche de céramique blanche décorée de motifs floraux bleus. Elle se trouve dans un cadre resserré par le format horizontal du tableau oblong, adapté à son corps, puisqu'elle en occupe toute la hauteur et le centre. Le spectateur ne la surplombe pas : il est à son niveau, ce qui ne nous paraît pas négligeable. Il voit sa coiffe blanche éclatante, qui prend ses cheveux crépus en arrière de la lisière du front, et son visage en léger raccourci. Un front assez grand et bombé surligne de longues arcades sourcilières noires, sous lesquelles apparaissent les paupières et les cils et, en partie, les prunelles noires de ses yeux grand ouverts. Son nez petit et épaté

30 *Ibid.*, p. 53. « Images » signifie sculpture.

31 Velázquez, *Le repas d'Emmaüs*, ca 1618, Dublin, National Gallery of Ireland. Voir figure 4.

ponctue la verticale du visage jusqu'à sa bouche ronde légèrement lippue qui est fermée. La lumière douce qui vient de sa droite éclaire son profil droit et nuance ainsi son teint mat. Cette jeune femme est une mulâtresse aux caractéristiques africaines reconnaissables. Elle se détache, vêtue de marron foncé et de rouge sombre, dans les jeux d'ombres et de resplendissements produits par l'éclairage. La lumière projette sa silhouette sur le mur du fond et vient frapper les récipients de cuivre, la vaisselle de céramique émaillée ou encore les tissus — bonnet, poignets des manches, torchons — immaculés. La tête de cette femme se tourne à peine vers sa droite, pas assez pour que le regard passe par-dessus son épaule, mais suffisamment pour nous suggérer qu'elle tend l'oreille. Son expression concentrée, attentive, retient tout notre intérêt et nous conduit vers la scène emboîtée dans ce tableau-cuisine. Derrière elle, dans l'angle supérieur gauche (pour le spectateur) se dessine une fenêtre évidée, encadrée d'huisserie tel un tableau, qui permet de pénétrer dans un second espace intérieur, formant à la fois une mise en abyme et une ouverture en perspective par rapport à la cuisine, sans toutefois qu'il y ait un véritable travail de perspective. Cet espace est à son tour partiellement hors champ ou hors cadre et, dans la logique de l'espace domestique, ce cadre s'apparente à un vaste passe-plat.

Au fond, assis à une table, le Christ se tient de face, alors qu'à sa gauche, assis en bout de table, l'un des pèlerins de profil par rapport au spectateur, tend son buste vers lui comme pour mieux recueillir ses paroles. La tête du Seigneur est surmontée d'une auréole à l'éclat subtil auquel répond la surface translucide de la nappe qui marque les lignes de la table, créant une intertextualité avec les si nombreuses représentations de la Cène. Le second pèlerin, presque entièrement hors cadre, n'est présent que par métonymie : seule sa main gauche, ouverte vers le haut et tendue vers le Christ, indique l'acte de la reconnaissance.

Tous les ustensiles du premier plan opposent, pour ainsi dire, à la scène religieuse une nature morte, seulement animée par la cuisinière qui se situe dans le plan médian. La jeune cuisinière assiste donc auditivement à cette scène fondamentale sur le plan eschatologique, le retour de Jésus réincarné parmi les hommes. Elle semble s'être immobilisée en plein travail. Cette impression de moment suspendu



Fig. 4. Velázquez, *Le repas d'Emmaüs*, ca 1618, Dublin, National Gallery of Ireland

enveloppe toute la scène d'une solennité dont la jeune femme est la clef. Sa dignité, son sérieux, sa délicatesse émanent de la propreté de sa cuisine, où les assiettes lavées s'égouttent, mais aussi de sa mise impeccable malgré l'humilité de ses vêtements. De la part de Velázquez, on peut comprendre une magnification de cette personne qui n'est plus reléguée en cuisine puisque, par le mouvement amorcé, elle l'a partiellement quittée. Elle a rejoint la petite scène seconde qui, en réalité, est essentielle et qui se révèle à nous grâce à la fonction de pivot et de passeur que remplit la cuisinière dans ce jeu d'inversion et d'énigme orchestré par le peintre. Son geste fait d'elle le personnage admoniteur.

Rapprochons ce portrait de celui qu'Albrecht Dürer fait, presque un siècle plus tôt, de Kathalina Brandão, en 1521<sup>32</sup>. L'intérêt du graveur pour l'individu, pour l'expression de son visage et pour sa physionomie s'y exprime, même si l'on peut questionner, dans cette gravure, à l'instar de Victor Stoichita, la position hégémonique de la culture européenne productrice des critères et des frontières de l'altérité. Les yeux baissés de cette servante indiquent sa gêne dans

32 Albrecht Dürer, *Kathalina Brandão*, 1521, Florence, Galleria degli Uffizi. Cette femme était une esclave au service de João Brandão, négociant chez qui séjournait Dürer.

une relation de modèle à peintre qui ne saurait revêtir aucune forme de familiarité, car « l'Autre ne s'expose pas de bon gré au regard du Même »<sup>33</sup>. Chez Velázquez, au contraire, point de face à face embarrassant ; et, contrairement à ce qu'écrit Aurelia Martín Casares en comparant cette cuisinière à Kathalina Brandão<sup>34</sup>, son regard n'est pas baissé parce qu'il serait perdu dans la mélancolie, il s'est disposé à l'écoute, et l'infléchissement de son corps s'inscrit dans une dynamique naturelle, non de l'action laborieuse mais de la tension de toute la personne. La cuisinière ne pose pas, elle est saisie dans son espace de travail d'où elle est momentanément abstraite par l'Esprit. Sa participation à la parole du Christ manifeste son âme, naturellement encline à recevoir la Vérité<sup>35</sup>.

A côté de cela, ce tableau constitue sans doute un exercice de monochromatisme : il s'agit de creuser et de modeler les tons sombres et d'en arracher la luminosité, tant dans le plan de la cuisine que dans celui du fond. En effet, le Christ et le pèlerin sont dessinés dans des tons mats verdâtre, ocre et gris où quelques rehauts de blanc produisent tout l'éclat lumineux et sacré.

Il n'empêche que la dignification de la femme mulâtresse est au cœur de ce tableau, où elle occupe seule l'espace principal. Il suffit de comparer cette œuvre à cette autre scène de cuisine, prétexte à un message religieux, qu'est *Le Christ chez Marthe et Marie*, daté en 1618 (voir Fig. 5)<sup>36</sup>. Les deux tableaux reposent sur le même principe de mise en perspective de l'épisode évangélique dans un

---

33 V. Stoichita, *Op. cit.*, p. 19. Signalons à l'inverse le portrait d'un homme noir, saisi de trois quarts par Dürer (1508, Vienne, Albertina Museum) qui offre au spectateur un regard droit, et sa dignité s'accompagne, dans ce cas, d'une certaine assurance, liée peut-être à son statut d'affranchi.

34 Aurelia Martín Casares, « Miradas de mujeres afrodescendientes retratadas en Europa (siglos XVII-XVIII) », in Aurelia Martín Casares et alii, *Reflejos de la esclavitud en el arte. Imágenes de Europa y América*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2021, p. 89-108 : 92b.

35 Les esclaves noirs étaient baptisés systématiquement et donc chrétiens, ce qui était appréciable, voir A. Domínguez Ortiz, *Op. cit.*, p. 25.

36 D. Velázquez, *Le Christ dans la maison de Marthe et Marie*, 1618, 60 x 103 cm, Londres, National Gallery.



Fig. 5. Velázquez, *Le Christ dans la maison de Marthe et Marie*, 1618, Londres, National Gallery (Web Gallery of Art)

espace domestique. Mais, cette fois, la très jeune cuisinière, blanche (espagnole ?) est accompagnée d'une vieille femme qui semble l'admonester. Le premier plan partagé par ces deux femmes, très proches l'une de l'autre, constitue également un discours sur les âges de la vie ainsi que sur l'expérience et sa transmission. La dimension didactique est évidente et la jeune cuisinière, en train de broyer de l'ail dans un mortier, offre un visage dont il est difficile de qualifier l'expression : est-elle réceptive, insensible, songeuse ?

Si l'on peut considérer que les deux tableaux évoqués précédemment relèvent d'un processus de répétition-variation, en revanche, la reprise de la mulâtresse, dans *La mulata* (1618)<sup>37</sup>, fait appel à une autre idée ou principe créatif. Guillaume Kientz expose les hésitations dont a fait l'objet le rapport entre les deux œuvres : *La mulata* a d'abord été considérée comme la source, et à présent cette œuvre est jugée comme la variation du *Repas à Emmaüs*<sup>38</sup>.

37 D. Velázquez, *La mulata*, 1618, Chicago, Art Institute, 55,9 x 104,5 cm.

38 G. Kientz, *Op. cit.*, p. 55. Nous observons que cette chronologie rend douteuse ou obscure la datation du tableau entre 1618 et 1620, tableau désormais censé



Fig. 6. Velázquez, *La mulata* (Kitchen scene), 1618, Chicago, Art Institute

Il s'agit cette fois d'un motif détaché de tout prétexte religieux et explicitement centré sur la figure féminine. Mais, tout en présentant les mêmes dimensions que le premier tableau étudié ici, l'espace est encore davantage resserré sur le thème, maintenant unique, que constitue la cuisinière. Sa posture est la même, mais elle occupe proportionnellement davantage d'espace. Dans ce qui est considéré désormais comme une copie de Velázquez lui-même, la femme représentée est dotée d'une peau qui joue sur le chromatisme du noir. De même que la tonalité d'ensemble est plus sombre, la différence de couleur, entre elle et la cuisinière du *Repas à Emmaüs*, est visible à ses mains mais aussi à son front large où ressort le travail du rendu de la pigmentation dans les effets de lumière.

Ce tableau semble consacré à la visibilité de l'Autre : l'altérité — avant la lettre — en serait le sujet. Daniel Arasse explique, dans *L'homme en jeu*, que « le concret se précise au xvi<sup>e</sup> siècle [...] et qu'[y] affleurent les notions d'individualité, de personnalité avec

---

être la source, alors que sa variation — œuvre seconde, donc — est datée précisément de 1618 (*Ibid.*, p. 53 et 55).



Fig. 7a Velázquez,  
*Le repas d'Emmaüs* (détail : main)



Fig. 7b Velázquez, *La mulata*  
(Kitchen scene) (détail : main)

leur étrangeté propre »<sup>39</sup> ; or, même s'il a connu des fluctuations, ce processus ne s'est pas interrompu, et, à notre avis, dans *La mulata*, le traitement profane met en exergue l'individualisation et, même, l'intention individualisante de Velázquez.

Là encore le terme « mulata » laisse apparaître un sémantisme large c'est-à-dire, ici, une palette chromatique plus qu'une spécification identitaire. Car comme le souligne encore Aurelia Martín Casares :

El término « mulata » en el título del cuadro de Velázquez se refiere al color de la piel y por consiguiente a la identidad mixta de la joven pero desconocemos si era morisca, berberisca o ¿por qué no afroespañola<sup>40</sup>?

---

39 Daniel Arasse, *L'homme en jeu. Les génies de la Renaissance*, (Genève, Famot, 1978), Paris, Hazan 2008, p. 347

40 A. Martín Casares, *Op. cit.*, p. 95a.



Fig. 8a Velázquez,  
*Le repas d'Emmaüs* (détail : tête)



Fig. 8b Velázquez, *La mulata*  
(Kitchen scene) (détail : tête)

Le peintre, manifestement, s'entraîne à travailler une carnation différente, peut-être seul véritable objet de sa variation. Le défi serait donc pour lui, ici, d'aller plus loin dans les ténèbres, de chercher, au plus profond des noirs, les limites du distinct afin de travailler l'oxy-more pictural de la matière lumineuse se dégageant de l'obscur et des ombres pour devenir une dynamique visuelle.

Pour conclure cette partie, on peut s'interroger sur le rapport entre figure peinte et portrait. Velázquez est un immense portraitiste en puissance et, en outre, souligne Jonathan Brown, sa peinture se détache, dès ses débuts, de l'art provincial sévillan<sup>41</sup>. Quoi qu'il en soit, ces cuisinières, si véritables et sans doute inspirées de personnes ayant servi sinon de modèle du moins d'inspiration, sont des êtres anonymes. Pour reprendre le constat appuyé que Nadeije Laneyrie Dagen dresse en parlant des études de Noirs par certains des plus grands maîtres des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, Velázquez peint « sans aucune

41 Jonathan Brown, *Velázquez*, traduit de l'original *Velázquez. Painter and Courtier*, 1986, par Marie-France de Paloméra, Paris, Fayard, 1988, p. 35.

intention dépréciative » ses personnages noirs<sup>42</sup>. Si rien ne permet de penser qu'au-delà de ce respect il existait quelque souci humaniste envers son modèle, il n'en reste pas moins que l'artiste sévillan, aussi jeune fût-il, avait sans doute conscience que sa peinture l'immortaliserait en restant dans la postérité.

## LA PEINTURE AFFRANCHIE

Velázquez n'était plus ce jeune maître quand il peignit Juan de Pareja. Il était âgé de 51 ans et il jouissait du titre de peintre officiel de Philippe IV. Il lui avait été confié une mission à la hauteur de ses compétences et de son expertise : il devait acquérir pour l'alcazar des Antiques ou des copies d'Antiques. Pour la seconde fois de sa vie il se rendit en Italie ; sur son voyage de deux ans et demi (1648-1650), il passa une année à Rome<sup>43</sup>. Juan de Pareja était l'esclave du peintre depuis de longues années. On possède très peu d'informations sur lui, si ce n'est que son père était né à Antequera et qu'il est déclaré espagnol<sup>44</sup>. Mais on n'en sait guère plus sur son origine précise, en dépit de la caractérisation mauresque que lui attribue Jonathan Brown. Velázquez lui offrit la liberté à condition de demeurer

---

42 Nadeije Laneyrie Dagen, « L'altérité dans la peinture moderne : la représentation du noir et du sauvage », cycle de conférences dirigé par Georges Vigarello *Le corps et les enjeux de l'apparence*, conférence du 22 mars 2017 à Paris, Musée du Louvre, BNF, dernière consultation le 8 juin 2023, <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1321564d#>>.

43 Antonio Domínguez Ortiz, Alfonso Pérez Sánchez, Julián Gállego, *Velázquez*. Catálogo de la exposición del Museo del Prado, 23 enero-31 Marzo de 1990, Madrid, Ministerio de Cultura/Santiago Saavedra, ediciones El Viso, 1990, p. 45.

44 Bernard Vincent et Cécile Vincent Cassy, « Juan de Pareja, esclave, maestro y modelo en la España de la época moderna. Reflexiones sobre una excepción » in Aurelia Martín Casares *et alii*, *Op. cit.*, p. 111-135. La lettre d'affranchissement, en date du 23 novembre 1650, trouvée par Jenifer Montagú est citée p. 115-116.

encore quatre ans à son service, période qui devait couvrir le second voyage du peintre en Italie, au terme duquel Pareja fut affranchi.

C'est à Rome que Velázquez composa le portrait éponyme, et il l'exposa en mars 1650 au Panthéon, lors de l'exposition annuelle des peintres de la confrérie qu'il venait d'intégrer. Avec son *Juan de Pareja*<sup>45</sup>, Velázquez montrait l'aboutissement de sa technique, très différente de celle des grands maîtres italiens qui recherchaient une finition totalement lisse, et desquels Titien lui-même s'était distingué du moins dans sa maturité, comme l'explique Vasari<sup>46</sup>.

Bien qu'esclave, Juan de Pareja bénéficiait d'un traitement assez particulier puisqu'il assistait Velázquez ; pratiquant la peinture, il put, de retour en Espagne, ouvrir son propre atelier<sup>47</sup>. À la différence de la cuisinière, l'esclave portraituré est identifié. Peint en buste, son port de tête de trois quarts à droite, est fier. Son regard, tourné vers le côté droit est très légèrement surplombant, et, surtout, il dessine une ligne directe vers le spectateur, suivant une orientation un peu différente donc de celle du visage. Front haut, yeux noirs, nez légèrement busqué, bouche charnue sans excès composent ses traits plutôt doux, bien ramassés dans un visage assez rond, enveloppé d'un système pileux lui servant d'écrin : une épaisse chevelure noire, l'ensemble de la barbe et de la moustache. Sa peau brun clair est rehaussée aux joues par un teint cuivré. Sur un fond sombre nuancé, les découpes de son habit marron se détachent par de subtils tracés dont les bruns et les gris donnent consistance au tissu. Le grand col de dentelle blanche s'étale généreusement sur ses épaules depuis le cou, soulignant son visage, sur lequel il semble projeter sa lumière.

En somme il s'agit là d'un homme plein de dignité, presque de noblesse, et d'une indéniable beauté. Son portrait lui fait égaler les

---

45 D. Velázquez, *Juan de Pareja*, 1650, huile sur toile, New York, Metropolitan Museum of Art, 81,3 x 69,9 cm.

46 G. Vasari, *Op. cit.*, p. 452.

47 On peut contempler au Prado (Madrid) sa *Vocación de San Mateo*, 1661, 225 x 235 cm.



Fig. 9 Velázquez, *Juan de Pareja*, 1650, huile sur toile, New York, Metropolitan Museum of Art

grandes figures et il franchit, avant même d'être affranchi, la ligne tant rêvée et convoitée de la postérité<sup>48</sup>.

Peut-on alors considérer, comme le fait souvent la critique en donnant crédit à ce que relate, au XVIII<sup>e</sup> siècle, Antonio Palomino dans son *Museo pictórico*, que Velázquez l'a peint pour s'exercer au

---

48 Signalons que pour les auteurs Bernard Vincent et Cécile Vincent Cassy, l'objet central de ce portrait est la servilité de la peinture, puisque le peintre qui sert d'habitude un maître prestigieux, rompt, ici, avec cet ordre établi.

monochrome, en vue de réaliser le portrait d'Innocent x<sup>49</sup>? Velázquez avait déjà acquis une certaine habileté en la matière, comme nous l'avons vu précédemment avec les cuisinières. Guillaume Kientz père, quant à lui, établit un pendant entre une étude pour l'*Innocent X* et un portrait de jeune paysanne d'une austère luminosité<sup>50</sup>, remarquable pour l'effet des chairs et la profondeur presque tragique du regard, travaillés avec les multiples touches d'un pinceau à la fois minutieux et rapide<sup>51</sup>. Le flou ainsi produit rend palpable la consistance de la joue, rebondie et molle à la fois, par une technique qui préfigure peut-être l'utilisation du flou dans les futures *Hilanderas* (1556-1557). En revanche Juan de Pareja avec son teint vif lui posait un défi nouveau dans la réalisation des carnations aux nuances brunes sur lesquelles Velázquez avait déjà travaillé.

Pour nous, il ne fait aucun doute, cette fois, que Velázquez conçoit une estime réelle pour l'homme portraituré. C'est en quelque sorte la relation entre les deux hommes qui produit ce tableau, annonciateur en quelque sorte de l'acte d'affranchissement.

La relation entre ces deux hommes s'intègre à l'histoire de la peinture d'une façon complexe qui témoigne d'une conjugaison entre la transmission du savoir et l'évolution sociale. Juan de Pareja, qui ouvre un atelier à Séville, peint une *Vocación de San Mateo* (1661, Prado), devenant peintre libre à son tour. À gauche de la composition, l'artiste se glisse, en autoportrait en pied, dans un trio d'hommes de son temps qui constituent le public anachronique de la scène religieuse. Il tient dans sa main droite un papier daté et signé (date et signature du tableau) qui scelle le lien entre son visage,

---

49 N. Laneyrie Dagen, conférence citée et A. Domínguez Ortiz, A. Pérez Sánchez, J. Gállego, *Op. cit.*, p. 45 et 384. Au sujet de Velázquez, *Innocent X*, 1650, 140 x 120 cm, Rome, Galleria Doria Pamphili, le peintre a commencé ce tableau l'été 1650. L'histoire généralement admise de la genèse de ce portrait liée à celui de Juan de Pareja relève d'une tradition plus que d'un fait avéré, voir B. Vincent et C. Vincent Cassy, *op. cit.*, p. 113a et note 12, p. 133.

50 Voir G. Kientz, *Op. cit.*, p. 266, 272 et 274-275. D. Velázquez, *Etude pour le portrait d'Innocent X*, 1650, 49,2 x 41,3, Washington, National Gallery of Art.

51 D. Velázquez, *La Contadina*, vers 1650-1651, 60 x 46,5 cm, New York, Collection particulière. Le titre désigne le statut paysan de la jeune fille.

son nom et sa fonction d'artiste. Outre que ce procédé permet à la fois de consolider son inscription dans la postérité et d'être identifié, on peut penser que c'était là un hommage rendu à son maître. Toutefois, il se donne certes la posture même dans laquelle Velázquez l'avait saisi onze ans plus tôt, mais, si l'on considère l'autre sens du terme « maître », il s'agit peut-être aussi d'une revanche, ou plutôt d'une réplique<sup>52</sup>. Dans ce sens, le papier qu'il tient en main peut renvoyer symboliquement à l'acte de liberté. Sont donc réunis en ce tableau la cause et le résultat de son apprentissage et de son art, ainsi que l'ensemble de son parcours triomphant.

On peut souligner que ce thème, en vertu de l'anachronisme avec lequel il est traité, peut constituer une allusion à l'appareil juridique notarial par lequel le peintre, ancien esclave, a été affranchi. De plus, il est évident qu'il s'est blanchi et qu'il a affiné ses traits (nez et lèvres), montrant par là même que la liberté, en lui donnant un statut qui l'assimile aux autres peintres espagnols, lui ôte son apparence différente, efface cette altérité vécue comme indésirable et parachève sa condition d'homme libre (voir Fig. 10). Quoi qu'il en soit, l'autoportrait signifiait pour cet ancien esclave l'accession à la catégorie des individus pour qui l'art et la conscience de leur culture — fût-elle adoptée, imitée — opèrent dans un même processus<sup>53</sup>. Sa trajectoire d'objet peint à sujet peignant, d'esclave à artiste d'atelier, lui a fait traverser des sphères culturelles différentes et lui a donc permis de s'adresser à un public d'une catégorie moyenne supérieure.

Arrivée au terme de ces réflexions, nous sommes tentée de conclure que la présence de personnages noirs dans les représentations sacrées n'a pas eu spécialement d'influence sur les représentations de l'Autre d'origine subsaharienne ou africain dans les peintures profanes, dites sociales, celles de Velázquez en particulier. Le peintre sévillan, parmi les artistes qui ont fait de tels choix, rendit compte de la réalité de sa société, même s'il était motivé par la recherche d'un nouveau

---

52 Dans ce registre, il aurait réalisé une copie de son portrait par Velázquez, qui serait l'exemplaire Carlisle, cf. A. Domínguez Ortiz *et alii*, *Op. cit.*, p. 391.

53 D. Arasse, *Op. cit.*, p. 10.



Fig. 10 Juan de Pareja, *Vocación de San Mateo*, 1661, Madrid, Prado (détail)

savoir artistique et esthétique. Il a appris au contact de l'Autre. En introduisant parmi ses modèles de nouveaux types, il a enrichi sa peinture et, par conséquent, le patrimoine. La peinture qui, depuis la Renaissance, n'a cessé d'intégrer les facteurs culturels qui caractérisaient son temps, finissant ainsi par « [récupérer] l'ensemble de l'histoire humaine »<sup>54</sup>, selon Daniel Arasse, intègre, dans ce cas, l'un des grands changements d'ordre anthropologique. En côtoyant l'Autre, qui est différent, inférieur, soumis et privé de dignité au sein de sa société, le peintre lui a donné, grâce au portrait, une visibilité

54 Voir Daniel Arasse, *L'homme en perspective. Les Primitifs d'Italie* (Genève, Farnot, 1978), Paris, Hazan, 2008, p. 93-94.

individualisante qui, tout en l'inscrivant dans la réalité, l'a symboliquement affranchi de son statut et ce, au moins, au regard de la postérité. C'est vrai particulièrement chez Velázquez qui jamais ne déforme ses modèles et respecte leur beauté naturelle. Cette amplitude conférée à l'existence souvent peu enviable de ces personnes, qu'elles soient anonymes ou identifiées, est aussi une contribution à la fonction humaniste de l'art. C'est d'autant plus évident dans le cas de Juan de Pareja qui construit, en qualité de peintre, sa place dans la société et, plus amplement, dans l'humanité et qui affirme ainsi davantage encore sa dignité. L'art de Velázquez — érudit, penseur et grand observateur — qui, écrit John Moffitt, devait rester inconnu hors d'Espagne jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, applique une emphase anti-idéaliste pour donner existence à la dignité individuelle et à la connaissance intérieure<sup>55</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE

Anonyme, *Lazarillo de Tormes* (1554), éd. de Francisco Rico, Madrid, Cátedra, 2003

ARASSE, Daniel, *L'homme en perspective. Les Primitifs d'Italie* (Genève, Famot, 1978), Paris, Hazan, 2008

—, *L'homme en jeu. Les génies de la Renaissance*, (Genève, Famot, 1978), Paris, Hazan 2008

BERTIN-ELISABETH, Cécile, « Iconicité et pouvoir : le cas des représentations des Rois mages et de leur évolution dans l'art espagnol du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle », dans Jean-Claude Seguin, *Image et pouvoir*, Actes du 4<sup>e</sup> congrès international du GRIMH, novembre 2004, Lyon, *Les Cahiers du Grimh*, Université Lumière Lyon 2, p. 129-139

---

55 John Moffitt, *Las artes en España* (titre original: *The Arts in Spain*, Thames and Hudson, 1999), Barcelone, Destino, 1999, p. 49-51: « emplea un énfasis antiidealista en la dignidad individual y el conocimiento interior » (nous traduisons).

- BROWN, Jonathan, *Velázquez*, traduit de l'original *Velázquez. Painter and Courtier*, 1986, par Marie-France de Paloméra, Paris, Fayard, 1988
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1611
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, PÉREZ SÁNCHEZ, Alfonso, GÁLLEGO, Julián *Velázquez*. Catálogo de la exposición del Museo del Prado, 23 enero-31 Marzo de 1990, Madrid, Ministerio de Cultura/Santiago Saavedra, ediciones El Viso, 1990
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *La esclavitud en Castilla en la Edad Moderna y otros estudios marginados*, Granada, Editorial Comares, 2003
- DUCHET-SUCHAUX, Gaston et PASTOUREAU, Michel, *La Bible et les Saints*, nouvelle édition augmentée, Paris, Flammarion, 1994
- FRÈRE, Jean-Claude, *Les Primitifs flamands*, Paris, Terrail, 1996
- GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando y GONZÁLEZ VESGA, José Manuel, *Historia de España*, Barcelona, Alianza editorial, 1994
- KIENTZ, Guillaume, *Velázquez. L'affrontement de la peinture*, Paris, Cohen&Cohen, 2015
- LANEYRIE DAGEN, Nadejje, « L'altérité dans la peinture moderne : la représentation du noir et du sauvage », cycle de conférences dirigé par Georges Vigarello *Le corps et les enjeux de l'apparence*, conférence du 22 mars 2017 à Paris, Musée du Louvre ; BNF, dernière consultation le 8 juin 2023, <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1321564d#>>
- MARTÍN CASARES, Aurelia, « Miradas de mujeres afrodescendientes retratadas en Europa (siglos XVII-XVIII) », in Aurelia Martín Casares et alii, *Reflejos de la esclavitud en el arte. Imágenes de Europa y América*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2021, p. 89-108
- MOFFITT, John, *Las artes en España* (titre original: *The Arts in Spain*, Thames and Hudson, 1999), Barcelone, Destino, 1999

PALOMINO DE CASTRO Y VELASCO, Antonio, *Museo pictórico y escala óptica*, 1715, 3 tomos, 3 (BNE, bdh)

PANOFSKY, Erwin, *Idea*, Paris, Gallimard (Tel), 1983

PATOUL, Brigitte de, et SCHOUTE, Roger van (dir.), *Les Primitifs flamands et leur temps*, Tournai, La Renaissance du Livre, 1998

SCHAUB, Jean-Frédéric et SEBASTIANI, Silvia, *Races et histoire dans les sociétés occidentales (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Albin Michel, 2021

STOICHITA, Victor, *L'Image de l'Autre*, Paris, Editions du Louvre, 2014

TARDIEU, Jean-Pierre, *Les penseurs ibériques et l'esclavage des Noirs (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, L'Harmattan, 2016

VASARI, Giorgio, *Vies des Artistes*, Paris, Grasset et Fasquelle, « Les Cahiers rouges », 2007, 2 vols., 1

VINCENT, Bernard et VINCENT CASSY, Cécile, « Juan de Pareja, esclavo, maestro y modelo en la España de la época moderna. Reflexiones sobre una excepción » in Aurelia Martín Casares *et alii*, *Reflejos de la esclavitud en el arte. Imágenes de Europa y América*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 202, p.111-135

#### ŒUVRES PICTURALES CITÉES

Anonyme, *L'Adoration de Khanenko* (1500 ?), Saint-Omer, Musée des Beaux-Arts, huile sur bois, de 29 x 39 cm

BOUTS, Dirk, *Polyptyque de la Vierge* (ca 1445), Madrid, Prado, 81 x 202, 6 cm

—, *Triptyque de l'Adoration des mages* dit « *La perle du Brabant* » (1470), Munich, Alte Pinakothek, 61 x 113 cm

- ALBRECHT, Dürer, *Kathalina Brandão*, 1521, Florence, Galleria degli Uffizi, pointe d'argent sur papier, 20 x 14 cm
- DE FLANDES, Juan, *The Adoration of the Magi* (1514-1518), Washington, National Gallery, huile sur bois, 124,7 x 79 cm  
 —, *La adoración de los Reyes magos* (1510-1519), Palencia, Cathédral (maître-autel)
- GRECO, Domenikos Theotocopoulos dit, *Adoración de los reyes magos* (1568-1569), México, Museo Soumaya, 42,8 x 51 cm  
 —, *El martirio de san Mauricio* (1580-1582), El Escorial, Museo del monasterio de San Lorenzo, 448 x 301 cm
- DE PAREJA, Juan, *Vocación de San Mateo* (1661), Madrid, Prado, 225 x 235 cm (détail), <[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/74/Pareja-vocacion\\_mateo.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/74/Pareja-vocacion_mateo.jpg)>
- TIZIANO, Vecellio, *Adoración de los Magos* (XVI<sup>e</sup> siècle), Madrid, Prado, 141 x 219 cm  
 —, *Adoration of the Magi* (1500), Cleveland, Museum of Art, 134,5 x 217 cm
- VELÁZQUEZ, Diego, *Le Christ dans la maison de Marthe et Marie* (1618), Londres, National Gallery, 60 x 103 cm, commons.wikimedia.org  
 —, *La mulata [Kitchen scene]* (1618), Chicago, Art Institute, 55,9 x 104,5 cm  
 —, *Adoración de los reyes magos*, 1619, Madrid, Museo del Prado, 204 x 126,5 cm  
 —, *Le repas à Emmaüs* (ca 1618), Dublin, National Gallery of Ireland, 55 x 118 cm. Tous droits acquittés.  
 —, *Juan de Pareja* (1650), New York, Metropolitan Museum of Art, 81,3 x 69,9 cm  
 —, *Innocent X* (1650), Rome, Galleria Doria Pamphili, 140 x 120 cm  
 —, *La Contadina* (1650-1651), New York, Collection particulière, 60 x 46,5 cm  
 —, *Las hilanderas o la fábula de Aracne* (1656-1657), Madrid, Prado, 220 x 289 cm



LA MIRADA FEMENINA POSTCOLONIAL  
EN UNA PINTURA «RENACENTISTA»  
DE LA ARTISTA AFRO-CUBANO-AMERICANA  
HARMONÍA ROSALES

---

*Francisco Javier Rabassó*  
Université de Rouen – Laboratoire ERIAC



El tema de la mirada en el arte es uno de los ejes centrales de la crítica feminista de las últimas décadas. Linda Nochlin, historiadora del arte y profesora de universidad y escritora, formuló en 1971 una pregunta, ¿Por qué no ha habido grandes mujeres artistas? El artículo aparecería publicado en castellano en 2008, 37 años después, lo que refleja que dicha problemática se encuentra todavía de actualidad, después de un largo periodo de silencio por parte de la crítica en lengua española. La obra pictórica de Harmonía Rosales nos permitirá reflexionar sobre esta cuestión y situarla en una perspectiva crítica y poscolonial. Los conceptos «femenino» y «masculino» problematizan una historia del arte producida por hombres en su mayoría, lo que no es exclusivo de la idea de “masculinidad” como atributo. La emergencia de los estudios de «posgénero» encabezados por la también crítica norteamericana Judith Butler ponen en tela de juicio la misma noción de género, concepto reduccionista y que ha servido para relegar a las mujeres a un segundo plano en la historia del arte y de la cultura en general. Al mismo tiempo, el concepto de raza ha servido a las élites europeas para apropiarse con casi total exclusividad de la producción artística desde el Renacimiento. Los artistas, como los escritores, son blancos. Todavía hoy todos aquellos nacidos en Europa con orígenes africanos tienen dificultades para ser reconocidos como europeos. En Estados Unidos, la ignorancia en las escuelas sobre la contribución de los afroamericanos en la literatura y en la música es la nota dominante en la educación de los jóvenes. Pintores como Wifredo Lam han sido incluso silenciados en las

antologías artísticas del arte contemporáneo al hablar de la colaboración de pintores como Pablo Picasso con otros artistas de la época. Es el caso de la exposición «Picasso et les maîtres» que tuvo lugar en París en el Grand Palais del 8 de octubre de 2008 al 2 de febrero de 2009. Si en vez de Pablo Picasso el artista hubiese sido Paula Picasso, ¿la historia de la pintura contemporánea se hubiera escrito de otra manera? ¿O tal vez se hubiera dejado de lado la mayor parte de la producción del artista? Imaginamos cómo hubiera sido la historia del arte hispano con una Diega Velázquez, Francisca de Goya, Salvadora Dalí o Diega Ribera (aunque el nombre de Diega raramente se usa en castellano). La realidad es que el reconocimiento a la obra de Frida Khalo se inicia justo antes de su muerte, cuando enferma y moribunda acude en abril de 1953 a la exposición organizada por Lola Álvarez Bravo (otra artista, fotógrafa, que se enfrentará al México conservador) en la Galería de Arte Contemporáneo de la Ciudad de México. Hoy en día, nadie pone en duda que Frida es el artista más popular de América Latina. ¿Hubiera ocurrido lo mismo con otras mujeres artistas hispanas que fueron silenciadas o su obra quedó relegada a un segundo plano? Pensamos en pintoras, por mencionar algunas, como Leonora Carrington (personaje central en *Leonora* de Elena Poniatowska), Leonor Fini, Remedios Varo, Maruja Mallo, María Izquierdo, Ana Mendieta o Belkis Ayón.

Mención especial merecen las dos últimas. Afro-cubanas, su obra artística es una propuesta crítica y poscolonial frente al canon prescrito por la mayoría, es decir, los hombres artistas, colaboradores en sus propuestas con el pensamiento historicista, falócrata y eurocentrista de las vanguardias artísticas presentes en ambos lados del Atlántico. La pretendida «feminidad» del Modernismo latinoamericano, tan presente en la poesía y en los cuentos «sinestésicos» de Rubén Darío, no permitirá a las mujeres de convertirse en miembros activos de las vanguardias, quedando enmarcadas en personajes exóticos cuyos suspiros persiguen por el cielo de Oriente (y de Occidente) la libélula vaga de la vaga ilusión de ser un día sujetos y protagonistas también del arte.

Ana Mendieta y Belkis Ayón, artistas afrocubanas de finales del siglo xx, dialogan intertextualmente con la obra de Harmonía Rosales deconstruyendo con su mirada la tradición del arte y de la situación

de la mujer como objeto del mismo. La obra de Ana Mendieta ha sido bien estudiada por la crítica. Precursora intermedial, sus «Siluetas» (1973-1978), serie de fotografías y puestas en escenas en paisajes naturales, fusionan la corporeidad del sujeto femenino en espacios ritualizados donde lo sagrado forma parte de una estética de la desaparición del cuerpo, confundido con la tierra y los residuos orgánicos, especialmente la sangre. La artista se convierte en sujeto y objeto de su propia obra, anticipando con sus *happenings* fotográficos y en vídeo su desaparición. La obra de Belkis Ayón también juega con lo sagrado, plastificando las ceremonias ñáñigas / abakuá que tanto aterrizaron a Federico García Lorca durante su estancia en La Habana en 1929 y mostrando un tema prohibido para las mujeres, excluidas de sus herméticas prácticas espirituales. Con anterioridad, Sara Gómez había tratado en el cine el tema del ñañigismo en *De cierta manera* (1974)<sup>1</sup>, máximo exponente del *Cine Imperfecto*, cuyo manifiesto había sido publicado unos años antes por Julio García Espinosa como respuesta al cine burgués reaccionario y de consumo de masas. La película de Sara Gómez, que narra la relación conflictiva entre una maestra y un obrero mulato al borde de la marginación en la colonia de Miraflores, un barrio pobre de La Habana, profundiza sobre las raíces ideológicas del machismo en la Cuba revolucionaria (el machismo-leninismo según Gutiérrez Alea). El filme estudia cómo el ritual ñáñigo pone de manifiesto la ideología conservadora, discriminatoria y marginal de la Revolución. De forma excepcional, la directora afrocubana grabará los “plantes” o ceremonias de los rituales abakuá, lo que significaba un sacrilegio para los «ecobios» (o ñáñigos), pues estaba totalmente prohibido que las mujeres pudieran penetrar, y aún más filmar los sacrificios de los animales, en el «fambá» o espacio sagrado. Meses después la artista cubana fallecería de un ataque de asma. Lo mismo le ocurrió a Belkis Ayón, precursora también en desmitificar lo sagrado del ritual ñáñigo. Como Sara Gómez, moriría, emulando a otro «cubano universal», Ernest

---

1 Jorge Camacho, «El sujeto redentor revolucionario y la marginalidad abakuá en el filme *De cierta manera* / The Revolutionary Redeeming Subject and Abakuá Marginality in the film *De cierta manera*», *Espacio Laical*, N° 3-4, 2020, 59-69.

Hemingway, suicidándose de un disparo en la cabeza a la misma edad de la directora de cine, a los 32 años. En 1996<sup>2</sup>, 3 años antes de su muerte, en la Fundación Ludwig de El Vedado, la artista nos explicó con detalle su técnica pictórica de la «colografía», consistente en pegar, a modo de *collage*, diversos materiales a una plancha de cartón, lo que genera toda una compleja gama de formas y múltiples texturas. Esta manera de concebir la obra era muy similar a como Ana Mendieta concebía sus *ready made* así como Harmonía Rosales elaboraría su composición pictórica en muchos de sus cuadros. Las impresiones obtenidas por Belkis Ayón con la colografía creaban en sus cuadros un dramatismo cargado de violencia y que sugería el ambiente de censura, intolerancia, impotencia, miedo, frustración y falta de libertad que mostraban sus composiciones grisáceas (ya presentes en muchos de los cuadros de Wifredo Lam) en obras como «La cena» o el tríptico de «La consagración I, II y III». La primera retrospectiva europea de la artista ha tenido lugar en el Museo Reina Sofía de Madrid en 2021. Obra autorreferencial que, como en la poesía de Federico García Lorca o en la obra de Ana Mendieta, anticipa su propio final, delirio profético que sitúa en el límite de la locura la producción del artista-shaman frente a modelos dominantes, diabolizados por una masculinidad opresora y excluyente. Es desde esta crítica al modelo dominante, heredada de las artistas afro-cubanas citadas, que la obra de Harmonía Rosales intenta proponer nuevas lecturas desde el Renacimiento, es decir, el principio de la Edad Moderna. Esta es percibida como el inicio de la colonización y del consecuente genocidio directo o indirecto que Europa cometerá con las culturas aborígenes de las tierras conquistadas. Las armas de destrucción masiva serán la ortografía y la gramática, es decir, la lengua, como punto de partida de todo un proceso de aculturación que invitará a los pueblos colonizados a dejar sus referentes espirituales y culturales para «aprender» los del recién llegado para

---

2 Por aquellas fechas estaba en La Habana con mi hermano Carlos Rabasso, coautor, investigando y escribiendo sobre el libro que saldría publicado en 1998 en Madrid por Libertarias — Prodhufi, *Granada-Nueva York-La Habana: Federico García Lorca entre el flamenco, el jazz y el afro-cubanismo*.

servirle. Desde esta perspectiva la obra de Harmonía Rosales es también la expresión de *Calibán* (en referencia a las reflexiones sobre el personaje de Shakespeare en los ensayos de Roberto Fernández Retamar), mirada «subalterna» poscolonial iniciada por José Martí en *Nuestra América*, con la célebre frase de «no hay batalla entre civilización y barbarie, sino entre falsa erudición y naturaleza»<sup>3</sup>.

La falsa erudición es precisamente lo que las pinturas de Harmonía Rosales cuestionan por medio de una transgresión del género y del color de sus personajes. Ya no son hombres los protagonistas, sino mujeres. Tampoco son blancas, sino negras. No hay colonización sin adoctrinamiento, es decir, educación. Y esta pasa por mostrar una historia del arte protagonizada por el sujeto colonial, el hombre blanco. Dios es blanco, como lo son los conquistadores. Y la lengua de Dios es su lengua, el castellano, el francés, el inglés y otras lenguas que han protagonizado la historia de los imperios coloniales. Y los sujetos colonizados tendrán que hablar con los acentos y peculiaridades de la lengua del dominador. El famoso discurso «Botella al mar para el dios de las palabras» de Gabriel García Márquez en 1997 presentado frente al entonces rey de España, don Juan Carlos de Borbón, en el Congreso de la Lengua Española en Zacatecas y en el que proponía jubilar la ortografía del castellano enterrando la hache, acabando con las diferencias entre la ge y la jota, entre la be y la uve, además de suprimir los acentos ortográficos... todo es hoy papel mojado. Los departamentos de español de muchas universidades del mundo siguen enseñando un castellano colonial y excluyente que otorga prioridad a la escritura y no a la diversidad de formas de expresión orales del castellano. Desde esta perspectiva, una minoría de hablantes (menos de 50 millones), los del castellano peninsular, impone por medio del «limpia, fija y da esplendor» de la Academia de la Lengua su visión colonial al resto, es decir a casi 500 millones de hispanos a lo largo del planeta (incluyendo los que viven en los Estados Unidos). Harmonía Rosales le ha quitado la hache, las bes y las

---

3 José Martí, *Nuestra América*. La Revista Ilustrada de Nueva York, 10 de enero de 1981, 134-135, <<https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf>>.

uves, así como las ges y las jotas, además de los acentos a las pinturas del Renacimiento. Si el Instituto Cervantes (financiado por la multinacional Telefónica) se hubiera llamado desde sus inicios Instituto Gabriel García Márquez, o Instituto Octavio Paz, es muy posible que las propuestas de Zacatecas hubieran abierto al menos el diálogo para el cambio de ortografía del castellano. De momento, como la respuesta a la carta que López Obrador envió al rey de España para que pidiera perdón y disculpas por la conquista de América, no ha llegado. El comportamiento psicopático de los países coloniales, que todavía no se sienten ni siquiera culpables por los crímenes cometidos durante siglos en las colonias, no avecina ningún tipo de compensación por una historia manchada de sangre y muerte.

La obra de Harmonía Rosales sigue en sus postulados plásticos las propuestas del pensamiento poscolonial caribeño de Franz Fanon, de Aimé Césaire, de Edouard Glissant, del mencionado poeta y ensayista cubano Roberto Fernández Retamar, así como las reflexiones de Edward Said en *Orientalism* (1978) sobre la mirada colonial hacia el resto del mundo como algo «exótico» y excluyente. El feminismo poscolonial de autoras como Chandra Talpade Mohanty en su ensayo *Under Western Eyes* (1984), en el que se reivindica otra mirada crítica desde los países colonizados yace latente en toda la obra plástica de Harmonía Rosales. Los planteamientos críticos contra el modelo etnocéntrico europeo y heterosexual de la afro-poscolonial de Audre Lorde están presentes también, de forma implícita, en las propuestas pictóricas de Harmonía Rosales. El concepto de diferencia, como fuerza humana dinámica y liberadora, alimenta la obra de Lorde y de Rosales como eje central de una visión poscolonial sistémica y «subalterna», entendida ésta desde las reflexiones de Gayatri Chakravorty Spivak en el ensayo fundacional del pensamiento feminista poscolonial, *Can The Subaltern Speak?*. La obra de Harmonía Rosales propone así una estética que conlleva también implícito un pensamiento periférico, disidente y comprometido. El feminismo occidental ha olvidado el tema de la raza, como si fuera un aspecto secundario, presentando a la mujer como algo homogéneo y confundiendo las reivindicaciones del feminismo europeo con la diversidad de propuestas de los países colonizados. Frente al feminismo «blanco» de corte occidental se puede hablar también de un feminismo

latino, islámico, indio, asiático (y dentro del mismo existen una pluralidad de identidades con problemáticas distintas). Podríamos imaginar los cuadros propuestos del Renacimiento por Harmonía Rosales con mujeres latinas, indias, asiáticas, etc. Todo ello es un reflejo de como la historia de la cultura y del arte son una construcción artificial en manos de los que tenían voz y voto para expresar su visión de la realidad y de la historia. La pintora afro-cubano-americana propone en *The Creation of God* (2017) una desacralización de un modelo cultural que sitúa lo masculino como centro del universo en *La creación de Adán* (1511) el cuadro original presente en el techo de la Capilla Sixtina como parte de un fresco monumental, anunciando la profecía de Miguel Ángel sobre el dedo de Dios convertido hoy en la llave del universo digital (al pulsar el ratón del ordenador o de las pantallas digitales, instrumento de interacción creado por Douglas Engelbart en 1968). La creación de Dios, y no de Adán, problematiza con el dedo la presencia de una diosa negra que sugiere la presencia de las manos, instrumento clave para transformar el mundo desde sus inicios, junto a la inteligencia, como bien afirma el filósofo coreano-alemán Byung Chul Han en *No-Cosas* (2021). La iconicidad del Renacimiento anticipa la imagen y la escritura como eje central de una cultura basada en la razón y la ciencia. Los personajes femeninos presentes en la propuesta irreverente de Harmonía Rosales encuentran sus orígenes en culturas donde lo invisible, la oralidad, formaba parte del conocimiento de lo sagrado y donde el hombre, remitiéndonos a las afirmaciones del escritor de Malí Amadou Hampaté Ba, era como una biblioteca ambulante cargada de emociones abiertas al intercambio y a la escucha de los miembros de la comunidad<sup>4</sup>. La presencia del ícono sobre el signo acústico muestra ya una deformación de la realidad integral del universo, de su componente holístico sensorial, al reducir el conocimiento de lo divino a la imagen del mundo, al componente visual de lo real. La muerte del sujeto, anunciada por el posestructuralismo francés, implicaba con anterioridad una estética de la desaparición del cuerpo como referente físico del mundo (Virilio, 1980). La práctica de los ritos

---

4 Discurso pronunciado en la UNESCO en 1960.

de la antigüedad en el espacio sagrado de la naturaleza dejaría paso a los «simulacros» (Baudrillard, 1981), a la falsificación del mundo, a réplicas, avatares y huellas (Derrida, 1967), a la «escanerización» del cuerpo y de la materia, a la «desatomización» de la existencia. La obra de Miguel Ángel hacía alusión al texto bíblico del libro del Génesis: I, 26-27: «Dios crea el hombre a su imagen y semejanza», por lo que la propuesta de Harmonía Rosales pone en evidencia no sólo la presencia del hombre blanco como avatar del Creador, sino que problematiza la misma existencia de Dios, al ser éste el eje central de una narrativa colonial reduccionista<sup>5</sup>. En la cultura occidental el hombre es un espejo de Dios, la belleza del cuerpo humano se visualiza, toma una forma física iconográfica para mostrar su espiritualización. Al mismo tiempo desprecia todo el mundo sensorial que existe al margen de lo visual. Dios se ve en Occidente, no se escucha. El duende lorquiano se siente, pero no se ve. En muchas culturas del Sur lo divino no se aprehende visualmente, es una presencia invisible, la «figure cachée» (y con ella el sentido) de la hermenéutica fenomenológica de Gadamer, de Jauss, de Ricoeur. La presencia de la mujer negra como imagen de Dios se convierte en un cuestionamiento mismo del sistema de creencias de una cultura occidental «ditirambesca», «teatralizadora» del rito (como nos lo muestra Nietzsche en su obra *El origen de la tragedia*), incapaz de encontrar en la muerte y el ritual el eje liberador y trascendente del existir mundano.

En *Critique de la raison nègre* (2013), Achille Mbembe propone un nuevo significado del sujeto negro, anclado en sus raíces africanas, cargadas de pensamiento emocional y de espiritualidad ecológica. Su sola presencia libera dinámicas pasionales que provocan una exuberancia irracional que pone en evidencia el pensamiento mecánico y racional como base del cartesianismo imperante todavía en nuestra comprensión logocéntrica del mundo. En *The Creation of God* (2017), se produce una desmitificación desde otra mirada, invitando al espectador a «reimaginar» el mundo y sus referentes

---

5 En algunas culturas la palabra Dios no existe. Patricio Guzmán así nos lo mostró en su película *El botón de nácar* (2015) sobre las prácticas ancestrales de los pueblos del agua, exterminados en su mayoría por el hombre blanco.

culturales con otros colores e identidades hasta la desaparición del mismo concepto de raza, que como el de género, parece hoy en día completamente desfasado. Al mismo tiempo, el cuadro de Rosales pone en tela de juicio los fundamentos de un arte cristiano discriminatorio (como lo son también los billetes de 5, 10, 20, 50, 100 euros, incapaces de mostrar en sus ilustraciones ejemplos del arte bizantino o musulmán, corrientes dominantes de la época frente a los sí presentes ejemplos del arte gótico o del románico). La historia de Europa es así una lectura parcial de una realidad ausente en los textos y representaciones de una identidad que va más allá del arte greco-latino y judeo-cristiano. Es ahí donde la pintura de Rosales nos obliga a reflexionar sobre la falsificación de la historia y sobre la necesidad de reescribirla, de representarla de nuevo. Es preciso también tomar en consideración el hecho de que en la Edad Media muy poca gente tenía acceso a la lectura, por lo que la imagen era la única fuente de acceso a lo sagrado, además de los sermones de la Iglesia, colaboradora con el poder militar y palaciego de la época para adoctrinar a las masas. Todavía hoy, en los departamentos de civilización hispano-peninsular, Séneca puede ser una referencia obligatoria al hablar de Córdoba, mientras que los grandes pensadores de la ciudad durante su esplendor en el siglo XII, Averroés y Maimónides, son totalmente ignorados. Los sacerdotes tenían pues, como hoy los profesores y los maestros, una función propagandística que parece sugerirnos el cuadro de Rosales, marcado por unas presencias negras y femeninas que nos invitan a reflexionar también sobre los desplazamientos y olvidos culturales intencionados a lo largo de la historia. En el cuadro original de Miguel Ángel, podemos ver como Dios crea al hombre blanco con la ayuda del tacto por medio del dedo. La obra de Rosales nos invita a pensar que también otras identidades son creadas por medio de una deidad propia de otras culturas. Dios se convierte en diosa. En Cuba, Ochún, la patrona de la isla y una de los Orichas más importantes de la santería, la religión yoruba dominante, es la que controla la fecundidad. Es gracias a ella que los creyentes dedican sacrificios para poder celebrar una futura maternidad. En el cuadro, la diosa negra no lleva un vestido amarillo, sino rosado, aunque el rojo cristal es también uno de sus atributos. El rosado en la santería se identifica más con Obbá, una Orisha que

representa el amor reprimido y el sacrificio por el ser amado, además de hacer referencia al sufrimiento y a la fidelidad conyugal. Junto con Oyá y Yewá, se encuentra en los cementerios y custodia las tumbas. Es fuerte, femenina, llena de energía, sólo derrotada por Oggun, el oricha dueño de los caminos y de las guerras.

En el cuadro de Harmonía Rosales, los ángeles de la diosa son niñas y adolescentes. Como la figura central de la izquierda, la versión femenina de Adán, una Eva negra, tiene el pelo prieto, el «pelo malo», a lo «afro», símbolo del orgullo negro y del rechazo a la asimilación e integración en la cultura blanca. El pelo malo también hace referencia a la película de la venezolana Mariana Rondón (2013), donde las cuestiones de identidad de género forman parte del intento del joven protagonista de alisar su cabello para poder afirmar una homosexualidad latente no aceptada por la madre. La activista feminista y profesora universitaria Angela Davis, antigua *Black Panther*, lo puso de moda en los años 60. En su ensayo, *Women and Capitalism*, Davis remite al mundo natural donde parecen desenvolverse los personajes de Harmonía Rosales como en «*the realm of original innocence, the never-to-be-retrieved paradise of play, happiness, and peace. In its utopian dimensions, nature has come forth as an implicit -albeit too impotent- denunciation of social repression and the interminable antagonisms of capitalist society*»<sup>6</sup>. La Eva negra del cuadro remite a la Eva mitocondrial, madre de todos los seres humanos, que vivió hace 200000 años en el África subsahariana. Es el ancestro original, al pasar las mitocondrias del DNA a sus hijos. Son las madres y no los padres los encargados de la transmisión genética, algo que parece sugerir el cuadro de Rosales. El origen del ser humano nos lleva a África y no a Europa. *La creación de Adán* de Miguel Ángel ignoraba obviamente dicho descubrimiento científico, que data de

---

6 Angela Davis, *Women and Capitalism*, The Black Feminist Reader, Eds Joy James and T. Denean Sharpley-Zhiting, Blackwell Publishing, 2000, 149. Traducción personal: El reino de la inocencia original, el ya nunca recuperable paraíso del juego, la felicidad y la paz. En sus dimensiones utópicas, la naturaleza se ha manifestado como una denuncia implícita, aunque demasiado impotente, de la represión social y de los interminables antagonismos de la sociedad capitalista.

1987. La Eva mitocondrial a la que alude la parte izquierda del cuadro correspondería a un antepasado femenino común a todos los seres humanos. El Adán creado por Dios en el cuadro de Miguel Ángel remite a lo que científicamente se denomina «Adán cromosómico», que vivió, según los primeros estudios, mucho tiempo después que la Eva mitocondrial, entre unos 60000 y 142000 años. Los últimos descubrimientos científicos argumentan que el Adán cromosómico y la Eva mitocondrial vivieron cerca del mismo periodo de tiempo. Es por eso que las dos versiones de la Creación son hipotéticamente igual de válidas<sup>7</sup>.

La mujer de cabellos blancos y de vestido rosado representa a una Diosa de un panteón de deidades ajeno al cristianismo. El espectador tendrá que escudriñar sobre otros referentes culturales, lo que supone un tránsito de una cultura a otra, un recorrido transcultural (empleando la terminología de Fernando Ortiz, cuyo origen remonta al libro *Contrapunteo cubano entre el tabaco y el azúcar*, publicado en La Habana en 1940) hacia otras civilizaciones donde el hombre no es el centro del universo. Las propuestas antropocéntricas del Renacimiento son remplazadas por la presencia femenina, el «empoderamiento» de la «Otreidad», de otro cuerpo en armonía con la naturaleza, en una relación dialógica y maternal. La obra de Rosales se abre al diálogo con las deidades del Mediterráneo precristiano, con los orichas del Oeste africano, con las diosas de las culturas precolombinas. Todo ello nos sugiere que el hombre nació de la costilla de Eva y no a la inversa, que la historia de la humanidad ha sido también una ficción contada por los escribas que detentaban el poder político, social, económico y cultural. La inmensa tarea hoy es poder deconstruir las narrativas tradicionales y no seguir adoptando el papel de Sísifo de la cultura, al contar de diferentes maneras siempre el mismo relato. Frente a este absurdo, las propuestas de artistas como Harmonía Rosales, *femme révoltée* (reescribiendo a Camus),

---

7 SINC, «El cromosoma 'Adán' y la 'Eva' mitocondrial son de la misma época», *El Mundo*, viernes 02/08/2013. <<https://www.elmundo.es/elmundo/2013/08/02/ciencia/1375439266.html>>.

abren el camino para descubrir nuevos sentidos a una historia en vías de ser escrita desde la «diferencia».

## BIBLIOGRAFÍA

BAUDRILLARD, Jean, *Simulacres et simulation*, Paris : Galilée, 1981.

BUTLER, Judith, *Gender Trouble*, New York: Routledge, 1990.

CAMACHO, Jorge, «El sujeto redentor revolucionario y la marginalidad abakuá en el filme De cierta manera / The Revolutionary Redeeming Subject and Abakuá Marginality in the film De cierta manera», *Espacio Laical*, No. 3-4, 2020, 59-69.

DAVIS, Angela, «Women and Capitalism», *The Black Feminist Reader*, Eds Joy James y T. Denean Sharpley-Zhiting, New Jersey, USA: Blackwell Publishing, 2000, 146-182.

DERRIDA, Jacques, *De la Grammatologie*, Paris : Editions de Minuit, 1967.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Todo Calibán*, Buenos Aires, CLACSO: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2004, 19-81.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel, «Botella al mar para el dios de las palabras», *Discurso en el Primer Congreso Internacional de la Lengua Española*, Zacatecas, México, abril de 1997, <[https://www.ingenieria.unam.mx/dcsyhfi/material\\_didactico/Literatura\\_Hispanoamericana\\_Contemporanea/Autores\\_G/GARCIA/Botella.pdf](https://www.ingenieria.unam.mx/dcsyhfi/material_didactico/Literatura_Hispanoamericana_Contemporanea/Autores_G/GARCIA/Botella.pdf)>.

MARTÍ, José, «Nuestra América», *La Revista Ilustrada de Nueva York*, 10 de enero de 1981, 133-139, <<https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf>>.

HAN, Byung-Chul, *No-Cosas*, Trad. Chamorro Mielke, Madrid: Taurus, 2021.

- LORDE, Audre, *La hermana, la extranjera*, Trad. María Corniero Fernández, Madrid: Horas y horas, 2002.
- MBEMBE, Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris : La Découverte, 2013.
- MOHANTY, Chandra Talpade. «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses.» *Boundary 2*, vol. 12/13, 1984, 333-58. <<https://doi.org/10.2307/302821>>.
- Musée national Picasso-Paris, *Picasso et les Maîtres*, Paris : Flammarion, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El origen de la tragedia*, Trad. Eduardo Ovejero, Madrid: Austral Editorial, 2006.
- NOCHLIN, Linda, «Why Are There No Great Women Artists?», Gornick, Vivian; Moran, Barbara (eds.). *Woman in Sexist Society: Studies in Power and Powerlessness*. New York: Basic Books, 1971, 69-79.
- ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano entre el tabaco y el azúcar*, La Habana: Ciencias Sociales, 1940.
- PONIATOWSKA, Elena, *Leonora*, Barcelona: Seix-Barral, 2011.
- RABASSÓ, Carlos A. & RABASSÓ, Fco. Javier, *Granada-Nueva York-La Habana: Federico García Lorca entre el flamenco, el jazz y el afrocubanismo*, Madrid: Libertarias-Prodhufo, 1998.
- SAID, Edward, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1978.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, «Can the Subaltern Speak?», *Reflections on the History of an Idea*, eds Morris, Rosalind C, New York: Columbia University Press, 2010, 21-78.
- VIRILIO, Paul, *Esthétique de la disparition*, Paris : Éditions Balland, 1980.



LA EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS  
A TRAVÉS DE LA LITERATURA JUVENIL CONTEMPORÁNEA:  
*UN HOYO PROFUNDO AL PIE DE UN OLIVO* (1991)  
DE MARÍA CARMEN DE LA BANDERA

---

*Fernando Copello*  
Le Mans Université, Labo 3L.AM



En un trabajo anterior presenté el caso de la literatura infantil y juvenil como una materia marginada dentro del discurso académico, incluso como una práctica literaria poco valorada en el ámbito creativo<sup>1</sup>. A la vez subrayé el hecho de que tal producción literaria tenía un peso considerable desde el punto de vista económico en relación con el volumen de ventas y, por consiguiente, como creadora de influencia social en el contexto de un público en plena formación: la infancia y la adolescencia.

El hecho de que la literatura infanto-juvenil se constituya en un horizonte marginal permite cierta falta de atención a sus contenidos por parte de las instituciones y una relativa libertad, a pesar de que sea a la vez un instrumento educativo de particular importancia. Es así como he percibido en el primer libro de peso dentro de la literatura infantil hispánica, *Platero y yo*, elementos transgresivos y progresistas con respecto a temáticas inesperadas en su momento: la ecología, una virilidad atenuada, un cuestionamiento de la violencia institucional y de la educación represiva<sup>2</sup>. Enmascarada por

- 
- 1 Fernando Copello, «La infancia (minoría temporal) y la literatura juvenil (instrumento de influencia social)», en F. Richer-Rossi (ed.), *Minorías y marginación social*, Santa Barbara, Publications of eHumanista, 2023, p. 105-112.
  - 2 Por cierto, parte de estos conceptos están asociados a la ideología de la Institución Libre de Enseñanza, de la que Juan Ramón Jiménez era adepto. Véase F. Copello, «La nature en lectures. À propos de deux textes espagnols destinés aux jeunes : *Fabulario* (1613) et *Platero et moi* (1914)», in N. Prince y

el concepto de que lo infantil es un área de poca importancia en relación con la sociedad adulta, esta literatura puede desarrollarse en un terreno lúdico y libre, a menudo inesperado y sorprendente. Lo que no quita que a veces los sectores que salvaguardan la rigidez social la ataquen, la censuren o la prohíban<sup>3</sup>.

Me interesa en este trabajo ver cómo aparece en el horizonte literario juvenil un tema sensible y conflictivo como es el de la represión y expulsión en la España de finales de la Edad Media de una minoría social, la de la comunidad judía. La literatura infantil y juvenil española no parece integrar este tema de modo problemático (es decir crítico) hasta finales del siglo xx<sup>4</sup>. El motivo no llega a aparecer durante los años de la República a pesar de que la relación entre sefardismo e hispanidad constituye una temática muy presente entre 1920 y 1936, lo que muestra un horizonte de apertura, acompañado a la vez por variadas actitudes reaccionarias<sup>5</sup>. El tema de la expulsión y la discriminación de los judíos y de los conversos no despertará, evidentemente, el interés de los creadores de literatura infantil durante los años franquistas.

---

S. Thiltges (eds.), *Éco-graphies. Écologie et littératures pour la jeunesse*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018, p. 39-51; *Id.*, «Juan Ramón Jiménez et le point de vue animal : le portrait polyphonique de Platero», in S. Contamina y F. Copello (eds.), *Regards sur l'animal et son langage*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2022, p. 251-266.

- 3 Véase al respecto, por ejemplo, el ensayo de Gabriela Pesclevi sobre la censura de la literatura infantil durante la dictadura argentina de los años 70: *Libros que muerden. Literatura infantil y juvenil censurada durante la última dictadura cívico-militar (1976-1983)*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2014.
- 4 Entre los libros presentados por Carmen Bravo-Villasante en su *Historia de la literatura infantil española* (3ª edición corregida y aumentada, Madrid, Doncel, 1969) no aparece libro alguno sobre este tema. Notamos una presencia constante de libros de fábulas o relacionados con la moral y la religión. Se ve incluso en el capítulo referido a libros de aventuras y biografías, el interés por figuras heroicas y patrióticas como Santa Teresa, Isabel la Católica o el Cid Campeador (*Ibid.* p. 211-220).
- 5 Véase al respecto Eva Touboul Tardieu, *Séphardisme et Hispanité. L'Espagne à la recherche de son passé (1920-1936)*, Paris, Presses Universitaires Paris Sorbonne, 2009. Particular interés tiene en esta época la figura de Rafael Cansinos Assens.

En un ensayo particularmente interesante, *L'Espagne contemporaine et la question juive. Les fils renoués de la mémoire et de l'histoire*, Danièle Rozenberg subraya de qué modo el año 1992, con las conmemoraciones del Quinto Centenario, otorga también un espacio a la reflexión colectiva sobre las raíces plurales de España<sup>6</sup>. Surge un deseo de re-conocimiento de esa población española, la comunidad sefardita, que vivió en un universo separado, ajeno a la península<sup>7</sup>. 1492 es en 1992 no solamente el momento en que se rememoran las «glorias» del pasado sino también, en menor medida, los arrepentimientos; lo que genera en algunos intelectuales un deseo de reparación o, al menos, una reflexión sobre la culpabilidad.

Tal movimiento, tal reflexión se viene dando en años anteriores a 1992 y va a alimentar tanto la literatura para adultos como la literatura juvenil. Sin duda es la novela *Sefarad* de Antonio Muñoz Molina, publicada en 2001 pero que es el fruto de una elaboración anterior, la obra que mejor refleja esta nueva percepción de la identidad hispánica. En un artículo publicado en *Le Monde* en 2003, Jean-Luc Douin sintetiza el peso del libro de Muñoz Molina: «*C'est dire l'impact, en Espagne et ailleurs, de cet Andalous qui arbore sa vigilance à savoir 'devenir un tu', accepter l'autre en soi*»<sup>8</sup>. El libro de Muñoz Molina, que es el libro de todos los exilios, no en vano lleva la impronta de la lengua hebrea al titularse *Sefarad*, lo que asocia de manera clara lo hispánico y lo hebraico. El último capítulo de la obra, titulado también «Sefarad», acentúa esta noción del *tú* en el *yo* que reitera una identidad construida en una variada solidaridad e impregnación:

Qué harías tú si de un día para otro pueden expulsarte, que bastaran una firma y un sello de lacre al pie de un decreto para que tu vida entera quede desbaratada, para que lo pierdas todo, tu casa

---

6 Danièle Rozenberg, *L'Espagne contemporaine et la question juive. Les fils renoués de la mémoire et de l'histoire*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2006, p. 7.

7 *Ibid.*, p. 9.

8 Citado por Pedro Valdivia en su introducción a Antonio Muñoz Molina, *Sefarad*, Edición de Pablo Valdivia, Madrid, Cátedra, 2013, p. 68.

y tus bienes, tu vida de todos los días, y te veas arrojado a los caminos, expuesto a la vergüenza, obligado a despojarte de todo lo que creías tuyo y a emprender un viaje en un buque que te llevará no sabes adónde<sup>9</sup>...

De modo más novelesco una narración posterior, *La buena reputación* de Ignacio Martínez de Pisón, publicada en 2014, recuerda el peso de la comunidad sefardita en la España actual, a través de la historia de la familia Caro, «apellido de Melilla. Un apellido judío de Melilla»<sup>10</sup>. Los ecos del pasado impregnan esta novela en la que se dan cita las tres comunidades religiosas y, sobre todo, a través de una familia mixta, se describen las relaciones entre católicos y judíos<sup>11</sup>.

Es en esta suerte de aluvión tenue, medido y pausado, donde vemos nacer en los años finales del siglo xx y principios del siglo xxi una literatura infantil y juvenil que vuelve sobre el pasado conflictivo de la intolerancia<sup>12</sup>.

*Un hoyo profundo al pie de un olivo*, cuya primera publicación es de 1991 (a la que siguen unas veinte reimpresiones) quizá sea la primera obra que en la etapa final del siglo xx, y coincidiendo con un trabajo memorial en gestación, evoca la expulsión de los judíos y un

---

9 *Ibid.*, p. 693.

10 Ignacio Martínez de Pisón, *La buena reputación*, Barcelona, Seix Barral, 2014, p. 227.

11 Véase mi trabajo y la bibliografía allí citada: «Familia, nomadismo y errancia en la narrativa de Martínez de Pisón: *Carreteras secundarias* (1996) y *La buena reputación* (2014)», *HispanismeS*, 12, 2018, URL : <<http://journals.openedition.org/hispanismes/2018>> ; DOI : <<https://doi.org/10.4000/hispanismes.2018>>.

12 No siempre de modo enfático, pero de una manera u otra, la literatura infantil es lectura con contenido político, es un vector de ideología retrógrada o progresista. Ver Christian Bruel, *L'aventure politique du livre jeunesse*, Paris, La Fabrique Éditions, 2022, p. 9, 14, 18, 51, 140. Sin embargo existe una tendencia a rechazar el concepto de política al referirse a la literatura juvenil. Sobre la cuestión del racismo y el antisemitismo en dicha literatura ver *Ibid.*, p. 209-214.



Fig. 1.  
*Un hoyo profundo al pie de un olivo*

quiebre en la concepción de una España comunitariamente plural<sup>13</sup>. Tendrá una continuación en la novela titulada *De Fez a Sevilla*, publicada en 1998 y con una reimpresión en 2004 y otra en 2010<sup>14</sup>. Aunque la segunda parte haya tenido sin duda un volumen de ventas menos importante (aunque no conocemos la tirada), estamos ante un caso de verdadero interés por parte del público, sobre todo pensando que la comunidad judía en España alcanza apenas unas 40.000 personas en los años en que se difunde la obra y no parece

13 Me sirvo de la edición de 2021, publicada en la colección «El Duende Verde», con la indicación «Edad recomendada para este libro: a partir de 12 años»: María Carmen de la Bandera, *Un hoyo profundo al pie de un olivo*, Ilustraciones de Irene Fra, Madrid, Anaya, 2021. Se citan en p. 2 s/p, la primera edición de 1991, la segunda en 2002 y dieciséis reimpresiones posteriores.

14 M. C. de la Bandera, *De Fez a Sevilla*; Ilustraciones de Enrique Flores, Madrid, Anaya, 2004. Consulto a través de esta segunda edición. Encuentro en catálogos una tercera edición en 2010. Anaya no ha contestado a mi pedido de información sobre tiradas o ediciones posteriores.

haber crecido en años posteriores<sup>15</sup>. Estamos entonces ante un producto literario que se difunde entre un público relativamente amplio y más allá del interés que pueda despertar en la comunidad judía hispánica, tanto sefardita como asquenazi.

Otros libros juveniles evocan el peso de la comunidad judía en la península en la España medieval y posterior, como *El cordón de oro* de Carmen Gómez Ojeda, publicado en 2004, *El secreto de la judía* de Blanca Álvarez, publicado en 2002, la trilogía *Yinn* de Ana Alonso y Javier Pelegrín cuya primera parte se titula *Fuego azul* y fue publicada en 2011<sup>16</sup>. Notamos un volumen de ventas considerable: al menos cinco ediciones en el caso de *El secreto de la judía*, unas ocho al menos en el caso de *Fuego azul*<sup>17</sup>. Tanto Jaime García Padrino en su *Historia crítica de la literatura infantil y juvenil en la España actual (1939-2015)* como Patricia Maclair en su *Histoire de la littérature espagnole pour la jeunesse* mencionan estas obras dentro de la temática de novela histórica en medio de una multitud de otros libros<sup>18</sup>. No parecen haber pesado de modo sustancial en el universo de la literatura juvenil.

Excepto en el caso de *El cordón de oro*<sup>19</sup>, tanto en *El secreto de la judía* como en *Fuego azul* notamos una visión esotérica de lo judío,

---

15 Véase D. Rozenberg, *Op. cit.*, p. 291.

16 Consulto las siguientes ediciones : Carmen Gómez Ojeda, *El cordón de oro*, Madrid, Anaya, 2004; Blanca Álvarez, *El secreto de la judía*, Zaragoza, Edelvives, 2006; Ana Alonso y Javier Pelegrín, *Fuego azul*, Madrid, Anaya, 2022.

17 Ante la ausencia de información proveniente de las editoriales, remito a catálogos de bibliotecas o páginas preliminares de los libros consultados.

18 Jaime García Padrino, *Historia crítica de la literatura infantil y juvenil en la España actual (1939-2015)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2018, p. 576, 589, 601-602; Patricia Maclair, *Histoire de la littérature espagnole pour la jeunesse*, sans nom de ville, Octets. Thierry Marchaise, 2021, p. 153, 160, 162.

19 El caso de *El cordón de oro* de Carmen Gómez Ojeda merece un estudio detenido que dejamos para otro momento. La obra, publicada por Anaya Infantil y Juvenil en 2004, no tuvo una segunda edición. Muestra una verosimilitud intensa. El tema del edicto de expulsión de los judíos aparece en tela de fondo en relación con una historia de amor que empieza antes y continúa después de 1492. Pero lo cierto es que nos interesó más concentrarnos esta vez en la novela

con elementos mágicos, que sin duda atraen a los adolescentes pero que desdibujan la realidad de lo que fue una comunidad auténtica en un mundo ibérico plural. No por ello dejan de valorar estas obras la riqueza cultural de la España de las tres religiones<sup>20</sup>.

Conviene también apuntar un libro diverso que, por emanar de una autora que pertenece a la comunidad sefardita, vehicula el tema que nos interesa con evidente autenticidad. Se trata de *Un mar de historias. Los judíos sefardíes* de Esther Bendahan, publicado en 2018. Esta obra, maravillosamente ilustrada por Zuzanna Celej, cuenta la historia de una familia que deja Tetuán y emigra a la península ibérica. La protagonista es una niña, Reina, que recorre en estos momentos tristes del exilio el pasado de su familia que dejó España en 1492. Se recuerda el candelabro de la fiesta de Janucá que la familia trajo de España y que ahora vuelve; se sintetiza así el momento previo a la expulsión:

El país que llamamos Sefarad, España, hace mucho tiempo, en el siglo xv, vivía un momento muy complicado. Querían convertirse en un reino fuerte, y los reyes Fernando e Isabel pensaron que la mejor manera era que todos fueran iguales y creyeran lo mismo, para controlarlos<sup>21</sup>.

---

de Carmen de la Bandera porque es anterior e inaugura la temática dentro de la literatura juvenil, y además porque su recepción es amplia según vemos en el número de ediciones. Merece particular atención el epílogo de Carmen Gómez Ojeda titulado «La historia de esta historia» (p. 187-190 de la edición) porque la escritora explica cómo surge el deseo de escribir esta novela en relación con el antisemitismo y racismo expresado en las aulas durante su educación en clase de Historia de España y de Historia Sagrada, o también en conversaciones en el patio de la escuela.

- 20 Cito como ejemplo una frase en la novela de Blanca Álvarez: «Abel Lindes recordó sus apasionadas defensas de la riqueza perdida cuando la tolerancia dejó de ser una forma de vivir en España» (*Op. cit.*, p. 144).
- 21 Esther Bendahan, *Un mar de historias. Los judíos sefardíes*, Ilustraciones de Zuzanna Celej, Barcelona, Editorial Mediterrània, 2018, p. 7 s/p. La autora también recuerda este exilio en un libro impregnado de vivencias: *Tetuán*, Almería, Confluencias, 2016. Véase en particular el capítulo titulado «La frontera» (*Ibid.*, p. 15-24).



Fig 2.  
*Los judíos sefardíes*

A pesar de la riqueza del tema me limitaré en este trabajo a un comentario de *Un hoyo profundo al pie de un olivo* de Carmen de la Bandera, publicado, como ya lo hemos dicho, en 1991, y que forma parte de una estrategia serial ya que una continuación con los mismos protagonistas, *De Fez a Sevilla*, aparece en 1998. Como nos lo dice Christian Chelebourg en *Les fictions de jeunesse*, este tipo de literatura, herencia directa de las novelas populares del siglo XIX que aparecían por entregas, suele difundirse a través de lo que él llama: «...une logique sérielle d'organisation et de diffusion<sup>22</sup>...». Y añade: «La diffusion sérielle a pour effet de tenir le public en haleine tout en prolongeant son plaisir à retrouver des personnages familiers, des décors attendus, des situations coutumières<sup>23</sup>.» Carmen de la Bandera se sirve también de este recurso literario en su novela *África en el corazón* que evoca la historia de un niño camerunés que vive con su abuelo en una aldea y que luego emigra a Madrid, lo que da lugar a

22 Christian Chelebourg, *La fiction de jeunesse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 17, 23.

23 *Ibid.*, p. 24.

una continuación titulada de modo irónico *Mi vida en el paraíso*<sup>24</sup>. Se nota ya, a través de estos títulos, un verdadero interés educativo en relación con problemáticas sociales en el pasado y en el presente.

Voy a presentar muy brevemente a la autora. Carmen de la Bandera nació en 1935 en El Burgo, provincia de Málaga, y es licenciada en Historia. Vivió de pequeña en Córdoba y Sevilla, y luego se trasladó a Madrid. Durante muchos años ejerció la docencia y una vez jubilada concentró su actividad en la redacción de novelas históricas. Trata de expresar opiniones matizadas a través de personajes que suelen darnos puntos de vista diferentes en torno a temáticas conflictivas. No solamente le interesa la historia de España; en novelas como *África en el corazón* o *Cuba linda y perdida* expresa otros horizontes intentando abrir perspectivas en el público adolescente<sup>25</sup>. Si bien podemos considerar que las raíces andaluzas de la escritora nutren una especial sensibilidad con respecto a la hibridez social y cultural de la España de las tres religiones, vemos que Carmen de la Bandera explora también el universo africano y americano.

*Un hoyo profundo al pie de un olivo* narra una historia de amor entre una muchacha cristiana, Carmen, y un muchacho judío, Samuel, en la Sevilla de finales del siglo xv. El marco histórico constituye mucho más que un escenario: la relación entre Samuel y Carmen padece las consecuencias de la política discriminatoria de los Reyes Católicos, política que lleva a la separación de los enamorados. En efecto, Carmen permanece en Sevilla mientras que Samuel y su

---

24 M. C. de la Bandera, *África en el corazón*, Barcelona, Casals, 2004; *Id.*, *Mi vida en el paraíso*, Madrid, Editorial Bambú, 2013.

25 Cito los títulos de sus novelas más conocidas: además de los libros mencionados en el cuerpo principal de este trabajo, podemos añadir *Piopá y las golondrinas*, *Piopá y las gaviotas*, *Íntimos secretos*, *Claudia, aprendiz de bruja*, *Sentir los colores*. Véase el sitio de Editorial Anaya: <<https://www.anayainfantilyjuvenil.com/autor/ma-carmen-de-la-bandera/o/>>. También puede consultarse en *Youtube* el video «Entrevista a María Carmen de la Bandera» realizado hacia 2014 con motivo de la publicación de *El simiente del viejo y robusto chopo* en el que se ocupa del tema controvertido de la conquista de América (2013): <<https://www.youtube.com/watch?v=3rH7yFwhbHs>>.

familia se dirigen primero a Badajoz, luego a Portugal y finalmente a Fez, en África.

La estructura de la novela es la siguiente: una carta de la autora dirigida al «Querido lector», una breve dedicatoria «A los que fueron mis alumnos», una primera parte que contiene siete capítulos (unas 80 páginas), una segunda parte que contiene ocho capítulos (unas 70 páginas) y una tercera parte que contiene un único capítulo titulado «Las cartas» (7 páginas). La totalidad del libro, de 174 páginas, recomendado según la contratapa «a partir de 12 años», contiene además un plano de Sevilla en la Baja Edad Media donde se señala la judería, y dieciséis ilustraciones en color que ocupan una página entera (cada ilustración corresponde a uno de los dieciséis capítulos). La ilustradora, Irene Fra<sup>26</sup>, suele escoger un momento emblemático en cada uno de los capítulos y sería interesante estudiar cómo se relacionan texto e imagen a lo largo del libro.

La forma epistolar abre y cierra el volumen a través de la carta al lector de la autora, que constituye una suerte de prólogo, y el capítulo final —la tercera parte— que incluye una carta de Carmen a Samuel, una carta de Samuel a Carmen y una nota a pie de página de la autora que recomienda la lectura de *De Fez a Sevilla*. La ilustración de Irene Fra muestra a Samuel escribiendo desde Fez, lo que le otorga al protagonista judío cierta primacía: se trata del exiliado, del que padece más hondamente. La carta, el género epistolar en estos espacios del libro, apertura y cierre, que son territorialmente significativos, acentúan la interlocución, la relación entre el *yo* y el *tú*: en cierto sentido tanto Samuel como Carmen le escriben al lector y no me parece desdeñable el hecho de que la protagonista del libro se llame como la autora. Este juego de espejos relaciona al pasado con el presente, a los lectores con los protagonistas también.

La primera parte, cuyo capítulo inicial se titula «La paliza», comienza con un episodio de discriminación y violencia en las calles

---

26 Irene Fra, nacida en Mataró (Barcelona) en 1971, estudió Bellas Artes en Pontevedra. También residió en Inglaterra. Ilustró varios libros para la Editorial Anaya. Véase el enlace de esta editorial:

<<https://www.anayainfantilyjuvenil.com/autor/irene-fra/o/>>.

de Sevilla en años anteriores a 1492 y culmina cuando una familia amiga de Samuel y los suyos deja la ciudad con destino a Badajoz. La segunda parte comienza unos cuatro años después, cuando los malos rumores sobre la expulsión de judíos y conversos se intensifican. Son momentos en los que alejarse de la judería se convierte en algo peligroso. Las finanzas en casa de la familia de Samuel están en una situación crítica y la discriminación es cada vez mayor: «Por todo el reino, judíos, conversos y las familias de éstos se veían acosados, expuestos a las burlas y ataques de la población<sup>27</sup>». Es interesante ver que a lo largo de la novela *Carmen de la Bandera* muestra hasta qué punto la discriminación es racial y no meramente religiosa, lo que también apuntan historiadores recientes como Jean-Frédéric Schaub y Silvia Sebastiani: «On aurait tort de grossir la différence entre l'antijudaïsme et l'antisémitisme, comme s'il n'eut jamais existé de contamination entre le rejet de la fidélité juive et la haine des juifs<sup>28</sup>». El penúltimo capítulo de la segunda parte, titulado como la totalidad de la novela «Un hoyo profundo al pie de un olivo», evoca el último encuentro entre Carmen y Samuel que han dejado la adolescencia puesto que han pasado diez años desde el comienzo de la historia; también aparece un intercambio de cartas cuando Samuel ya se halla en Badajoz. Luego, el último capítulo de esta parte es básicamente histórico e incluye un fragmento del edicto de expulsión firmado en Granada el 31 de marzo de 1492<sup>29</sup>. La narradora precisa:

Abandonados de todo el mundo, abrumados bajo el peso de los edictos, que los presentaban a los ojos de la gente como apesadados, amenazados con la esclavitud y la muerte, se preparaban los judíos a la expatriación, única senda que les quedaba<sup>30</sup>.

---

27 M. C. de la Bandera, *Un hoyo profundo...*, p. 138.

28 Jean-Frédéric Schaub y Silvia Sebastiani, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Albin Michel, 2021, p. 100.

29 M. C. de la Bandera, *Un hoyo profundo...*, p. 158-159.

30 *Ibid.*, p. 160.

La tercera parte, con su único capítulo, integra las últimas cartas. Por la carta de Samuel sabemos que su familia pasó de Badajoz a Portugal y que luego se embarcaron para África<sup>31</sup>.

Esbozaré brevemente una presentación de los personajes, lo que nos dará una visión global de la novela. En principio, la familia de Samuel que es la que tiene un papel protagónico evidente: Moisés Leví, el padre de Samuel, es sastre y está casado con Sara; esta pareja tiene tres hijos que son David, el mayor, luego Samuel y finalmente Raquel. Samuel ya desde los doce años colabora con su padre haciendo los repartos. La escritora acentúa el carácter abierto de Samuel, enamorado de la cristiana Carmen y amigo de José, quien será el único cristiano que sale a despedirlo cuando deja Sevilla. A través de José y de Carmen, la autora muestra de qué modo existen también católicos tolerantes.

En cuanto a la familia de Carmen, su descripción aparece de modo difuso. Su padre, José, es carnicero. Y están también presentes su madre y su hermano. Las madres, —tanto la de Samuel como la de Carmen— son las que antes conocen los amoríos de sus hijos: se muestran preocupadas, pero aceptan las leyes del amor.

Es importante subrayar también la presencia de dos familias de origen judío. La de Salomón Santángel, de sesenta años cuando comienza el relato, y su mujer María. Salomón tiene una tienda de paños, botones, hilos y broches, y también es prestamista. Es avaro porque sabe que solamente el dinero que ahorra le permitirá salvarse en el caso de una persecución. Pero incendian su casa, lo pierde todo y muere. Su mujer María, muy disminuida, acabará viviendo con la familia de Samuel.

La otra familia es una familia de conversos, que ante los ataques y saqueos que se producen en diversos sitios de Andalucía, decide refugiarse en Sevilla. El padre, Pedro de Herrera, cristiano nuevo destacado en Córdoba, vio su casa saqueada. En el camino del exilio un campesino le asestó una cuchillada mortal. Su mujer, Juana, y sus hijas Rosario y Rebeca, al llegar a Sevilla, son protegidas por Moisés Leví y viven en su casa. Desilusionadas y heridas espiritualmente,

---

31 *Ibid.*, p. 170-172.

Juana recupera su nombre que es Rebeca, y su hija mayor Rosario el de Ruth. Son ellas quienes acogerán a Samuel y su familia en Badajoz cuando se vean obligados a partir.

Esta breve presentación permite ver hasta qué punto Carmen de la Bandera enfoca su novela prestando particular atención a la comunidad hebrea tanto judía como conversa, en el marco de un relato cuya finalidad es subrayar un problema histórico sin desdeñar un acercamiento al destinatario a través de una narración amorosa.

Sin pretender hacer un análisis exhaustivo de la obra, que lo merece, me limitaré a un rápido estudio del título de la novela porque hay en él pistas de trabajo interesantes.

En el capítulo 14 de la obra, durante el último encuentro entre Samuel y Carmen, el muchacho le dice a su enamorada:

Mira, se me ocurre una idea: dame la cruz que llevas en el cuello [...] Vamos a juntarla con la estrella de David. Tú seguirás siendo cristiana, yo judío, pero vamos a enterrar estos dos símbolos que son la causa de nuestra separación. Cavaremos un hoyo profundo al pie de este olivo. Los volveremos a desenterrar y los llevaremos el día en que nos juntemos de nuevo, porque el odio y la incompreensión entre nuestras dos religiones se hayan terminado<sup>32</sup>.

Este momento culmina con un abrazo y un beso apasionado. Es una síntesis del sentido global del libro. La idea de entierro, que es claramente trágica, subraya este momento final, pero asociada al árbol contiguo, evoca la siembra: la cruz y la estrella de David son como la simiente que dará lugar a una España nueva, hecha de diversidad. Ese hoyo profundo simboliza un sitio escondido y oculto que es en cierto sentido la raíz de la España verdadera, hecha de mixtura. Interesa también la elección del árbol: el olivo. Los olivares impregnaban el campo andaluz donde sobrevivieron durante mucho tiempo las tres culturas hispánicas. En el viejo diccionario de Covarrubias, publicado en 1611, se dice: «El árbol se llama ‘olivo’. Es símbolo de paz...» y se cita un fragmento del Libro VIII de *La Eneida* de

---

32 *Ibid.*, p. 148-149.

Virgilio<sup>33</sup>. Más interesante resulta la descripción que nos ofrece Gregorio de los Ríos en el primer libro moderno de jardinería, *Agricultura de jardines*, publicado en 1592:

La Oliva es árbol de tanto provecho y estima, que no podré encarecerlo [...] aprovecha en los Templos, todos habrían de tener este árbol sobre los ojos, y habían de plantar millones de ellos, pues duran tantos años, y después de viejos tornan a resucitar, cortándole todo lo viejo y seco como si fuese acabado de plantar. Los antiguos lo tenían en mucho, que en lugar de palma al que salía vencedor, le ponían una guirnalda de oliva, y a Noé que soltó la paloma, le trajo oliva en lugar [o sea como símbolo] de paz<sup>34</sup>...

Carmen de la Bandera no ha elegido un árbol cualquiera para evocarlo en el título (y en la portada) del libro, así como también en el episodio esencial de la novela. Aparece también asociado a Noé y a su renacer del mundo puesto que la paloma, antítesis del negro cuervo, aparece en la Biblia (libro común a las tres religiones) como mensajera de paz y de esperanza. La rama fresca que trae la paloma indica que la vegetación está reapareciendo sobre la tierra<sup>35</sup>, y la autora de nuestro libro apuesta por esa imagen de re-nacimiento en la solidaridad, la tolerancia y el amor.

El ejemplo del libro que he evocado muy rápidamente muestra una corriente de recuperación del eslabón sefardita en el mosaico de

---

33 Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Edición de F. C. R. Maldonado, revisada por M. Camarero, Madrid, Castalia, 1995, p. 786 b, art. Oliva. Aunque Covarrubias ubica su cita (*Paciferaeque manu ramum praetendit olivae*) en Virgilio, lib. 10, se trata del capítulo VIII de *La Eneida*.

34 Véase Joaquín Fernández Pérez e Ignacio González Tascón, *A propósito de la «Agricultura de Jardines» de Gregorio de los Ríos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Ayuntamiento de Madrid, 1991, fol. 268 r<sup>o</sup>/v<sup>o</sup>.

35 Sobre la paloma y la rama de olivo véase Michel Pastoureau, *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 2020, p. 186-189. Un comentario del capítulo 8 del *Génesis* puede leerse en Daniel Colodenco, *Génesis: el origen de las diferencias*, Buenos Aires, Editorial Lilmod, 2006, p. 71-74.

la identidad hispánica. La literatura juvenil casi siempre lleva la carga de una función educativa, pero la desaparición de una comunidad judía en la península ibérica y su reducida proporción actual dificulta la percepción de una realidad inmensamente enriquecedora en el hoy profundo de la cultura española de hoy.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, Ana y PELEGRÍN, Javier, *Fuego azul*, Madrid, Anaya, 2022.
- ÁLVAREZ, Blanca, *El secreto de la judía*, Zaragoza, Edelvives, 2006.
- BANDERA, María Carmen de la, *África en el corazón*, Barcelona, Casals, 2004.
- , *De Fez a Sevilla*; Ilustraciones de Enrique Flores, Madrid, Anaya, 2004.
- , *Mi vida en el paraíso*, Madrid, Editorial Bambú, 2013.
- , *Un hoyo profundo al pie de un olivo*, Ilustraciones de Irene Fra, Madrid, Anaya, 2021.
- BRAVO-VILLASANTE, Carmen, *Historia de la literatura infantil española*, 3ª edición corregida y aumentada, Madrid, Doncel, 1969.
- BENDAHAN, Esther, *Tetuán*, Almería, Confluencias, 2016.
- , *Un mar de historias. Los judíos sefardíes*, Ilustraciones de Zuzanna Celej, Barcelona, Editorial Mediterrània, 2018.
- BRUEL, Christian, *L'aventure politique du livre jeunesse*, Paris, La Fabrique Éditions, 2022.
- CHELEBOURG, Christian, *La fiction de jeunesse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.
- COLODENCO, Daniel, *Génesis: el origen de las diferencias*, Buenos Aires, Editorial Lilmód, 2006.

- COPELLO, Fernando, «Juan Ramón Jiménez et le point de vue animal : le portrait polyphonique de Platero», in S. Contamina y F. Copello (eds.), *Regards sur l'animal et son langage*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2022, p. 251-266.
- , «Familia, nomadismo y errancia en la narrativa de Martínez de Pisón: *Carreteras secundarias* (1996) y *La buena reputación* (2014)», *HispanismeS*, 12, 2018, URL : <<http://journals.openedition.org/hispanismes/2018>> ; DOI : <<https://doi.org/10.4000/hispanismes.2018>>
- , «La infancia (minoría temporal) y la literatura juvenil (instrumento de influencia social)», en F. Richer-Rossi (ed.), *Minorías y marginación social*, Santa Barbara, Publications of eHumanista, 2023, p. 105-112.
- , «La nature en lectures. À propos de deux textes espagnols destinés aux jeunes : *Fabulario* (1613) et *Platero et moi* (1914)», in N. Prince y S. Thiltges (eds.), *Éco-graphies. Écologie et littératures pour la jeunesse*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018, p. 39-51.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Edición de F. C. R. Maldonado, revisada por M. Camarero, Madrid, Castalia, 1995.
- FERNÁNDEZ PÉREZ, Joaquín e Ignacio González Tascón, *A propósito de la «Agricultura de Jardines» de Gregorio de los Ríos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Ayuntamiento de Madrid, 1991.
- GARCÍA PADRINO, Jaime, *Historia crítica de la literatura infantil y juvenil en la España actual (1939-2015)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2018.
- GÓMEZ OJEDA, Carmen, *El cordón de oro*, Madrid, Anaya, 2004.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, Ignacio, *La buena reputación*, Barcelona, Seix Barral, 2014.
- MUÑOZ MOLINA, Antonio, *Sefarad*, Edición de Pablo Valdivia, Madrid, Cátedra, 2013.

- MAUCLAIR, Patricia, *Histoire de la littérature espagnole pour la jeunesse*, sans nom de ville, *Octets*. Thierry Marchaise, 2021.
- PESCLEVI, Gabriela, *Libros que muerden. Literatura infantil y juvenil censurada durante la última dictadura cívico-militar (1976-1983)*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2014.
- ROZENBERG, Danièle, *L'Espagne contemporaine et la question juive. Les fils renoués de la mémoire et de l'histoire*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2006.
- SCHAUB, Jean-Frédéric y SEBASTIANI, Silvia, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Albin Michel, 2021.
- TOUBOUL TARDIEU, Eva, *Séphardisme et Hispanité. L'Espagne à la recherche de son passé (1920-1936)*, Paris, Presses Universitaires Paris Sorbonne, 2009.



DIGNIFICAR A LA MARGINAL  
EN LA DRAMATURGIA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA:  
LOS CASOS DE JUANA ESCABIAS,  
ELENA CÁNOVAS Y CAROLINA ÁFRICA

---

*Marina Ruiz Cano*  
Université du Mans – Laboratoires 3LAM et CRIIA



Las representaciones de la marginalidad en la escena española actual han sido objeto de algunas investigaciones, entre las que destacan *Homosexualidad y teatro en España* de Antonio Castro, que vio la luz en 2017, o la publicación colectiva *Teatro y marginalismo(s) por sexo, raza e ideología en los inicios del siglo XXI*, editado por José Romera Castillo en ese mismo año. Entendemos marginalidades, en plural, como diversidades no hegemónicas, como identidades que se sitúan en los márgenes de lo socialmente establecido o aceptado y que a menudo están sometidas a los colectivos, instituciones o identidades dominantes que se consideran centrales y superiores, dando pie a conflictivas relaciones de poder. En este sentido, las marginalidades incluyen a aquellas personas a las que se les niega un lugar en el espacio público y que, por lo tanto, no tienen acceso a lo común. Al situarse fuera de la norma, las figuras marginales son a menudo fuente de disputas, incluso a su pesar, cristalizando así tensiones socioculturales y políticas. En los últimos años, se constata un auge de los estudios relativos a las cuestiones de género, a la violencia contra la mujer, a los colectivos LGTBIQ o a la migración, en particular femenina, aunque a menudo el corpus analizado está más alimentado por puestas en escena de obras extranjeras que por creaciones españolas.

Si los temas de la homosexualidad masculina o la transexualidad están cada vez más presentes en las producciones teatrales, sobre todo para denunciar la homofobia y la transfobia, las obras sobre la homosexualidad femenina encuentran más obstáculos, principalmente

a la hora de ser publicadas<sup>1</sup>. En este sentido, es sintomático que el capítulo que Antonio Castro le dedica en el monográfico *Teatro y homosexualidad en España* se titule «Lesbianismo: tema tabú»<sup>2</sup>, como bien señalan Gabriela Cordone, especialista de teatro lésbico, y Marie Rosier<sup>3</sup>. Estas cuestiones aparecen a menudos ligadas a la teatralización del SIDA a partir de los años 1990, década marcada por textos sobre todo trágicos cargados de metáforas apocalípticas. En el siglo XXI asistimos a un cambio de perspectiva a la hora de representar esta enfermedad, y el objetivo de las propuestas más actuales es sensibilizar, prevenir los contagios y normalizar la situación de las personas seropositivas para sacarlas del ostracismo. Es lo que apunta José Antonio Ramos Arteaga en su artículo «Cuando gritar es la mejor opción»<sup>4</sup> al pasar revista a los espectáculos *Grita. Un espectáculo en tiempo de sida* de José Luis Raymond y *Grita: tengo sida (89 monólogos... y una performance)* de Adolfo Simón, obra esta que pretende «desdramatizar el sida con el fin de acercarlo a la cotidianeidad y desdibujar su singularidad estigmatizadora»<sup>5</sup>.

Las diferentes políticas culturales o que emanan del ministerio de Igualdad en España explican en parte el auge de las representaciones sobre minorías sexuales, y esto en detrimento de otras cuestiones que, a pesar de completar el retrato de lo social que toda creación artística debería ofrecer, siguen relegadas a un segundo plano. Nos referimos a las minorías que viven un final de vida no convencional -enfermos de SIDA, toxicómanos, suicidas- o a los parias que son las prostitutas y los presos. Estas últimas son las minorías que

---

1 Ver Alicia Casado *Teatro lésbico*, Madrid, Fundamentos RESAD, 2018, p. 11-27.

2 Antonio Castro Jiménez, *Teatro y homosexualidad en España*, Madrid, Academia de las Artes Escénicas, 2017, p. 211-236.

3 Gabriela Cordone y Marie Rosier. «Le théâtre lesbien en espagnol : entre contre-espace et utopie », *Mouvements*, vol. 108, n°4, 2021, p. 107.

4 José Antonio Ramos Arteaga, «Cuando gritar es la mejor opción», in R. M. Mérida Jiménez (ed.), *De vidas y virus. VIH/sida en las culturas hispánicas*, Barcelona, Icaria, 2019, p. 189-208.

5 *Ibid.*, p. 200.

nos proponemos visibilizar en este trabajo, en el que pretendemos mostrar el compromiso de las dramaturgas actuales con dos colectivos cuya marginalidad deriva y se alimenta del sistema capitalista y cisheteropatriarcal, a saber, su apoyo a la lucha de prostitutas y presas desde una perspectiva femenina.

#### UN CORPUS DOBLEMENTE MARGINAL

Con este objetivo, nos serviremos de cuatro obras que se han elegido privilegiando el criterio de la doble marginalidad, a saber, por la temática y por la autoría<sup>6</sup>, exclusivamente femenina: *Mal bajo* de Elena Cánovas, con ayuda de Paula Monmeneu y Victoria Nacarino (1994), *La balada de la cárcel de Circe*, de Elena Cánovas (2002), *La puta de las mil noches* de Juana Escabias (2010) y *El cuaderno de Pitágoras* de Carolina África (2022). Se trata pues de obras escritas por mujeres, un colectivo para el que el espacio teatral sigue siendo bastante hostil, aunque la situación esté mejorando con la emergencia y el reconocimiento de jóvenes dramaturgas como las ahora citadas, así como María Velasco, María Goiricelaya o Gracia Morales. Las tres dramaturgas pretenden reconfigurar el lugar ocupado por estos colectivos en la sociedad para situarlos en el centro del debate público, y no fuera de los límites sociales establecidos tácitamente. A través de esta reconfiguración, pretenden ofrecer una mirada crítica sobre las violencias y discriminaciones que sufren las prostitutas y las presas para que la sociedad las trate con la dignidad que merecen.

Si la autoría no es 100% legítima en todos los casos, cabe precisar que Paula Monmeneu y Victoria Nacarino han estado presas, y que Elena Cánovas ha sido funcionaria de prisiones, por lo que conocen la realidad desde dentro. Frente a los límites de los discursos sobre minorías por parte de la mayoría privilegiada, a pesar de que

---

6 La cuestión de la posición marginal de las autoras es analizado en Pilar Jódar Peinado, «El deseo de éxito y libertad: figuras femeninas marginadas por la cultura patriarcal en cuatro dramaturgas españolas del siglo XXI », in J. Romera Castillo, *Teatro y marginalismo(s) por sexo, raza e ideología en los inicios del siglo XXI*, Madrid Editorial Verbum, 2017, p. 338-350.

el impulso creador nazca con un objetivo dignificante, hemos dado prioridad a obras que dan verdaderamente voz a las minorías, como es el caso del grupo Teatro Yeses o, en menor medida, la experiencia de Carolina África en un centro penitenciario gracias al proyecto LOVA (La Ópera como Vehículo de Aprendizaje). En el caso de la prostitución, y con el fin de dar voz a las personas que pueden hablar de manera legítima sobre su situación, habríamos podido incluir el espectáculo *Prostitución* de Andrés Lima, obra verbatim construida a partir de entrevistas con trabajadoras del sexo, y cuyos testimonios son escrupulosamente respetados<sup>7</sup>. La hemos dejado de lado por tratarse de una autoría masculina.

*Mal Bajío* (*escenas de una cárcel de mujeres*), publicada en 1994 por la Asociación de Autores de Teatro y galardonada con el *premio Calderón de la Barca* del Ministerio de Cultura, surge en 1989 a partir de varias improvisaciones de las mujeres presas en la cárcel de Yserías de Madrid, donde en 1985 se había creado el grupo de teatro Yeses dentro de un proyecto de reinserción y reeducación social. Esta compañía, que sigue existiendo, ha ido ganando visibilidad e incluso ha conseguido representar sus obras fuera de la cárcel, llegando a participar en el Encuentro Europeo de Teatro y Prisión celebrado en Berlín en 2000. Algunas de sus obras son adaptaciones de textos de Enrique Buenaventura, Federico García Lorca, Ignacio del Moral, Antonio Onetti, Aristófanes, José Luis Alonso de Santos o Paloma Pedrero, mientras que otras creaciones propias se centran en la realidad carcelaria, como es el caso de *Mal Bajío* o de *La balada de la cárcel de Circe*. Esta obra, representada en el año 2000 y publicada en la revista *Estreno* en 2002, ficcionaliza la creación de un espectáculo por un grupo de reclusas que se expresan libremente. A partir de la figura clásica de Circe, que sirve de pretexto para evocar el problema de las drogas, se indaga en la causa principal del encarcelamiento de las mujeres y se denuncian las condiciones de vida en

---

7 Para más información sobre esta obra, puede consultarse nuestro trabajo «Encarnar la prostitución en el teatro español: de la trata al maltrato, de la sumisión a la insumisión», in C. Pena (coord.), *Misoginia en las artes y su deconstrucción en el aula*, Madrid, Dykinson, 2024, p. 21-26.

prisión. Asimismo, el casting que se organiza para crear al grupo de actrices nos va desvelando las circunstancias de cada una, y los motivos que las han llevado a prisión. Enseguida salta a la vista que la mayoría de ellas han sido engañadas, al igual que la Ana de *Mal bajío*, y que fueron arrestadas por cuestiones relacionadas con el tráfico de drogas, la prostitución o la inmigración ilegal; por lo que todas ellas vienen de estratos sociales ya excluidos.

*La puta de las mil noches* se estrenó en la sala Margarita Xirgu del Teatro Español en 2018, antes de representarse en el Teatro Brehmen (Alemania) y de girar por varios teatros de la Comunidad de Madrid -realidad que evidencia, por cierto, la marginalización provocada por una política teatral española excesivamente centralista y que priva a la mayoría de las Comunidades Autónomas de numerosos espectáculos que solamente se muestran en la capital o en Barcelona. El texto de Juana Escabias fue traducido y publicado al inglés en 2015<sup>8</sup> y vio la luz en las Ediciones Cátedra en 2019. Su obra, caracterizada por protagonistas fundamentalmente femeninos, denuncia a menudo la violencia provocada por el patriarcado y la heteronormatividad y la violencia que sufren las mujeres, «obligadas a vivir una existencia de segunda categoría por el hecho de pertenecer al segundo sexo»<sup>9</sup>. El *dramatis personae* de *La puta de las mil noches* se compone de un cliente que recibe en su casa a una prostituta —un personaje que tampoco es nuevo en la escena española en tanto que personaje principal, pensemos en la comedia *Maribel y la extraña familia* de Miguel Mihura, estrenada en 1959 y posteriormente adaptada al cine. Sin embargo, el tratamiento dramático, que se aleja de la comedia para indagar en la tragedia social que viven estas mujeres, sí es novedoso. Encontramos ahí uno de los rasgos de la escritura de Juana Escabias, cuya obra, como señala Eduardo Pérez-Rasilla, se articula a partir de «un deseo de hurgar en las heridas sociales para procurar un remedio a esas dolencias, una voluntad de denuncia.

---

8 *Shades of violence*, New Jersey, EEUU, Estreno Contemporary Spanish Plays, nº. 38, 2015

9 Francisco Gutiérrez Carbajo (ed.), *Dramaturgas del siglo XXI*, Madrid, Cátedra, 2014, p. 210-211.

Es decir, han sido pensados [sus escritos] desde una implicación con lo social y desde un compromiso con lo político »<sup>10</sup>.

Por último, *El cuaderno de Pitágoras* de Carolina África se publicó en 2019 en un volumen colectivo titulado *VII Laboratorio de Escritura Teatral*, con prólogo de José Sanchis Sinisterra y que reunía textos de seis dramaturgas. En enero de 2022 se estrenó en la sala Francisco Nieva del Teatro Valle-Inclán de Madrid, antes de programarse fuera de la capital durante los meses de febrero y marzo y de volver a publicarse en febrero de 2022 en la colección del Centro Dramático Nacional. Según la autora, *El cuaderno de Pitágoras*, surge principalmente para dar voz a las presas que son madres, por la doble marginación y condena que sufren:

me pareció importante contar la experiencia de una mujer en prisión con su condena social añadida —«una buena madre y esposa nunca debería cometer un error que la lleve al presidio »—, de ahí que en la obra haya querido hablar de los embarazos dentro de la cárcel, los módulos de madres y los pisos de acogida<sup>11</sup>.

Estas palabras de Carolina África recuerdan un extracto de la obra de Alberto Miralles *¡Hay motín, compañeras!*, en la que una de las reclusas que se rebelan contra el sistema afirma lo siguiente: «[u]na mujer delincuente es doblemente peligrosa. Su delito mayor no es robar o matar, sino romper el esquema en el que se la ha colocado: hija obediente, esposa sumisa y madre abnegada »<sup>12</sup>. La crítica a la sociedad heteronormativa emerge por tanto al subrayar la marginalidad que sufren las mujeres que rechazan el papel de madre y esposa, y que no es sino una ocurrencia de la violencia simbólica impuesta a todas aquellas mujeres que no siguen la norma impuesta por el

---

10 Prólogo a Juana Escabias, *Cuatro obras políticamente incorrectas*, con prólogo de Eduardo Pérez-Rasilla, Madrid, Esperpento Ediciones Teatrales, 2015.

11 Carolina África, *El cuaderno de Pitágoras*, Madrid, Centro Dramático Nacional, 2022, p. 13.

12 Alberto Miralles, *¡Hay motín, compañeras!*, in A. Miralles, *Teatro escogido*, t. 2, Madrid, Asociación de Autores de Teatro, 2004, p. 337.

patriarcado. De manera indirecta, *El cuaderno de Pitágoras* también señala las fallas de un sistema penitenciario ideado principalmente para los hombres —el 93% de los reclusos son varones—, al contar la experiencia de una mujer en una cárcel mixta, lo que revela «una evidente discriminación en materia de oportunidades, formación y re-inserción»<sup>13</sup>, como señala Carolina África en el programa de mano.

#### LA REALIDAD DE LOS MÁRGENES

Reivindicar la visibilización de las personas excluidas y marginadas de la sociedad española contemporánea, en este caso a los presos y a las prostitutas, subraya el valor político de la escena teatral y sigue el legado iniciado por un autor marginado de la escena, Alfonso Sastre, en 1962 con *Anatomía del realismo*. De hecho, todas las obras entroncan, en cierto modo, con la tragedia compleja sastreana. En todos los casos, la dignidad aspecto clave en la obra de Sastre, por cierto— está en el centro de lo que desean las protagonistas, sobre todo en el caso de Antonia (*La puta de las mil noches*), Paqui (*El cuaderno de Pitágoras*) y Candela (*La balada de la cárcel de Circe*). Esta última se decide por fin a tomar las riendas de su vida y a no someterse a los deseos de nadie, y mucho menos de su marido que la maltrata —«Como algún día aparezca y me vuelva a poner la mano encima, le denuncio yo. Y mi vida, ¡ay mi vida! la dirijo yo»<sup>14</sup>. La defensa de la dignidad y de la emancipación pone en cuestión tanto el papel de las cárceles como la consideración legal en España de la prostitución, que merece ser reconocida como un trabajo para garantizar la protección social, legal y económica de las trabajadoras del sexo.

Con el objetivo de reclamar un trato digno a estas mujeres, las dramaturgas han construido sus fábulas a partir de una realidad que, en el caso de Carolina África y Elena Cánovas, conocen de primera

---

13 Programa de mano.

14 Elena Cánovas, *La balada de la cárcel de Circe, Estreno*, vol. 28.1, primavera de 2002, p. 17.

mano. Los discursos de las protagonistas se inspiran de lo que ambas han podido ver durante su experiencia en la cárcel, donde han organizado actividades teatrales. Como ya se ha dicho, Elena Cánovas escribió *Mal bajío* a partir del trabajo de varias presas de Yese-rías, mientras que *El cuaderno de Pitágoras* surge a partir de un taller de teatro real en el que participó la autora y que daba la posibilidad a los presos de crear su propio espectáculo. La realidad de la que nacen se hace sobre todo patente en el lenguaje utilizado, que refleja fielmente la jerga carcelaria. *El cuaderno de Pitágoras* es una obra metateatral, inspirada en hechos reales, sobre reclusos que hacen teatro y todo lo que esta actividad les aporta. Se confirma así el valor de la escena como espacio de reafirmación de los colectivos marginados. Algo parecido sucede en *La balada de la cárcel de Circe*, donde se critica desde el inicio el ostracismo en el que se mantiene a las presas pues, como afirma Estrella al principio de la obra por medio de una cuestión retórica, «¿a quién le importamos nosotras? ¿a quién le importan las cárceles?»<sup>15</sup>. Se trata asimismo de una obra de marcado carácter intertextual pues, al margen de esta alusión homérica, el espectáculo también remite a *Alicia en el país de las maravillas*, *Las mil y una noches* y al poema de Oscar Wilde «The Ballad of Reading Gaol» [La balada de la cárcel de Reading]<sup>16</sup>, citado parcialmente en los momentos finales:

I know not whether laws be right,  
Or whether laws be wrong;  
All that we know who lie in gaol  
Is that the wall is strong;  
And that each day is like a year,

---

15 *Ibid.*, p. 9.

16 Para un estudio pormenorizado de la intertextualidad, consúltese el artículo de Polly J. Hodge, «La intertextualidad y sus metáforas literarias en *La balada de la cárcel de Circe*: el escenario encarcelado y el texto de liberación», in *Estrenos: Studies in Contemporary Spanish Theater*, vol. 3, 2006, p. 191-198.

A year whose days are long<sup>17</sup>.

El colectivo de personas encarceladas aparece, tanto en *La Balada de la cárcel de Circe* como en *El Cuaderno de Pitágoras*, como un personaje colectivo, antes de que cada persona vaya desvelando su identidad, o incluso construyéndola, a través de las diferentes escenas. Después del uso realista del lenguaje y de la inclusión del argot, encontramos aquí otra característica de la tragedia compleja: el héroe colectivo que, según María Francisca Vilches, posibilita «el poder regenerativo de la catarsis colectiva»<sup>18</sup> en el caso del teatro carcelario. La obra de Carolina África es una historia coral, que trata a todos los personajes por igual y cuyas realidades se presentan al público de manera fragmentaria. Siguiendo la línea de la tragedia compleja, también aquí se rompe por momentos la ilusión teatral por medio del personaje de Macarena, la voluntaria del módulo terapéutico que asesora a los reclusos a lo largo de la creación teatral y que es claramente el alter ego de la autora.

Los flashbacks o pensamientos internos de los personajes están diseminados por la obra y tienen una función narrativa que el público escucha pero que no acusan los interlocutores escénicos. Así, a la llegada de Macarena a la cárcel por primera vez, nos hacemos eco de lo que piensa:

Diecisiete puertas, diecisiete.  
Las que separan:  
Dentro de fuera,  
Ellos de nosotros,  
Condenados de absueltos,  
Libres de presos<sup>19</sup>.

17 Elena Cánovas, *La balada de la cárcel de Circe*, *Op. cit.*, p. 29. «Yo no sé si las leyes tienen razón / o si están equivocadas; / todo lo que sabemos nosotros, los presos / es que el muro es sólido, / y que cada día es como un año, / un año cuyos días son largos». Esta traducción de los versos de Wilde aparece también en el texto, *Ibid.*

18 María Francisca Vilches, «La regeneración social a través de los mitos: Circe en la escena española contemporánea» *Estreno* 28.1, primavera de 2002, p. 5.

19 Carolina África, *Op. cit.*, p. 28.

La división, más que evidente con el uso de los pronombres «ellos » y «nosotros », es sintomática de un cierto rechazo y de la mochila social cargada de prejuicios que llevan a Macarena a ir juzgando mentalmente a cada uno de los presos en el momento de las presentaciones:

[Mi cabeza va a mil por hora].  
 [Ese ¿qué habrá hecho?]  
 [¡Ese es muy joven!]  
 [Ese tiene cara de bueno...]  
 [¿Qué coño significa tener cara de bueno?]  
 [¡Deja de juzgar, gilipollas!]  
 [Mi hermana se enamoraría de ese nada más verlo].  
 [Joder, ¿ese es muy joven!]  
 [Mi cerebro no registra ningún nombre de los que voy oyendo].  
 [...]  
 [Solo graba rostros imponentes, curtidos, castigados por la vida y por las drogas]<sup>20</sup>.

La toma de conciencia del personaje nos lleva a reflexionar sobre las carencias humanas y nuestra colaboración en la perpetuación del estigma de las minorías.

Estos apartes escénicos también nos muestran las batallas internas libradas por los personajes, representativos del colectivo de presos, que luchan para no volver a caer en las drogas, por sacar adelante a un niño nacido en prisión, por alejarse de las ganas de suicidarse o por ganarse la admiración del propio hijo. Es lo que le sucede a Miguel, apodado Furia, antiguo heroinómano encarcelado por haber matado a un agente tras un atraco, cuyo hijo, concebido en la cárcel e incluso criado allí hasta los tres años, se avergüenza de él y siente resentimiento, como demuestran los comentarios hirientes que le lanza al padre: «esta es la última vez que vengo »<sup>21</sup>, «no voy a venir más »<sup>22</sup>,

---

20 *Ibid.*, p. 30.

21 *Ibid.*, p. 31.

22 *Ibid.*

«en líos, dice. En líos estás tú, que llevas veinte años aquí dentro, enfermo de todo »<sup>23</sup>, «no te confundas, yo estoy enfadado contigo, que a mí el mundo no me ha hecho nada »<sup>24</sup>, «¡Que te recuerdo a ti con mi edad! A mi edad, tú estabas hasta el culo de heroína escondiéndote los picos »<sup>25</sup>, «¿Has visto, padre? Vamos a aprobar el bachillerato a la vez. Ahí sí nos parecemos »<sup>26</sup> o «Pues pasa que yo he nacido con un padre en la cárcel y no sé si ahora quiero tenerlo en casa »<sup>27</sup>. Como descubrimos más tarde, esta actitud se debe al acoso que sufre en el colegio donde lo señalan como el hijo de un presidiario, estigmatizándolo y dejándolo de lado<sup>28</sup>.

De soslayo, emergen en la obra otro tipo de minorías y de discriminaciones: el acoso escolar de Luis Miguel, el racismo hacia las minorías latinas que sufre la presa Angélica, a quien otra presa amenaza («Mira, Colombia, tú parece que no te has enterado de quién soy yo »<sup>29</sup>), la homofobia estructural que deja entrever el lenguaje de Barroso («a mí me parece una mariconada »<sup>30</sup>) o la aporofobia de la escena en el metro, en la que una señora se agarra el bolso con fuerza cuando un toxicómano entra para pedir dinero<sup>31</sup>.

A pesar de algunos momentos cómicos, que a veces se usan para mostrar la degradación social, o que emergen a través del habla popular de los presos («*ma tocao* »<sup>32</sup>, «*pa* esta mierda »<sup>33</sup>, «me

---

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*, p. 32.

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*, p. 58.

29 *Ibid.*, p. 37.

30 *Ibid.*, p. 36.

31 Ver *Ibid.*, p. 52.

32 *Ibid.*, p. 34.

33 *Ibid.*

*responsalibizo* »<sup>34</sup>, «*tas asustao* »<sup>35</sup>, «*ej que a mí no me gusta* »<sup>36</sup>) y la representación exitosa al final de la obra, no puede decirse que *El cuaderno de Pitágoras* sea una comedia que ofrezca una visión esperanzadora para el futuro del colectivo de presas.

La misma conclusión se desprende de *Mal bajío*, cuyo título anuncia tanto la omnipresencia de la jerga carcelaria —la edición impresa incluso viene acompañada de un glosario al final—, como el destino trágico de las presas. La justicia y la dignidad no tienen cabida entre rejas, y es el propio sistema penitenciario, y no las decisiones equivocadas de las presas, el que acaba por destruir su vida. El epítome de esta injusticia es Ana, una inocente que ingresa en prisión al principio de la obra y que, tras estar a punto de morir en un incendio en la cárcel, ante la pasividad de la mayoría de las funcionarias de prisión, acaba convertida en una marioneta incapaz de expresarse. Frente a su silencio, sus compañeras de celda no dudan en inyectarle heroína para calmar el dolor de las quemaduras, pues para ellas las drogas son la única manera de huir de la vida miserable que llevan. La obra no escatima en detalles a la hora de mostrar el hacinamiento, la falta de higiene, que incluso provoca sarna, el frío, el riesgo de contraer sida u otra enfermedad venérea por el uso de jeringuillas, las peleas internas o la doble marginación que sufren algunas protagonistas (homofobia, racismo, edadismo). Un ligero humor intenta hacer más soportables algunas escenas que beben de la tradición del esperpento para criticar la falta de humanismo.

## LA INSERCIÓN COMO UTOPIA

La calidad humana y el respeto no son precisamente las cualidades principales de las funcionarias de prisión, que abusan constantemente de su poder y maltratan física y psicológicamente a las presas hasta el punto de poner en peligro su integridad física. Las

---

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*, p. 35.

36 *Ibid.*, p. 36.

educadoras tampoco cumplen su función, lo que aleja aún más a las presas de cualquier posible reinserción. Como afirmaba Fermín Cabal en el prólogo a *Mal bajo*, «la vieja idea humanista de la reeducación del delincuente sigue funcionando como lugar común retórico en las declaraciones oficiales, pero [...] es un secreto a voces que las prisiones españolas son un infierno»<sup>37</sup>. Así, parece que la única finalidad de las cárceles es hundir aún más en la miseria a las personas que se encuentran encerradas en ellas, que ya de por sí tendrían problemas para integrarse si tenemos en cuenta su entorno o naturaleza. En el caso de *Mal bajo*, entre las presas contamos drogadictas, prostitutas, enfermas mentales, extranjeras o gitanas, por lo que es evidente que una vez fuera de la cárcel la marginación continuará. La posibilidad de empezar de cero una nueva vida en la que por fin se las trate con dignidad no es más que una utopía irrealizable. Ante esta situación, que también se confirma en *El cuaderno de Pitágoras*, es legítimo que se cuestione la utilidad de los centros penitenciarios, como demuestra una conversación entre Paqui y Vicenta, una de las voluntarias de la cárcel de quien también escuchamos los pensamientos, delante de Luis Miguel niño:

LUIS MIGUEL. Vicenta, ¿porque tú no has estado en la cárcel y mamá sí?

VICENTA. Porque... Mamá no ha tenido las circunstancias que he tenido yo para no estar.

LUIS MIGUEL. ¿Y para qué ha estado mamá en la cárcel?

*Luis Miguel no escucha las frases que figuran entre corchetes, son los pensamientos de Vicenta; lo que le gustaría decirle a Luis Miguel, pero sabe que no puede.*

VICENTA. (*Pensando mucho*) [Para nada]. Para aprender de algunos errores.

LUIS MIGUEL. ¿Y qué has aprendido?

PAQUI. Muchas cosas, mi amor.

---

37 Elena Cánovas, Paula Monmeneu y Victoria Nacarino, *Mal bajo*, Madrid, Asociación de Autores de Teatro, 1994, p. 7.

VICENTA. [En la cárcel no se aprende nada bueno]. Ha cumplido un castigo.

LUIS MIGUEL. Y después de castigarte, ¿te perdonan?

PAQUI. Te reinsertas.

LUIS MIGUEL. ¿Eso qué es?

VICENTA. [Eso es mentira. Aunque lo digan... La cárcel no reinserta, excluye todavía más].

LUIS MIGUEL. ¿Eh? ¿qué es eso? ¿Que no hay más castigos?

PAQUI. No, ya no hay más castigos. A partir de mañana ya vivimos una vida normal.

LUIS MIGUEL. Entonces, ¿mamá mañana ya es normal otra vez gracias a la cárcel?

VICENTA. [No, cariño, a pesar de la cárcel]. No, cariño, a pesar de la cárcel<sup>38</sup>.

El hecho de que Vicenta opte al final de esta escena por decir lo que realmente piensa puede leerse como un posicionamiento político de Carolina África, que abre el debate en torno a la pertinencia de mantener las prisiones, con la exclusión social que esto implica. Más aún, abre el debate sobre la necesidad de perennizar la institución penitenciaria si tenemos en cuenta que no cumple realmente con su función social tal y como está descrita en la Constitución española:

Las penas privativas de libertad y las medidas de seguridad estarán orientadas hacia la reeducación y reinserción social y no podrán consistir en trabajos forzados. El condenado a pena de prisión que estuviere cumpliendo la misma gozará de los derechos fundamentales de este Capítulo, a excepción de los que se vean expresamente limitados por el contenido del fallo condenatorio, el sentido de la pena y la ley penitenciaria. En todo caso, tendrá derecho a un trabajo remunerado y a los beneficios correspondientes de la

---

38 Carolina África, *Op. cit.*, p. 61-62.

Seguridad Social, así como al acceso a la cultura y al desarrollo integral de su personalidad<sup>39</sup>.

Otra cuestión que sugiere tiene que ver con la criminalización de la prostitución, realidad que se menciona solo en la penúltima escena. En ella descubrimos que Angélica, la presa colombiana, cayó en una red de prostitución al llegar a España, destino con el que la hija de Angélica también soñaba. Ante la negativa de su madre, el proxeneta, que había presenciado la conversación, empezó a hacer comentarios a Angélica para que se suicidara, ofreciéndole su pistola, hasta que un día Angélica cogió la pistola, se la metió en la boca mientras lo miraba y justo antes de disparar la sacó y disparó al hombre, matándolo en el acto. Fue condenada por asesinato, con el agravante de premeditación y alevosía<sup>40</sup>. Esta anécdota, y las anécdotas en el teatro cumplen una importante función especular, pretende llamar la atención del público sobre la consideración social de las prostitutas, en este caso además inmigrantes, y la violencia que sufren, incluida la institucional.

Esta realidad se muestra claramente en *La puta de las mil noches*, que se abre con la proyección de una escena de la película *El mundo sigue* (1963, estrenada en 1965 por la censura) en la que un hombre maltrata a su mujer, que termina en el suelo aparentemente sin vida. El feminicidio que se sugiere al principio por esta intertextualidad se materializa al final, cuando la prostituta es asesinada por el cliente en la calle. Se consuma así el deseo de mostrar su superioridad el hombre, cuyo máximo placer no es sexual sino sádico. El espacio escénico está dividido en dos, el piso lujoso del cliente y el exterior de la ciudad de Nueva York, mientras que el paso de uno a otro evidencia la cuarta pared y permite un juego constante entre realidad y ficción en el que se basan los mecanismos de poder que el hombre va desplegando para imponer su deseo, que no es otro que

---

39 «Artículo 25 », Constitución española, 1978. Consultado el 10 de agosto de 2024. Url : <<https://ap.congreso.es/consti/constitucion/indice/titulos/articulos.jsp?ini=25&tipo=2>>.

40 Carolina África, *Op. cit.*, p. 86.

dominar a esa minoría invisible que constituyen para él las prostitutas, a quienes les niega el estatus de trabajadora para aprovecharse de la inexistencia de derechos.

Para ello, se sirve de mentiras, empezando por fingir una minusvalía que hace que la mujer se sienta menos amenazada físicamente, aunque ya al principio de su encuentro la apunta con una pistola en una supuesta broma de mal gusto. A partir de ahí, la lucha de clases subyacente se hace cada vez más evidente, y el hombre no duda en hacer uso y abuso de su dinero y su poder. Le propone dinero, hasta 100.000 euros, que irá ganando de forma progresiva si se somete a sus caprichos, que no pretenden más que humillarla y hacerla sufrir. Así, la mayor parte de la noche, la mujer está obligada a responder a preguntas cada vez más personales sobre su pasado y sobre el mundo de la prostitución frente a una cámara. La mujer debe entretener al cliente si quiere seguir en vida, y se convierte así en Scherzade a su pesar. El metarrelato sobre la vida de otras prostitutas no es una actuación consentida ni reivindicada sino sufrida, aceptada por coacción.

La tragedia aquí no es tanto morir como vivir, tal y como demuestran las historias de Antonia, que narra cómo sus compañeras se han quedado por el camino, consumidas por las drogas, el alcohol, la ludopatía y, en muchos casos, por enamorarse de hombres que las robaban y las molían a palos hasta desfigurarles el rostro para que no pudieran seguir trabajando. Cómo no pensar en el cuento «Las medias rojas» de Emilia Pardo Bazán y el darwinismo social del naturalismo: es imposible que estas minorías escapen a su condición.

El final está escrito de antemano y solo puede ser trágico: la mujer perderá en esta batalla dialéctica y su cosificación será doble: primero como mujer y luego como cadáver, objeto del que el hombre dispone a su antojo sin que nadie lo denuncie. Solo por hecho de pertenecer a la clase dominante y mayoritaria, un hombre cis blanco y adinerado, es él quien dicta las normas del juego a las que Antonia debe plegarse, dejando primero su dignidad y luego su vida. Como señala Jerónimo López Mozo, «el trato que la dispensa le sitúa, sin paliativos, en la categoría de los maltratadores. La exige que le cuente, con todo lujo de detalles y hasta reiteradamente, sus experiencias como prostituta y él se complace en contar las suyas, seguramente

inventadas »<sup>41</sup>, por ejemplo cuando afirma que tiene una enfermedad terminal o que desea suicidarse al alba. Se subraya la confusión entre realidad y ficción, y da la ilusión a Antonia de que esta por fin va a poder sobrevivir dignamente y darle un futuro a su hijo. Nada más lejos de la realidad, pues la misoginia desembocará en feminicidio. El destino trágico de la heroína —que al ser designada como «La Puta» adquiere el valor de personaje universal, representando a todo el colectivo de trabajadoras del sexo— se refuerza por el *huis clos* de la obra: si al principio no puede abrir la puerta para huir, pues esta tiene un código de seguridad, al final tampoco podrá huir de la muerte que la lleva años rodeando. El espacio cerrado y la muerte son, de hecho, constantes en las representaciones teatrales de la prostitución, como muestra por ejemplo el suicidio de Adelita en *El local de Bernadeta* de Lourdes Ortiz, una reescritura de *La casa de Bernarda Alba* de Federico García Lorca en donde la casa se ha transformado en burdel del que solo se puede escapar con la muerte. En esta obra, que no vamos a analizar ahora, la dramaturga también critica duramente el hecho de que las prostitutas no sean reconocidas como trabajadoras, lo que las sitúa de nuevo al margen y en la ilegalidad, aumentando así su vulnerabilidad y poniéndolas en peligro, como le sucede a «La Puta» de Escabias.

A pesar de que reivindique su dignidad, el miedo que siente a que su hijo descubra la verdad sobre su trabajo la traiciona. No deja pues de estar íntimamente desgarrada, dividida entre el orgullo de saber que se sacrifica por el bienestar de su hijo y la vergüenza. A esta desazón se le suma el dolor de haber sido violada y golpeada varias veces durante el ejercicio de su profesión, y aunque sueñe con un futuro luminoso en el que poder ser feliz sin tener que dar cuentas a nadie ni a nada, en su fuero interno es consciente de que el pasado siempre será una losa que la acompañe. Al mismo tiempo, y como señala Virtudes Serrano en su análisis de *Apología del amor*, esbozo

---

41 Jerónimo López Mozo, reseña de *Cartas de amor... después de una paliza. La puta de las mil noches. WhatsApp en El kiosko teatral*. Consultado el 10 de agosto de 2024. Url : <<http://www.aat.es/elkioscoteatral/las-puertas-del-drama/drama-53/resena-cartas-de-amor-despues-de-una-paliza-la-puta-de-las-mil-noches-whatsapp/>>.

de lo que luego será *La puta de las mil noches*, la mujer se abandona en «un proceso de degradación en el que se cambia por dinero la dignidad de los seres [...] la mujer adquiere un rotundo protagonismo a la hora de defender sus derechos, pero no es totalmente inocente; el dinero la obliga a seguir el juego maléfico»<sup>42</sup>. Así pues, el propio sistema las obliga a seguir adoptando actitudes que las marginan y que las rebajan ante la mirada del poderoso.

## CONCLUSIÓN

La búsqueda del corpus nos ha demostrado que los temas que atañen a las personas marginalizadas, en particular cuando se trata de la prostitución y de la prisión, aún no están lo suficientemente representados en la escena española —hemos encontrado sobre todo obras donde las mujeres prostitutas y las presas son personajes secundarios, es decir minoritarios, y cuyos autores son principalmente hombres. Es pues preciso preguntarse por qué a estas minorías todavía no se les da el papel de protagonistas en la escena —a excepción, sobre todo, de la dramaturgia de Angélica Liddell en *La Dolorosa* (1993), *Perro muerto en tintorería* (1999) o *La falsa suicida* (2000). Entre los obstáculos que explican esta ausencia destacan sin duda el miedo, el peso de la moral y la vergüenza, así como el deseo, acaso inconsciente, de la sociedad de ocultar estas realidades. No obstante, es verdad que los tabús que rodean a varios temas polémicos en la sociedad española —el Rey, la corrupción, el sida, ETA, el suicidio, la prostitución, la cárcel, el maltrato, los feminicidios— se están por fin rompiendo, y cada vez más obras se atreven a dar voz a esas minorías silenciosas, no tan minoritarias.

A través de los textos, se cuestiona el estatus social de las prostitutas y presas y se muestran sin ambages los aspectos que más rechazo suscitan al espectador, que no puede mirar hacia otro lado. Al desvelar los problemas de esos colectivos, que se desenvuelven al

---

42 Virtudes Serrano, «Juana Escabias, pasión, esfuerzo, compromiso», *Estreno. Cuadernos de Teatro Español Contemporáneo*, vol. 39.2, 2013, p. 15.

margen de una sociedad que prefiere ignorarlos, las dramaturgas delatan también la pasividad de la ciudadanía, que no puede salir del teatro indiferente. Uno de los objetivos es promover la toma de conciencia sobre los problemas inherentes a la reinserción social, dificultada por los prejuicios de los que todas participamos. Las mujeres de *El cuaderno de Pitágoras*, *Mal bajío*, *La balada de la cárcel de Circe* y *La puta de las mil noches* se nos presentan al fin y al cabo como heroínas que intentan salir adelante, pero cuyo destino es trágico. En definitiva, estas propuestas escénicas funcionan como una pedrada en el espejo, en la conciencia del público, puesto que nos obliga a asumir una responsabilidad, y es que nos incumbe a nosotras, como lectoras/espectadoras, modificar nuestra mirada sobre estas minorías para poder cambiar también el lugar de las mismas en la sociedad actual y futura.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ÁFRICA, Carolina, *El cuaderno de Pitágoras*, Madrid, Centro Dramático Nacional, 2022.
- CÁNOVAS, Elena, *La balada de la cárcel de Circe, Estreno*, vol. 28.1, primavera de 2002, p. 8-30.
- CÁNOVAS, Elena, MONMENEU, Paula, NACARINO, Victoria, *Mal bajío*, Madrid, Asociación de Autores de Teatro, 1994.
- CASADO, Alicia, *Teatro lésbico*, Madrid, Fundamentos RESAD, 2018.
- CASTRO JIMÉNEZ, Antonio, *Teatro y homosexualidad en España*, Madrid, Academia de las Artes Escénicas, 2017.
- CORDONE, Gabriela y ROSIER, Marie, «Le théâtre lesbien en espagnol : entre contre-espace et utopie », *Mouvements*, vol. 108, n.º. 4, 2021, p. 104-114.

ESCABIAS, Juana, *Cuatro obras políticamente yncorrectas*, con prólogo de Eduardo Pérez-Rasilla, Madrid, Esperpento Ediciones Teatrales, 2015.

—, *La puta de las mil noches* en J. Escabias *Cartas de amor... después de una paliza. La puta de las mil noches. Whats/App*, con prólogo de Francisco Gutiérrez Carabajo, Madrid, Cátedra, 2019, p. 145-196.

GUTIÉRREZ CARBAJO, FRANCISCO (ed.), *Dramaturgas del siglo XXI*, Madrid, Cátedra, 2014.

HODGE, Polly J., «La intertextualidad y sus metáforas literarias en *La balada de la cárcel de Circe*: el escenario encarcelado y el texto de liberación », *Estrenos: Studies in Contemporary Spanish Theater*, vol. 3, 2006, p. 191-196.

JÓDAR PEINADO, Pilar, «El deseo de éxito y libertad: figuras femeninas marginadas por la cultura patriarcal en cuatro dramaturgas españolas del siglo XXI», in J. Romera Castillo, *Teatro y marginalismo(s) por sexo, raza e ideología en los inicios del siglo XXI*, Madrid Editorial Verbum, 2017, p. 338-350.

MIRALLES, Alberto, *¡Hay motín, compañeras!*, in A. Miralles, *Teatro escogido*, t. 2, Madrid, Asociación de Autores de Teatro, 2004.

Programa de mano de *El cuaderno de Pitágoras*.

Programa de mano de *La puta de las mil noches*.

Programa de mano de *Mal bajo*.

RAMOS, ARTEAGA José Antonio, «Cuando gritar es la mejor opción », in R. M. Mérida Jiménez (ed.), *De vidas y virus. VIH/sida en las culturas hispánicas*, Barcelona, Icaria, 2019, p. 189- 208.

RUIZ CANO, Marina, «Encarnar la prostitución en el teatro español: de la trata al maltrato, de la sumisión a la insumisión», in C. Pena

(coord.), *Misoginia en las artes y su deconstrucción en el aula*, Madrid, Dykinson, 2024, p. 21-26.

SERRANO, Virtudes, «Juana Escabias, pasión, esfuerzo, compromiso », *Estreno. Cuadernos de Teatro Español Contemporáneo*, vol. 39.2, 2013, p. 9-26.

VÍLCHEZ, María Francisca, «La regeneración social a través de los mitos: Circe en la escena española contemporánea » *Estreno*, vol. 28.1, primavera de 2002, p. 5-7.

## CIBERGRAFÍA

LÓPEZ MOZO, Jerónimo, reseña de *Cartas de amor... después de una paliza. La puta de las mil noches. WhatsApp en El kiosko teatral*. Consultado el 10 de agosto de 2024. *Url* : <<http://www.aat.es/elkioscoteatral/las-puertas-del-drama/drama-53/resena-cartas-de-amor-despues-de-una-paliza-la-puta-de-las-mil-noches-whatsapp/>>.

«Artículo 25 », Constitución española, 1978. Consultado el 10 de agosto de 2024. *Url* : <<https://ap.congreso.es/consti/constitucion/indice/titulos/articulos.jsp?ini=25&tipo=2>>.



DEUXIÈME PARTIE  
MINORITÉS ET IDENTITÉ  
DANS L'HISTOIRE ET LA SOCIÉTÉ HISPANIQUES



«MINORÍAS ACTIVAS» EN LOS RELATOS DE FUNDACIÓN  
CASTELLANOS Y ARAGONESES  
EN LA PRIMERA MODERNIDAD

---

*Paloma Bravo*  
Sorbonne Nouvelle, CRES-LECEMO



En la época moderna y en el contexto de la emergencia de las conciencias nacionales en Europa occidental, cada país procuraba ofrecer un relato de sus orígenes que insistiera en la antigüedad de sus habitantes y en su temprana conversión al cristianismo. En los mitos alógenos<sup>1</sup>, los fundadores eran héroes que, acompañados por un reducido número de seguidores, habían llegado al término de un éxodo a la tierra, de modo que todas las naciones, por innumerables que fuesen, procedían de un primigenio núcleo reducido de habitantes que habían sido su matriz. A la hora de identificar a la minoría fundadora, la competición entre las distintas naciones dio lugar a estrategias diferentes en las que, ora se exaltaba el pasado troyano o romano, ora, al contrario, se evocaban unos primeros padres indígenas prerromanos. Así en España, los primitivistas aludían a la existencia de unos *hispani*, descendientes de Noé o de su nieto Tubal, que habían resistido a Roma y constituían la esencia de la hispanidad. La competencia no fue solo entre italianos, franceses, germanos o anglosajones, en la propia Península Ibérica se dieron encendidos debates sobre quiénes habían sido los primeros pobladores de España, los más antiguos, y por consiguiente los mejores. ¿Los vizcaínos, los catalanes, los astures, los aragoneses? Se discutía en suma para

---

1 Thomas Römer, «Entre autochtonie et allochtonie. L'invention de l'exode» (cours au collège de France) et Colette Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris, éd. Gallimard, coll. «Folio Histoire», 1985.

identificar a la minoría fundadora y para saber quiénes eran «los más españoles de los españoles» pues se pensaba que de los más antiguos pobladores manaba el ser de España<sup>2</sup>. Estas especulaciones dieron lugar a una historiografía que exaltaba acontecimientos históricos o pseudohistóricos que se interpretaban como los eslabones de la evolución del país<sup>3</sup>. Esta tendencia no hizo sino acentuarse con los Reyes Católicos y con sus herederos a lo largo del siglo xvi. Entre la serie de relatos míticos, el de mayor éxito, el que tendió a imponerse desde finales del siglo xvi hasta finales del siglo xviii fue fundamentalmente castellano y goticista. Este *Gran Relato* (en palabras de Ricardo García Cárcel<sup>4</sup>) permitió, según las circunstancias, legitimar la dinastía reinante, la unión peninsular e incluso las aspiraciones imperiales. De acuerdo con la matriz interpretativa goticista, cuyas líneas directrices están ya establecidas entre mediados del siglo vi y finales del vii y que sirvió para legitimar la lucha de los resistentes a los musulmanes, la *gens Gothorum* se había convertido en *natio* al asentarse territorialmente en una provincia, Hispania, que a su vez adquirió progresivamente categoría de *regnum*<sup>5</sup>. Con la conversión de Recaredo, había surgido una *patria Christiana*, con entidad espiritual y territorial visible. Sin embargo, esta patria cristiana, figuración de la futura España, se había derrumbado al producirse la invasión musulmana. El desastre se interpretaba en clave religiosa: era la expresión de un castigo divino por los pecados de los últimos reyes godos. Pero la misericordia divina había dejado la puerta abierta a una posible salvación. La redención de España era posible

---

2 La expresión es de Julio Caro Baroja, «Observaciones sobre la hipótesis del vascoiberismo considerada desde el punto de vista histórico», in *Emérita*, X, 1942, p. 246, citado por Pablo Fernández Albadalejo, *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna*, Marcial Pons Historia, 2007, p. 290.

3 José Manuel Nieto Soria dir., *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid, Dykison, 1999, p. 40-41.

4 Ricardo García Cárcel, *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011, p. 32

5 Sobre la historia nacional de los godos en España, véase Suzanne Teillet, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en occident du V au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

reconquistando el orden perdido. Esta restauración se operaría, como en la tradición veterotestamentaria, a partir de un reducido grupo de justos, o minoría activa<sup>6</sup>, a los que se les atribuía el papel de «ascua», «rescoldo», «brote» o «centella» que en su momento volvería a encender la «lumbre» de la cristiandad<sup>7</sup>. La falsilla de la historia bíblica permitía tratar la historia de España (identificada con la de los godos peninsulares) como la del Pueblo Elegido. Alain Milhou ha resumido perfectamente la tensión *pecado-castigo-redención* que, procedente de la historia sagrada, informaba los relatos proto nacionales en las épocas medievales y modernas:

Les consciences nationales en formation, au Moyen Âge et à l'époque moderne, tendaient tout naturellement à considérer l'histoire de la partie de la Chrétienté dont elles étaient l'expression — cité ou royaume — à l'image de celle du peuple élu de l'Ancien Testament. Les tribulations, et notamment les invasions, étaient naturellement vécues comme des châtiments dus à l'infidélité ; mais comme Dieu n'abandonne jamais son peuple, les sursauts étaient interprétés comme une restauration d'un ordre primordial ; et la récupération de ce qui commençait à être perçu comme un espace national apparaissait comme la réappropriation de la Terre promise. Au-delà du modèle du peuple juif,

- 
- 6 Alain Milhou, «De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes», in *Études de l'impact culturel de la découverte du nouveau monde*, Paris, L'Harmattan, 1984 p. 25-47 ; Pablo Fernández Albadalejo, *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna*, Marcial Pons Historia, 2007, p. 291.
- 7 Significativamente, Esteban Garibay presenta a Pelayo como chispa a partir de la cual prenderá el incendio de la reconquista : «[...] el Omnipotente Dios en su ira no olvidándose de la misericordia, quiso guardar a Pelayo como a una pequeña centella de la cual había de ser encendida la mayor parte del fuego de las reliquias de la nobleza de España para la futura restauración y nobleza de nuestra fe» (Esteban de Garibay, *Los cuarenta libros del compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reynos de España*, Amberes, 1571, 4 t., vol. I, f. 325, citado por Martin F. Ríos Saloma, *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XV-XIX)*, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones históricas, Marcial Pons Historia, 2011, p. 60).

il y avait là celui de l'histoire du salut : innocence, chute, châtiement, rédemption<sup>8</sup>.

En el caso español, en la dualidad *culpa-redención y pérdida-restaurantación*, ocupan un papel antagónico y simétrico dos hombres: el último visigodo, don Rodrigo, y el primer restaurador, don Pelayo<sup>9</sup>.

#### COVADONGA, EL REDUCTO DE FIELES CRISTIANOS

Este planteamiento historiográfico, que aparece ya plenamente desarrollado en el siglo XIII en la *Estoria de España* de Alfonso X o en *La historia de los hechos de España* de Jiménez de Rada, presenta la historia castellana como la historia de una *reconquista*, iniciada por el godo, Pelayo, con la victoria de Covadonga, conseguida por una minoría de guerreros resistentes.

Según este relato, la Reconquista castellana se origina en Covadonga con la victoria de un esmirriado grupo de cristianos sobre las numerosas huestes enemigas, al cabo de un combate desigual. Esta victoria se había conseguido gracias a la intercesión de la Virgen María a quien había invocado Pelayo antes de comenzar el combate. El largo proceso de la Reconquista cristiana había comenzado, pues, gracias a la resistencia heroica de una minoría activa, protegida por la providencia divina. Veamos cuáles son los ingredientes de esta matriz interpretativa y su significado.

Como es sabido la batalla de Covadonga tuvo lugar en la segunda década del siglo VIII pero no se documenta hasta 741 y 754 en dos crónicas elaboradas por mozárabes cordobeses o toledanos. La segunda de estas crónicas relata la invasión musulmana en tono catastrofista recurriendo a ejemplos bíblicos e históricos —Troya, Jerusalén, Babilonia o Roma— para explicar lo ocurrido a la «infeliz

---

8 Alain Milhou, «De Rodrigue le pêcheur à Ferdinand le restaurateur», in Alain Milhou, *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2000, p. 12-29.

9 Ricardo García Cárcel, *op. cit.*, p. 124.

España», «antaño deliciosa y ahora miserable», pero no se refiere, como tampoco la hacía la anterior, a ningún núcleo de resistencia. Las primeras crónicas que lo hacen datan del siglo IX y fueron obra de monjes u obispos muy ligados a la corte de Alfonso III (866-910), monarca que había consolidado y expandido el hasta entonces modesto reino asturiano por el valle del Duero. La *Crónica albendense*, que inserta el reino astur en una historia de proyección universal, presentando a los monarcas asturianos como continuadores de los godos y éstos como seguidores de los emperadores romanos, menciona por primera vez a Pelayo. El primer rey asturiano aparece como vencedor en una batalla sin nombre, en la que «fue devuelta la libertad al pueblo cristiano y nación, por la providencia divina»<sup>10</sup>. En las otras dos crónicas, sin duda posteriores, la *Rotense* y la *Ad Sebastianum*, la batalla es narrada siguiendo, según indica Guillermo García Pérez, dos modelos narrativos: el uno de origen clásico, el otro bíblico<sup>11</sup>.

De la Antigüedad clásica se toma la falsilla de las guerras médicas: en el año 480 antes de Cristo, un ejército de varios cientos de miles de hombres enviado por Jerjes había invadido Grecia y devastado ciudades hasta que se encontró ante el santuario de Apolo en la montaña de Delfos; los pocos centenares de defensores griegos en él refugiados consultaron al oráculo sobre la protección de los tesoros sagrados y la divinidad les contestó que él se encargaría de protegerlos. En efecto, al comenzar la batalla salieron del santuario rayos y se desprendieron de la montaña peñascos que se precipitaron sobre los soldados. En medio de la confusión, los atacantes empezaron a matarse entre sí y los supervivientes perecieron víctimas de un temblor de tierra y desbordamiento de un río. El relato de Covadonga reproducía este esquema casi punto por punto.

---

10 Álvarez Junco & De la Fuente Monge, *El relato nacional. Historia de la historia de España*, Madrid, Taurus, 2017, p. 15-16.

11 *Ibid.*, p. 21.

La coincidencia con los relatos bíblicos es también llamativa, como lo ha señalado Javier Zabalo Zabalegui<sup>12</sup>. El medievalista navarro ha observado que tanto la crónica *Rotense* como la *Ad Sebastianum* cifran el número de musulmanes muertos en 187.000, llamándoles para mayor sabor bíblico «paganos» y «caldeos». La cifra, hiperbólica, recuerda los 185.000 asirios aniquilados por el Ángel del Señor cuando el rey Senaquerib quiso atacar Jerusalén. De esta forma, quedaba equiparado Pelayo con Gedeón y Judas Macabeo y los hispanogodos recibían, como el Pueblo Elegido, la protección divina. El relato castellano, como sus fuentes bíblicas, insistía en la disparidad numérica entre vencedores y atacantes, resaltando las virtudes guerreras de la minoría vencedora y la dimensión mesiánica de su combate. Es significativo que estas crónicas apelen también a la imagen bíblica del grano de mostaza, que, a partir de su inicial pequeñez, llega a alcanzar un enorme desarrollo por la gracia de Dios. De hecho, Pelayo expresa en dichos relatos su convicción de que a partir del minúsculo grupo de cristianos se iniciaría nada menos que «la salvación de España y la recuperación del ejército godo».

#### EL PAPEL DEL *REMANENTE* GÓTICO EN LA PROPAGANDA MONÁRQUICA CASTELLANA DEL SIGLO XVI

La leyenda de Covadonga se halla prácticamente fijada desde el siglo XIII y en las dos centurias siguientes se mantiene en lo esencial para cobrar sus perfiles más definitivos en el XVI. De hecho, la inestable situación política abierta a raíz de la revolución Trastámara y la necesaria legitimación de la dinastía favoreció la difusión de relatos sobre los orígenes en los que los godos desempeñaban un papel crucial<sup>13</sup>.

El relato goticista, si bien no era unánimemente admitido, cobró particular predicamento a partir de las obras de Ambrosio de

---

12 Javier Zabalo Zabalegui, «El número de musulmanes que atacaron Covadonga. Los precedentes bíblicos de unas cifras simbólicas», in *Historia. Instituciones. Documentos*, n° 31, 2004, p. 715-727.

13 P. Fernández Albadalejo, *Op. cit.*, p. 292.

Morales (1513-1591). En los dos últimos volúmenes de su *Corónica general de España* (1577 y 1586), el humanista andaluz focalizó su atención sobre Pelayo, el caudillo *godo*. Lo importante era entroncar el reino asturiano con el visigodo de Toledo para lo cual era necesario emparentar a don Pelayo con la casa real goda como lo habían hecho, de diversas maneras, las crónicas medievales. El infante Pelayo, según el relato de Ambrosio de Morales, había escapado de las persecuciones de su pariente el violento y artero, Witiza, refugiándose «en tierra de Vizcaya» y peregrinado desde allí a Jerusalén. Tras regresar al reino goda y después de la derrota de Guadalete, Pelayo había escoltado al arzobispo Urbano hacia Asturias para la «guarda y defensa» de las reliquias toledanas, escapando a la «destrucción de España». Los hombres libres que rodeaban a Pelayo lo eligieron entonces como rey. Precisa sin embargo Ambrosio Morales que España «le pertenecía [a Pelayo] por la propiedad y directo dominio o derecho señorío». Vemos pues que en la narración de Morales convergen el motor confesional y la defensa de la estirpe germánica. En Pelayo confluye una triple legitimidad: la de la elección por un reducido grupo de seguidores, la de la herencia gótica y la de la unción divina como lo indicaba su milagrosa victoria en Covadonga. En cada uno de estos aspectos la noción de minoría desempeña un papel fundamental ya como expresión de la aristocracia guerrera que conserva intacto el legado gótico o como remanente de fieles cristianos.

La analogía entre la historia del pueblo elegido y la historia castellana se materializa en particular a través del protagonismo de una minoría activa que salva al conjunto de los pecadores. La idea de «resto», de «remanente» o de «residuo» procede del Antiguo Testamento donde desempeña un papel importante. El concepto del «remanente» se aplica particularmente a los israelitas que sobrevivieron a guerras, pestilencias y hambrunas, al ser protegidos por su Dios, quedando así establecida su naturaleza de «pueblo elegido». Los profetas predijeron que, después del cautiverio en Egipto, un reducto de temerosos de Dios regresaría a la tierra. En los pasajes proféticos relacionados con el «remanente» la temática se desarrolla según dos líneas: (1) pese a las persecuciones a que es sometido el pueblo de Dios, sobrevive un «resto», y (2) la supervivencia de este «resto» (el hecho de que consiga perdurar más allá de las tribulaciones) contiene

una nota de esperanza para el futuro. El relato goticista reproduce las pautas del relato bíblico: (1) un pequeño grupo de irreductibles defensores de la fe católica se refugia en los apartados montes astures y sobrevive así a la invasión musulmana; (2) esta minoría no solo resiste, sino que, con la victoria de Covadonga, inicia el proceso de la reconquista. Son supervivientes elegidos por Dios para restaurar la fe y salvar al pueblo perdido por sus pecados. En el relato, la minoría se ve prometida a una labor mesiánica de salvación.

En esta línea, y de manera significativa, en una comedia de Lope de Vega, intitulada *El postrer godo de España*, fechada probablemente en 1599, la derrota apocalíptica de los godos y de su rey Rodrigo ante las huestes musulmanas en Guadalete era presentada como la condición *sine qua non* para el nacimiento de una nueva España, a través del triunfo providencial del noble visigodo Pelayo en Covadonga. Similar intención manifestó el extremeño Cristóbal de Mesa cuando en su epopeya *El Pelayo, o restauración de España* (1607) comparaba al godo Pelayo con Felipe III, augurando cómo:

Tú Filipe, del rey Pelayo el santo,  
imitando el valor y el zelo pío,  
serás qual el restaurador segundo,  
a dos Españas aumentando un mundo<sup>14</sup>.

El relato goticista, repetido en todo tipo de escritos en los siglos XVI y XVII, se convirtió en un verdadero lugar común que fue apareciendo una y otra vez bajo la pluma de los apologistas de los Austrias. Así, y por poner un último ejemplo, en el *Diálogo filipino* escrito en torno a 1580 por Lorenzo de San Pedro en defensa a las pretensiones de Felipe II al trono de Portugal, el jurista alegaba que Felipe, como heredero de los reyes de Asturias, representaba la continuidad dinástica de los reyes godos, que a su vez habían gobernado España

---

14 Obras citadas y comentadas por Roberto Quirós Rosado, «De reyes providenciales, *fidalgos* y falsarios. Pelayo de Asturias y las construcciones portuguesas sobre la *Restauración de España* durante el reinado de Felipe IV», in *Hispania*, 80/266, Madrid, 2020, p. 695.

legítimamente, por concesión de los emperadores romanos<sup>15</sup>. De tal manera que la incorporación de Portugal a la monarquía hispánica suponía la restauración de aquella primitiva unidad dinástica, ilegítimamente rota por la invasión musulmana primero y por la secesión del Condado de Portugal después:

Si los pecados que los reyes Vitisa y Rodrigo hicieron y permitieron en su reino fueron causa de la general destrucción de España, y aquí Dios concedió su restauración al infante don Pelayo y sucesores, descendientes de los reyes godos. Agora que ha vuelto esta provincia a su primera sinceridad y observancia de la fe católica, después de tantos años de castigo, has de entender, portugués, que Dios usa de su misericordia (f. 141-142).

En estos relatos goticistas, aparecen varios motivos que nos interesan:

1. La asociación de la pérdida de España con un comportamiento pecaminoso y sectario por parte de los últimos dirigentes godos, oponiéndose ésta a la recta actitud de Pelayo protector y restaurador de la fe,
2. La figura de un grupo reducido de cristianos que actúan a la inversa de la mayoría, a la que acaban salvando,
3. La convicción de que la capacidad de resistencia es una marca identitaria del ser hispano.

Esta última idea dio lugar a relatos algo divergentes: así, por ejemplo, Martín Fernández de Enciso en su *Suma de Geographia* de 1519<sup>16</sup>, debido sin duda al contexto de inquietud que suscitó la llegada a España del joven emperador Carlos V, contaba que, al inicio de la resistencia a la invasión musulmana, el papel principal lo había

---

15 Véase: Luis Cadarso, Pedro, *Derecho y cultura política en el siglo XVI: el «Diálogo filipino» de Lorenzo de San Pedro*, Madrid, Boletín Oficial del Estado, 2017.

16 Citada por P. Fernández Albadalejo, *Op. cit.*, p. 298-299.

tenido la «gente iberina», más belicosa que los godos. Estos habitantes de la zona cantábrica (zona de desembarco del primer poblador Tubal, hijo de Noé) no sólo habían resistido a la presencia goda, sino que fue al recogerse entre ellos que Pelayo empezó su gesta. Más allá de las divergencias, lo importante de cara al tema que nos reúne, es señalar que tanto los relatos indigenistas como los neogóticos, insisten en el papel central de una minoría reunida en lugares eminentes (montañas) o matriciales (cuevas) y que lo hacen utilizando, entre otras fuentes, la falsilla del relato bíblico.

#### LA HISTORIA SAGRADA ANUNCIA LA HISTORIA ESPAÑOLA, QUE LA REPITE

Algunos autores llevaban las cosas hasta sus últimas consecuencias, utilizando la Biblia como instrumento para explicar «las antigüedades de España»: la historia de España era réplica literal de una historia sagrada que la prefiguraba.

Así, Fray Juan de la Puente en su *Conveniencia de las dos monarquías católicas* (1612)<sup>17</sup> demostraba que la historia de España había sido anunciada por Isaías en sus pronosticaciones (Isaías, XVIII, 1-7). Como nación de que «habla el Profeta», España ofrecía un pasado de miserias deseadas por Dios como castigo por sus excesos. Tan solo una pequeña «porción», como el «resto de Israel» al que aludía el profeta (Isaías, XVIII, 20-23), había conseguido salvarse de estas desgracias. Este remanente estaba constituido por los «españoles de las Montañas», es decir cántabros, vascones, asturianos y gallegos. De ellos descendían todos los españoles. Este resto estaba radicado en unas montañas descritas como «archivos de la fe y de la verdadera religión» y se caracterizaba por no haberse mezclado con otras naciones, convirtiéndose en la «semilla» de la que había nacido la nueva «gente católica» que poblaba España. Afirmaba Fray Juan de la Puente con toda claridad que «no fueron los godos quienes dieron principio a nuestra restauración, sino los asturianos, vizcaínos y vascones»

---

17 Citado y analizado por Pablo Fernández Albadalejo, *op. cit.*, p. 292.

con lo que Dios devolvía a los descendientes de Túbal la tierra que les cupo en suerte, echando de ella a todas las naciones que la habían tiranizado. España era una nueva Israel. En un libro de 1619, fray Juan de Salazar<sup>18</sup> proponía también una historia de España en clave bíblica: el cautiverio en Egipto anunciaba los padecimientos bajo los «moros árabes», las hazañas de Moisés las de Pelayo y las de Sansón las del Cid. Cantabria era como el arca de Noé y en ella se habían salvado «las reliquias del español pueblo», gracias a las cuales pudo luego repararse y propagarse la «semilla española».

#### EL *REMANENTE* EN LA TRADICIÓN ARAGONESA: LOS AVATARES DE LA LEYENDA DE SOBRARBE

En Aragón, el relato de los orígenes se construye en torno a la evocación del reino de Sobrarbe. Según este relato, el reino de Aragón, originariamente llamado reino de Sobrarbe, nace en circunstancias parecidas al reino de Asturias: la nación aragonesa surge, de manos de una minoría de valerosos guerreros que resisten a la invasión y crean las condiciones del surgimiento *ex novo* de un nuevo orden político. A diferencia del relato goticista castellano que a menudo se utilizó para subrayar el papel central de Castilla y justificar una concepción absolutista del poder, la *temática aragonesa* (en palabras de Clizia Magoni<sup>19</sup>) cobra particular importancia en el siglo XVI en un contexto de resistencia al poder castellano. El tópico consistía en defender que en Aragón los reyes habían sido electivos y que se sometían a un pacto con el reino de modo que los súbditos podían destituirlo en casos extremos.

---

18 Juan Salazar, *Política española: contiene vn discurso cerca de su monarquía, materias de Estado, aumento i perpetuidad*, [1619] Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

19 Clizia Magoni, *Fueros y libertades. El mito de la constitución aragonesa de la Europa moderna* (trad. Antonio Pérez Martín), Zaragoza, El Justicia de Aragón, 2012.

Muchos de los textos que reproducen esta temática circulan a finales del siglo xvi cuando los juristas aragoneses, para defender las leyes del reino frente a las pretensiones hegemónicas de Castilla, popularizan esta versión en España y en Europa. El contexto fue el del llamado *pleito del virrey extranjero* que enfrentó a finales del siglo xvi a aragoneses y agentes del rey<sup>20</sup>. La idea era evitar que Felipe II nombrase en Aragón a un virrey que no fuera natural del reino. En los textos de la campaña, los juristas aragoneses evocan el origen del ordenamiento legal aragonés que había nacido, según ellos, al mismo tiempo que el propio reino y que estipulaba que todos los agentes del rey en Aragón habían de ser aragoneses.

Esta visión se originaba en la historia de Sobrarbe, que circulaba desde antiguo y había recibido una formulación oficial en el prólogo de *Fueros y Observancias de las costumbres escriptas del Reyno de Aragón*<sup>21</sup>. En el prefacio, como en el de las siguientes recopilaciones de los siglos xvi y xvii, se narraban las circunstancias en que había nacido el reino de Aragón. Según este relato, cuando los árabes invadieron España, una minoría de valerosos guerreros se refugiaron en los montes Pirineos «en partes ásperas y fragosas, en espeluncas y cuevas, y otros lugares secretos, recobrando ánimo y esfuerço» y tomaron «con la ayuda de Dios» las armas y se enfrentaron con el invasor en Sobrarbe. Una vez se hubieron apoderado del territorio,

[...] sin ayuda de Príncipe alguno, ni otra persona que descendiese de la línea Real de los Godos, que pudiese pretender derecho

---

20 Para un estudio reciente sobre la cuestión del virrey extranjero en Aragón: Paloma Bravo, «La désastreuse négociation du Marquis d'Almenara en Aragon : l'affaire Du Vice-Roi Étranger» in Sylvain André, *La négociation ou l'art de construire un empire (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Editions Hispaniques, col. Histoire et Civilisation, 2022.

21 *Fueros y Observancias de las costumbres escriptas del Reyno de Aragón*, Zaragoza, imprenta de Gabriel Dixar, 1576, fol 11. Era una recopilación sistemática de los fueros, realizada por encargo de Felipe II en 1552. Pretendía poner orden en el derecho consuetudinario aragonés y reagrupaba los fueros por materias, de acuerdo a una sucesión de rubricas. Quedaban indicados los monarcas y cortes que los habían promulgado e indicaban si habían caído en desuso.

de sucesión a España [...] los aragoneses conquistadores hicieron leyes, con que la tierra y provincias por ellos ganadas [...] fuese gobernada e instituyeron los fueros de Sobrarbe.

El texto concluye diciendo: «De manera que en Aragón primero hovo leyes que reyes». Este relato mantiene muchos puntos de contacto con la tradición gótica castellana, pero insiste en dos puntos:

1. La libertad del pequeño grupo de nobles que fundan el nuevo orden político: no tienen ningún nexo con Roma, no descienden de godos y no son ayudados por nadie,
2. Antes de elegir a un *primus inter pares* que les gobierne, redactan sus leyes.

Sin embargo, el tenor de estas leyes, que se conocieron con el nombre de *Fueros de Sobrarbe*, no figura en el texto por haberse perdido. La laguna fue colmada unos años más tarde por el historiador aragonés Gerónimo Blancas en sus *Aragonensium rerum commentarii* de 1588. En sus *Comentarios*, Blancas dio forma y contenido a una tradición legendaria que venía desarrollándose desde los siglos XIV y XV reconstruyendo el texto de los fueros. Estas leyes las insertó en la parte de sus *Comentarios* dedicada a la narración de la historia de Aragón en la que Blancas reproducía la *historia oficial* de la fundación. Le daba sin embargo al relato un giro particular<sup>22</sup>: tras

---

22 Sus *Comentarios* están divididos en dos partes: la primera sección repasa brevemente la historia de los diferentes reinados desde el origen hasta Felipe II. La segunda parte trata de la institución del Justicia —su origen, los magistrados por los que estaba flanqueado, la composición de la nobleza aragonesa y de las cortes. La obra se cierra con una sección que, a la manera de los *fasti* romanos, proponía, por orden cronológico, las biografías de quienes habían desempeñado el cargo de Justicia de Aragón. La obra alcanzó gran notoriedad por la reconstrucción que propone de los llamados fueros de Sobrarbe, las leyes puestas como fundamento del reino aragonés que figuran en la primera parte (Clizia Magoni, *Fueros y libertades. El mito de la constitución aragonesa de la Europa moderna* (trad. Antonio Pérez Martín), Zaragoza, El Justicia de Aragón, 2012, p. 92).

la apocalíptica disolución del reino visigodo, un pequeño grupo de cristianos decidió resistir al invasor y encontró refugio en la región central de los Pirineos, fundando el reino de Sobrarbe, llamado así por el nombre del lugar. A la muerte del cuarto rey de este pequeño reino, los antepasados de los aragoneses eligieron doce hombres principales para asegurar el interregno. De estos doce hombres descenderían después, refería Blancas, los «ricos hombres de natura» que formaban la gran aristocracia terrateniente aragonesa, distintos de los llamados «de mesnada o infanzones», de origen más reciente y más numerosos que los primeros. Pero, debido a la presión constante de los musulmanes que los hostigaban, decidieron, para estar seguros en sus confines, someterse de nuevo al gobierno de uno solo, pese a que temían que esto supusiese la pérdida de la libertad a la que se habían acostumbrado bajo el gobierno de los Doce. Indecisos sobre qué hacer, resolvieron enviar embajadores a los lombardos y al pontífice para que les aconsejaran. Estos dijeron que era conveniente establecer primero leyes que reyes. Blancas, sin citar fuente alguna restituía el texto de dichas leyes en un latín arcaico imitando el estilo de la ley de las Doce Tablas de los romanos, y con caracteres que reproducían las inscripciones epigráficas latinas<sup>23</sup>. Su intención era, como lo ha señalado hace tiempo y en magnífico estudio el investigador estadounidense Ralph Giesey<sup>24</sup>, no solo dar un mayor relieve al propio texto sino también sugerir una analogía entre los fueros aragoneses y las primeras leyes de los romanos.

El primer fuero estipulaba que el rey debía velar por la paz; el segundo fijaba que las tierras conquistadas contra los moros debían ser repartidas entre todos (ricos hombres, caballeros, infanzones) con exclusión de los extranjeros, el tercero que el soberano solo podía dictar leyes asesorado por un consejo de súbditos, el cuarto que no podía tratar las cosas importantes (como la guerra o la paz etc.) sin el consentimiento de los ricos hombres (o señores). El fuero quinto trataba del Justicia de Aragón, indicando que este magistrado había

---

23 Clizia Magoli, *Op. cit.*, p. 93.

24 Giesey, Ralph, *If Not, Not: The Oathe of the Aragonesse and the Legendary Laws of Sobrarbe*, Princeton, Princeton University Press, 1968, p. 61-62.

de ser un juez medio, instituido entre el rey y sus súbditos para frenar los excesos del primero e impedir que los segundos se sublevaran. Sobre estas bases, proseguía Blancas, los aragoneses eligieron a su primer rey, Íñigo Arista, quien completó el armazón de leyes fundamentales indicando que en caso de que el rey actuase contra los fueros y libertades del reino o se ofreciese a otro soberano, cristiano o infiel, el pueblo estaba autorizado a desvincularse de él:

SI.CONTRA.FOROS.AVT.LIBERTATES.REGNVM.A.SE.PREMI.IN FV TVRVVM.CONTINGERET.AD ALIUM.SIVE.FIDELEM.SIVE.INFIDELEM.REGEM. ADSCINDENDUM.LIBER. IPSI.REGI ADITVS PATERET (P. 590).

En el relato aragonés destaca, pues, el papel central de una minoría activa, fundadora de una monarquía electiva que descansa sobre el respeto de una serie de leyes fundamentales juradas por el rey. Esta minoría estaba formada al principio por los doce señores, que eran inicialmente socios y pares del rey y de los cuales descendían los «ricos hombres de natura», es decir la alta nobleza aragonesa<sup>25</sup>.

Esta representación de los orígenes de la monarquía en Aragón se remonta a una serie de discursos que circularon no solo en España, sino también en Europa, haciendo del ordenamiento político

---

25 El relato se refería en este punto a un acontecimiento histórico: el Privilegio de la Unión que fue una concesión importante arrancada en 1287 por la “unión” de los *ricos hombres*, los *mesnaderos*, los *infanzones* y ciudadanos frente a Alfonso III (y no en tiempos remotos como pretendía Blancas). Por este privilegio, el rey se comprometía a no actuar contra los miembros de dicha Unión y a convocar anualmente las cortes en Zaragoza. Aceptaba ser destronado en caso de contravenir los artículos contenido en el mismo documento que había jurado respetar. En 1348, Pedro IV abolió en las cortes celebradas en Zaragoza este privilegio, expresión de la sumisión del rey a la nobleza, pero en compensación mantuvo la obligación de jurar los fueros y libertades del reino para sí y para sus oficiales y amplió significativamente la jurisdicción y prerrogativas del Justicia o juez medio entre el rey y sus súbditos.

aragonés un ejemplo arquetípico de poder monárquico limitado o paccionado. Como ha demostrado Clizia Magoni, los conjuntos textuales aparecen en el siglo xvi nutriéndose unos de otros: por un lado, están los textos que surgen en Aragón en el contexto de resistencia a la hegemonía castellana (los acabamos de evocar) y, por el otro, los discursos producidos por los monarcómacos franceses durante las guerras de religión.

Cabe recordar al respecto que los protestantes rebeldes de la segunda mitad del siglo xvi inauguran un nuevo género de invención histórica: en un momento en que era difícil justificar las «novedades», su propuesta de limitar el poder regio se apoyó en una idealización de una era pretérita, medieval e incluso inmemorial, en la que los reyes habían estado sujetos a límites «constitucionales». Lo que según ellos era innovador, y por lo tanto ilegítimo, eran las monarquías absolutas. Varios de estos textos utilizan la *temática aragonesa* en defensa de una monarquía limitada. Entre ellos, el *Francogallia* del célebre jurista hugonote François Hotman que fue impreso en Ginebra en 1573, un año después de la matanza de San Bartolomé. François Hotman se refería al ordenamiento jurídico aragonés en su capítulo X. Hotman pretendía demostrar que la monarquía francesa era en su origen electiva y que no se trataba de un caso aislado. Entre los ejemplos antiguos y contemporáneos aducidos, citaba el caso aragonés. Al hacerlo oponía la realeza moderada, imperante en Aragón, a la tiranía. Afirmaba que en Aragón las asambleas representativas de los diferentes estamentos solían pronunciar un juramento de fidelidad en la coronación de los soberanos. Es en este texto donde aparece por primera vez la fórmula del juramento supuestamente pronunciado por los reyes de Aragón. Está significativamente recogida con caracteres tipográficos que reproducen las inscripciones epigráficas:

Quand il creen un Roy e l'assemblee general des Estats d'Aragon, pour rendre l'action plus memorable, font venir un homme, disguised, comme s'ils vouloyent louer une force, auquel ils imposent le nom de Droict d'Aragon, & declarent qu'il est par l'ordonnance du peuple plus grand & plus puissant que le Roy: finalement ils s'adressent au Roy mesme qu'ils ont eleu sous certaines loix et conditions, & luy disetn en ces termes lesquels nous avons icy

expressement iserz, pourautant qu'ils monstrent la magnanimité qui est en celle nation, à brider la licence de ses Roys, & de les maner à la raison: NOS QVI VALEMOS TANTO COMO VOS, Y PODEMOS MAS QVE VOS, VOS ELEGIMOS REY CON ESTAS Y ESTAS CONDICIONES: INTRA VOS Y NOS, UN QVE MANDA MAS QVE VOS<sup>26</sup>.

Era costumbre que los reyes prestasen juramento ante las Cortes, pero ninguna fuente escrita anterior parece haber recogido la fórmula que cita Hotman<sup>27</sup>. La crítica actual supone que tuvo conocimiento de esta tradición a través de españoles exiliados, como él, en Ginebra<sup>28</sup>.

La *materia aragonesa* fue repetida por relevantes autores franceses en textos que oponían, en el contexto de las guerras de religión, la tiranía, fuente de desórdenes políticos, al recto ejercicio del poder real, base de la paz social. Son ejemplos de esta utilización de la *materia aragonesa*, Teodoro de Beza en su *Du droit des magistrats* de 1574 y el anónimo autor de la *Vindiciae contra tyrannos* (1579 y 1581, para la edición en francés). En este relato, que expresa los fundamentos políticos de la nación aragonesa, desempeña un papel relevante una minoría de hombres que por defender su libertad sin renunciar a la seguridad instauran una monarquía cuya naturaleza electiva en su origen es recordada y actualizada en la ceremonia de jura. En ella, el rey declara su adhesión y respeto a un orden legal que se compromete a respetar. De no hacerlo, y este punto es fundamental para los

26 François Hotman, *La Gaule Françoise, par Hierome Bertulphe*, Cologne, 1574, p. 105-106.

27 En la tercera edición del *Francogallia*, publicada en Fráncfort en 1586, la parte dedicada a las costumbres aragonesas fue ampliada con un *excursus* centrado sobre la figura del Justicia de Aragón. A diferencia de la primera edición en ésta, Hotman daba cuenta de sus fuentes (a excepción de la cita del juramento): Lucio Marineo Sículo, Iohannes Vaseus y Jerónimo Zurita, cronista oficial del reino de Aragón y autor de los *Indices rerum ab Aragoniae regibus gestarum libri III* del que Hotman sacó la mayoría de sus citas.

28 Es destacable al respecto que el libro de Hotman se publicó por primera vez en 1574, es decir antes que los *Comentarios* de Blancas que lo fueron en 1588. Clizia Magoni, *Op. cit.*, p. 60, nota 91.

monarcómacos, los súbditos se ven desligados de su deber de obediencia al devenir el rey, un tirano.

## CONCLUSIÓN

En la primera edad moderna, la evocación de una minoría fundadora de la nación es un lugar común que tuvo gran acogida en toda Europa. En el caso de Castilla y de Aragón, el relato conecta con el de la Reconquista y describe cómo un remanente de hombres buenos resiste a la invasión musulmana, constituyendo una reserva moral a partir de la cual se construirá la futura grandeza nacional. Gracias a esta minoría, la derrota frente al islam (interpretada como un castigo divino) desemboca en la restauración de un orden político cristiano que, en el caso aragonés, surge *ex nihilo*. De hecho, en la tradición aragonesa se hace hincapié en la autonomía de los guerreros que resisten al embate musulmán: desligada de toda herencia romana o gótica, esta minoría establece leyes antes que rey, ganando así el derecho de deponerle en caso de incumplimiento de los fueros<sup>29</sup>. En los relatos de fundación examinados, las minorías son activas y, lejos de representar a sectores marginados, se identifican al

---

29 La idea fue recogida por Antonio Pérez en sus *Relaciones* (1598) para justificar la revuelta aragonesa de 1591. Según Pérez, esta era legítima pues Felipe II había vulnerado los fueros por él jurados. En sus escritos recordaba la naturaleza pactada del régimen y describía la ceremonia del juramento, enriqueciendo la versión de Hotman con una importante cláusula. Según contaba Pérez, el rey empezaba jurando sobre el Evangelio conservar y observar los fueros del reino, acto seguido los aragoneses le juraban fidelidad con la fórmula siguiente: “Nos, que valemos tanto como vos os hacemos nuestro Rey, y Señor, con tal que nos guardays nuestros fueros y libertades, y *syno, No*”. Este era según el ex secretario “el modo antiguo de jurar a su Rey los Aragoneses”. Como lo indican Ralf Giesey y Clizia Magoni, Pérez fue el primer autor en recoger el juramento en esta forma, sin que se conozca su fuente. En todo caso, con esta cláusula justificó ante la opinión europea la resistencia de los aragoneses: el propio Felipe II había desligado a los fieles aragoneses de su deber de obediencia pues había roto unilateralmente el pacto que le unía a sus vasallos representados en su origen por la minoría de valientes guerreros que habían fundado el reino de Sobrarbe.

contrario con una élite que alberga en su seno el futuro de la mayoría, ya sea pueblo o nación.

## BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ JUNCO, JOSÉ & DE LA FUENTE MONGE, GREGORIO, *El relato nacional. Historia de la historia de España*, Madrid, Taurus, 2017.

BEAUNE, COLETTE, *La naissance de la nation France*, Paris, 1885, 55-74.

BRAVO, PALOMA, «La désastreuse négociation du Marquis d'Almenara en Aragon : l'affaire Du Vice-Roi Étranger» in Sylvain André, *La négociation ou l'art de construire un empire (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Editions Hispaniques, col. Histoire et Civilisation, 2022.

—, «La Cárcel de la Manifestación entre 1590 y 1591: porosidades de una prisión protectora», in Paloma Bravo et Pauline Renoux-Caron coord., *'Las puertas nunca están cerradas'. Porosidades carcelarias y conventuales en España (s. XVI-XVII), e-Spania*, 48/ juin 2024.

CUART, BALTSAR, «La larga marcha de la historiografía de España en el siglo XVI», in Ricardo García Cárcel coord., *La construcción de las historias de España*, p. 13-126, Madrid, Fundación Carolina-Marcial Pons Historia, 2004.

FERNÁNDEZ ALBADALEJO, PABLO, *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna*, Marcial Pons Historia, 2007.

GARCÍA CÁRCEL, RICARDO, *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011.

GIESEY, RALPH, *If Not, Not: The Oathe of the Aragonese and the Legendary Laws of Sobrarbe*, Princeton, Princeton University Press, 1968.

- GIL PUJOL, Xavier, *La fábrica de la monarquía. Traza y conservación de la Monarquía de España de los Reyes Católicos y los Austrias*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2016.
- KAGAN, Richard, *Los cronistas y la Corona en la España medieval y moderna*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2010.
- LUIS CADARSO, Pedro, *Derecho y cultura política en el siglo XVI: el «Diálogo filipino» de Lorenzo de San Pedro*, Madrid, Boletín Oficial del Estado, 2017.
- MAGONI, Clizia, *Fueros y libertades. El mito de la constitución aragonesa de la Europa moderna* (trad. Antonio Pérez Martín), Zaragoza, El justicia de Aragón, 2012.
- MILHOU, Alain, «De Rodrigue le pêcheur à Ferdinand le restaurateur», in Alain Milhou, *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVII<sup>e</sup> siècle*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2000, p. 12-29.
- MORALES ARRIZABALAGA, Jesús, «La 'foralidad aragonesa' como modelo político: su formación y consolidación hasta las crisis forales del siglo XVI», in *Cuadernos de estudios borjanos*, XXVII-XXVIII, Zaragoza, Centro de estudios borjanos, 1992.
- NIETO SORIA, José Manuel dir., *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid, Dykison, 1999.
- QUIRÓS ROSADO, Roberto, «De reyes providenciales, *fidalgos* y falsarios. Pelayo de Asturias y las construcciones portuguesas sobre la *Restauración de España* durante el reinado de Felipe IV», in *Hispania*, 80/266, Madrid, 2020.
- REDONDO, Augustin, «Les divers visages du thème (wisi)gothique dans l'Espagne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles», in *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, collection Casa de Velázquez, 1992, p. 353-364.

- RÍOS SALOMA, Martín F., *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XV-XIX)*, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones históricas, Marcial Pons Historia, 2011.
- RUCQUOI, Adeline, «Les Wisigoths fondement de la 'nation Espagne'», in Jacques Fontaine & Christine Pelistrandi, éd., *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, collection Casa de Velázquez, 1992, p. 341-352.
- SAEZ, Adrián, *Los Godos de papel*, Madrid, Cátedra, 2017.
- TEILLET, Suzanne, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en occident du Ve au VIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- WULFF, Fernando, *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Crítica 2003.
- ZABALO ZABALEGUI, Javier «El número de musulmanes que atacaron Covadonga. Los precedentes bíblicos de unas cifras simbólicas», in *Historia. Instituciones. Documentos*, n°31, 2004, p. 715-727.



EL ACENTO Y LA INSTITUCIÓN IMAGINARIA  
DE LA MINORÍA LINGÜÍSTICA

---

*Fabiana Álvarez-Ejzenberg*  
Université Picardie-Jules Verne, CEHA, Amiens

*Graciela Villanueva*  
UNIV. PARIS-EST CRETEIL, IMAGER (UR 3958), F-94010, CRETEIL,  
FRANCE ET EUR FRAPP (ANR-18-EURE-0015 FRAPP).



## LA IMAGINACIÓN COMO INSTITUYENTE

Cuando en el título de este trabajo utilizamos la fórmula «institución imaginaria» estamos retomando la reflexión de Cornelius Castoriadis en *L'institution imaginaire de la société*, un ensayo publicado en 1975. Oponiéndose a cierta concepción de la imagen y de lo imaginario como reflejo o como espejo de una realidad preexistente, Castoriadis insiste en su dimensión instituyente. Por eso escribe:

Ce que, depuis 1964, j'ai appelé l'imaginaire social [...] et, plus généralement, ce que j'appelle l'imaginaire n'a rien à voir avec les représentations qui couramment circulent sous ce titre. En particulier, cela n'a rien à voir avec ce qui est présenté comme « imaginaire » par certains courants psychanalytiques : le « spéculaire », qui n'est évidemment qu'image *de* et image reflétée, autrement dit *reflet*, autrement dit encore sous-produit de l'ontologie platonicienne (*eidôlon*) [...]. L'imaginaire n'est pas à partir de l'image dans le miroir ou dans le regard de l'autre. Plutôt, le « miroir » lui-même et sa possibilité, et l'autre comme miroir, sont des œuvres de l'imaginaire, qui est création *ex nihilo*. Ceux qui parlent d'« imaginaire » en entendant par là le « spéculaire », le reflet ou le « fictif » ne font que répéter, le plus souvent sans le savoir, l'affirmation qui les a à jamais enchaînés à un sous-sol quelconque de la fameuse caverne : il est nécessaire que (ce monde) soit image *de* quelque chose. L'imaginaire dont je parle n'est pas image *de*. Il est création incessante et essentiellement *indéterminée*

(social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question de « quelque chose ». Ce que nous appelons « réalité » et « rationalité » en sont des œuvres (Castoriadis 1975: 7-9).

El imaginario no copia la realidad, sino que la crea. De esta idea partimos cuando afirmamos que una minoría social, y en particular una minoría lingüística, no es el resultado de datos objetivos que los hombres observan, nombran y cuantifican, sino una construcción, una «realidad» instituida imaginariamente por el hombre<sup>1</sup>.

#### LAS MINORÍAS LINGÜÍSTICAS

En distintas latitudes, en distintas sociedades y en distintas lenguas se perciben, se definen, se instituyen minorías lingüísticas a partir de una serie de criterios. Algunas de estas minorías están determinadas por la historia, la geografía y la lengua de origen de un grupo: es el caso de las minorías inmigratorias. Se trata de un número significativo de personas que, en determinado momento histórico y por causas diversas, decide abandonar su país y que, al instalarse en el país de acogida, se integra progresivamente sea a una nueva lengua, sea a una variedad de lengua que no es la que originalmente tenía (es el caso de los migrantes que hablan una variedad diferente de la misma lengua del país que los acoge, migrantes que, con el

---

1 Esto no supone que lo material no tenga importancia y que el poder no esté regulado por dispositivos concretos. Como bien lo demuestra Chivallon (2007) siguiendo a Castoriadis, las comunidades imaginadas que son las naciones (según la definición de Benedict Anderson) anclan sus imaginarios en estructuras materiales bien tangibles. Christine Chivallon escribe: «[L]'imaginaire ne se définit pas par son opposition au réel, mais par les degrés de concrétude qu'il acquiert et qui dépendent des rapports de pouvoir». La concepción de una división real /imaginario como algo dado independiente de procesos históricos y desligada de un anclaje real (que es una interpretación frecuente de la teoría de Anderson) impide pensar las relaciones de poder, cuya fuerza se mide justamente por la capacidad de materializar el imaginario.

correr del tiempo, irán adoptando los usos, los modismos e incluso la pronunciación del dialecto utilizado en el lugar al que llegan). Esta minoría lingüística se define por la manera particular de hablar la lengua del país de acogida, una forma de hablar que conserva huellas (fonéticas, morfosintácticas, léxicas) de la lengua de origen. Y en el caso de que el migrante venga de un país que habla la misma lengua del país de acogida, lo que conserva son las huellas de la variedad lingüística del país de origen, es decir, no las huellas de otra lengua sino las huellas de otra variedad de la misma lengua.

En la percepción de las minorías lingüísticas (definidas por criterios geolectales o sociolectales), y sobre todo cuando estas son simbólica o numéricamente importantes, la imagen de las personas y de su lengua suele pasar por el filtro de la estereotipia<sup>2</sup>. Los ejemplos de este fenómeno abundan en la época de la inmigración masiva en Argentina, es decir, a fines del siglo XIX y comienzos del XX. La imagen estereotipada del inmigrante italiano se asocia a su articulación particular del castellano, tan particular que tuvo un nombre propio: el *cocoliche*. De manera diferente pero análoga, llamándolos «gallegos» también se estereotipó —y se sigue aun hoy estereotipando— a los inmigrantes españoles que se instalaron en Argentina.

---

2 El estereotipo es una forma de acercamiento a la alteridad, ya que proporciona la herramienta necesaria para incorporar la diferencia del Otro en un sistema ordenado de referencias conocidas. Pero el estereotipo dificulta, al mismo tiempo, el descubrimiento de esa misma alteridad, ya que la simplifica, la reduce, la fija («stereos» significa «duro» en griego) y la limita a un *déjà-vu* incapaz de dar cuenta de lo nuevo. Como vemos, aunque podamos denostar al estereotipo por operar una reducción y una deformación de su objeto, cierto grado de estereotipia resulta ser un ingrediente indispensable en todo proceso de conocimiento, en la medida en que permite integrar lo nuevo en el marco de esquemas de categorización familiares.

## EL ACENTO

En el proceso de constitución de una minoría lingüística hay un elemento que suele cumplir un papel determinante: el acento<sup>3</sup>. «Acento» proviene del latín *accentum*, derivado de *accano*, *is*, *ere*, *ce-cini*, *cantum* (de *ad cano*, que significa *cantar con*, *cantar junto a*). La palabra latina *accentum* y su derivada *acento* designan el sonido, la intensidad o la cantidad de una sílaba. Otra acepción de la palabra tiene en cuenta, además, la dimensión geolectal, ideolectal o situacional.

El *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española define al acento como el «[c]onjunto de las particularidades fonéticas, rítmicas y melódicas que caracterizan el habla de un país, región, ciudad, etc.». Por su parte, María Moliner lo define de este modo:

En el sentido más amplio y en el lenguaje corriente, conjunto de todas las modalidades fónicas del lenguaje, o sea la intensidad, el tono, la cantidad, la duración y el timbre de los sonidos, las variaciones de todas las cuales, conjuntamente, caracterizan, o solo a los distintos idiomas, sino a la manera de hablar uno mismo en las distintas regiones, al habla de cada persona o a la expresión de distintas situaciones de ánimo: 'Al pasar, me parecía que hablaban con acento francés' (Moliner 2007, s.v. *acento*).

Las definiciones que acabamos de citar no se refieren al aspecto normativo, contrariamente a la definición de la palabra *accent* en las obras lexicográficas francesas:

Ensemble des caractères phonétiques distinctifs d'une communauté linguistique considérés comme **un écart par rapport à la**

---

3 En los párrafos que siguen retomamos algunas de las reflexiones de la introducción (redactada en francés) de Iván Jiménez y Graciela Villanueva a *Glottophobies et imaginaires des langues*, dossier principal de la revista *Quaderna* N° 5, 2021, <<https://quaderna.org/5/introduction-glottophobies-et-imaginaires-des-langues/>>.

**norme**<sup>4</sup> (dans une langue donnée). *L'accent lorrain, du Midi, normand. Avoir l'accent italien, anglais (en français) ; l'accent français (en espagnol).* « *La voix a le vieil accent parisien* » (Romains). Accent faubourien, accent populaire parisien.

Prononciation qui diffère de la norme et qui est rattachée à un fait géographique. *Avoir un léger accent. Perdre son accent.* SPÉCIALEMENT l'accent du sud de la France (pour les locuteurs du Nord). *Parler avec l'accent* ([avelasã]) (*Le Petit Robert* 2013, s.v. *accent*).

Manière partic. de placer l'accent, et *p. ext.*, ensemble des traits de prononc. **qui s'écartent de la prononc. considérée comme normale**<sup>5</sup> et révèlent l'appartenance d'une pers. à un pays, une province, un mil. déterminés : Avec un **accent traînard de Parisien** il se vante de ses conquêtes. E. DABIT, *L'Hôtel du Nord*, 1929, p. 50. Les ordres furent transmis aux garçons dans un français dont les hésitations ou l'accent trahissaient tantôt le russe, tantôt l'anglais, tantôt l'allemand, tantôt le hongrois et tantôt un idiome inconnu. L.-P. FARGUE, *Le Piéton de Paris*, 1939, p. 59 (*TILF*, s.v. *accent*).

El acento es, de acuerdo con estas definiciones, el conjunto de rasgos de pronunciación que *se alejan* de la pronunciación considerada *normal*, la que sirve de norma o modelo para la totalidad de los hablantes de una lengua determinada. La cuestión radica justamente en determinar cuál es la variedad, geolectal o sociolectal, que una comunidad lingüística considera «la norma».

Si pensamos en el español, constatamos que tradicionalmente se consideró que el modelo de acento era el de «las personas ilustradas» de Castilla. Así lo describía en su *Manual de pronunciación española* de 1918 (y en ediciones posteriores) el filólogo albaceteño Tomás Navarro:

Pronunciación correcta española.— Señálese como norma general de buena pronunciación, la que se usa corrientemente en

4 El subrayado es nuestro.

5 El subrayado es nuestro.

Castilla en la conversación de las personas ilustradas, por ser la que más se aproxima a la escritura; su uso, sin embargo, no se reduce a esta sola región, sino que, recomendada por las personas doctas, difundida por las escuelas y cultivada artísticamente en la escena, en la tribuna y en la cátedra, se extiende más o menos por las demás regiones de lengua española. Siendo fundamentalmente castellana, la pronunciación correcta rechaza todo vulgarismo provinciano y toda forma local madrileña, burgalesa, toledana, etc.; y siendo culta, rechaza asimismo los escrúpulos de aquellas personas que, influidas por prejuicios etimológicos y ortográficos, se esfuerzan en depurar su dicción con rectificaciones más o menos pedantes. Esta pronunciación, pues, castellana sin vulgarismo y culta sin afectación, estudiada especialmente en el ambiente universitario madrileño, es la que en el presente libro se pretende describir. Llamémosla correcta sin otro objeto que el de distinguirla de la pronunciación vulgar (Navarro 1967: 8).

Cincuenta años más tarde, en la introducción al capítulo «De la entonación» del *Esbozo de una nueva gramática de la lengua española*, se sigue afirmando que el modelo es el acento madrileño culto:

El breve examen que hacemos aquí de la entonación española refleja los usos que han dominado en Madrid dentro de los últimos cincuenta años en el seno de las familias burguesas de antiguo abolengo madrileño y en gran parte de los medios universitarios y cultos. Dar una idea, por somera que fuese, de las variedades de acentos que llenan la vasta geografía de habla española habría sido empresa imposible, hoy por hoy, de llevar a cabo y no parece necesario encarecerlo (RAE 1973:102).

Como vemos, hasta las últimas décadas del siglo xx es clara la tendencia a privilegiar una sola variedad, la madrileña, pretextando la empresa compleja y trabajosa de dar cuenta de la gran diversidad de acentos. Habrá que esperar hasta el siglo xxi y la edición de la *Nueva gramática de la lengua española*, obra conjunta de la RAE y la ASALE, para que la noción de variedad comience a aparecer, aunque,

como se verá más adelante, el español centro-norte peninsular continúa siendo la variedad geolectal más representada.

Si adoptamos ahora un punto de vista más general y menos técnico y tenemos en cuenta el funcionamiento de la lengua en la sociedad, constatamos que la palabra *acento* hace referencia al modo en que una lengua de origen resiste frente a una lengua o una variedad de lengua de adopción. El acento es la huella, en la lengua segunda, de un lugar geográfico, cultural e histórico de origen, es decir, la marca de una lengua fantasma en la nueva lengua. Esta huella se manifiesta en una melodía particular que se superpone a la de la lengua segunda y que se percibe como extraña o extranjera (Masson 2014/2: 8).

Habida cuenta de su dimensión identitaria, el acento ha sido objeto de estudio para la filosofía, el derecho, el psicoanálisis, la literatura y la sociolingüística<sup>6</sup>. Marion Didelot e Isabelle Racine (2019: 229-230) constatan que, aunque no exista una definición única de la noción, la comunidad científica está de acuerdo en que el acento no se limita a una combinación de rasgos acústicos segmentales y suprasegmentales<sup>7</sup>. Consciente de que se trata de la huella de un recorrido no solo geográfico sino también social, socioeconómico, lingüístico (con todo lo que ello supone), Derrida (1996: 78) habla del acento como lucha cuerpo a cuerpo con la nueva lengua.

Yoko Tawada (2016), cuya obra literaria está escrita en japonés y en alemán, afirma que «no hay persona sin acento, como tampoco hay persona sin arrugas en el rostro». Tawada ve al acento como «el rostro de la lengua que se habla» y observa que «las arrugas [del acento] alrededor de los ojos y en la frente bosquejan a cada instante un nuevo paisaje». El acento, dice Tawada, inscribe la autobiografía del migrante en la nueva lengua.

---

6 Un ejemplo en el ámbito del derecho, Matsuda (1991) y, en el ámbito de la sociolingüística, Meyer (2011).

7 Recordemos que un elemento *segmental* forma parte de las cadenas fonológica y fonéticas (que son *segmentables*), mientras que un elemento *suprasegmental* (por ejemplo, la entonación o el acento) es algo que se agrega a la cadena segmental, algo que no puede ser aislado.

Persistencia de una variante de la misma lengua o huella de una lengua materna diferente de la del país en la que un migrante se instala, el acento designa el modo en que una persona se expresa y por eso no se puede evitar la referencia a las esferas de su intimidad y de su identidad. Y cuando en una sociedad circulan visiones peyorativas del extranjero, el acento extraño puede percibirse como amenaza. El acento, dice Masson (2014/2: 90-91), es lo extranjero, lo otro inasimilable, inintegrable, indestructible.

Para la sociolingüista Jeanne Meyer, el acento es una de las construcciones ideológicas más comunes para situar a un interlocutor en una comunidad diferente de la propia. Y cuando la relación de alteridad que el acento instaura va acompañada de una depreciación de la lengua o de la variedad lingüística del otro, se activa un mecanismo de discriminación y el acento se convierte en un factor-frontera (*facteur-frontière*) entre el Yo y el Otro. Es entonces cuando el acento del otro se percibe como error, como incorrección, como falta<sup>8</sup>. Jeanne Meyer sintetiza el proceso de manera muy clara:

La pratique langagière et l'individu social qu'elle symbolise ne sont pas discriminés par leur dimension linguistique mais par la convocation d'une évaluation de l'appartenance communautaire suggérée par l'accent. La mise en place d'un procédé discriminatoire à l'égard de locuteurs hors-norme permet l'éclairage d'une hiérarchisation de valeurs des communautés dont ils apparaissent représentatifs (Meyer 2011: 49)<sup>9</sup>.

---

8 «Les prémisses d'une discrimination faite sur l'accent renvoient donc à la perception d'un accent *autre* considéré comme *erreur*, non-correct et fautif». Meyer (2011: 36).

9 Marie Didelot e Isabelle Racine (2019: 229-230) insisten en la importancia de la recepción del acento. Por eso escriben: «[L] intérêt de l'étude de l'accent ne réside donc pas tant dans sa production par un locuteur donné, mais bien plus dans sa perception par un auditeur [...] et que cette perception, loin d'être objective, est influencée par le contexte dans lequel [il] se trouve, mais aussi et surtout par l'ensemble des représentations sociales, conscientes ou inconscientes, qu'[il] a par rapport à l'accent».

## LA CONSTRUCCIÓN IMAGINARIA DE LA MINORÍA

La aplicación de las categorías de *minoría* y de *menor* al ámbito lingüístico merece ser pensada. Las minorías lingüísticas son, en efecto, construcciones imaginarias que en algunos casos poco (o nada) tienen que ver con consideraciones numéricas objetivas y mesurables. La minoría lingüística se instituye a partir del imaginario de una lengua homogénea que se autodefine como autorizada, superior, natural, con derecho a imponerse y a determinar lo que se va a considerar «normal» y lo que se va a considerar como desvío. Podemos citar como ejemplo la percepción del español del centro-norte de la península ibérica dentro del hispanismo, o la del francés metropolitano dentro de la francofonía o la del francés parisino para la comunidad de hablantes de la Francia metropolitana<sup>10</sup>.

Podríamos preguntarnos si el inglés británico cumple esta misma función dentro de la anglofonía. En este caso, como siempre, el prestigio de una lengua y de una cultura no puede desligarse del contexto político y económico en que esa lengua circula. Aunque es cierto, como lo observa Emilienne Baneth-Nouailhetas en un trabajo en el que compara las nociones de francofonía y anglofonía, que en el siglo xx hubo ciertos pensadores británicos que consideraron que el inglés británico era una variedad de lengua superior (en particular el

---

10 La concepción de la propia lengua tiene una innegable influencia sobre la concepción de una lengua extranjera o de un acento extranjero. Eso explica el lugar privilegiado que ocupaba y que a menudo sigue ocupando el castellano del centro y norte de España en la enseñanza del español como lengua extranjera. Véase el artículo de Florencia Justo con un análisis agudo de los manuales que se utilizan en la enseñanza secundaria del español en Francia (*Quaderna* 5). Los imaginarios también tienen influencia en la dificultad de los franceses para aprender lenguas extranjeras. Ver «Les Français et les langues étrangères» de Daniel Rojas (<<https://www.larevuedesressources.org/les-francais-et-les-langues-etrangeres,2920.html>>). Según una estadística reciente sobre la competencia de los europeos para hablar lenguas extranjeras, los franceses se encuentran en los últimos puestos, por debajo de la media. Véase el artículo de Claire Jenik titulado «Les pays les plus (et les moins) doués en langues étrangères» del 27 de septiembre de 2018, en: <<https://fr.statista.com/infographie/15595/langues-etrangeres-personne-ue/>>.

académico F. R. Leavis, que consideraba que el inglés estadounidense era una variedad inferior y empobrecida de la lengua inglesa<sup>11</sup>), esta línea de pensamiento ha sido mucho más la excepción que la regla dentro de la anglofonía. Más allá del prestigio asociado al lugar de poder que tiene Estados Unidos en el mundo, las particularidades de los procesos históricos de colonización y descolonización francés y británico y el lugar diverso que la lengua y la cultura del colonizador tuvieron en cada caso dibujan caminos muy diferentes. El análisis de Baneth-Nouailhetas da cuenta de una situación compleja y demuestra que es necesario ir más allá de la idea simplista de que la extensión del inglés (o del *globish*) es sinónimo de homogeneización y negación de toda diferencia. Por otra parte, no debe olvidarse que los estudios literarios universitarios sobre la literatura escrita en inglés han estado fuertemente impactados por el pensamiento poscolonial y por los estudios culturales, corrientes que valoran la diversidad y conciben la existencia de *englishes* en plural y de literaturas diversas escritas en variedades diversas del inglés.

Siguiendo a muchos intelectuales anglófonos que reflexionan sobre la diferencia entre la francofonía y la anglofonía<sup>12</sup>, Baneth-Nouailhetas constata la paradoja de una francofonía que aparenta defender la diversidad levantando la bandera del multiculturalismo, pero que impone en realidad una visión eurocentrada, colonialista y homogeneizante del francés y de la literatura francesa, relegando a la

---

11 «F. R. Leavis [...] postule l'extrême pauvreté d'une langue américaine débarrassée de la 'tradition' qui en irrigue la créativité en Grande-Bretagne», Baneth-Nouailhetas (2010/3: 81).

12 En 2007 *Le Monde des livres* publicó un manifiesto de cuarenta y cuatro autores en contra de la noción de francofonía. Muchos de ellos se inspiraron en los argumentos que Salman Rushdie daba en 1983 en su ensayo «'Commonwealth literature' Does Not Exist». He aquí algunas líneas de ese manifiesto: «Combien d'écrivains de langue française, pris eux aussi entre deux ou plusieurs cultures, se sont interrogés alors sur cette étrange disparité qui les reléguait sur les marges, eux 'francophones', variante exotique tout juste tolérée, tandis que les enfants de l'ex-Empire britannique prenaient, en toute légitimité, possession des lettres anglaises ?» («Pour une littérature-monde en français», *Le Monde des livres*, 16 de marzo de 2007).

categoría *literatura francófona* (e incluso de *literatura comparada*) todo lo que no proviene de la Francia metropolitana. El hecho de que la literatura de las Antillas francesas sólo figure en los programas de literatura comparada de los concursos de la educación nacional francesa muestra que la literatura de la francofonía se asimila a la literatura «no francesa», categoría que, para muchos especialistas, está peligrosamente cerca de la de «no-literatura francesa».

Estas consideraciones tienen mucho que ver con el modo en que cada lengua instituye su norma lingüística. Teniendo en cuenta el marco acotado de este trabajo, vamos a limitarnos a la consideración del español. Es evidente que el español peninsular dista de ser homogéneo, que los andaluces, gallegos, navarros, catalanes, vascos y canarios no utilizan la misma variedad de lengua y que también difiere el modo en que hablan los mexicanos, los colombianos, los bolivianos, los argentinos o los habitantes de diferentes regiones de estos mismos países.

La Real Academia Española ha tenido durante siglos un lugar preponderante en todo lo referido a la lengua española. Con su creación en 1713, se buscó fijar una lengua cuya perfección había sido alcanzada en el Siglo de Oro, protegiendo de este modo «la pureza y elegancia» del castellano que, dos siglos antes, había comenzado su periplo por tierras americanas.

En 1871 se funda la primera Academia americana y en 1951 nace la Asociación de Academias de la Lengua Española (ASALE). A partir de este momento, la RAE y la ASALE emprenden proyectos conjuntos tendientes a consolidar una comunidad «panhispánica», como se refleja en la publicación en el año 2009 de la *Nueva gramática de la lengua española*. Según Del Valle, esta vocación panhispánica es un instrumento al servicio de intereses económicos:

Tras el reciente despegue económico de España, sucesivos gobiernos españoles han movilizado una serie de instituciones lingüísticas y culturales para fortalecer y legitimar su influencia en América Latina y para facilitar las operaciones de las compañías de capital español en aquel continente. La tesis que aquí defendiendo es que, ante la posibilidad de que este panorama sea percibido o construido como neocolonial (interpretación que de hecho

ha surgido en múltiples ocasiones), estas instituciones aspiran a conceptualizar y presentar públicamente la presencia de España en sus antiguas colonias como un hecho natural y legítimo y han promovido decididamente la elaboración de una ideología lingüística que he llamado *hispanofonía*. En este proceso, la RAE ha sido un actor principal, diseñando y proyectando imágenes de sí misma y de la lengua española que funcionen como representaciones icónicas de la idealizada comunidad panhispánica supuestamente democrática e igualitaria (2007: 96).

La perspectiva panhispánica de la lengua que se adopta en este nuevo período no parece concretarse en la producción académica española, ya que el español del centro-norte peninsular continúa erigiéndose en la norma en detrimento de las variedades americanas, a menudo consideradas como la excepción a la regla, como lo inhabitual, e incluso como lo no recomendable.

Lo que se produce en realidad es un proceso de *minorización* de la lengua del otro. Un ejemplo muy claro es la identificación por la Real Academia Española de ciertos usos como *americanismos*<sup>13</sup>. La marca de esa especificidad supone que se trata de usos minoritarios (en los diccionarios de la RAE no se marcan los términos de uso peninsular como *españolismos*, lo que muestra bien que los académicos peninsulares consideran que sus propios usos son los «normales» y que son ellos los que definen la lengua de referencia). Además de considerar el uso americano como un uso marcado —e incluso un desvío—, el concepto de *americanismo* simplifica, homogeniza y estandariza el español americano porque da de él una imagen falsa e ignora la diversidad (de la misma manera que ignora la diversidad de las variantes en el interior de la Península). Y aun en el caso de aquellos usos generalizados en toda el área americana (por ejemplo la ausencia del fonema interdental sordo /θ/ a nivel fónico o la

---

13 El *Diccionario histórico de la lengua española* (1933-1936) define *americanismo* como vocablo o giro propio y privativo de los americanos que hablan la lengua española. El hecho de marcarlos de manera diferencial supone que estos vocablos o giros no forman realmente parte de la lengua española o que son formas de un español de los márgenes.

ausencia del tratamiento de confianza de segunda del plural, es decir del *vosotros*, a nivel morfológico), queda claro que lo que se minoriza es lo que es en verdad mayoritario desde el punto de vista numérico y estadístico (el 90% de los 500 millones de hispanohablantes son americanos, es decir que si se respetaran criterios numéricos, son los usos peninsulares los que deberían marcarse como minoritarios).

### MINORIZACIÓN Y JUICIO ÉTICO: LA GLOTOFOBIA

La minorización de una lengua o una variedad de una lengua resulta de un proceso de desvalorización, apreciación o *actitud lingüística negativa* por parte de los hablantes de la lengua o variedad, propia o ajena. A partir del concepto de *actitud* abordado por Sarnoff (1960: 279) en el ámbito de la psicociología, que lo caracteriza como «la disposición a reaccionar favorable o desfavorablemente a una serie de objetos», se desprende la noción de *actitud lingüística*, es decir, el conjunto de las apreciaciones de los hablantes de una lengua o variedad de una lengua. Para algunos autores, en las actitudes lingüísticas subyacen *creencias* que conducen a los hablantes a apreciar las lenguas o variedades de lenguas y a sus hablantes<sup>14</sup>. Así caracterizadas, las creencias y las actitudes, aunque relacionadas, constituyen dos nociones aparte: las actitudes, negativas o positivas, provienen de creencias que pueden tener o no fundamentos empíricos<sup>15</sup>. Por su parte, los sociolingüistas Appel y Muysken (1987:17) identifican tres tipos de actitudes: actitudes hacia *un grupo social o étnico*, que llevan a manifestar actitudes hacia *la lengua* de este grupo,

---

14 Para un recorrido exhaustivo de las líneas de investigación sobre las actitudes lingüísticas, ver Blas Arroyo (1999).

15 «Aunque no todas las creencias producen actitudes (piénsese, por ejemplo, en las etimologías populares), en su mayoría conllevan una toma de posición: si se cree que el fenómeno x es rural, es decir, lleva signos de rusticidad, inelegancia, etc. se suele producir una actitud negativa hacia él, se suele rechazar. Que tal rechazo afecta a la actuación lingüística del hablante es un hecho, sobre todo cuando produce estilos cuidadosos en los que participa muy activamente su conciencia lingüística». López Morales (1989: 235).

que conducen en una última etapa a mostrar actitudes hacia *los hablantes* de esta lengua.

Las actitudes pueden ser de aprobación o desaprobación, nunca son neutras. Cuando la apreciación hacia un grupo social y la lengua de sus hablantes es negativa (es decir, se los considera menos «prestigiosos», menos dignos de estima y respeto), se llega a desvalorizar o a despreciar al hablante de esta lengua, discriminación que se conoce como *glotofobia*. Este término propuesto por el sociolingüista francés Philippe Blanchet (2016) designa «el desprecio, el odio, la agresión, el rechazo, la exclusión de personas» motivados por la desvalorización de las formas lingüísticas utilizadas por ellas. La *glotofobia* resulta, pues, de las impresiones negativas provocadas, entre otros fenómenos, por el acento que no se identifica como propio o como «normativo»<sup>16</sup>.

Las actitudes de *glotofobia* se manifiestan en la educación, la lexicología, los tratados de gramática, el ámbito laboral, la política e incluso el derecho. Los fenómenos de discriminación relacionados con el acento se han vuelto particularmente visibles en las últimas décadas. Citemos, a modo de ejemplo, los títulos de algunos artículos aparecidos en medios masivos de comunicación de diversos países europeos y americanos en los últimos quince años<sup>17</sup>:

En la Universidad de Pittsburgh. España pide explicaciones por discriminar el acento castellano de una profesora (Estados Unidos, 2011);

Discriminación lingüística o *la forma correcta de hablar* (Perú, 2015);

*On n'insiste pas assez sur la discrimination par l'accent* (Francia, 2015);

---

16 La discriminación por el acento, que en sociolingüística anglosajona se conoce como *accentism*, ha sido traducido al español como «hablismo» o «acentismo».

17 Artículos encontrados en páginas de la emisora de *Radio France Info*, la *BBC*, *Courrier international*, *Le Monde*, *La Vanguardia*, *The New York Times* y en periódicos y blogs franceses, españoles, estadounidenses, británicos y latinoamericanos.

*L'accent, une discrimination sociale typiquement britannique* (Francia, 2015);

No, los andaluces o los latinoamericanos no hablan un mal castellano (España, 2018);

*Aprende a pronunciar si quieres trabajar aquí*: así es la discriminación por acento (Reino Unido, 2018);

*La discrimination liée à l'accent est l'une des plus répandues en entreprise : des millions de personnes la subissent* (Francia, 2018);

Todos tienen un acento (sí, tú también) (Estados Unidos, 2018);

*Discriminations. Mais ton accent, il vient d'où?*: halte aux questions toxiques! (Francia, 2019);

*Me lavaron la boca con jabón por hablar español en la escuela*: las razones por las que muchos latinos no hablan español en EE.UU. (Estados Unidos, 2019);

¿Hay glotofobia en España? (España, 2020);

Les députés adoptent la loi sur la discrimination par l'accent (Francia, 2020);

*'Racisme' : le problème omniprésent du 'racisme linguistique'* (Francia, 2021);

*Les ravages du 'racisme linguistique'* (Francia, 2022);

'El acento murciano es feo': qué es la glotofobia y por qué debemos acabar con ella (España, 2022);

Discriminación lingüística o la manera correcta de hablar en el trabajo (México, 2022);

Día de Andalucía: otro 28F para luchar contra la discriminación del acento andaluz (España, 2023);

Glotofobia, la nueva cruzada de *Podemos* con Pablo Motos como mal ejemplo (España, 2023);

¿Condiciona el acento el éxito de los canarios? (España, 2023);

Acusan a funcionaria [...] de discriminar a chofer por su acento paraguayo (Argentina, 2023);

Alfa discriminó a Marcos por «salteño» y Gran Hermano ardió como nunca: 'Acento idiota' (Argentina, 2023).

La generalización del término *glotofobia* da cuenta de la creciente conciencia de este tipo de discriminación, paralela a la conciencia de otras discriminaciones (género, grupo étnico, etc.) y al avance de

las leyes para sancionar esas prácticas. En Francia, por ejemplo, fue aprobado en el año 2020 el proyecto de ley n° 2473<sup>18</sup>, para promover la diversidad de acentos que existen en Francia y luchar contra la discriminación relacionada con la forma de hablar.

## CONCLUSIÓN

En su célebre cuento *Pierre Menard autor del Quijote*, el narrador reflexiona sobre el sentido de la tradicional afirmación de que la historia es madre de la verdad en el contexto de un fragmento del *Quijote* de Menard. Después de explicar que en el siglo de William James la historia ya no puede entenderse como la indagación de la realidad sino como su origen, el narrador escribe: «La verdad histórica [...] no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió». En el siglo de Menard, los hombres comprenden que la realidad no es algo dado, sino que nace de las creencias, las ideas o los imaginarios de una comunidad. Si aplicamos este razonamiento al análisis del modo en que las lenguas y los hombres circulan geográfica y socialmente, constatamos que el fundamento de la «realidad» de una minoría lingüística reside menos en datos objetivos que en el ojo que la mira. Ser consciente de esto es una condición para evitar toda esencialización en el momento de pensar las minorías o de llevar a cabo acciones en relación con ellas, se trate de acciones de denuncia o de reivindicación militante o simplemente de un trabajo de descripción y reflexión académica acerca del funcionamiento de las minorías.

---

18 « Proposition de loi visant à promouvoir la France des accents et à lutter contre les discriminations fondées sur l'accent » <[https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/textes/15to510\\_texte-adoptee-seance#](https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/textes/15to510_texte-adoptee-seance#)>.

## BIBLIOGRAFÍA

- APPEL René, MUYSKEN Pieter, *Bilingüismo y contacto de lenguas*, Barcelona, Ariel, 1986.
- BANETH-NOUAILHETAS Émilienne, «Anglophonie — francophonie : un rapport postcolonial ?», *Langue française* 2010/3 (n° 167), p. 73-94.
- BLANCHET Philippe, *Discriminations : combattre la glottophobie*, Limoges, Lambert-Lucas, 2016.
- BLAS ARROYO José Luis, “Las actitudes hacia la variación intradialectal en la sociolingüística hispánica”, *Estudios Filológicos*, N° 34, Valdivia, 1999, p. 47-72.
- CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- CHIVALLON Christine, «Retour sur la ‘communauté imaginée’ d’Anderson. Essai de clarification théorique d’une notion restée floue», *Raisons politiques* 27, 2007, p. 131-172.
- DEL VALLE José (ed.), *La lengua: ¿patria común? Ideas e ideologías del español*, Frankfurt/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 2007.
- DERRIDA Jacques, *Le monolinguisme de l’autre*, Paris, Éditions Galilée, 1996.
- DIDELOT Marion y RACINE Isabelle, «Pour ‘être intelligible’ en français langue étrangère, doit-on s’exprimer ‘sans accent’ ?», *Cahiers de linguistique* 45/1, 2019.
- JENIK Claire, «Les pays les plus (et les moins) doués en langues étrangères» del 27 de septiembre de 2018, <<https://fr.statista.com/infographie/15595/langues-etrangeres-personne-ue/>>.

JIMÉNEZ Iván y VILLANUEVA Graciela, «Introducción a *Glottophobies et imaginaires des langues*», dossier principal de la revista *Quaderna* N° 5, 2021, <<https://quaderna.org/5/introduction-glottophobies-et-imaginaires-des-langues/>>.

*LE Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2013.

*LE Trésor de la langue française informatisé*, version électronique du *Trésor de la langue française*, ATILF (Analyse et traitement informatique de la langue française), [En línea <<http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>>.

LÓPEZ MORALES Humberto, *Sociolingüística*, Madrid, Gredos, 1989.

MASSON Céline, «L'accent, une langue qui résiste», *ERES* 90 [“Cliniques méditerranéennes”], 2014/2.

MATSUDA Mari, «Voices of America: Accent, antidiscrimination law, and a jurisprudence for the last reconstruction», in *Yale Law Journal* 100, 1991, p. 1329-1407.

MEYER Jeanne, «Accents et discriminations : entre variation linguistique et marqueurs identitaires», *Cahiers internationaux de sociolinguistique* 1, Paris, L'Harmattan, 2011.

MOLINER María, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 2007.

NAVARRO Tomás, *Manual de pronunciación española*, 6ª edición corregida, New York/London, Hafner Publishing Company, 1967.

Real Academia Española, *Diccionario histórico de la lengua española (1933-1936)*.

Real Academia Española, *Esbozo de una nueva gramática de la lengua española*, Madrid, Espasa, 1973.

ROJAS Daniel, «Les Français et les langues étrangères», <<https://www.larevuedesressources.org/les-francais-et-les-langues-etrangeres,2920.html>>.

SARNOFF Irving, «Psychoanalytic Theory and Social Attitudes», *Public Opinion Quarterly*, 24, 1960, p. 251-279.

TAWADA Yoko, «L'accent est le visage de la langue parlée», *Libération*, 13 juillet 2016, <[https://www.liberation.fr/debats/2016/07/13/l-accent-est-le-visage-de-la-langue-parlee\\_1466019](https://www.liberation.fr/debats/2016/07/13/l-accent-est-le-visage-de-la-langue-parlee_1466019)>.

Varios autores, «Pour une littérature-monde en français», *Le Monde des livres*, 16 de marzo de 2007.



DE QUÉ HABLAMOS  
CUANDO HABLAMOS DE MINORÍA (MORISCA)

---

*José María Perceval*  
Universidad Autónoma de Barcelona



Las herramientas conceptuales utilizadas por el investigador como instrumentos útiles se pueden definir y estudiar como elementos autónomos<sup>1</sup>. Son términos y terminologías propios de un área, de un determinado tiempo o escuela. Son producto de una coyuntura social determinada por intereses concretos, provocadora de conflictos que acompañan la investigación. En muchos casos, estos elementos conceptuales aclaran el enfoque que pretende el historiador sobre el campo de estudio, son un medio para alcanzar el fin que pretende. En otros, constriñen la investigación al determinar el sesgo con que se estudia. En todos, su interpretación depende del contexto y de la utilización que se realice.

---

1 Ponencia presentada el 17 de octubre de 2022 dentro del Programa del *Séminaire des Minorités 2022-2023* (Rica Amran / Youssef El Alaoui), Table ronde / Mesa redonda: «Usos y malos usos de categorías conceptuales en el estudio de las minorías». Modérateur : Bernard Vincent (EHESS). Participants / Participantes: Luis F. Bernabé Pons (Universidad de Alicante), Youssef El Alaoui (Université de Rouen, Normandie), Borja Franco Llopis (UNED), Francisco Javier Moreno Díaz del Campo (Universidad de Castilla-La Mancha), José María Perceval (UAB).

*Minoría* es el término más utilizado en los estudios de moriscos<sup>2</sup>, casi se ha convertido en el sustantivo definitorio al que acompaña frecuentemente un adjetivo aclarativo o que señala su especificidad como tal minoría: minoría marginada, minoría asimilada<sup>3</sup>, minoría religiosa<sup>4</sup>, minoría social<sup>5</sup>, ‘la minoría morisca’, la minoría (sin más, sin adjetivación), minoría excluida, minoría violenta (con interrogación), minoría urbana, minoría disidente<sup>6</sup>, minoría perseguida<sup>7</sup>, minoría marginada<sup>8</sup>, minoría musulmana, minoría étnico-religiosa, minoría confesional, colectividad minoritaria, y hasta minoría mártir asociada a nación<sup>9</sup> mártir, pero también asociada últimamente a mártires del islam o de la yihad, fronteras muy peligrosas. Finalmente, minoría reintegrada/integrada, minoría híbrida. Vamos a seguir

- 
- 2 Agradezco la aportación de la bibliografía ordenada por el investigador Donald F. Wood.
  - 3 Dadson, Trevor J. «Los moriscos de Villarubia: crónica de una minoría asimilada», *Clío: Revista de historia*, vol. 72, 2007, p. 14-16.
  - 4 Galmés de Fuentes, Álvaro. «La lengua española de la literatura aljamiado-morisca como expresión de una minoría religiosa», *Revista Española de Lingüística*, vol. 16, 1986, p. 21-38.
  - 5 Pérez García, Rafael M. «Adaptaciones culturales en el seno de una minoría social: el morisco barroco en la Andalucía occidental», *Congreso Internacional Andalucía Barroca. Actas*, Iglesia de San Juan de Dios de Antequera, 17-21 de septiembre de 2007, ed. Alfredo J. Morales, vol. 2: *Historia demográfica, económica y social*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, 2008, p. 183-96.
  - 6 Prieto Bernabé, José Manuel. «Una minoría disidente en la corte: los moriscos de Madrid ante la expulsión (1610)», *Torre de los Lujanes*, vol. 17, 1991, p. 57-59.
  - 7 López-Baralt, Luce. «La estética del cuerpo entre los moriscos del siglo XVI o de como la minoría perseguida pierde su rostro», *Actes du IV Symposium International d'Études Morisques sur : Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, ed. Abdeljelil Temimi, Zaghouan, CEROMDI, 1990, p. 359-60.
  - 8 Gil Sanjuán, Joaquín. «Disidentes y marginados de la Serranía de Ronda en el tránsito a los tiempos modernos», *Baetica*, vol. 13, 1991, p. 227-39.
  - 9 De nación morisca (congreso de 2018, donde el término nación alude linaje o procedencia, aunque en otros casos encontramos nación/identidad, sobre todo, estudios magrebíes).

dos tipos de estudio de la terminología: el transversal estudiando el abanico de significados y el diacrónico, estudiando los diversos materiales que se aportan en cada tiempo y contexto.

Minoría, por definición<sup>10</sup>, es un término cuantitativo y comparativo, prefigura una situación comparativa, normalmente en desventaja ya que toda minoría implica una mayoría. No es un concepto exclusivamente numérico. Es social y político, conlleva obligaciones y derechos. Minoría supone en alguna manera admisión de los derechos de la mayoría (la minoría tiene que ceder e integrarse) tanto como puede significar una obligación de reconocer los derechos diferenciales de la minoría por parte de la mayoría. Minoría puede incluir una imposición necesaria y forzada de obligaciones por parte de este grupo minoritario o, por el contrario, la necesidad/inevitabilidad/aceptación de la 'tolerancia' que es una palabra igualmente discutible y con sentidos semánticos muy contradictorios: tolerar es tanto admitir solidariamente al otro como soportar algo molesto. Minoría también connota un final, un paisaje de ruinas y sueño que se desvanece, el ocaso de una cultura<sup>11</sup>, de la que la minoría sería la expresión última de los supervivientes.

Minoría, como noción numérica, puede estar correctamente utilizado si hablamos de los moriscos en el siglo XVI y equivocadamente si hablamos de «minoría mudéjar», sobre todo en el caso de Aragón y Valencia en los primeros siglos de la conquista. En ese caso, se trata más bien, ingenua o perversamente, de una previsión de futuro. En muchos casos, la minoría (numérica) son los conquistadores en un terreno en que intentan y consiguen ser los mayoritarios finalmente. Así que puede confundirse la minoría con situación en minoría,

---

10 Parte de un conjunto o grupo que representa el porcentaje menor o más pequeño de todo el conjunto o grupo. En política, grupo de votos del mismo signo que constituye el porcentaje menor de los emitidos en una votación. En sociología, un grupo minoritario o minoría se refiere a una categoría de personas que experimentan una desventaja relativa en comparación con los miembros de un grupo social dominante.

11 Cabanelas Rodríguez, Darío. «Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura: los libros plúmbeos de Granada», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 30, nº. 2, 1981, p. 334-58.

la de un determinado grupo marginado por una mayoría hegemónica no numérica. En el caso de la península ibérica, las realidades numéricas son oscilantes tanto en al Andalus como en los territorios conquistados o periodo mudéjar. Minoría, mayoría, interculturalidad o relación etnocultural, limpieza étnica, son aplicaciones a sociedades que nos las comprenden como tales<sup>12</sup>.

#### LA APARICIÓN DE MINORÍAS ES CONSECUENCIA DEL CENSO DE POBLACIÓN

Imposible término en una sociedad jerárquica —donde el mayor es el anciano o el propietario del mayorazgo<sup>13</sup>—, el término minoría no tiene equivalencia como tal en la sociedad de antiguo régimen, unido a la difícil percepción de la demografía en el mundo antiguo. Solo puede ser intuido en el sentimiento de peligro ante la plebe, el vulgo, el tumulto... o la sensación de vacío y despoblamiento de un territorio, de caída de la población, de abandono del trabajo en los campos... la unidad de ambas percepciones en la crisis hispana del XVII, provocará que la reflexión arbitrista sobre el despoblamiento comporte focalizar la mirada sobre una población ‘a la que no afectan ni las guerras, ni la emigración a las Indias ni la entrada en estado

---

12 La denuncia de la limpieza étnica solo puede comprenderse en un mundo donde se han articulado los derechos humanos (o de la humanidad), y por equivalencia, en un mundo democrático en que las urnas determinan las decisiones por mayoría de votos. Esto implica la asunción de obligaciones por parte de la sociedad de las decisiones de la mayoría y defensa de los derechos de las minorías. Perversamente, puede inducir a la necesidad de eliminar población para gobernar un territorio obteniendo por la fuerza una mayoría de votos natural, lo que lleva a las reflexiones sobre la guerra de Bosnia en *Cuaderno de Sarajevo* (1993) por Juan Goytisolo y sus comparaciones con el caso de los moriscos.

13 El diccionario de Cobarruvias (1611) define estos términos. No cuenta con las entradas de ‘minoría’ ni ‘mayoría’. *El Diccionario de Autoridades* (1726) no tiene entrada para el término *minoría*. Por *mayoría* entiende «la ventaja, excelencia o requisito en que alguna cosa excede a otra. Mayoría se toma también por lo mismo que Mayorazgo. O la mayor edad».

eclesiástico' y que es especialmente prolífica por razones particulares y libidinosidad natural.

El estado por necesidades fiscales plantea estudios numéricos y la modernidad humanista trae la categorización y numeración de determinados acontecimientos sociales que, dos siglos después, la Ilustración ordena y clasifica dentro de un espacio pre-científico. El positivismo del siglo XIX, pasa de la clasificación entomológica al ordenado censo de población<sup>14</sup>. Los estudios territoriales comprenden ahora los análisis de los grupos sociales concretos de la provincia que se analiza<sup>15</sup>, las consecuencias económicas<sup>16</sup> y sociales, con vistas a un censo de trabajadores, un análisis de producción y de consumo... Los primeros estudios de moriscos reflejan estas nuevas clasificaciones. Los estudios de repoblaciones ofrecen números y cantidades concretos<sup>17</sup> que se analizan. Se inaugura una línea que continuará durante un siglo en los estudios económicos de la población<sup>18</sup> donde los moriscos son una parte del puzzle sobre la decadencia española del XVII<sup>19</sup>.

A finales de los años 40 del siglo XX, se abre una brecha en este paisaje con una serie de estudios nuevos que contextualizan diversas

---

14 Fernández Guerra y Orbe, Aureliano. *Reflexiones sobre la rebelión de los moriscos y censo de población insertas en el Boletín Oficial de Granada y reimpresas de orden de la Excm. Diputación Provincial, corregidas y aumentadas en esta edición*. Granada, Imprenta de Gómez y Compañía, 1840.

15 Lafuente Alcántara, Miguel. *Historia de Granada: comprendiendo la de sus cuatro provincias: Almería, Jaén, Granada y Málaga, desde remotos tiempos hasta nuestros días*. Granada, Imprenta y Librería de Sanz, 1843-1846, 4 vols.

16 Janer y Graells, Florencio. *Condición social de los moriscos de España: causa de su expulsión y consecuencias que ésta produjo en el orden económico y político*. Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1857.

17 Oriol Catena, Francisco. «La repoblación del reino de Granada después de la expulsión de los moriscos», *Boletín de la Universidad de Granada*, vol. 7, 1935, p. 305-311; 499-527; vol. 8, 1936, p. 139-57; 417-44; vol. 9, 1937, p. 81-117.

18 Carande y Thovar, Ramón. *Carlos V y sus banqueros. La vida económica de España en una fase de su hegemonía*. Madrid, 1943.

19 Salyer, John C. «La importancia económica de los moriscos en España», *Anales de Economía*, vol. 4, no. 34, 1949, p. 117-33.

realidades: un espacio mediterráneo<sup>20</sup>, un espacio social de la modernidad<sup>21</sup>, un espacio de los reinos en la monarquía hispana y, enmarcado en ellos, se visibiliza la situación social de los moriscos donde el número comienza presentar un contenido político diferente<sup>22</sup>. La coyuntura internacional<sup>23</sup> se une a la focalización local del acontecimiento<sup>24</sup>, la historia de largo recorrido ahora ofrece catas o cortes que se analizan y numerizan.

El término minoría dentro de una reflexión mediterránea y braudeliana sobre una coyuntura concreta —la guerra de Argelia— entrará en la historiografía española debido a la escuela valenciana (o, mejor dicho, los estudios hispanistas franceses sobre el reino de Valencia) que compara la situación del siglo XVI —conquista y colonización— con la Argelia que se descoloniza. ¿Podría haber sido Valencia una nueva Argelia si no se hubiera expulsado a los moriscos? El pensador valencianista Joan Fuster escribió lo que Joan Reglà insinuaba y llegó a decir —según testimonio de algunos alumnos, en una de sus clases. La guerra de Argelia estaba presente y determinó el enfoque de los primeros estudios numéricos.

Mirades les coses sincerament, no hi ha dubte que, des del nostre angle — de valencians actuals —, l'expulsió fou una sort. Algun erudit ha comparat la situació valenciana del XVI amb la de l'Algeria del 1961: comparança prou exacta, si. El moriscos eren un poble colonial a la pròpia terra — al capdavall, ells eren uns

---

20 Braudel, Fernand. «Morisques et contagions épidémiques dans l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle», *Annales : Économie. Société. Civilisation*, Paris, vol. 4, 1949, p. 373.

21 Domínguez Ortiz, Antonio. «Los 'cristianos nuevos'. Notas para el estudio de una clase social», *Boletín de la Universidad de Granada*, vol. 21, 1949, p. 249-97.

22 Piles Ros, L. *La situación social de los moros de realengo en la Valencia del siglo XVI*. Madrid, 1949.

23 Reglà i Campistol, Joan. «La cuestión morisca y la coyuntura internacional en tiempos de Felipe II», *Estudios de Historia Moderna*, vol. 3, 1953, p. 217-34.

24 Reglà i Campistol, Joan. «La expulsión de los moriscos y sus consecuencias: contribución a su estudio», *Hispania*, Madrid, vol. 51, 1953, p. 215-67; 402-79; vol. 52, 1954, p. 447-61.

valencians mes antics que els altres —, i els cristians eren una mena de pieds-noirs sobrevinguts i explotadors. Però, con que l'antagonisme dels dos pobles no podia transformar-se en integració completa, perquè era una dualitat irreductible — religió, llengua, mentalitat —, el mes fort va eliminar el mes feble. Més ben dit, el rei i els seus consellers van resoldre el problema eliminant els moros. Potser els cristians indígenes no ho haurien fet mai per pròpia iniciativa. si el plantejament nacional del xvi hagués perdurat fins als nostres dies — i hi hauria perdurat, si no hagués mitjançat l'expulsió —. avui el País Valencià potser seria una altra Algèria. No hem pas d'enganyar. I no seria una perspectiva massa convincent, penso<sup>25</sup>.

La descolonización es un momento de gran enfrentamiento de minorías y mayorías. Los minoritarios colonizadores se enfrentan a una de las consecuencias terribles de su propio sistema parlamentario. Son la minoría en las colonias. El viejo miedo a que fueran mayoría los dominados, es una realidad que la guerra de Argelia evidencia sangrientamente. Fernand Braudel representa el punto nodal de cambio y su discípulo Tulio Halperin Donghi es encargado de estudiarlo dentro de un enfrentamiento de civilizaciones<sup>26</sup>, un conflicto nacional<sup>27</sup> —término presentista— y una inversión de la minoría pensada desde un punto de vista de una mayoría. La demografía morisca se torna importante e inquietante como se ve en el estudio de Lapeyre<sup>28</sup>. Valencia es el principal centro de atención, y en cierto

---

25 Fuster, Joan, *Nosaltres el Valencians*, edicions 62, 1962, p. 79.

26 Halperin Donghi, Tulio. «Recouvrement de civilisations : les morisques du royaume de Valence au XVI<sup>e</sup> siècle», *Annales. Économie. Société. Civilisation*, vol. 11, no. 2, 1956, p. 154-82.

27 Halperin Donghi, Tulio. «Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia», *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, vols. 24-25, 1955, p. 5-115; vols. 25-26, 1957, p. 83-250.

28 Lapeyre, Henri. *Géographie de l'Espagne morisque*. Paris, SEVPEN, 1959. [Lapeyre, Henri. Geografía de la España morisca. U. de València, D.L., 2009]; Lapeyre, Henri. «Les morisques de Grenade», *Annales Économie. Société. Civilisation*, vol. 14, 1959, p. 152-55.

modo Aragón<sup>29</sup>, es el lugar por el que penetra una reflexión que llevará a la aparición de minoría dentro del estado de la cuestión<sup>30</sup> donde comienzan a sumarse varias visiones numéricas económicas, sociales y políticas<sup>31</sup>.

#### MINORÍA: APARICIÓN DEL TÉRMINO

Braudel ha marcado la pauta, Lapeyre el contexto, los planteamientos indirectos llevan a una explosión de estudios censales<sup>32</sup> y regionales<sup>33</sup>, provinciales, locales<sup>34</sup>. Del reino de Aragón al reino de Granada<sup>35</sup>, finalmente al *cuanto* del conjunto de los reinos que forman la monarquía peninsular de la Edad Moderna. Se estudian coyunturas y se termina descubriendo la minoría, Pierre Chaunu una lo que es una reflexión coyuntural sobre una guerra de minoría

---

29 Caro Baroja, Julio. «Los moriscos aragoneses según un autor de comienzos del siglo XVII», *Razas, pueblos y linajes*. Madrid, *Revista de Occidente*, 1957, p. 81-98.

30 Reglà i Campistol, Joan. «Los moriscos: Estado de la cuestión y nuevas aportaciones documentales.», *Saitabi*, Valencia, vol. 10, 1960, p. 101-30.

31 Carande y Thovar, Ramón. «Los moriscos de Henri Lapeyre, los de Caro y algunos moriscos más», *Moneda y Crédito*, vol. 78, 1961, p. 2-26. [Carande y Thovar, Ramón. *Estudios de Historia*. 1. Temas de Historia de España. Barcelona, Crítica, 1989, p. 381-402].

32 Le Flem, Claude, Le Flem, Jean-Paul. «Un censo de moriscos en Segovia y su provincia en 1594», *Estudios Segovianos*, vol. 17, 1964, p. 433-64.

33 Le Flem, Jean-Paul. «Les morisques du nord-ouest de l'Espagne en 1594 d'après un recensement de l'Inquisition de Valladolid», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 1, 1965, p. 223-44.

34 Domínguez Ortiz, Antonio. «Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, vols. 12-13, no. 1, 1963-1964, p.113-28.

35 Vincent, Bernard. «Combien de morisques ont été expulsés du royaume de Grenade ?», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 7, 1971, p. 397-99.

contra mayoría, para convertirse en el gran introductor del término en 1961<sup>36</sup>.

Se establece también una separación entre dos tipos de estudios: los numéricos que estudian elementos cuantificables y los estudios sobre textos buscando indicios de ese ambiente social del criptoislam<sup>37</sup> que implica criptohistoria<sup>38</sup>. Este último discurso oficializaba también una especie de mitomanía orientalista, de búsqueda de antepasados moriscos y musulmanes, que transformaban las acusaciones de la época moderna en reivindicaciones de antepasados moriscos<sup>39</sup> entre el sueño y la pesadilla de un Potocki y su manuscrito encontrado en Zaragoza.

Tres aspectos modulan la reflexión sobre la noción de minoría en la historia: la noción numérica en relación con la situación concreta de la guerra de Argelia, la idea de una historia de largo recorrido intercalada de coyunturas concretas conflictivas y la percepción de una común historia del espacio mediterráneo donde los grupos minoritarios y mayoritarios se encuentran insertos en dinámicas estatales donde se acoplan, sobreviven o son marginados y finalmente desplazados por la violencia de las guerras y las sucesivas expulsiones.

---

36 Chaunu, Pierre. «Minorités et conjoncture. L'expulsion des morisques en 1609», *Revue Historique*, vol. 225, no. 1, 1961, p. 81-98.

37 Harvey, Leonard Patrick. «Crypto-Islam in Sixteenth-Century Spain», *Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos de Córdoba (1962)*. Madrid, Maestre, 1964, p.163-78.

38 Márquez Villanueva, Francisco. «La criptohistoria morisca: Los otros conversos.» *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, vol. 390, 1982, p. 517-34.

39 Márquez Villanueva, Francisco. «Lope, infamado de morisco: La villana de Getafe.» *Anuario de Letras*, vol. 21, 1983, p. 147-82.

## RESIGNIFICACIÓN DEL TÉRMINO 'MINORÍA' EN LA TRANSICIÓN

La cuestión que se plantea a comienzos de los años setenta es la situación de la minoría que se estudia como regional<sup>40</sup>, censal<sup>41</sup>, confesional<sup>42</sup>, urbana<sup>43</sup>, profesional en el caso de oficios o saberes como la medicina<sup>44</sup>, de utilización de un lenguaje críptico particular como el aljamiado<sup>45</sup>, colectividad minoritaria de interna solidaridad<sup>46</sup> que explica mediante esos elementos de solidaridad la conformación de unas redes que permiten un entramado resistente<sup>47</sup>.

Será el libro de Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos: Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza, 1978, el más clásico de la historiografía de moriscos en los

---

40 Casey, James G. «Moriscos and the Depopulation of Valencia.» *Past and Present*, Oxford, vol. 50, 1971, p. 19-40.

41 García Cárcel, Ricardo. «El censo de 1510 y la población valenciana de la primera mitad del siglo XVI.» *Cuadernos de Geografía*, vol.18, 1976, p. 49-66.

42 Palau, E. *La expulsión de los moriscos y las minorías confesionales: su sentido y relación con la transición del feudalismo al capitalismo*. 1971. U de Valencia, PhD dissertation.

43 Pike, Ruth. «An Urban Minority: The Moriscos of Seville.» *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 2, 1971, p. 368-77.

44 García Ballester, Luis. «The Minority of Moriscos Physicians in Spain of the 16th Century and their Conflicts in a Dominant Christian Society.» *Süddhoffs Archiv*, vol. 60, 1976, p.209-34; García Ballester, Luis. *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*. I. La minoría musulmana y morisca. Madrid, Akal, 1976; García Ballester, Luis. *Medicina, ciencia y minorías marginados: los moriscos*. U de Granada, 1977.

45 Hegyi, Ottmar. «Minority and Restricted Uses of the Arabic Alphabet: The Aljamiado Phenomenon.» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 99, no. 2, 1979, p. 262-69.

46 Cardaillac, Louis. «La vie religieuse des morisques, facteur de cohésion d'une collectivité minoritaire dans l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle.» *Actes du X Séminaire de la Pensée Islamique (Annaba, 1976)*. Algiers, SNED, 1980, p. 287-302.

47 Vincent, Bernard. «Les éléments de solidarité au sein de la minorité morisque (XVI<sup>e</sup> siècle).» *Le concept de classe dans l'analyse des sociétés méditerranéennes. XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Actes des journées d'études Bendor, 5, 6, et 7 mai 1977, special issue of Cahiers de la Méditerranée*, H-S vol. 3, 1978, p. 91-100.

últimos cincuenta años, el que marcará el punto central o nodal de su consagración como término cuya historia desde ese momento seguirá paralela a la de los estudios sobre moriscos. En esos primeros años, el término ya se utiliza o queda implícito en los diversos estudios de Mercedes García Arenal, Louis Cardaillac, Ricardo García Cárcel, Nicolás Cabrillana, Rafael Benítez Sánchez-Blanco, Jean-Pierre Dedieu...

Al mismo tiempo, los nuevos planteamientos de la Transición española hacia la democracia reformulaban la idea de una minoría numérica, cuantificable y socialmente representativa. La minoría planteaba dos reflexiones que se transformaron en dos vías de estudio paralelas: estudiar como la minoría era oprimida perdiendo progresivamente sus derechos en una asimilación forzada o estudiar como la minoría no aceptaba la integración que se le ofrecía con una contumacia que la culpaba de su propia falta de integración y, finalmente, de la 'heroica decisión' que se debía tomar sobre su destino.

Louis Cardaillac<sup>48</sup> y toda su escuela<sup>49</sup> tomaron esta línea de interpretación aportando datos sobre la extremada contumacia, terquedad y testarudez de la minoría. El libro de Cardaillac, con prólogo de Fernand Braudel, marcaba las líneas de estudio. La polémica mostraba la imposibilidad del diálogo. No era posible desentrañar la ocultación de intenciones de la minoría pertinaz<sup>50</sup>. Era imposible hablar con quien tenía cosas que ocultar.

Lo que para unos era tesón, para los otros era pertinacia. Los términos habían sido utilizados en el XVI-XVII, ahora tenían un sentido político actual. Los partidarios de la extirpación, de su inevitabilidad, se nutrían de las fuentes de los panfletistas anti moriscos, sobre

---

48 Cardaillac, Louis. *Morisques et Chrétiens : un affrontement polémique (1492-1640)*. Paris, Klincksieck, 1977; Cardaillac, Louis. *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico*. FCE, 1979.

49 Vidal, Jeanne. *Quand on brûlait les morisques, 1554-1621*. Nîmes, SARL, 1986.

50 Cardaillac, Louis. «Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y taqiyya», *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Álvaro Galmés de Fuentes; Emilio García Gómez, Madrid, Gredos, CLEAM n.º. 3, 1978, p.107-22.

todo Jaime Bleda<sup>51</sup>, a los que titulaban de ‘cronistas’ y de la gran obra recopilatoria de Boronat Barrachina<sup>52</sup> que había convertido sus pareceres en descripciones de la realidad morisca, sus dudosos veredictos en dictámenes comprobados.

Minoría también resultaba un término conflictivo en la disputa de los movimientos identitarios y nacionalistas de comienzos de los setenta. Miquel Barceló<sup>53</sup>, al que inquietaba la utilización de minoría hablaba de ‘minorizados’, es decir, forzados a desaparecer (sea integrados o expulsados) por el grupo hegemónico (sea mayoritario o no lo sea)<sup>54</sup>. Las minorías nacionales, imbricadas dentro de entidades estatales que las minorizaban, deseaban mostrar o pretendían ser mayorías en sus propios territorios.

Minoría estaba entrando en los estudios sociales con inusitada fuerza. la posición marcusiana o la de Foucault, situaba a la minoría como resistencia a esta posición mayoritaria excluyente que los define como minoría. El cambio promovido por Herbert Marcuse<sup>55</sup> señalaba la confluencia de minorías segregadas que, finalmente, eran superiores a la mayoría opresora y del comportamiento rebelde de minorías resistentes que mostraban las fisuras del sistema y su

---

51 Cepeda Adán, José. «La expulsión de los moriscos. Jaime Bleda y la constante historiografía.» *Historia de España* de Ramón Menéndez Pidal, ed. Melquiades Andrés Martín, vol. 26: El siglo del Quijote (1580-1680), n.º. 1: Religión, filosofía, ciencia, Madrid, Espasa-Calpe, 1986, p. 578-80.

52 Boronat y Barrachina, Pascual. *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico*. 1901. Archivum, U de Granada, 1992, 2 vols.

53 Barceló Perelló, Miquel. «Els nins moriscos.» *Primer Congreso de Historia del País Valenciano: celebrado en Valencia del 14 al 18 de abril de 1971*. Vol. 3: Edad Moderna, U de Valencia, 1976, p. 327-32; Barceló Perelló, Miquel. «Bartolomé de Las Casas, moriscos i catalans. Dues notes bibliogràfiques.» *Afers: Fulls de recerca i pensament*, vol. 22, no. 56, 2007, p. 113-30.

54 Bramón Planas, Dolors. «La reconquesta valenciana i els orígens del problema morisc.» *Arguments*, Valencia, vol. 3, 1977, p. 49-62.

55 Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Ariel, 1964.

dominación. La evolución del marxismo con los conceptos gramscianos<sup>56</sup> de hegemonía cultural cambiaba el sentido de mayoría a ‘mayoritario’, de minoría a *vanguardia resistente*.

El cambio de paradigma de Foucault<sup>57</sup> que estudiaba los casos de resistencia minoritaria tanto como los estudios de Deleuze/Guattari<sup>58</sup> sobre estas resistencias, plantearía una rebelión de epistemes minoritarias fueran por ser vanguardias de cambio como por ser resistencias a la imposición de pensamientos dominantes. Se introducían los espacios de exclusión<sup>59</sup> que limitaban y señalizaban a los minoritarios, que convertían su estigma en elemento para la indagación de la Inquisición<sup>60</sup>. Y esta marginación y represión se estudiaba desde los dos aspectos del poder que margina y el oprimido que resiste<sup>61</sup>.

---

56 Bagnasco, Arnaldo, «Gramsci y la sociología», *Sociología del Trabajo*, 2014, p.16-27.

57 Foucault, Michel, *Defender la sociedad* (curso en el Collège de France 1976), FCE, 2000.

58 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. José Vázquez Pérez. Pretextos. Valencia, 2004; Baravalle, María Luz, «El devenir minoritario en Deleuze y Guattari», *Ariel. Revista de filosofía*, 16, 2015, p. 1-7.

59 Redondo, Augustin. «Le discours d'exclusion des 'déviant' tenu par l'Inquisition à l'époque de Charles Quint.» *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) : idéologie et discours (Colloque International Sorbonne 10-15 mai 1982)*, Augustin Redondo, Paris, Publications de la Sorbonne, 1983, p. 23-50.

60 Vincent, Bernard. «Un espace d'exclusion : la prison inquisitoriale au XVI<sup>e</sup> siècle.» *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) : idéologie et discours (Colloque International Sorbonne 10-15 mai 1982)*, Augustin Redondo, Paris, Publications de la Sorbonne, 1983, p. 113-24.

61 Cardaillac, Louis. «Vision simplificatrice des groupes marginaux par le groupe dominant dans l'Espagne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles.» *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) : idéologie et discours (Colloque International Sorbonne 10-15 mai 1982)*, Augustin Redondo, Paris, Publications de la Sorbonne, 1983, p. 11-22 ; Carrasco, Raphaël. «Le refus d'assimilation des morisques, aspects politiques et culturels d'après les sources inquisitoriales.» *Les Morisques et leur temps : table ronde internationale, 4-7 juillet 1981*, Paris, CNRS, 1983, p. 169-216 ; Bunes Ibarra, Miguel Ángel de. *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*. Madrid, Cátedra, 1983.

En el campo de lo imaginario, la minoría numérica quedaba soslayada por la herencia cultural común, el diálogo cultural, o las imágenes enfrentadas. La descolonización había traído planteamientos no solo de dominación económica y política sino de dominación cultural que fueron expuestos por Edward Said al definir el orientalismo como construcción académica que imaginaba otro para conformar un uno, el Occidente dominador. La recepción de la escuela de Américo Castro a través de Márquez Villanueva y los estudios literarios sobre la novela morisca de Carrasco Urgoiti<sup>62</sup>, resituaban la idea de minoría en el marco de un poderoso imaginario que iba desde lo cripto musulmán a los orígenes de un orientalismo hispano. Aparecían orígenes moriscos inéditos y sospechosos, conversos que ‘volvían’ a sus supuestas raíces, visiones identitarias andalusíes/andaluzas que estudiaría González Alcantud, *Españas perdidas*<sup>63</sup>, e imaginarios cercanos a los relatos de Washington Irving...

En el lado positivo, se planteaba la cuestión de la supervivencia, del poso cultural que resta y resiste<sup>64</sup>. Se abría el campo de estudio de la literatura aljamiada como literatura resistente<sup>65</sup> aunque quizás en un ocaso civilizacional de la minoría al deber expresarse ya en

---

62 Carrasco Urgoiti, María Soledad. «La cultura popular de Ginés Pérez de Hita.» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, vol. 33, 1977, p. 1-21.

63 Villar Raso, Manuel. *Las Españas perdidas (odisea africana de Yuder Pachá y de los moriscos granadinos)*. 1984. Granada, Comares; Cuevas de Almanzora, Ayuntamiento de Cuevas, 1999.

64 Harvey, Leonard Patrick. «The Survival of Arabic Culture in Spain after 1492», *Actes du 8<sup>e</sup> Congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Aix-en-Provence, Edisud, 1978, p. 85-88.

65 Harvey, Leonard Patrick. «El Mancebo de Arévalo y la tradición cultural de los moriscos.» *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Álvaro Galmés de Fuentes; Emilio García Gómez, Madrid, Gredos, CLEAM no. 3, 1978, p. 20-41.

castellano<sup>66</sup>. La identidad de la minoría debía resistir a la aculturación<sup>67</sup>, término que en los ochenta se extiende para definir la asimilación<sup>68</sup>.

La introducción de lo popular comprende una idea que va más allá de una minoría para abarcar al pueblo o al auténtico pueblo<sup>69</sup>. Los moriscos eran un pueblo donde el concepto de minoría desaparecía al contemplarlos como una colectividad a estudiar en sí misma<sup>70</sup>. Comenzaba a delinearse una nueva teoría de fronteras mentales, de muros invisibles que se unían y reforzaban la represión<sup>71</sup> concreta que separaba las comunidades<sup>72</sup>, sin tener en cuenta el

- 
- 66 Galmés de Fuentes, Álvaro. «La lengua española de la literatura aljamiado-morisca como expresión de una minoría religiosa.» *Revista Española de Lingüística*, vol. 16, 1986, p. 21-38.
- 67 Vilar Ramírez, Juan Bautista. «Un intento de aculturación de los granadinos internados en Murcia y su reino. Ordenanzas del obispo A. González Gallego e Instrucción sinodal cartaginense de 1571.» *Actes du II Symposium International du C.I.E.M. sur : Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Abdeljelil Temimi, vol. 2, Tunis, Institut Supérieur de Documentation, 1984, p. 167-88.
- 68 Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. «Proyectos de aculturación y resistencia morisca en Valencia de Tomás de Villanueva a Juan de Ribera.» *Actes du II Symposium International du C.I.E.M. sur : Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, Abdeljelil Temimi, vol. 1, Tunis, Institut Supérieur de Documentation, 1984, p. 53-65.
- 69 López-Baralt, Luce, y María Teresa Narváez Córdova. «Estudio sobre la religiosidad popular en la literatura aljamiado-morisca del siglo XVI: La Mora de Úbeda, el Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz.» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol.36, 1981, p. 17-52.
- 70 Carrasco Urgoiti, María Soledad. «Perfil del pueblo morisco según Pérez de Hita (Notas sobre la Segunda parte de las Guerras Civiles de Granada).» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, vol. 36, 1981, p. 53-84.
- 71 García Cárcel, Ricardo. «La Inquisición y los moriscos valencianos: anatomía de una represión.» *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica. 1978*. Madrid, Instituto Hispánico Árabe de Cultura, 1981, p. 401-17.
- 72 Vincent, Bernard. «Les morisques grenadins : une frontière interieure ?» *Cas-trum 4. Frontière et Peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*. Madrid, Casa de Velázquez; Rome, École Française de Rome, 1992, p. 109-26.

factor numérico sino la idea de dominantes y dominados<sup>73</sup>. Mikel de Epalza, en un artículo disyuntor planteaba campos diferentes de estudio entre 'lo moro', 'lo morisco' y los moriscos concretos<sup>74</sup>. Del mismo modo, la veta abierta por Epalza en Túnez sobre las diversas expulsiones de andalusíes como una continuidad, lleva a la introducción del término minoría señalizando a estos grupos en el Magreb<sup>75</sup>.

En el marco académico hispano, la lectura obligada del libro Domínguez Ortiz/Vincent comenzaba a provocar una presencia cada vez mayor del término minoría acompañando a los estudios sobre la colectividad morisca que iría desenvolviéndose como una bola de nieve<sup>76</sup>. Las citas sucesivas terminaban convirtiéndose en títulos de artículos. El problema del éxito es que se aplicarían a veces de forma acelerada y algunas incorrecta. ¿Se puede hablar de minoría morisca de la presencia de estos en una población en que eran mayoritarios? ¿Se puede aplicar el término minoría a los mudéjares en el reino de Valencia y Aragón? ¿En qué momento?

El término y la idea de marginación dominarían la década de los años ochenta del siglo xx, mientras las citas avanzaban la noción de estudio de una minoría hispana, es decir 'natural' de los reinos hispanos<sup>77</sup>, y no los restos arqueológicos de una civilización en su ocaso destinada a desaparecer. Las minorías ahora eran grupos concretos

---

73 Griffin, Nigel. «Un muro invisible: Moriscos y cristianos viejos en Granada.» *Medieval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in Honour of P. E. Russell*, ed. F. W. Hodcroft, et al., Oxford, Medium Aevum, 1981, p. 133-54.

74 Epalza Ferrer, Mikel de. «Lo moro, lo morisco y los moriscos en la provincia de Alicante.» Alcoy, *Revista de Moros y Cristianos*, 1981, p. 102-03.

75 Razūq, Muḥammad. «Évolution de l'établissement des minorités andalouses au Maroc», *Actes du II Symposium International du C.I.E.M. sur : Religion, Identité et Sources Documentaires sur les Morisques Andalous*, ed. Abdeljelil Temimi, vol. 2, Tunis, Institut Supérieur de Documentation, 1984, p. 139-54.

76 Hernández Franco, Juan. «Aproximación a la historia de la minoría morisca en el Reino de Murcia durante la Edad Moderna (1501-1614).» *Anales de la Universidad de Murcia. Letras*, vol. 40, 1983, p. 69-102.

77 Vincent, Bernard, «Una extraña pregunta. ¿eran los moriscos españoles?», *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad moderna*, José Luis Betrán Moya, Betrán Hernández, Doris Moreno, 2016, p.121-130.

que reclamaban derechos como marginados. Bernard Vincent sitúa en sus artículos de 1987 esta unión clarificando la relación de diversos aspectos que señalan a los minoritarios como marginados<sup>78</sup>. Y una nueva presencia minoritaria supuestamente amenazante. No eran grupos que eran extranjerizados sino extranjeros que se introducían en el tejido económico, social y político del país debido a su desarrollo. Se cernían nubarrones políticos que reafirmaban una nueva identidad española a la defensiva frente a un pasado a erradicar en el presente con la presencia migrante musulmana que algún artículo periodístico trataba como nuevos moriscos.

#### LA RECLAMACIÓN EXISTENCIAL DE LAS MINORÍAS EN LOS AÑOS FINALES DEL SIGLO XX

La aceptación de un estudio sobre la minoría morisca lleva a la comparación inevitable con otras minorías. Empiezan una serie de estudios comparativos con gitanos (Leblon<sup>79</sup>), con renegados<sup>80</sup>... Esta contextualización rompe transversalmente con la anterior coyuntural y jerárquica. Se visualizan los moriscos como una más de las minorías de elementos marginados —al mismo tiempo que

---

78 Vincent, Bernard. *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada, Diputación Provincial, 1987.

79 Leblon, Bernard. «Morisques et Gitans dans l'Espagne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles : activités professionnelles et musicales», *Actes du IV Symposium International d'Études Morisques sur : Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, ed. Abdeljelil Temimi, Zaghouan, CEROMDI, 1990, p. 219-26.

80 González-Raymond, Anita. «Morisques et renégats : une identité de destin, une question d'identité», *Actes du IV Symposium International d'Études Morisques sur : Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, ed. Abdeljelil Temimi, Zaghouan, CEROMDI, 1990, p. 149-66.

utilizados— por su situación profesional<sup>81</sup>, social<sup>82</sup>, cultural<sup>83</sup>, urbana<sup>84</sup>, religiosa, o de género (comienza con fuerza el estudio del sector femenino morisco<sup>85</sup>, su presencia, su actuación, la imagen que se forma de ellas en el pensamiento cristiano viejo<sup>86</sup>). Un archipiélago de minorías surge que reclaman el derecho a su existencia y el reconocimiento de su identidad, por lo tanto, su estudio y el de las trazas que dejaron a su paso o los desesperados intentos de visibilizar sus reclamaciones. Los estudios de moriscos se resitúan<sup>87</sup> del mismo modo que está sucediendo con el mudejarismo frente a las diversas minorías y disidencias<sup>88</sup>. Se desentraña la relación perversa de mayorías y minorías, de dominantes y dominados, de integrados y

---

81 Glick, Thomas F. «Moriscos y marranos como agentes de la difusión tecnológica», *Historia de la Técnica*, Arbor, Madrid, vol. 149, n.º. 586-587, 1994, p. 113-31.

82 Andújar Castillo, Francisco. «Del esclavo morisco al berberisco. Sobre la esclavitud en la Almería del siglo XVII», *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, vols. 11-12, 1992-1993, p. 81-101.

83 Leblon, Bernard. «Quelques réactions espagnoles après l'expulsion des Morisques, parallèles avec l'expulsion avortée des Gitans», *Actes du V<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur le V<sup>e</sup> Centenaire de la Chute de Grenade 1492-1992*, ed. Abdeljelil Temimi, vol. 1, Zaghouan, CEROMDI, 1993, p. 417-26.

84 Tapia Sánchez, Seraffín de. «Una minoría urbana mal conocida: los moriscos convertidos en Castilla la Vieja», *1490: En el umbral de la modernidad. El Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos XV-XVI*, ed. José Hinojosa Montalvo y Jesús Pradells Nadal, vol. 1, Valencia, Generalitat Valenciana, 1994, p. 447-73.

85 Osorio Pérez, María José. «Aproximación al status socio-económico de la mujer morisca a través de los protocolos granadinos: fuentes para su estudio», *Actas del IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía*, ed. Abdeljelil Temimi, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1993, p. 667-76.

86 López de la Plaza, Gloria. «Las mujeres moriscas granadinas en el discurso político y religioso de la Castilla del siglo XVI (1492-1567)», *La España Medieval*, Madrid, vol. 16, 1993, p. 307-20.

87 García Cárcel, Ricardo. «Los moriscos y la historia», *Historia 16*, Madrid, vol. 225, 1990, p. 4-8.

88 Devia, Cecilia, *Disidentes y minorías religiosas en las «Partidas» de Alfonso X el Sabio*, Academia del Hispanismo, 2009.

marginados, un verdadero juego del gato y del ratón, como señalaría el profesor Bernard Vincent<sup>89</sup>.

Este juego llevaba a la situación de una ‘doble cultura’<sup>90</sup> que habían planteado desde los estudios sobre los textos aljamiados como los que ahora se sitúan en el análisis de aculturación<sup>91</sup> o asimilación de esa minoría, con el estudio de la evangelización o la constatación de su fracaso<sup>92</sup> (con interrogación ya que esa es una de las justificaciones implícitas de la expulsión). También hay que incluir aquí las disputas internas de la comunidad morisca<sup>93</sup> con la constitución de nuevas minorías. Y se empieza a investigar (y no sólo las elites nobiliarias<sup>94</sup>

---

89 Vincent, Bernard. «Le chat et les souris. Inquisiteurs et morisques à Benimodo (1574)», *Estudis*, Valencia, vol. 20, 1994, p. 277-89.

90 Galmés de Fuentes, Álvaro. «Literatura aljamiado-morisca y doble cultura», *Actes du IV Symposium International d'Études Morisques sur : Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, ed. Abdeljelil Temimi, Zaghouan, CEROMDI, 1990, p. 143-48.

91 Cuenca i Montagut, Robert. «De la lengua de Alá a la lengua de Dios: la aculturación de un morisco valenciano», *Las diferentes historias de letrados y analfabetos. Actas del Congreso celebrado en Pastrana. 1 a 3 de julio 1993*, ed. Carlos Sáez, Joaquín Gómez-Pantoja, U de Alcalá de Henares, 1994, p. 147-159.

92 El-Kolli, Janet. «L'évangélisation des morisques ou l'échec d'une politique d'assimilation», *Actes du IV Symposium International d'Études Morisques sur : Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, ed. Abdeljelil Temimi, Zaghouan, CEROMDI, 1990, p. 117-22.

93 González-Raymond, Anita. «Les limites de la solidarité morisque : mouchards, transfuges, exaltés», *Solidarités et Sociabilités en Espagne (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, ed. Raphaël Carrasco, U de Besançon, 1991, p. 243-66.

94 Soria Mesa, Enrique. «La integración de la élite nazarí en la nobleza granadina, siglos XV al XVII», *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Ed. Eufemio Lorenzo Sanz, vol. 1: Historia e historia de América, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, p. 295-308; Soria Mesa, Enrique. «La integración de la élite nazarí en la nobleza granadina, siglos XV al XVII.» *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, ed. Eufemio Lorenzo Sanz, vol. 1: Historia e historia de América, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, p. 295-308.

y las familias llamadas colaboracionistas<sup>95</sup>) sobre la desaparición de los asimilados, los que se invisibilizan, los que no se fueron<sup>96</sup>.

Del mismo modo, la brecha abierta por Mikel Epalza comienza a dar frutos con una serie de estudios que hablan de 'minoría' en otro contexto, el del norte de África como tierra de recepción (a veces contaminada con el término de moda políticamente correcto del momento, 'tierra de acogida' que tendrá usos políticos peligrosos<sup>97</sup>). Igualmente se introduce la idea de diáspora<sup>98</sup> por influencia del conflicto israelo-palestino. Los moriscos, en el Magreb, representan una minoría<sup>99</sup> con destinos muy variados<sup>100</sup> y con presencia en lugares

---

95 Muñoz Buendía, Antonio. «Supervivencia de la población morisca en Almería después de la expulsión de 1570: ejemplo de algunas familias», *Hespérides. Comunicaciones Presentadas al IX Congreso de Profesores-Investigadores de Geografía e Historia*. El Ejido (Almería), septiembre 1990, Asociación de Profesores de Geografía e Historia de Bachillerato de Andalucía Hespérides, Baena, Córdoba, Adisur S.A., 1991, p. 503-25.

96 Pezzi Martínez, Elena. *Los moriscos que no se fueron*. Almería, Cajal, 1991.

97 La acogida como la tolerancia prefigura una relación de derecho de propiedad sobre la tierra de un grupo frente a los que 'vienen', lo que es correcto en el Magreb, pero no exactamente en la península ibérica respecto a los que se van o tienen que irse. En los años noventa se aplica sobre la emigración a la que se tolera y acoge. Es muy difícil establecer la frontera entre la defensa de los derechos legales de los migrantes y un cierto sentimiento caritativo.

98 Boase, Roger Abdul Wahab. «The Morisco expulsion and diaspora: An example of racial and religious intolerance», *Cultures in Contact in Medieval Spain: Historical and Literary Essays Presented to L. P. Harvey*, ed. D. Hook and B. Taylor, London, King's College, 1990, p. 9-28.

99 Khiari, Férid. «Une communauté 'résurgente' : les Andalous en Alger de 1570 à 1670», *Revue d'Histoire Maghrébine*, vols. 69-70, 1993, p. 119-32.

100 Bounou, Abdelmouneim. «Los moriscos en Marruecos. Poder de una minoría», *Actas del Encuentro La política y los moriscos en la época de los Austrias*. Madrid, Fundación del Sur-Ediciones Especiales, 1999, p. 91-98.

tan alejados del imperio otomano<sup>101</sup>, desde diversos puntos del Magreb<sup>102</sup> y la ribera Mediterránea<sup>103</sup> hasta el África subsahariana<sup>104</sup>.

Del mismo modo, Mikel de Epalza inaugura, ante la variedad de temáticas y enfoques que se están desplegando, un término controvertido que revela el reconocimiento de una cierta identidad común —asistencia a congresos, relaciones e intercambios de saberes— por los estudiosos de los moriscos: ¿ha nacido «la moriscología» o se trata justamente de un palabra irónico para denunciar implícitamente una posible esclerotización de grupo?<sup>105</sup>.

---

101 Harvey, Leonard Patrick. «The Moriscos and their International Relations», *L'Expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional 380<sup>e</sup> Aniversari de l'Expulsió dels Moriscos*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, p. 135-39.

102 Gafsi Slama, Abdel Hakim. «Conséquence de l'expulsion des moriscos : la régénération de la culture des oliviers à Tebourba en 1726», *L'Expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional 380<sup>e</sup> Aniversari de l'Expulsió dels Moriscos*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, p. 147-57.

103 Lapiedra Gutiérrez, Eva. «Los moriscos en Libia», *L'Expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional 380<sup>e</sup> Aniversari de l'Expulsió dels Moriscos*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, p. 369-71.

104 Haïdara, Ismaël Diadie. «Los moriscos en Afrique subsaharienne (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) : essai d'évaluation quantitative», *Actes du V<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur : Le V<sup>e</sup> Centenaire de la Chute de Grenade 1492-1992*, ed. Abdeljelil Temimi, vol. 1, Zaghouan, CEROMDI, 1993, p. 341-51.

105 Epalza Ferrer, Mikel de. «La moriscología como ciencia histórica, en la actualidad», *L'Expulsió dels Moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional 380<sup>e</sup> Aniversari de l'Expulsió dels Moriscos*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, p. 9-15.

## LA MINORÍA ES EL OTRO:

## UNA INTERESANTE DISPUTA SOBRE LA ALTERIDAD

A lo largo de los noventa, la minoría se convierte en alteridad de la mayoría, se traslada a la reflexión sobre la presencia del otro<sup>106</sup>, del estudio del morisco 'real', numerizable, se pasa a la imagen e imaginario del morisco<sup>107</sup>, no solo en lo que se había analizado de la novela morisca sino en la continuidad del orientalismo español hasta la actualidad lorquiana y mitificadora<sup>108</sup>. Las luchas ideológicas compiten con el estudio de la represión directa y sus medidas<sup>109</sup>.

Este paso de lo cuantitativo a lo cualitativo no vendrá sin problemas y sin provocar un cambio de paradigma. Los estudios de terminología que había comenzado Perceval en los ochenta, se concretan en aspectos semánticos o emocionales. ¿De dónde viene el término morisco, plantea Bernard Vincent junto a otros?<sup>110</sup> ¿Qué significa realmente algo que es una construcción definitoria y focalizadora de un grupo 'minoritario'?<sup>111</sup>. Es el momento en que se despliega la disputa a tres bandas sobre un tema de perspectiva de estudio

---

106 Redondo, Augustin. «L'image du morisque (1570-1620), notamment à travers les *pliegos sueltos*. Les variations d'une altérité», *Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain. II : Perspective diachronique*, Augustin Redondo (ed), Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993, p. 17-31.

107 Perceval, José María. *Arquetipos de la xenofobia y del racismo: La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. 1993. École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

108 El Gamoun, Ahmed. «Imagen del morisco en la obra de F. García Lorca», *Aljamía. Revista de la Consejería de Educación en Marruecos*, vol. 10, 1994, p. 50-59.

109 Milhou, Alain. «Desemitización y europeización de la cultura española desde la época de los Reyes Católicos hasta la expulsión de los moriscos», *Manuscrits*, Barcelona, vol. 11, 1993, p. 35-60.

110 Messner, Dieter. «Morisque : histoire et diffusion européenne d'un mot», *Actes du V<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur le V<sup>e</sup> Centenaire de la Chute de Grenade 1492-1992*, ed. Abdeljelil Temimi, vol. 1, Zaghrouan, CEROMDI, 1993, p. 495-504.

111 Bramón Planas, Dolors. «Sobre els moriscos: un estat de la qüestió», *Recerques*, Barcelona, vol. 27, 1993, p. 101-08.

que afecta a los moriscos, pero también a su concepción como minoría: Márquez Villanueva, Galmés de Fuentes<sup>112</sup> y el propio Bernard Vincent<sup>113</sup>.

La integración exige la asimilación mediante medidas de inferiorización<sup>114</sup>, la focalización ya no es tratada como un asunto de cronistas sino de panfletistas, de creadores de una imagen del otro heterodoxo<sup>115</sup> preparando la medida final<sup>116</sup>, convirtiéndola en inevitable. Del mismo modo, la posible integración o asimilación deseada o forzada se compara con otros procesos de conversión y evangelización de sectores que no son precisamente minorías<sup>117</sup> como es el caso del mundo indiano sometido a una variada panoplia de aculturaciones<sup>118</sup>.

El rechazo de la minoría se enmarca en la imposibilidad de aceptar la diferencia o de comprenderla dentro de una aceptación

---

112 Galmés de Fuentes, Álvaro. *Los moriscos (Desde su misma orilla)*. Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1993.

113 Vincent, Bernard. «Francisco Márquez Villanueva et les morisques», *eHumanista / Conversos 2* (2014): 113-119.

114 Martínez-Góngora, Mar. «Política de asimilación y estatus de inferioridad en el Tratado acerca de los moriscos de España de Pedro de Valencia», *Hispanófila*, vol. 37, 1993, p. 19-34.

115 Galmés de Fuentes, Álvaro. «Significado e influencia de los moriscos conversos en el pensamiento heterodoxo en la España cristiana», *Actes du V<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur le V<sup>e</sup> Centenaire de la Chute de Grenade 1492-1992*, ed. Abdeljelil Temimi, vol. 1, Zaghoun, CEROMDI, 1993, p. 291-306.

116 Magnier Heney, Grace. «Ambiguity in *La Expulsión de los Moros de España* by Gaspar Aguilar», *Actes du V<sup>e</sup> Symposium International d'Études Morisques sur le V<sup>e</sup> Centenaire de la Chute de Grenade 1492-1992*, ed. Abdeljelil Temimi, vol. 2, Zaghoun, CEROMDI, 1993, p. 766-68.

117 García-Arenal, Mercedes. «Moriscos and Indians: A Comparative Approach», *Orientations: The Middle East and Europe: Encounters and Exchanges*, ed. Geert Jan van Gelder, Ed de Moor, Amsterdam, Rodopi, 1993, p. 39-55.

118 Suñe Blanco, Beatriz. «Los moriscos de Granada y los indios de Yucatán: análisis comparativo de una política de aculturación», *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo. Actas del V Congreso Internacional de Historia de América. Mayo de 1992*. Vol. 1, Diputación Provincial de Granada, 1994, p. 567-78.

imposible de la alteridad en una monarquía confesional<sup>119</sup>. La disputa se va a centrar tanto en el otro de la minoría morisca como el uno de la mayoría o grupo hegemónico que contempla al otro, lo imagina o lo inventa, como parte necesaria de las fronteras de su identidad. Este debate se puede enmarcar en una disputa que atraviesa el escenario académico de los años noventa, la que enfrenta las visiones de Ricoeur y Lévinas con respecto a la alteridad, confrontación de dos diferentes perspectivas que clarifica aspectos que enmarcan y plantean temáticas nuevas en el estudio de los grupos minoritarios.

#### LA LLEGADA DE LOS ESTUDIOS SUBALTERNOS Y POST-COLONIALES

El mundo colonizado, ahora independizado, comienza a producir académica y editorialmente, se convierte en productor de saberes sobre el proceso de expansión occidental. Hay un cambio de mirada desde la otra orilla. La colonización como objeto de estudio es contemplada desde fuentes no occidentales y por académicos no occidentales. La reflexión sobre la colonización se invierte: no es Occidente que reflexiona y no es desde las universidades europeas o americanas exclusivamente. La voz de los dominados<sup>120</sup> es reclamada para oponerse a la hegemonía de un pensamiento académico colonial y postcolonial. Estos estudios subalternos<sup>121</sup> de Dipesh Chakrabarty, Ranajit Guha, Gayatri Spivak, van a remover las aguas de los campus angloamericanos trayendo nuevas perspectivas que afectarán a los estudios de minorías en Occidente como sectores sometidos a parecida subalternidad. Y esta reflexión post colonial vuelve a situar los moriscos en la posición de sujeto colonial que planteó Braudel

---

119 Vincent, Bernard. «L'État espagnol et le refus de l'autre», *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, ed. Fatma Haddad-Chamakh, Alia Baccar-Bourmaz, Tunis, Cérés Editions, Ministère de l'Éducation et des Sciences, 1994, p. 337-43.

120 Appadurai, Arjun. *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la guerra de la furia*. Barcelona, Tusquets Editores, 2007.

121 Ranajit Guha, ed. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica, 2002.

desde otro punto de vista. La conquista y repoblación<sup>122</sup> de Granada, igualmente, comienza a ser planteada desde este nuevo marco<sup>123</sup>.

En la Península, transformada de país de migración en país de recepción, el término migración entra en la Academia y, como consecuencia, aparece en los estudios sobre la minoría morisca, ahora vista desde una perspectiva migratoria<sup>124</sup>.

## EL CHOQUE DE CIVILIZACIONES DE COMIENZOS DEL SIGLO XX<sup>125</sup>

Ricardo García Cárcel indicaba:

En los últimos tiempos se ha redimensionado la problemática de la expulsión a escala cultural universal por la incidencia de la globalización. Los atentados terroristas de corte islamista de comienzos del siglo XXI han estimulado el retorno al simplismo ideológico, pero ya no desde la óptica de las dos Españas sino desde la perspectiva de las civilizaciones musulmana y cristiana enfrentadas a escala mundial. Los fiscales de la decisión de la expulsión diagnostican esta como un genocidio puro y duro. Los hoy defensores de la misma parecen refugiarse en el argumento europeísta: se trataría del precio lógico que habría de pagar España por ser Europa. La cultura occidental frente a la oriental. El

---

122 Vincent, Bernard. «Le repeuplement du Royaume de Grenade (1570-1580)», *Le migrazione in Europa sec. XIII-XVIII*, ed. Simonetta Cavaciocchi, Florence, 1994, p. 383-93.

123 Barrios Aguilera, Manuel. «El fin de la Granada islámica: una propuesta», *XX Siglos*, Madrid, vol. 10, 1993, p. 71-84.

124 Sánchez Rubio, María Rocío, *et al.* «Huir del miedo»: los movimientos migratorios de una minoría religiosa (Los moriscos extremeños, 1570-1610)», *Migraciones internas y medium-distance en la Península Ibérica, 1500-1900*, ed. Antonio Eiras Roel; Ofelia Rey Castela, vol. 2, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1994, p. 747-72.

125 Bendriss, Nirmine. «Los moriscos: ¿historia de una minoría o de un 'choque de civilizaciones'?», *Magriberia: Revista anual de investigaciones ibéricas e iberoamericanas*, vol. 2, 2008, p. 31-43.

maniqueísmo simplista sigue demasiado vigente. Unos defienden el principio del choque de civilizaciones, otros postulan la alianza de las mismas. Unos se lanzan por la vía del apocalipticismo catastrofista. Otros se mecen en el idealismo. El síndrome de la yihad frente al síndrome muladí<sup>126</sup>.

El planeta comenzaba un gran proceso de globalización que se enfrenta al reto local de las resistencias y de las interrogaciones sobre el tipo de civilización uniformizadora que se imponía. Era un debate que se transformó en el llamado conflicto de civilizaciones. ¿Diálogo reconociendo al otro o enfrentamiento ante la imposibilidad de tal diálogo?

En una línea ‘idealista’ ya se había manifestado en los años noventa Roger Garaudy<sup>127</sup> que se situaba como una figura emblemática de esa nueva categoría de ‘conversos’ que van más allá de un diálogo interreligioso o de un sincretismo cultural como proponía Epalza.

El enfrentamiento con el grupo que negaba este diálogo y que señalaba la imposibilidad del encuentro se reafirmó con un nuevo terrorismo que, surgido de una coyuntura local —el enfrentamiento israelo-palestino— se va a convertir en un asunto global. La visión de un conflicto de civilizaciones vuelve a rearmar el pensamiento reaccionario, ahora victimista al sentirse atacado en su guerra contra el terror, fortaleciendo dos aspectos fundamentales del planteamiento que ya fue definido por Cánovas, Menéndez Pelayo y concretado por Boronat (que, por cierto, ya asimiló los moriscos a los terroristas de la independencia filipina): la imposibilidad de construir la nación española con ese cuerpo extraño y el rechazo que este planteaba a las ofertas de asimilación pacífica, ahora presentadas como un inevitable choque de civilizaciones. En cierto modo se recogía y se contextualizaba el modelo braudeliano del que cogía un esquema general.

---

126 García Cárcel, Ricardo, «La memoria histórica sobre la expulsión de los moriscos», *eHumanista / Conversos* 2 (2014): 120-132.

127 Garaudy, Roger. «Por un diálogo entre culturas», *Lamalif. Al-Andalus*, Almería, vol. 5, 1992, p. 32-41.

La inevitabilidad de la expulsión era simplemente una consecuencia de la falta achacable a la comunidad minoritaria.

La idea de una guerra asimétrica plantea una concepción que elide la idea de minoría frente a la efectividad de la acción individual en defensa de una idea y esta idea ya no precisa afirmarse en ningún número por presentarse como indiscutible verdad, elemento de resistencia o afirmación identitaria. Las identidades son totales o totalitarias. No contemplan una visión numérica sino un paisaje universal.

#### LA EXPLOSIÓN DE LOS MOVIMIENTOS IDENTITARIOS

A comienzos del siglo XXI, el término ‘minoría’ se dispara dentro de los estudios de moriscos, en primer lugar, por la cita del libro de Vincent/Domínguez Ortiz (el más citado copando el 90% de las publicaciones) y por el efecto bola de nieve de la lógica académica. Planteado un término ‘nodal’, éste rueda ocupando el espacio del campo de estudio —en una dinámica muy bien descrita por Bourdieu. El término pasa a definir congresos y reuniones determinado de antemano que, se incluya o no, se está hablando de la minoría morisca. Los caminos académicos se concentran en la lógica de las coyunturas de estudio de tesis, tanto como en la necesidad de consolidar proyectos de investigación y temáticas comunes para la demanda de subvenciones.

La acción de unos Estados confesionales que sitúa las discusiones escotistas o humanistas sobre la conversión en un marco europeo de disputas religiosas permite unir el objeto de estudio morisco al nacimiento y desarrollo de la reforma (término ‘protestantismo’), igualmente un tema estrella de comienzos del siglo XXI. Se estudian las redes de los conversos que es una nueva forma de contemplar la evangelización, la aculturación o la asimilación desde nuevos aspectos ligados a la historia de la comunicación (propaganda, panfletos).

Sin embargo, la Academia se encuentra en su palacio de cristal rodeada de un tsunami que puede romper los vidrios de sus tranquilas discusiones. Lo paradójico es que este paso se hace en el momento en que los movimientos identitarios hacen explotar la noción de minoría. De una forma parecida a lo que sucedió con los estudios sobre

el colonialismo, la visión desde el exterior es sustituida por un ‘pretendido’ —a veces, no tan real— grito desde el interior: los estudios de las identidades desde la resistencia —resiliencia es el nuevo término— que afirman en sus poderes —empoderamiento es el nuevo término— rechazando la visión paternalista prepotente y masculina —nunca mejor dicho, porque el saber sobre la identidad se considera fundamentalmente una imposición heteropatriarcal.

El abanico de estas nuevas identidades resistentes/resilientes, orgullosas precisamente de ser minorías —empoderadas— y fuertes precisamente por ellos, es inmenso: se extienden las identidades culturales o de género, racializadas o estigmatizadas, invisibilizadas o, por el contrario, visibilizadas a su pesar.

En su cenit está su posible ocaso: ¿Se puede descolonizar el pensamiento histórico morisco? En el mismo momento en que minoría domina el cosmos de los estudios sobre los moriscos, el término queda desplazado en los estudios sobre minorías ya que la constelación de minorías contempla una perspectiva auto centrada, excluye la mayoría condenada de antemano. Si la individualidad adquiere la potestad de ser una identidad universal (obviando el factor numérico que es perverso y opresivo), el yo se presenta como una mayoría en sí mismo.

## CONCLUSIÓN

De qué hablamos cuando hablamos de categorías conceptuales, de usos y malos usos de una categoría conceptual, ergo en este caso *minoría*.

Hemos recorrido sesenta años de un término, *minoría*, con una larga prehistoria donde no aparecía conceptualmente en los estudios académicos, aunque se insinuaba como un posible préstamo de estudios económicos y políticos, textos que ilustraban la aparición de la minoría después de las revoluciones burguesas como fenómeno social en la modernidad europea. Las ciencias sociales pueden ser afectadas, y lo son, por modas terminológicas provenientes de otras ciencias sociales o de las disputas internas de la opinión pública en

coyunturas concretas. No es el caso de minoría, término persistente desde su aparición e implantación en los estudios de moriscos.

Todo término tiene una historia. Y, en las ciencias sociales, su utilización metodológica va unida a su evolución semántica. Los términos no son estructuras fosilizadas de diccionario, aunque a veces se pretenda, y mucho menos son herramientas neutrales de la investigación que se realiza. Todo término es un elemento vivo, dinámico, en diálogo, lucha o acomodación con otros conceptos, en una evolución que lo lleva a innovadoras utilizaciones o en ciertos casos a desaparecer convirtiéndose en un objeto de la arqueología conceptual.

Al mismo tiempo, como herramienta conceptual, los términos — la terminología— permiten analizar e intervenir en un campo concreto, delimitar la acción del investigador sobre el mismo y producir saber, en definitiva.

Aunque tratemos de limpiar los instrumentos de análisis, la asepsia completa no es posible en ciencias sociales y sería nefasta por otro lado (como lo es, desgraciadamente, en las llamadas ciencias puras). Esta impureza de origen no afecta a la efectividad del proceso de verificación de datos, de organización de materiales y de obtención de conclusiones. Es parte fundamental de la operación. Hay que mancharse las manos.

Para realizar un buen estudio en ciencias sociales se necesita compromiso personal, actuar socialmente más allá de los círculos académicos y responder a preguntas que inquietan a la sociedad en un momento determinado. Las ciencias sociales son ciencias históricas y con historia.

Minoría es un término ideológico, y bienvenido sea como tal, al mismo tiempo que un instrumento que facilita el análisis tanto como lo determina. Es el mejor ejemplo para continuar pensando qué lleva el investigador de moriscos en su zurrón.



SARAY, LOLA, LOLO,  
Y OTRO/A/S GITANO/A/S DEL MONTÓN.  
LAS SERIES TELEVISIVAS ESPAÑOLAS  
ENTRE ESPERPENTO E INCLUSIVIDAD

---

*Françoise Richer-Rossi*  
Université Paris Cité  
Laboratoire ECHELLES UMR 8264



El título elegido para este estudio es un guiño a la primera película de Pedro Almodóvar, *Pepi, Luci, Bom y otras chicas del montón*, estrenada en 1980, una obra cinematográfica considerada como técnicamente pobre pero que es, sin lugar a dudas, un testimonio de la Movida madrileña, con su creatividad y sus extravagancias que tanto chocaron a la sociedad post franquista. Ahora bien, 44 años después, lo que llama la atención en el panorama televisivo y cinematográfico español, a pesar de todos los debates «que se han dado en relación a feminismo y diversidad, [es que] no se ha avanzado tanto como creemos en términos de apertura mental», como lo subraya Guadalupe Reboredo (2020) en *El País digital*.

También hemos querido que nuestro título remita al mordaz dramaturgo Valle Inclán, que tanto satirizó la sociedad española de su época. En *Luces de bohemia*, de 1920 —pero estrenada en España solo en 1970— definió el concepto de esperpento como una técnica de distorsión de la realidad<sup>1</sup>.

---

1 *Luces de bohemia* fue la obra que inició el género del esperpento. En la escena XII, es descrita esta corriente estética en boca del personaje Max: «Los héroes clásicos reflejados en los espejos cóncavos dan el Esperpento. El sentido trágico de la vida española solo puede darse con la estética sistemáticamente deformada.»

En el diccionario de la Real Academia Española (actualización 2023), se puede leer: «concepción literaria creada por Ramón M.<sup>a</sup> del Valle-Inclán hacia 1920, en la que se deforma la realidad acentuando sus rasgos grotescos.»

Partiendo de estas dos referencias a obras destinadas a ser interpretadas y representadas, y cuyo denominador común es la caricatura como denuncia de la sociedad, nos apoyaremos en algunas series televisivas de las primeras décadas del 2000, con el objetivo de cuestionar particularmente sus exigencias de inclusividad de la minoría gitana y de analizar las intenciones políticas que subyacen en las representaciones de la misma.

Primero trataremos de representaciones, caricaturas y discriminaciones de la minoría gitana y, luego, nos centraremos en los conceptos de inclusividad e inclusión.

#### ¿REPRESENTAR O CARICATURIZAR, HUMILLAR, DISCRIMINAR?

En cuanto a visiones distorsionadas y exageradas de la realidad, el programa televisivo español más llamativo de los últimos años es sin duda *Palabra de gitano*. En efecto, este producto de Mediaset España en colaboración con La Competencia Producciones, estrenado en febrero de 2013<sup>2</sup> en la Cuatro, una de las cadenas más vistas en España, suscitó muchísimas reacciones por parte del público y de diferentes asociaciones. La productora presentaba así el programa:

*Palabra de Gitano* es una docuserie<sup>3</sup> de siete capítulos que descubre el mundo y la cultura gitana desde dentro, contada por ellos mismos de una forma nunca vista.

Por primera vez, los gitanos permiten un acceso privilegiado a las cámaras de televisión para mostrar una radiografía de su pueblo y de sus costumbres que va a romper todos los tópicos sobre su universo.

---

2 El programa contó con dos temporadas de ocho episodios y duró de febrero a diciembre de 2013.

3 Al contrario de la *docu-reality*, la docuserie no se presenta en una sola entrega sino con entregas periódicas. En el caso que nos interesa, cada episodio dura aproximadamente 60 minutos.

Cada uno de los siete capítulos aborda uno de los conceptos vitales más importantes para los gitanos, representados por seis palabras que dan nombre a cada episodio: el amor, la vida, la muerte, la ley y el honor, la familia, la pureza y la fiesta.

Al leer estas líneas de promoción, en seguida se advierte el tono encomiástico de la sinopsis y también la insistencia no solo en la novedad de esta docuserie sino en la manera en que los participantes se entregan y colaboran en ella. Por mucho éxito que haya tenido el programa —las altas cifras de la audiencia lo atestiguan— éste no convenció en absoluto a los defensores de la comunidad gitana. Las ONGs del Consejo estatal del pueblo gitano<sup>4</sup> publicaron comunicados dirigidos a los medios de comunicación y a la sociedad civil. El de septiembre de 2013 cuenta con seis largos apartados que denuncian una perspectiva «espectacularista [*sic*] y superficial» y que alertan sobre «las irremediables y dañinas consecuencias que la emisión de este tipo de programas *lowcost*, o de bajo costo, realizados en base a representaciones folkloristas, exóticas y atrasadas de [la] imagen cultural [gitana], tienen en las vidas de las personas gitanas de

---

4 Firman: Federación de Asociaciones, Gitanas de Castilla y León. Unión Romani (UR). Fundación Secretariado Gitano (FSG). Federación de Asociaciones de Mujeres Gitanas «KAMIRA». Asociación de Mujeres Gitanas «ALBOREA». Federación Andaluza de Mujeres Gitanas (FAKALI). Plataforma Romanes de Cantabria. Federación de Asociaciones Gitanas de Cataluña (FAGIC). Federación Regional Gitana de Castilla la Mancha. Federación de Asociaciones Gitanas para la Integración Laboral y Social Promoción y Desarrollo del Pueblo Gitano «Cali» (FACCALI). Federación Autonómica de Asociaciones Gitanas (FAGA Valencia). Asociación Enseñantes con Gitanos. Federación Conciencia Gitana de Extremadura (FECOGEX). Federación de Asociaciones Gitanas de Navarra (GAZ KALÓ). Asociación Socio. Cultural de las Minorías Étnicas «UNGA» Asturias. Asociación de Promoción Gitana de La Rioja (APGR). Federación Asociaciones Gitanas de Aragón (FAGA Aragón). Asociación Presencia Gitana. Federación de Asociaciones Culturales Cristianas de Andalucía (FACCA). Federación de Asociaciones Gitanas Extremeñas (FAGEX).

a pie<sup>5</sup>». También explica el comunicado que «se presenta ante la sociedad mayoritaria un paisaje general caricaturizado de [las] particularidades culturales [gitanas], absolutamente irresponsable, racista y sin ningún tipo de rigor antropológico».

Es interesante destacar que el apartado 5 se dirige a los propios gitanos y gitanas de España para que «no contribuyan a la proliferación de este tipo de *realities* sensacionalistas y dañinos que no buscan otra cosa que utilizar [una] ya denostada imagen para el frívolo y circense entretenimiento del gran público».

La cólera es perceptible («proliferación», «sensacionalista», «dañino», «circense») tanto por la falta de escrúpulos y las manipulaciones de la producción como por la ignorancia, la ingenuidad y/o por la necesidad pecuniaria —no pudimos averiguar cuánto cobraron los participantes— y también por el narcisismo de los aspirantes a una fama rápida. Cabe recalcar que la propia comunidad gitana se divide —tampoco es la única en este caso— entre los que defienden la dignidad de su cultura y de sus hombres y mujeres, y los que no resisten a las sirenas de la celebridad —corta— y sobre todo al dinero fácil, y que alimentan así, *volens nolens*, los estereotipos seculares, los prejuicios negativos e incluso el racismo ya que la docuserie se enfoca en los aspectos más espectaculares y folclóricos de la vida de unos voluntarios seleccionados que no representan, ni mucho menos, a toda la comunidad.<sup>6</sup>

Valgan solo los ejemplos del patriarca y de la novia. El primero lleva sombrero, corbata y chaleco. Está sentado con las piernas abiertas en un pronunciado ademán de despatarre masculino, *el manspreading* anglosajón o actitud típicamente masculina que consiste en

---

5 El primero está fechado el 1 de abril de 2013 y el segundo el 12 de septiembre del mismo año.

6 Sigue el comunicado: «Es triste que, finalmente y a causa de tales prejuicios, confundan nuestro respeto a los mayores con la práctica de un autoritarismo irracional y dogmático; nuestro saludable sentido de la comunidad con la cerrazón obstinada; nuestra autonomía con el rechazo a la interacción y a la convivencia, y parte de nuestras actividades laborales y lúdicas con la supuesta existencia de talentos genéticos para la compra-venta, la fiesta constante y la picaresca.»

sentarse abriendo las piernas exageradamente. Entre los numerosos estudios al respecto, citaremos el de Tanya Vacharkulksemsuk y sus compañeros (2016), unos investigadores de la universidad californiana de Berkeley, por no dudar en concluir que tal actitud de dominación seduce y convence a las mujeres, incluso de forma inconsciente, más que una risa o una sonrisa.

La novia, muy maquillada y cubierta de joyas, parece una estrella de cine hollywoodiense al estilo de Mae West, cubierta de lentejuelas y de perlas, en una habitación rosa y blanca llena de mullidos almohadones. Sentada en una cama deslumbrante, es una princesa o la «reina por un día»<sup>7</sup>. A continuación, una mujer —llamada la ajuntadora, la encargada de comprobar la virginidad de la novia— enseña un pañuelo de la virginidad, de medio metro de largo, lleno de volantes y lazos color de rosa. Dice que el pañuelo dará la prueba de que la novia ha honrado «a su padre, a su madre, a su suegro, a su suegra y a toda la familia entera»<sup>8</sup>.

Al visionar los diferentes episodios, según los comentarios en la red, varios espectadores experimentaron una sensación de malestar frente a la complacencia de la cámara. ¿Por qué se puede hablar de enfoque sesgado de la puesta en escena? ¿Y, más aún, hasta qué punto se puede considerar que es esperpéntico este programa? Apoyándonos en los ejemplos citados, podemos comprobar que el que filma, el que hace el montaje —cortando y eligiendo—, la productora: todos optan por la técnica de la distorsión, de la degradación, de la desnaturalización. Los participantes se ven por lo tanto cosificados y su realidad se muestra grotesca. También se puede añadir que es esperpéntico recalcar un lenguaje y unos modales burdos.

---

7 Esta expresión es aquí un guiño al primer *reality* de la televisión de la España franquista que tanto necesitaba soñar...: *Reina por un día* (1964).

8 Véase <<https://www.ineventos.es/blog/boda-gitana.html>>. La ajuntadora es la mujer que hace la prueba del pañuelo; envuelve su dedo meñique con el pañuelo colocado en tres pliegues y lo introduce en la vagina de la joven. Si el pañuelo sale con tres manchas (las tres rosas) «de un color ámbar casi blanco», significa que la novia es virgen. Sobre la prueba del pañuelo, léase también el artículo de Sonia Sierra en *Huffpost*, 2021.

Cabe decir que asistimos en definitiva a una doble manipulación: la de los participantes gitanos y la de los telespectadores. En efecto, por mucho que la producción insista en el protagonismo de los gitanos, de hecho, los participantes solo se representan a sí mismos y no a toda la comunidad gitana. Son víctimas del mercantilismo de la serie porque dan —lo quieran o no— un espectáculo tragicómico cuyo objetivo es un nivel de audiencia cada vez más alto. En cuanto a los telespectadores, se les da a ver un supuesto modo de vida particular (ostentación, ritualismo, machismo...) que provoca, en el mejor de los casos, asombro, incomprensión o risa y, en el peor, racismo y odio. A fin de cuentas, como lo lamenta la periodista gitana (reivindicada), Ana Segovia Montoya (2017), al comentar otro programa de este tipo llamado *Los Gipsy Kings*, en un artículo titulado «Historia de un estereotipo que evoluciona», es como si en toda España no existieran gitanos y gitanas que viven y trabajan como el resto de la población, a pesar de que mujeres y hombres de esta comunidad «aparecen en medios de comunicación por ser deportistas de élite, actores y actrices, pintoras, diseñadores y diseñadoras, periodistas, maestros, policías, médicos y abogados». Basta navegar unos instantes en Internet para dar toda la razón a Ana Segovia Montoya. Resulta muy fácil encontrar ejemplos de deportistas gitanos: el jerezano Chano (Sebastián Vargas Otero), jugador de Fútbol Sala, internacional absoluto con la Selección Española, el leonés Sebastián Vargas Damora, campeón del mundo de Muay Thai en 2015. Aunque puede sorprender, existe una lista de deportistas gitanos en *Wikipedia*. También se les dedican varios artículos. El propio *New York Times*, bajo la pluma de Rob Hughes (2009), escribió un artículo muy positivo sobre el futbolista español Jesús Navas, y cita a J. A Muñoz (2008), miembro de la *Unión romaní*, que un año antes explicaba:

Es el futbolista mejor pagado del momento: Zlatan Ibrahimovic (gitano koraxané), que acaba de ganar para el Inter de Milán su 16º *Scudetto*. Sus biógrafos dicen siempre, tan sólo, que es sueco... todo el mundo está fingiendo no saber que su apellido no es escandinavo. Sus padres huyeron de la antigua Yugoslavia para salvarse de la limpieza étnica. Él no esconde su origen étnico, del

que se siente muy orgulloso. Sus compañeros le llaman zíngaro o gitano, pero cariñosamente.

Y también denunciaba que «los medios de comunicación prefieren hablar de nosotros sólo en temas de la crónica negra». El periodista Julio Muñoz Gijón (2012) recalca: «Si en la primera parte de un informativo la coletilla ‘de étnica gitana’ suele formar parte de *offs* sobre reyertas o robos, una vez que empiezan los deportes, desaparece.» ¿Qué ponen en tela de juicio estos artículos sino una manipulación de los medios de comunicación? Y por los ataques virulentos de los autores del comunicado citado más arriba, es fácil deducir que los programas televisivos deforman la verdad sugiriendo que todos los gitanos viven y piensan igual.

Ahora bien, si es verdad que la técnica del esperpento consiste en distorsionar la realidad, no se puede sin embargo relacionar las escenas incriminadas —las del dinero fácil, del derroche, de la ostentación, del mal gusto...— con el esperpento porque los que mueven los hilos de *Palabra de gitano* o de *Los Gipsy Kings* están muy lejos de querer remover conciencias. El propósito de los productores dista mucho del que animaba al dramaturgo Ramón del Valle Inclán: criticar la sociedad española en la que vivía por considerarla miserable, dar un espectáculo inquietante para provocar saludables reacciones. Dice Max, el poeta ciego, principal protagonista de *Luces de Bohemia*, a su amigo: «Latino, deformemos la expresión en el mismo espejo que nos deforma las caras y toda la vida miserable de España.»

Al contrario, el objetivo de estos modernos titiriteros es acceder a niveles de audiencia cada vez más altos y enriquecerse a costa de los prejuicios anti gitanos y de la desinformación de los espectadores de la sociedad mayoritaria. La falta de ética y el mercantilismo de *Palabra de gitano* llevaron al propio Consejo Audiovisual de Andalucía a exigir que la cadena *Cuatro* retirara los mensajes de texto racistas de la *web* de la docuserie, prueba inapelable del daño provocado por la misma. Y, en paralelo, muchas voces se levantaron en los medios para denunciar la incitación al odio, al racismo y a la xenofobia.

Respecto a los comentarios racistas que se multiplicaron en las redes sociales, se pudo leer en *20 MINUTOS.ES* del 19 de marzo de 2013:

La polémica ha sido especialmente encendida en *Twitter*; bajo la etiqueta de #GitanosPureza o #gitanos se han podido leer estos días mensajes como «son una raza bastarda que debería ser aniquilada»; «pidiendo el exterminio de la etnia gitana»; «el gitano bueno es el gitano muerto» o «¿Vosotros sabéis que la palabra de un gitano no vale ni para abonar? Ni siquiera ahí las moscas ponen sus huevos<sup>9</sup>.»

En su artículo ya citado, Ana Segovia Montoya plantea la problemática de lo que llama la «temática gitana», denunciando que se siga representando «al pueblo gitano como si fuera de otro planeta»:

La «temática gitana» por excelencia siempre ha estado vinculada con la parte folclórica del pueblo gitano, una parte bien considerada y reconocida al parecer por la sociedad, y también con la parte marginal, esa parte que vende al pueblo gitano como un pueblo que no se «integra», que necesita urgentemente la intervención de los no gitanos para arreglar dicha situación (Montoya, 2017).

Lo que origina su toma de posición es el programa televisivo estrenado en 2015, o sea dos años después de *Palabra de gitano*, en la misma cadena Cuatro, *Los Gipsy Kings*, una docuserie protagonizada por cuatro familias, los Salazar, dos hermanos cantantes llamados Los Chunguitos<sup>10</sup>, los Maya, que se dedican al flamenco, los Jiménez, vendedores ambulantes, y los Fernández, que son comerciantes. Este programa —repleto, como el anterior, de estereotipos anti gitanos y exageraciones— reunió a millones de telespectadores y provocó muchos comentarios en las redes sociales, entre los cuales, uno, recurrente, llamó la atención de la periodista: «Soy gitano/a y no me identifico con *Los Gipsy Kings*.»

Resulta muy sugestivo este artículo porque revela que, a pesar del precedente de *Palabra de gitano*, de los años transcurridos desde su

9 Piden la retirada de 'Palabra de gitano' por «humillante», «morboso» y «estereotipado», 20 *MINUTOS.ES* 19.03.2013.

10 Los Chunguitos celebraron sus 40 años sobre los escenarios en 2014.

estreno y de las críticas y denuncias acumuladas, las representaciones de los gitanos siguen siendo tan excesivas y distorsionadas, en horas de gran audiencia televisiva. También llama la atención que la periodista recurra —con más humor que rencor— al adjetivo «esperpéntico» que, según ella, con «marginal y flamenco», forman la trílogía que sirve para designar a su pueblo.

Sin embargo, esta falta de representaciones diferenciadas de los gitanos —o por lo menos plurales— se vio compensada el mismo año 2015 por el estreno de la serie televisiva *Mar de plástico*, que cuenta con dos temporadas de 13 episodios cada una.<sup>11</sup> Distribuida en 2015 y 2016, la serie reunió a 3,5 millones de espectadores en España —con picos de 5 millones— y fue comprada por *Netflix* para su distribución mundial.

En *Mar de plástico*, la protagonista es gitana, pero la novedad es que esté integrada, hasta tal punto que es guardia civil —una situación tan rara que la calificamos de oxímoron en un anterior trabajo (Richer-Rossi, 2023). En esta serie, a pesar de que algunos gitanos de la familia de la heroína corresponden a los clichés sobre esta minoría —machismo del padre, estafas y mentiras del hermano Lolo y del primo, sumisión de la madre y de la cuñada a sus maridos—, la serie dista mucho de complacerse en escenas caricaturescas y folclóricas. Al contrario, la mayoría de los episodios se desarrollan en casas que no difieren de las del resto de la población de la península en cuanto a decoración y confort. De hecho, sin maniqueísmo, la serie desmonta las imágenes fijas de los gitanos basadas en la pervivencia de modos de vida ancestrales. La cámara no insiste en imágenes negativas que puedan impactar la percepción de los gitanos por parte de los telespectadores. Los directores de cine —Norberto López Amado, Alejandro Bazzano, Javier Quintas— no eluden sin embargo la xenofobia y el racismo que sufren los personajes gitanos como Lola, por ejemplo, que es víctima de los prejuicios de algunos compañeros guardias civiles. Con toques breves pero sugestivos la serie contribuye por lo tanto a la toma de conciencia de los telespectadores frente

---

11 Es una serie policíaca, producida por *Boomerang TV* y *Atresmedia*, ambientada en la región de Almería donde hay muchos invernaderos.

a las generalizaciones y exageraciones de la sociedad mayoritaria. A este respecto, que conste que la Comunidad de Madrid recompensó *Mar de plástico* con la entrega de un Premio Enrique Maya<sup>12</sup>, reconociendo el trabajo de todos los que contribuyen a la promoción social y cultural del pueblo gitano en la región.

## INCLUSIVIDAD E INCLUSIÓN

La Comunidad de Madrid hizo hincapié —con este premio importante— en la voluntad de inclusividad de la serie ¿Pero, puede realmente *Mar de plástico* reivindicar el principio de inclusividad? Obviamente no se puede negar la buena voluntad de los directores de cine respecto a la comunidad gitana. No obstante, la protagonista está lejos de desempeñar un papel inclusivo porque las menciones de su identidad gitana son recurrentes. Su gitanidad es incluso el corazón de la trama narrativa puesto que el personaje de Lola es una gitana; integrada, sin lugar a dudas, y ejerciendo además el oficio, odiado por su comunidad, de guardia civil.

Ahora bien, ¿qué es inclusividad en el sentido estricto de la palabra? La definición usual del papel inclusivo corresponde al que no conlleva ningún estereotipo o rasgo físico o moral supuestamente característicos de una comunidad o de un pueblo. Así pues, por ejemplo, un papel inclusivo para un latinoamericano —en una película que no sea de su continente— sería actuar de panadero o abogado y no de narcotraficante cubierto de tatuajes; asimismo, para un asiático sería desempeñar el papel de piloto o de cantante y no el de campeón de artes marciales experto en contorsiones. De hecho, los

---

12 Véase <<https://institutoculturagitana.es/premios-enrique-maya/>>: «Los premios, creados en 2009, se han convertido en un referente a la hora de distinguir a aquellas personas, colectivos e instituciones inmersas en la promoción del pueblo gitano que destaquen en el ámbito de las artes, la educación la integración social, la solidaridad o la concordia. Los premios Enrique Maya constan de seis categorías: Premio Especial, Premio de las Artes, Premio a la Acción Social y la Concordia, dos Menciones Especiales y el Premio a la Solidaridad.»

actores más famosos no pudieron evitar papeles no inclusivos —baste recordar las carreras hollywoodenses del español Antonio Banderas y de la mejicana Salma Hayek. Por lo visto, «culturas complejas y centenarias quedan resumidas en personajes como Shaft, Bruce Lee o Machete» (Gallego 2021).

Sin embargo, desde hace varios años, las academias de cine y la más prestigiosa, la de los *Oscars*, obran con éxito por más inclusividad, aunque a veces de forma que pueda parecer poco lógica como en el caso de la miniserie británica de *Channel 5*, *Ana Bolena* (2021) de Eve Hedderwick Turner, en la cual la protagonista epónima —la actriz jamaicana Jodie Turner-Smith— tiene la piel negra, así como buena parte de los nobles ingleses que la rodean. La polémica suscitada por esta miniserie hizo correr mucha tinta, siendo para unos “uno de los pasos más claros para la verdadera inclusión y el verdadero equilibrio dentro de la industria, ese que tanto se desea para que todos puedan ser libres de interpretar el papel que quieran” (López Gambito 2021), y para otros un desatino incompatible con el rigor histórico. Pocos días después de la difusión de la miniserie británica, en junio, el periódico francés *Le Monde* dedicó a *Ana Bolena* un artículo cuyo título planteaba claramente la cuestión: «estrategia ‘políticamente correcta’ o defensa de la diversidad» (Ducourtieux 2021). Algunos meses después, en noviembre, el diario español *El Mundo* informaba de la «Lluvia de críticas a HBO MAX por su *Ana Bolena* negra» y citaba a varios tuiteros que criticaban o alababan la elección de una intérprete negra. Para unos era obviamente un contrasentido total —«Esta no es una narración histórica, sino fantástica»—, y para otros, racismo —«Los que están llorando por lo de *Ana Bolena* de HBO Max no tienen un problema con la exactitud histórica. Tienen un problema con el color de piel. Y punto»; «Es negra. ¿Y qué? Es una serie, UNA SERIE, no una clase de historia en la Universidad.»

De hecho, sean intérpretes negros o gitanos, no se puede negar que hasta ahora los papeles inclusivos que se les ofrecen son casi nulos. Uno de ellos es el personaje de Nairobi en la serie española *La casa de papel* (2017) donde la reivindicada gitana Alba Flores, nieta de la faraona, la gran Lola Flores, no interpreta a una gitana.

O, mejor dicho, nada en la serie lo especifica. Solo los espectadores españoles y los aficionados al cine que vieron las películas de su

ilustre abuela pueden identificarla como gitana y no distinguir entre la persona y el personaje.

Y tanto más cuanto que, en otra serie española, *Vis a vis*, que se estrenó en abril de 2015, es decir dos años antes que *La casa de papel*, Alba Flores interpreta el papel secundario de Saray Vargas, una gitana condenada por robo a mano armada, impulsiva, rebelde pero obediente a la vez puesto que se casa con un hombre elegido por su padre, y no con su enamorada. A pesar de unos rasgos de carácter que se suelen atribuir a la comunidad gitana, como la violencia y la impulsividad, que conste sin embargo que el personaje de Saray interpela a los espectadores por su homosexualidad, un tema casi tabú o por lo menos poco habitual cuando se representa a la comunidad gitana.

Unos años más tarde, el mismo tema se repite con más impacto en *Carmen y Lola*, una película de 2018 dirigida por Arantxa Echevarría, que cuenta la relación amorosa entre dos gitanas, suscitando vivas reacciones por parte de la *Asociación de gitanas feministas por la diversidad* (AGFD) (Prats 2018). Al estrenarse la película, la directora de la AGFD denunció «[el] racismo, [la] objetivización [*sic*] y [la] poca documentación» y lamentó que: «[las gitanas] siempre [aparecen] como subordinadas de payas salvadoras, como locas criminalizadas que discrepan, que son unas salvajes. Solo [están] de moda cuando son otras las que hablan por [ellas], solo [sirven] por mera estética» (Prats 2018). A lo que la directora de cine respondió: «Me pedían que pusiese a mujer gitana médico o abogado, empoderada, pero quería mostrar ese primer amor entre niñas de 17 años. [...] No soy socióloga, soy directora de cine» (Prats 2018).

Este antagonismo ideológico pone de manifiesto una profunda incompreensión entre las dos mujeres, la gitana y la paya, la representante de una minoría y la de la mayoría. Según Marina Prats (2018), el colectivo AGFD «tacha de racista [el] enfoque». De hecho, María José Jiménez, presidenta de la Asociación Gitanas Feministas por la Diversidad, reivindica la inclusividad en el cine, es decir que no se mencione la etnia en la promoción de la película *Carmen y Lola*, mientras que para Arantxa Echevarría es fundamental poder hacer su trabajo de realizadora sin lo que considera como imposiciones de tal o tal colectivo.

Sin entrar en la polémica, cabe empero subrayar que, si lo propio de las minorías es defender su identidad y su cultura de forma que pueda, en ocasiones, parecer exagerada o victimaria, en el caso de *Carmen y Lola*, la postura de la cineasta llama la atención. Claro que no es socióloga, pero al elegir un tema que está tan lejos de recibir aceptación en numerosos países del mundo, y llevarlo a las pantallas, podía anticipar la controversia. Obviamente, el cine no es real y las representaciones no son la realidad. El pintor surrealista belga, René Magritte, lo dejó bien claro con *La Trahison des images*, un cuadro de 1929 que representa una pipa, pero cuya leyenda reza: «Esto no es una pipa» (Richer-Rossi 2023, 127-28).

Sin embargo, a estas alturas del desarrollo de la industria del cine por todo el planeta, a la par de la profusión de series televisivas de tantas nacionalidades vistas en cualquier hogar, el poder de la cinematografía es incuestionable. También es innegable que las representaciones no son neutras ya que su nivel de objetividad resulta a la vez del tipo de mediación utilizado para crearlas y del nivel de conciencia de las cuestiones ligadas a la representación por parte de los creadores de la serie y también por parte de los públicos (Parker 1999, 4-5).

Las representaciones proceden de un proyecto ideológico, más o menos reivindicado, y tienen consecuencias sociales o políticas, como mantener un estado de cosas, agravar la situación de los representados o, al contrario, mejorar su imagen, difundiendo visiones progresistas en la mente popular (Orgad 2012).

Por ello, la falta de inclusividad por parte de directores de cine y productores resulta tan denunciada, y por eso también, en paralelo, se registran progresos significativos respecto a la inclusión de las diferencias étnicas, religiosas, de color o de otra índole como el género, la orientación sexual y las discapacidades (García Borrego, González Cortés 2022; Mejías Martínez, Mangano Martínez 2022). Con todo, aunque quede mucho camino que recorrer hacia la inclusión social, es decir no dejar a nadie en los márgenes, se pueden citar algunas representaciones cinematográficas que han impactado la sociedad. Por ejemplo, el caso del personaje afroamericano ficticio, Poussey Washington, de la serie televisiva estadounidense *Orange is the New Black* (2013-2019) que se desarrolla en la cárcel.

No por casualidad me refiero a *Orange is the New Black*; en efecto, la serie española *Vis a vis* (2015), con Alba Flores como intérprete de la gitana Saray, fue considerada como una imitación. Las comparaciones inundaron las redes sociales (Chalde 2020), la más común siendo que «las gitanas de *Vis a Vis* son las negras de *Orange is the New Black*.» De hecho, lo que nos importa en el contexto de este estudio no es el elenco de los parecidos (ambas series se desarrollan en la cárcel, hay escenas de descansos, protestas en el comedor, rivalidades...) sino cómo se representan ciertos aspectos de una realidad social —estadounidense o española—, con qué objetivos y con qué recepción por parte de los diferentes públicos. Y allí es donde se puede notar que surgen las diferencias. En *Orange is the New Black*, llama la atención la voluntad de los creadores de la serie de responder a la demanda de representaciones positivas de la gente discriminada por el color de su piel. Por ejemplo, cuando muere asfixiado el personaje de Poussey a causa de la violencia de un agente de la seguridad de la cárcel, hay una alusión inmediata para el público a la muerte de Eric Garner<sup>13</sup>, cuyas últimas palabras, «No puedo respirar», dieron la vuelta al mundo<sup>14</sup>.

Con este paralelo entre la muerte de un hombre negro y la de un personaje de mujer negra, no se puede negar que los creadores de la serie norteamericana denuncian una situación real, en este caso un problema de sociedad acuciante por su repetición. Nos referimos en efecto al movimiento *Black Lives Matter*<sup>15</sup>, nacido en 2013 después de que fuera absuelto George Zimmerman quien había matado de un tiro a un adolescente afroamericano desarmado, Trayvon Martin (Ferreira 2013) en 2012 en el Estado de Florida.

Al apostar por la vía del compromiso ciudadano, los creadores de *Orange is the New Black* tomaron una decisión que suscitó en la red

---

13 Eric Garner era un afroamericano de 43 años, muerto en 2014 en el Estado de Nueva York a raíz de una violenta detención policial durante la cual fue tirado al suelo e inmovilizado boca abajo. Por mucho que repitiera varias veces que no podía respirar, siguieron comprimiéndole el tórax y murió ahogado.

14 «*I can't breathe.*»

15 «Las vidas negras importan» o «Las vidas de los negros cuentan».

varios comentarios de diferente índole; varios usuarios de internet se preguntaron, por ejemplo, si las representaciones cinematográficas positivas, o por lo menos no discriminatorias, conducen naturalmente a comportamientos apaciguados en la vida real<sup>16</sup>. Y en caso de que eso funcione, ¿cómo saber a qué plazo?

En esta etapa de nuestras investigaciones sobre las representaciones de la minoría gitana, podemos aducir, respecto a dos países como Estados Unidos —siendo el mayor creador y distribuidor de cine y de series televisivas— y Francia, por ser el nuestro y facilitar por lo tanto las comparaciones, que aunque la violencia verbal estadounidense en las redes sociales expresa racismo hacia los afroamericanos, los asiáticos y los hispánicos, y aunque existe el racismo en Francia hacia los inmigrados y sus descendientes, no se puede negar en ambos países una presencia cada vez más efectiva de actrices y actores que no pertenecen a la hegemónica categoría de los blancos. Por eso, es lícito pensar que las condenas y reivindicaciones de las minorías tanto en Estados Unidos como en Francia no fueron inútiles. Prueba de ello, la poderosa Academia de los *Oscar* se muestra cada vez más atenta a las aspiraciones de las minorías. Escribe el corresponsal de *El Mundo* en Los Angeles (Scarpellini 2023):

Las nuevas reglas de la Academia de Artes y Ciencias Cinematográficas, anunciadas en septiembre de 2020, exigirán a partir de la próxima edición que se cumplan con unos estándares mínimos de diversidad para poder optar al máximo galardón de la gala. Las cintas aspirantes deberán cumplir con dos de cuatro categorías que favorezcan a grupos étnicos y minorías con baja representación, ya sea por lo que muestren en pantalla o a través de sus equipos de producción, publicidad, marketing o distribución.

El objetivo es «reflejar la diversidad de la población global» de una forma más efectiva, favoreciendo a afroamericanos, latinos, asiáticos de distintas procedencias, indios americanos, árabes e isleños

---

16 Para un estudio profundizado de *Orange is the New Black*, ver Camille Chane, Sara El Majhad, Jessica Jimeno y Sébastien Lefait, 2022.

del Pacífico. Es decir, a cualquiera menos a los blancos que durante años han acaparado el protagonismo fuera y dentro de la pantalla de forma apabullante. Por ejemplo, un largometraje podrá competir como mejor película si cuenta con al menos un 30% de personajes de grupos con poca representación, incluyendo mujeres, minorías, LGBTQ o discapacitados. O que la trama del filme gire en torno a ellos.

Y comenta que «se antoja complicado [...] acallar a los más críticos». De hecho, quedan varios ejemplos de la preeminencia de los actores blancos, incluso para interpretar a personajes que no lo son<sup>17</sup>, acudiendo a maquillaje y prótesis —es el blanqueamiento o *whitewashing* en inglés—, un hecho que no se relaciona obligatoriamente con el racismo sino con el dinero y la fama ya que las películas que mejor se venden son las que presentan caras conocidas (Pomareta 2017).

Se puede colegir también que el blanqueamiento resulta de la falta de actrices y actores no blancos. Pero esta cuestión es otro agudo problema que dimana directamente del precedente. Un ejemplo significativo es el de la serie española *Mar de plástico* (2015). A pesar de su buena acogida por la comunidad gitana y el premio que ganó por su representación matizada y respetuosa de esta minoría, ni el elenco ni el equipo —directores, productores e integrantes del área técnica— cuentan con gitanos (Richer-Rossi 2023, 131).

## CONCLUSIONES

Tras contrastar series no solo españolas sino de varios horizontes, y también puntos de vista e imágenes dispares, nos gustaría avanzar algunas consideraciones que solo marcan una etapa en nuestras

---

17 Abundan los ejemplos: John Wayne interpretó a Gengis Kan en *El conquistador de Mongolia* (1956); el personaje de Tom Cruise en *El Último Samurai* (2003) era japonés; el de Scarlett Johansson en *Ghost in the Shell*, película sacada de un manga (2017), también; Jake Gyllenhaal desempeñó el papel del príncipe persa Dastan en *Prince of Persia: Las arenas del tiempo* (2010) etc.

investigaciones en curso sobre las representaciones de las minorías en el cine y las series, y lo que entrañan en términos de subjetividad, psicología, configuración de la identidad, construcción y recursos personales, convivencia, capacidades para enfrentar las contingencias...

Partiendo del análisis de las docuseries españolas *Palabra de gitano* y *Los Gipsy Kings*, vimos que las mueve un objetivo espectacularista y mercantilista. Ahora bien, ya en 1967, mucho antes de las redes sociales, Guy Debord escribía en *La sociedad del espectáculo*:

Considerado según sus propios términos, el espectáculo es la afirmación de la apariencia y la afirmación de toda vida humana, y por tanto social, como simple apariencia. Pero la crítica que alcanza la verdad del espectáculo lo descubre como la negación visible de la vida; como una negación de la vida que se ha hecho visible.

El filósofo francés lamentaba la alienación de los hombres y su pasividad, y citaba al economista estadounidense Clark Kerr quien «[preveía] que la cultura debe tener en la segunda mitad de este siglo [el xx] el rol motor en el desarrollo de la economía, que fue el del automóvil en su primera mitad». (Debord 1967, 63). Hablaba de Estados Unidos pero la predicción vale hoy en día para todo Occidente con las cifras muy sugestivas de la economía naranja<sup>18</sup>. Sin embargo, lo que no podían prever, ni él ni Debord, son la multiplicación y el gigantismo tentacular de las plataformas. De hecho,

---

18 «La Economía Naranja es un término que se utiliza para referirse al conjunto de actividades económicas relacionadas con la cultura, el arte, el entretenimiento, el turismo, el diseño, la moda, la gastronomía y otras industrias creativas. El término 'Economía Naranja' fue acuñado por primera vez por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID).» (España 2023). Ver Felipe Buitrago Restrepo e Iván Duque Márquez, *La Economía Naranja: Una oportunidad infinita*, Banco Interamericano de Desarrollo (BID), 2013. En Francia, las industrias culturales y creativas representaban en 2019 2,3% del PIB, es decir dos veces más que el sector automovilístico (France Diplomatie 2023). «España es el tercer país [de Europa] con el mayor número de empresas en el sector del arte y el entretenimiento.» (López 2023)

mediante las reacciones de los colectivos, vimos hasta qué punto ciertas representaciones dañan la imagen de los gitanos, contribuyendo a fortalecer el rechazo hacia esta minoría de modo exponencial por el fenómeno de las redes sociales que dejan, como nunca antes, el campo abierto al acoso, la violencia y el odio.

El enfoque maniqueísta y racista promocionado en algunas series ha llevado a una toma de conciencia del reto que suponen las representaciones cinematográficas de la alteridad, y de la necesidad de definir un marco, unas reglas susceptibles de favorecer el compromiso ciudadano sin dejar de lado, obviamente, la libertad de creación de los cineastas. Esta toma de conciencia la hizo visible la Academia de los *Oscar* con nuevas normas que invitan a vehicular una ideología susceptible de influir en cambios sociales.

Pero surgen entonces unas problemáticas peliagudas: ¿Les corresponde a las producciones culturales condicionar nuestras sociedades? ¿Deben ser las representaciones cinematográficas vectores de compromiso? Las respuestas —plurívocas en razón de las distintas perspectivas— servirán para continuar reflexionando. Por el momento, solo quisiéramos citar en conclusión el sugestivo documental argentino de 2022, dirigido por Florencia García Long, sobre la vida de Karina Miguel, la primera mujer gitana en recibirse de abogada en Argentina en marzo de 2003 (Lingenti 2023). Titulado *Ella va de largo* ofrece, entre material de archivo y entrevistas, representaciones de la comunidad gitana que distan mucho de los clichés habituales sobre un mundo aparte y encorsetado, e invitan al público a una reflexión sobre el origen, la identidad y los códigos de una comunidad que no impiden la integración de sus miembros en la sociedad donde viven.

## BIBLIOGRAFÍA

BUITRAGO RESTREPO, Felipe. DUQUE MÁRQUEZ, Iván. *La Economía Naranja: Una oportunidad infinita*, Washington DC: Banco Interamericano de Desarrollo (BID), 2013.

- CHALDE, Josefina, «*Vis-à-vis vs Orange is The New Black*: las comparaciones inundan las redes», *Indie hoy*, 21/08/2020.
- CHANE, Camille, EL MAJHAD, Sara, JIMENO, Jessica, LEFAIT, Sébastien, «Cultures, représentations et sociétés en mutation. Quelques pistes pour mieux comprendre une réciprocité tripartite», *Les langues et les industries culturelles. Représentations et traductions*, Françoise Richer-Rossi et Stéphane Patin (Eds.), Paris: Éditions Orbis Tertius, 2022, p. 109-156.
- DEBORD, Guy, *La sociedad del espectáculo* (1967), traducción del francés por José Luis Pardo, *Revista Observaciones Filosóficas*, <<https://www.observacionesfilosoficas.net/download/sociedadDebord.pdf>>.
- DUCOURTIEUX, Cécile, «Une actrice noire qui joue la reine Anne Boleyn suscite la polémique au Royaume-Uni», *Le Monde*, 3 juin 2021.
- ESPAÑA, Gabriel, «México: La Economía naranja es el secreto exportador mejor guardado», *Red Forbes*, 2023.
- FERREIRA, Rui, «George Zimmerman, absuelto por la muerte de Trayvon Martin», *El Mundo*, 14/07/2013.
- GALLEGO, José Antonio, «Diversidad e inclusión en la industria del cine», *Substack*, 18/04/21.
- GARCÍA-BORREGO, Manuel, González Cortés, María Eugenia, «Periodismo cultural y cine sobre discapacidad: evolución histórica a través de la crítica especializada», *Revista Internacional de Cultura Visual*, vol. 11, N°. 4, nov 2022.
- HUGHES, Rob, «A Free Spirit merits a look at World Cup», *The New York Times*, 6/10/2009.
- KHAZAN, Olga, «Does Manspreading Work? A study suggests people find expansive, space-consuming postures more romantically attractive», *The Atlantic*, March 29, 2016.

LINGENTI, Alejandro, «*Ella va de largo*, un documental que se asoma a la vida de una familia gitana en la Argentina», *La Nación*, 16/03/2023.

LÓPEZ, Denisse, «La industria cultural española factura uno de cada cinco euros de toda la UE», *Cinco Días* 45, 2023. <<https://cincodias.elpais.com/economia/2023-07-24/la-industria-cultural-espanola-factura-uno-de-cada-cinco-euros-de-toda-la-ue.html>>.

LÓPEZ GAMBITO, Arturo, «Jodie Turner-Smith justifica interpretar a Ana Bolena: la gente está cansada de personajes blancos», *Tomatazos*, 15/12/2015.

MEJÍAS MARTÍNEZ, Guillermo, MANGANO MARTÍNEZ, Marta, «La tartamudez en el cine: Análisis textual del cambio de paradigma en su representación», *Fonseca: Journal of communication*, junio 2022.

MUÑOZ, J. A., «Los gitanos y el fútbol», *Union romani*, 15/12/2008.

MUÑOZ GIJÓN, Julio, «El silencio sobre los futbolistas gitanos», *Huffpost*, 6/11/2012.

ORGAD, Shani, *Media Representation and the Global Imagination*. Cambridge; Malden (MA): Polity, 2012.

PARKER, Ian, *Critical Textwork: An Introduction to Varieties of Discourse and Analysis*, Buckingham; Philadelphia: Open University Press, 1999.

POMARETA, Esther, «El racismo que destiñe Hollywood», *Público*, 14/07/2017.

PRATS, Marina, «Las dos miradas de la polémica ‘Carmen y Lola’, la cinta de amor entre dos gitanas. La directora de la película, Arantxa Echeverría, y la presidenta de la *Asociación de gitanas feministas por la diversidad* dan su punto de vista», *Huffpost*, 7/9/2018.

REBOREDO, Guadalupe, «Pepi, Luci, Bom y otras chicas del montón: una bocanada de aire que todavía sacude», *El País digital*, 8/8/20.

RICHER-ROSSI, Françoise, «Tours et détours : les représentations des Gitans dans la série espagnole *Mar de plástico* (2015)», *Monográfico, ehumanista minorias ebooks vol 9*, Publications of eHumanista University of California, 2023, p.123-132.

SCARPELLINI, Pablo, «Las nuevas normas de la Academia exigen representar a las minorías para ser candidato a los *Oscar*», *El Mundo*, 15/05/2023.

SEGOVIA Montoya, Ana, «Historia de un estereotipo que evoluciona», *Revista amarí*, nº7, abril 2017.

SIERRA, Sonia, «La prueba del pañuelo», *Huffpost*, 15/05/2021.

«Una gitana rompió los moldes y se recibió de abogada», *Río Negro*, 27/03/2003.

VACHARKULKSEMSUK, Tanya, *Dominant, open nonverbal displays are attractive at zero-acquaintance*, Proceedings of the National Academy of Sciences, 2016.

VALLE-INCLÁN, Ramón del, *Luces de bohemia*, edición de Alonso Zamora Vicente, Madrid: Espasa Calpe, 2006 (1920).



## AUTEURS



FABIANA ALVAREZ-EJZENBERG

Maîtresse de conférences à l'Université de Picardie Jules Verne, où elle enseigne la grammaire, la linguistique hispanique et la traduction. Ses recherches sont centrées sur la variation diatopique de l'espagnol et portent actuellement sur les processus de prescription et de standardisation de la langue, en plaçant au centre de cette analyse une réflexion sur les concepts de langue et de variété « majoritaire » et « minoritaire ». Elle est co-auteure avec Carmen Ballester de Celis de « El español a uno y otro lado del Atlántico : reflexiones en torno a la diversidad » (*Revue Quaderna*, n° 5, 2021) et auteure de « Transiciones históricas: norma y estandarización del español » (*Transiciones*, Orbis Tertius, 2023). En 2023, elle a organisé à l'Université de Picardie Jules Verne la journée d'étude « 'Américanimes' : réflexions sur la place de l'espagnol américain dans le monde hispanique ».

## RICA AMRAN

Rica Amran a obtenu un B. A. et un Master en Histoire à l'Université de Haïfa, avant de réaliser sa thèse de doctorat à l'Université Autonome de Madrid. Elle a ensuite poursuivi des études postdoctorales à l'EHESS de Paris et a soutenu son HDR en 2007 à Paris 3-Sorbonne Nouvelle. Spécialiste de l'histoire sociale des juifs et des conversos en Espagne du XIV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, elle a publié trois livres sur ce sujet : *De juifs à judéo-conversos, réflexions sur l'« être » converso* (2003), *Juifs et conversos au royaume de Castille. Propagande et messages politiques, sociaux et religieux, du XIV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle* (2009) et *Juifs et conversos dans les chroniques des Rois de Castille (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)* (2014).

Nommée Académicienne Correspondante de l'Académie Royale d'Histoire d'Espagne en 2005, elle est Professeure à l'Université de Picardie Jules Verne, où elle dirige le Centre d'Études Hispaniques d'Amiens (CEHA). Elle est codirectrice de la revue *eHumanista/Conversos* et de *Minorías ebooks*, et a coordonné douze volumes et rédigé plus de quatre-vingt-dix articles. Rica Amran dirige également le Groupe Européen de Recherche *Les minorités dans l'Espagne médiévale et moderne (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, et coordonne le Réseau *Les minorités dans les mondes hispaniques (XV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*.

## PALOMA BRAVO

Spécialiste de l'époque moderne en Espagne, elle est professeure au Département d'Études hispaniques et latino-américaines (EILA) de l'Université de la Sorbonne Nouvelle ; elle y dirige le Centre de Recherches sur l'Espagne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle (CRES). Elle s'intéresse à la littérature politique avec, notamment, de nombreuses publications consacrées au gouvernement des favoris au XVII<sup>e</sup> siècle, aux textes de la révolte aragonaise de 1591 ainsi qu'à l'œuvre et au parcours du célèbre secrétaire de Philippe II, Antonio Pérez. Elle a co-dirigé une série de volumes collectifs consacrés à la notion d'« intime » abordée d'un point de vue transdisciplinaire et diachronique. Elle est l'auteure de nombreux articles portant sur cette notion à l'époque moderne.

## FERNANDO COPELLO

Fernando Copello a fait des études de lettres à l'Université de Buenos Aires, ville où il est né, puis à Paris-Sorbonne Nouvelle. Il est actuellement professeur émérite en littérature espagnole du Siècle d'Or à Le Mans Université. Il s'est également intéressé à la littérature de jeunesse en Espagne et en Amérique Latine. Dans ce domaine, il a édité le *Fabulario* de Sebastián Mey (1613), premier livre en langue espagnole destiné aux enfants. Il a aussi publié des travaux sur *Platero y yo* de Juan Ramón Jiménez, sur les berceuses de Juana de Ibarbourou, sur les lectures d'enfance de Victoria Ocampo et sur les chansons de María Elena Walsh. Sur la question des minorités, il a travaillé sur la communauté séfaraïte à Amsterdam au XVII<sup>e</sup> siècle, plus particulièrement sur les écrivains José Penso de la Vega et Miguel de Barrios. F. Copello a dernièrement publié, en collaboration, les volumes collectifs suivants : *Regards sur l'animal et son langage*, Sandra Contamina et Fernando Copello (dir.), Presses Universitaires de Rennes, 2022 ; *3 poetas 3. Ensayos sobre la infancia en la obra de Juan Gelman, Alejandra Pizarnik y María Elena Walsh*, Fernando Copello, Marina Letourneur y Lucie Valverde (compiladores), Buenos Aires, Dedalus/Le Mans Université, 2020.

## FLORENCE DUMORA

Professeure de littérature espagnole à Le Mans Université, elle est l'auteure de l'édition critique du *Cancionero* de Sebastián de Horozco (L'Harmattan, 2016). Elle a publié des articles et chapitres d'ouvrages sur la parémiologie espagnole aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, dans une perspective socio-morale et poétologique, et également sur la poésie lyrique des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Elle participe actuellement à un programme interculturel sur la formule au Moyen Âge. Par ailleurs, elle s'intéresse à la *comedia* particulièrement dans ses aspects corporels et féminins. Dernièrement, elle a mené une étude sur la spiritualité de l'autre, à partir de l'histoire culturelle des chrétiens du Japon, dans les représentations romanesques, théâtrales et cinématographiques, du XVI<sup>e</sup> siècle à l'époque actuelle. Elle dirige le comité de rédaction de la revue interdisciplinaire *Savoirs en Prisme* où elle coordonne actuellement un numéro à paraître en 2025 sur la conversation : « La conversation retrouvée : variations conversationnelles du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle en Occident » (<https://savoirsenprisme.univ-reims.fr/index.php/sep>).

## JOSÉ MARÍA PERCEVAL

Professeur au Département de Journalisme de la Faculté des Sciences de la Communication de l'Université Autonome de Barcelone (1992-2023). Il est ex-directeur de la Revue *RUTA (Revue universitaire de Travaux Académiques)* et Coordinateur d'études de l'Université Internationale de la Paix ; docteur en Sciences Sociales de l'EHESS (Paris, 1993) et en Sciences de la Communication de la Faculté des Sciences de la Communication (Université Autonome de Barcelone, 2003). Conseiller scientifique pour *Expulsés 1609 : la tragédie des Morisques* (Casa árabe), il a publié plusieurs ouvrages sur le racisme, la xénophobie et la communication chez Cátedra, dont *Historia Mundial de la comunicación*, (2015) ; *El humor y sus límites. ¿De qué se ha reído la humanidad?* (2015) ; *Historia del terror y el terrorismo. ¿Cómo ha gestionado la humanidad sus miedos?* (2017) ; *El populismo. cómo las multitudes han sido temidas, manipuladas y seducidas*, (2020), *El Orientalismo: cómo Occidente imaginó Oriente*, (sous presse). Web: [www.josemariaperceval.es](http://www.josemariaperceval.es)

## JAVIER RABASSÓ

Maître de conférences HDR au département d'Études Romanes et de LEA de l'UFR Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Rouen depuis 2001. Titulaire d'un doctorat en sciences humaines de l'Université de Toronto, Canada, – titre de la thèse : « El lector-espectador de textos dramáticos españoles adaptados al cine » – ses domaines de spécialité sont les suivants : 1. Au département d'Études Romanes : Les arts visuels (cinéma, photographie, peinture) en rapport avec la civilisation et la littérature du monde hispanique ; 2. Au département LEA : Responsabilité Sociale des Entreprises et Diversité Culturelle. Participation à plus de 100 colloques internationaux, publication d'une cinquantaine d'articles scientifiques et d'une dizaine d'ouvrages. Parmi eux, on peut souligner comme coauteur avec Carlos A. Rabassó, *Introduction au management interculturel. Pour une gestion de la diversité*, 3<sup>e</sup> édition (Paris : Ellipses, 2023) ; *Le management responsable. Approche critique et transculturelle* (Paris : Ellipses, 2017) ; *Granada-Nueva York-La Habana: Federico García Lorca entre el flamenco. el jazz y el afro-cubanismo* (Libertarias, 1998).

## FRANÇOISE RICHER-ROSSI

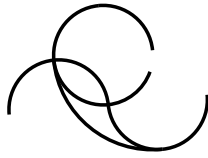
Professeure des Universités en civilisation espagnole à Université Paris Cité, elle se consacre aux relations entre l'Espagne classique et la République de Venise : Relations d'ambassadeurs, récits de voyages, vision de l'Autre et des minorités. Elle s'intéresse également à l'Espagne contemporaine, notamment aux représentations culturelles de l'Espagne au cinéma et dans les séries. Elle a publié *Alfonso de Ulloa, historiographe. Discours politiques et traductions* (2018 - 477 p), de nombreux articles, et dirigé une quinzaine d'ouvrages collectifs en français et en espagnol dont *La connaissance de l'espagnol en France et les premières grammaires hispano-françaises* (1550-1700), Universidad de Málaga, UMA Editorial, 2024 ; *Minorías y marginación social*, Publications of eHumanista University of California, vol 9, ehumanista minorias ebooks, 2024 ; *Les industries culturelles et créatives et la Covid*, Éditions Orbis Tertius, 2023 ; *Les langues et les industries culturelles et créatives : traductions et représentations*, Éditions Orbis Tertius, 2022.

## MARINA RUIZ CANO

Docteure en Littérature comparée de l'Université du Pays basque et en Études romanes de l'Université de Nanterre. Actuellement PRAG d'espagnol aux départements de LLCER et LEA du Mans Université, elle mène des recherches sur le théâtre politique et les écritures relatives à l'identité et à la mémoire. Elle s'intéresse aussi aux transferts culturels entre la France et l'Espagne. Elle est autrice de « Aproximación al estudio de las redes teatrales en Bizkaia (1939-1975): notas sobre espacios y modos de difusión, grupos y autores y una obra inédita », *Diablotexto Digital*, n°14, 2023 ; « El desencanto de la transición en la ficción teatral del siglo XXI », *Estreno*, 48-2, 2022 et de « Le théâtre d'Albert Camus et l'Espagne : créations et recreations » (à paraître dans la revue *Lettres Modernes Minard* de Garnier). Elle vient de codiriger un numéro de la revue *Atlante. Revus d'Études Romanes* intitulé « El dinamismo de la identidad vasca: polifonía social, reordenación política y recreación artística (2009-2020) » et fait partie du projet de traduction et de recherche « El Quijote Transnacional » dirigé par Pedro Javier Pardo de l'Université de Salamanca (Espagne).

## GRACIELA VILLANUEVA

Professeure de littérature hispano-américaine à l'Université Paris-Est Créteil (UPEC) depuis 2010. Entre 2013 et 2018, elle a été directrice du laboratoire IMAGER (Institut des Mondes Anglophone, Germanique et Roman). Depuis 2020, elle est responsable de l'axe « Communautés imaginées et politiques linguistiques » de l'École universitaire de recherche (EUR) sur les francophonies, le multilinguisme et les politiques linguistiques (FRAPP). Elle a encadré huit thèses soutenues à Créteil entre 2016 et début 2024 et dirige actuellement trois projets de doctorat. Elle participe activement à plusieurs réseaux de recherche et occupe des postes de responsabilité dans deux revues en ligne : *Cuadernos LIRICO*, consacrée à la littérature du Río de la Plata (<https://journals.openedition.org/lirico/>) et la revue multilingue et pluridisciplinaire *Quaderna* (<https://quaderna.org/>). Graciela Villanueva a publié cinq livres et soixante-quinze articles sur la littérature et la civilisation hispano-américaines, la traduction littéraire, la linguistique hispanique et, surtout, la littérature argentine des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles.



LES REPRÉSENTATIONS DES MINORITÉS DANS LES MONDES HISPANIQUES :  
*ACTIONS, INTERACTIONS, RÉACTIONS (XV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> SIÈCLE)*

LAS REPRESENTACIONES DE LAS MINORÍAS EN LOS MUNDOS HISPÁNICOS:  
*ACCIONES, INTERACCIONES, REACCIONES (SIGLOS XV-XXI)*

Les minorités, qu'elles soient ethniques, religieuses ou sociales, jouent un rôle central dans les dynamiques culturelles des sociétés modernes. Cet ouvrage collectif explore les mécanismes d'exclusion et la manière dont ces groupes, longtemps marginalisés, transforment les récits culturels. À travers des analyses portant sur l'art, la littérature, la langue et les séries télévisées, les auteurs mettent en lumière la complexité des représentations des minorités dans l'aire hispanophone, de la Renaissance à nos jours. Ils examinent notamment les contributions de groupes tels que les morisques, les juifs, les Afro-descendants ou les Gitans, tout en dévoilant comment, malgré une volonté d'inclusivité, les œuvres contemporaines perpétuent parfois des stéréotypes. Les chapitres, riches en réflexions sur l'identité, les rapports de pouvoir et la mémoire collective, soulignent l'importance d'une représentation éthique des minorités dans la culture populaire.

Un ouvrage qui interroge les tensions entre inclusion et invisibilisation dans la construction des identités nationales et culturelles.

[info@editionsorbistertius.com](mailto:info@editionsorbistertius.com)

[www.editionsorbistertius.com](http://www.editionsorbistertius.com)