

Lo salvaje en nosotros: la reconceptualización de la otredad en la obra de Roger Bartra*

ARSENIO DACOSTA**

Abstract

THE SAVAGE IN US: RECONCEPTUALIZATION OF OTHERNESS IN THE WORK OF ROGER BARTRA. *This paper analyzes the work of Roger Bartra El salvaje en el espejo (The Savage in The Mirror) as an essential contribution to the understanding of otherness. The author's input to the anthropological theory related to the construction of identity and perception of the other is analyzed.*

Key words: *identity, indigenous, barbarian, monster, otherness*

Resumen

En este trabajo se analiza la obra de Roger Bartra El salvaje en el espejo como aportación fundamental para comprender la otredad. Se ponderan las contribuciones del autor a la teoría antropológica en relación con la construcción de la identidad y la percepción del otro.

Palabras clave: *identidad, indígena, bárbaro, monstruo, alteridad*

Tencahues. Ochenta familias.

Ambulantes entre el río de los Brazos y Béjar.

Están en guerra con los comanches por lo que no tocan á la caza del cibolo. Son muy estúpidos y miserables: he estado en un aduar de ellos.

Mier y Terán

En 1828 el joven general Mier y Terán redactaba su informe sobre los distintos pueblos *salvajes* que poblaban el distrito de Tejas, que pronto dejaría de ser mexicano. Sus descripciones de “estos salvajes” –algunas extraídas de la prensa de Nueva Orleans, según él mismo reconoce– combinan puntualmente caracteres positivos –como la industriosisidad cherokee– con otros recurrentemente negativos. Así, se destaca la estupidez de los tencahues, la crueldad de los tarancahuases, la ferocidad de los kicapoos, la indolencia de los comanches, el canibalismo –recién abandonado– de los lipanes del sur, e incluso la zoofilia de los tahuácanos. Apenas seis años antes, Stephen F. Austin definía al mexicano como “ignorant, bigoted, and stupid and lazy, interested only in pleasure”.¹ Las palabras de ambos héroes patrios –entiéndase, de sus patrias respectivas– exudan la descalificación extrema del *otro* en términos viscerales más allá de sus inexpresados aunque evidentes

* Artículo recibido el 03/11/16 y aceptado el 01/03/17.

** Instituto de Iberoamérica, Universidad de Salamanca. Calle Fonseca, 2, 37002, Salamanca, España <adacosta@usal.es>. Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de investigación De la Lucha de Bandos a la hidalguía universal: transformaciones sociales, políticas e ideológicas en el País Vasco (siglos xiv y xv) (Ministerio de Ciencia e Innovación, ref. HAR2013-44093-P), y del Grupo de Investigación Consolidado del Gobierno Vasco Sociedad, poder y cultura (siglos xiv a xviii), ref. IT-896-16 y UFI 11/02.

¹ Carta de Austin a su hermano James, del 8 de julio de 1822, cit. en Kelley (2011: 141).

intereses políticos.² Ese espíritu de superioridad étnica y cultural se acumula en una suerte de escalonamiento infinito.

Desde que hay memoria escrita, la caracterización del otro en Occidente ha recorrido los mismos temas. La cosificación del *otro salvaje* en las obras de Estrabón o Plinio está sujeta a la primaria y suficiente diferenciación ente lo *civilizado* y lo *bárbaro*: es la visión imperial grecorromana aunque sus raíces sean mucho más antiguas y se remonten a los salvajes babilónicos y hebreos (Bartra, 1996a: 90-91). Con posterioridad a la caída del Imperio romano esta imagen se multiplica y se modula desde la perspectiva moralizante de los pensadores cristianos altomedievales, con Beda e Isidoro de Sevilla a la cabeza (Vanoli, 2005). Es en este momento cuando Bartra sospecha que “se produce la simbiosis de las tradiciones judeocristianas, grecolatinas y bárbaras” (Bartra, 1996a: 213). La construcción estereotipada del otro también se producirá en el ámbito musulmán en términos no muy diferentes de como aparece en los textos cristianos.³ El otro se cosifica desde la plena Edad Media mediante el mecanismo del arquetipo hasta construir un verdadero mito, como es el caso que analiza Bartra. La alteridad articula la construcción del otro a través de un mecanismo tensionado que, a partir de Edward Said, se define hoy como “gramática orientalista” (Said, 1978; Clifford, 2001: 303-326; Gingrich, 2006) cuando se analizan las prácticas de identificación étnica (Brubaker y Cooper, 2000: 14).

Nuestro objeto no es trazar la genealogía completa de este tipo de construcciones míticas, sino reflexionar sobre el sustancial aporte de Roger Bartra a la construcción material y simbólica de la otredad⁴ y, por extensión, a la teoría antropológica. Para ello tomaré como referencia principal una de sus obras más originales y reconocidas: *El salvaje en el espejo*, libro magníficamente escrito e ilustrado,⁵ que traza la historia cultural de los *homines sylvestres*.⁶ Obviaré reseñar la vida y obra del académico mexicano,⁷ pero sí adelantaré que su antropología es, a mi juicio, “anatómica”, al modo taxonómico de los científicos ilustrados. En este sentido, cabe destacar que, en paralelo a sus estudios sobre el otro salvaje, Bartra ha

dedicado no pocas páginas al análisis físico y metafórico del *yo* mexicano (Bartra, 1996c, 2002a y 2010).

La hipótesis de partida de *El salvaje* es sumamente sugerente: ¿Por qué los conquistadores europeos llegaron a América acompañados de un hombre salvaje? Su premisa de trabajo es que esos *homines sylvestres* “no son una imagen de los indígenas americanos: son auténticamente europeos, originarios del Viejo Mundo” (Bartra, 1996a: 15). De hecho, una de las conclusiones de Bartra será precisamente que ese otro interior (el *yo salvaje* europeo) ocultará al otro exterior (el ajeno americano, el otro cultural) (Bartra, 1996a: 308). Estamos, por tanto, ante la historia de un mito que, si bien tiene acreditados precedentes en la Antigüedad, obedece a la construcción cultural de una sociedad, la feudal, compuesta, según la definición de nuestro autor, “por grumos sociales tan compactos que aprisionaban al individuo en una estrecha convivencia con los demás” (Bartra, 1996a: 166). No mucho después, Bartra continuaría su relato cronológico en *El salvaje artificial*, describiéndonos la evolución del mito desde el Renacimiento hasta el Romanticismo e incluso más acá (Bartra, 1996b). A pesar de que el tema no era en absoluto desconocido (Bernheimer, 1952), el enfoque de Bartra permite trascender el caso aparentemente marginal y erudito del *Homo sylvestris* al quedar elevado por él a la categoría de mito complejo y polivalente. Es más, Bartra desvela al hombre salvaje, en una sustancial paradoja que hace de un ser imaginario “una de las claves de la cultura occidental” (Bartra, 1996a: 302-303).

La primera aportación de la obra de Bartra es constatar que la otredad es contingente y está sujeta “a una historización radical” si empleamos las palabras de Stuart Hall (2003: 17). El caso de la conquista americana –y, en general, de la mirada colonial occidental sobre el mundo– ha sido bien trazado por distintos autores en paralelo o con posterioridad a Bartra (Bestard y Contreras, 1987; Goody, 2011; Earle, 2012). La caracterización de la sociedad occidental en términos de *civilidad* se modula, desde antiguo, por oposición a la entropía que se abre más allá de las fronteras propias, sean éstas étnicas o políticas (Bartra, 1996a: 51). Paradoja singular para una sociedad que, como la

² Otros autores como John Locke no serán tan vehementes, pero no dejan de comparar en términos de *salvajismo* al indio americano y al *cottager* inglés (Thompson, 1995: 191).

³ Véase, por ejemplo, la clasificación que hace de los esclavos Abu Abd Allah al-Saqati al-Maliqi en su *Libro del buen gobierno del zoco*, escrito a caballo entre los siglos XII y XIII (Chalmeta, 1968).

⁴ Sobre las raíces lacanianas del concepto de *otredad* véanse Wunenburger (2008: 15) y Gingrich (2006: 10-11).

⁵ Al menos en su edición original (1992, reimpresión en 1998). Aquí utilizaré la edición de bolsillo española (1996a). Reconozco no haber podido consultar la última reedición de las dos obras de Bartra sobre el salvaje en un único volumen (2012).

⁶ Una síntesis en Bartra (2004).

⁷ Recomiendo su autoanálisis en la entrevista que le hizo hace ya algún tiempo Chillón (2000).

feudal occidental, se había ruralizado profundamente pero seguía autopercibiéndose –no sin tensión– en los términos de la cultura clásica.

Triunfaba en la Europa medieval una idea contraria al ideal naturalista aristotélico y así persistirá hasta que Rousseau da forma a la distinción ilustrada entre *naturaleza* y *civilidad* con una vocación moralizante (Bartra, 1996b: 165-191). Entonces nacerán otros monstruos, entre ellos el “buen –o noble– salvaje”. Esta construcción ideológica ya había sido calificada por Hayden White (1978b) como un eslabón más del fetichismo occidental tejido en torno a la idea de *civilización*.⁸ Un fetichismo del que todavía no nos hemos desprendido incluso en nuestras propias puertas cuando el otro es la parte temida del *nosotros* (Lagunas, 2006), o cuando ese otro se opone ferozmente –*salvajemente*– al mito no menos monstruoso del *progreso* (Espinosa de Rivero, 2009).

Porque si hoy la “civilización” la ciframos en Occidente, entre otros, en términos de avance tecnológico, en el pensamiento de la Antigüedad y del Medievo esta noción se articulaba sobre la superioridad del *ager* frente al *saltus*. De este modo se conformaban los ciñimientos de una geografía imaginaria destinada a la definición del espacio del que, posiblemente, sea el mito de legitimación más importante de Occidente: el de la civilización (Bartra, 1996a: 16). Así, la ciudad es precondición y rasgo de civilidad, aunque el cristianismo temprano va a construir de forma dialéctica y problemática su *hybris* contra algunos valores de la Antigüedad clásica (Bartra, 1996a: 95). Por oposición a la ciudad, el bosque es el espacio ontológico del *salvajismo* (Bartra, 1996a: 43). A través de su pormenorizado relato, Bartra apunta hacia la esencia de esta contradicción: la necesidad de establecer un límite frente a la contaminación de lo crudo, lo espontáneo, lo

Foto 1



Hombre y mujer *salvajes* flanqueando el escudo heráldico de Pedro Rodríguez de Ledesma y Marina de Herrera, presidiendo la fachada de la expresivamente llamada Casa de los Momos, en la actualidad sede de la Audiencia Provincial de Zamora (España). El escudo data de la década final del siglo xv. Detalle de una litografía de Jenaro Pérez Villamil publicada originalmente en *España artística y monumental. Vistas y descripción de los sitios y monumentos más notables de España* (1842). Otros escudos españoles, como el de la Diputación Foral de Guipúzcoa, presentan figuras similares a modo de custodios, en ese caso dos *homines sylvestres* del mismo sexo, barbados y con sendas mazas, aunque en representaciones más antiguas estos salvajes son barbilampiños. El escudo actual está regulado por la Norma Foral 6/1990, de 27 de marzo, sobre Signos de Identidad del Territorio Histórico de Gipuzkoa, incluyendo la siguiente descripción: “abrazado este escudo con dos salvajes que le apoyan y tienen cada uno por cada lado y debajo la leyenda FIDELISSIMA BARDULIA NUNQUAM SUPERATA”.

Fuente: Biblioteca Digital de Castilla y León. Incluido en *Europeana*.

⁸ Para la construcción filosófica del “noble salvaje”, véase Bestard y Contreras (1987: 263 ss.). Para su inevitabilidad desde la perspectiva de la teleología del concepto de *progreso* humano –otro perverso mito moderno–, véase Villaverde y López Sastre (2015).

incontrolado y lo irrefrenable. Dicho en palabras de White, esta construcción ideológica de la civilización busca, en un primer momento, “a way of liberating man from nature” (1978a: 180). Bartra es plenamente consciente de esta cuestión hasta tal punto que su interés por monstruos históricos o de futuro, como los *cyborgs*, es una consecuencia natural de esta búsqueda moral y material de liberar al Hombre de sus aparentes limitaciones.

La “etnografía del salvaje medieval” que ofrece Bartra se recrea en los lugares comunes de la iconografía y literatura sobre el *hombre salvaje* que, por momentos, vincula al ser imaginario con los arquetipos de la alteridad aplicados por Occidente a diversas culturas. Estos lugares comunes son la omofagia (Bartra, 1996a: 28, 40), la violencia (Bartra, 1996a: 163), la desnudez y la sexualidad (Bartra, 1996a: 150 ss.). También se detiene en la limitación de códigos, entre ellos el lingüístico (Bartra, 1996a: 133 ss., 182),⁹ para constatar que el salvaje es un yo incompleto, inacabado. Pero estos aspectos narrativos van mucho más allá de los motivos: conforman lo que podríamos definir como sintaxis mitológica. Una sintaxis ya descrita por Hayden White (1978a), sintetizada por Bartra a través de una brillante cita de Giuseppe Cocchiara: “antes de ser descubierto el salvaje tuvo que ser inventado” (Cocchiara, 1948: 7; Bartra, 1996a: 23). En este punto Bartra recurre a la conformación del mito en términos estructuralistas, siendo el mito del hombre salvaje el fruto o mecanismo de construcción lógica que trata de ofrecer una respuesta a una contradicción (Bartra, 1996a: 133). A pesar de su deuda expresa con Lévi-Strauss, Bartra pone en jaque el planteamiento de un *mythos* opuesto al *logos*¹⁰ y ello es debido, precisamente, a que su análisis del mito del *Homo sylvestris* revela una profunda tensión entre la repulsión y la fascinación occidental por el otro (Said, 1978; Bartra, 1996a: 304-306).

Por otro lado, Bartra se aleja de los planteamientos dumezilianos que apuntan a una ahistórica existencia de los mitos occidentales. Éstos, para él, están sujetos a largos procesos de apropiación, revitalización y reubicación (Bartra, 1996a: 40, 54, 249). De un modo más general, algunos de estos mecanismos ya fueron descritos con precisión por Julio Caro Baroja (1989),

y lo que hallamos en la obra de Bartra es el desmenzamiento de una genealogía mítica concreta. Sin que el árbol oculte el bosque, Bartra encuentra las conexiones entre este y otros mitos que vetean la cultura occidental tales como los del tiempo y espacio perdidos. Viejas y nuevas Arcadias, Edades de Oro que son intrínsecas a la cultura occidental (Bartra, 1996a: 24). Un ejemplo paradigmático, el del Paraíso Terrenal, ha sido visto por Hayden White como el territorio de los primeros salvajes, Adán y Eva (White, 1978a: 158 ss.), aunque Bartra rechaza esta reducción (Bartra, 1996a: 212-213). Cierto es que Adán y Eva comparten algunos rasgos exteriores del salvaje, como la desnudez, pero los distinguen de aquél otros fundamentales, en particular el ser poseedores de códigos: el nombre, el habla y la norma. Además, el mundo primigenio de Adán y Eva no tiene límites, y una de las características del hombre salvaje para Bartra es precisamente la liminariedad (Bartra, 1996a: 32). Esta cuestión, la de la liminariedad, ayuda a comprender cómo la otredad se moltura sobre los límites –percibidos– del yo, materializados en términos culturales tanto en códigos como en cuerpos (Douglas, 1973) y espacios (Barth, 1976). El bosque en el que penetra el caballero –o a cuyo borde se asoma el hombre salvaje– manifiesta unas fronteras sutiles. A pesar de su desnudez, Adán y Eva son poseedores de sus respectivas almas, mientras que a los *hombres sylvestres* no se les reconoce con certeza tal atributo (Bartra, 1996a: 138-139). Y eso que, en relación con esto último, tuvieron más suerte que los indígenas americanos a quienes Américo Vespuccio negaba tal cualidad en 1502 (Díaz de Rada, 2015: 434-435).

El hombre salvaje se articula en una liminariedad cultural y espacial bien definida. Su espacio por antonomasia, el bosque, es confrontado con el espacio antrópico, la ciudad. El hábitat del salvaje, de *Homo sylvaticus*, es, así, un espacio de exclusión. Expresa o implícitamente, al menos en el periodo medieval, este espacio implica un sufrimiento moral, como ocurre con el desierto en la tradición judía. Ese sufrimiento se cifra en la amenaza de una naturaleza desordenada (Bartra, 1996a: 73-77). Por eso en Occidente –“un mundo que triunfa, se instala y se civiliza”, en palabras de Le Goff (1999: 162)– irá recayendo sobre el anacoreta

⁹ Una puesta al día en relación con la iconografía del *Homo sylvestris* medieval en Olivares Martínez (2013). También remito al magnífico catálogo de la exposición comisariada por Bartra y Pedraza (2004) precisamente sobre la materia que nos ocupa.

¹⁰ La obra fundamental a la que se alude es la de Lévi-Strauss (1962). A pesar de todas las virtudes de la misma, se ha considerado, casi desde su publicación, que “es una víctima de su binarismo eurocéntrico encerrado en nuestros propios conceptos acerca de la cruda división de las sociedades del mundo entre primitivas y avanzadas, europeas y no europeas, simples y complejas” (Goody, 2008: 18).

una sospecha: si para aquél el “desierto” implicaba la redención, para el conjunto de la sociedad feudal suponía una amenaza (Bartra, 1996a: 83 ss.). Toda la panoplia de eremitas medievales, con el modelo inicialmente exitoso de san Juan Crisóstomo, van siendo percibidos como seres anacrónicos y marginales, asociales en todo caso. En consecuencia, el eremita acabará por ser considerado en el Renacimiento como una “fiera de Dios” (Rodríguez de la Flor, 1992: 21). Es en este momento, en el cual Europa se asomaba violentamente a otros mundos, cuando el mito vive una evolución concretada en un cambio de hábitat del salvaje, adaptado a la lógica de la incipiente era colonial (Bartra, 1996a: 244). Si el indígena americano no fue asimilado al *Homo sylvestris* medieval fue, entre otras razones, porque el hombre salvaje se encuentra dentro de nuestras fronteras, mientras que el bárbaro –a quien se asimiló el indígena (Bartra, 1996a: 241)– se sitúa fuera de ellas.¹¹ Posiblemente eso se deba a que en la construcción de la otredad hacia el indígena hace falta trazar un espacio entre el yo y el otro

y, también, una distancia temporal, esto es, percibir al otro como un ser anacrónico, de otro tiempo (Díaz de Rada, 2015). El salvaje, así lo destaca Bartra, no cumple estrictamente esos requisitos toda vez que su imagen no está modulada por la traducción cultural, sino que es fruto de la imaginación medieval.

Otro aspecto destacado de la liminariedad que caracteriza al salvaje es la sexualidad, que se sintetiza materialmente en la desnudez y en el hirsutismo que caracteriza a los hombres y mujeres salvajes (Bartra, 1996a: 32; Pedraza, 2009). Sin embargo, esta frontera fue progresivamente matizada al final de la Edad Media mediante dos mecanismos: la domesticación de esa hipersexualidad a través de la erótica cortesana, y la contaminación del arquetipo con la idea de familia (Bartra, 1996a: 150-157). Esto nos lleva a otra de las esencias que desvela Bartra: la de la relación entre otredad y socialización. El tema es de una amplitud enorme así que me limitaré a destacar algunos de sus rasgos. La aludida hipersexualización del salvaje no es sino la traducción de una idea de fertilidad descontrolada y

Foto 2



Hombre salvaje lanceando una ardilla. Miniatura de un manuscrito flamenco de 1460 iluminado por el Maestro de Catherine de Cleves y Lieven van Lathem. Koninklijke Bibliotheek, manuscrito *The Hague*, MMW, 10 F 50, fº 93r.

Fuente: *Europeana*.

¹¹ Las diferencias entre el bárbaro y el salvaje en Bartra (1996a: 26-27). Además de las expresivas etimologías latinas de términos como *alteridad* u *alienidad*, los propios conceptos de “bárbaro”, “salvaje” y “civilizado” tienen su particular evolución en las lenguas occidentales (véase Kuper, 2001: 43).

ésta, a su vez, constituye una de las características esenciales de la naturaleza en la construcción del mito (Bartra, 1996a: 51). Por oposición al hombre salvaje, el hombre civilizado es un ser social (Bartra, 1996a: 146 ss.). De ahí que, en la definición de la otredad, operen necesariamente “redes mediadoras” (Bartra, 1996a: 307). De hecho, la socialización destruye la otredad. El caso de los *niños salvajes* es recurrente desde la Ilustración (García Alonso, 2009). Bartra no se detiene aquí, al menos no en esta obra (Bartra, 1996b), sino en uno de los arquetipos más potentes que ofrece la literatura medieval: Merlín, personaje liminar, catártico y complejo al ser partícipe de ambos mundos (Bartra, 1996a: 112 ss.). No obstante, su nacimiento monstruoso y salvaje (Dacosta, 2016a: 295 ss.) está modulado por su destino heroico, todo lo cual conforma su extraordinario poder (Gracia Alonso, 1991). El salvaje, ser liminar, no siempre se civiliza, como ocurre con las distintas melusinas medievales. Una de ellas, la Dama de Pie de Cabra, no tolera la ruptura del tabú impuesto a su esposo, el Señor de Vizcaya; por ello huye al monte, lugar donde éste la había encontrado. Aún así, la Dama contribuye directa e indirectamente a la construcción del linaje: primero, al mantenerse como protectora del mismo en cuanto referente de fertilidad y asistente material en las hazañas bélicas de los Señores de Vizcaya; segundo, al permitir que su primogénito varón permanezca al otro lado del espejo y, así, dé continuidad al linaje por vía agnática, mientras su hermana, en principio heredera, es recluida en el mundo salvaje y maternal del hada (Dacosta, 2016b). Este caso, como otros muchos, demuestra que la *mujer salvaje* es doblemente salvaje en cuanto metáfora de una Naturaleza necesaria pero peligrosa (Pedraza, 2005).

En la construcción occidental de la otredad es fundamental la negación de la humanidad total o parcial del otro para afirmar el yo. Ese proceso de deshumanización abarca desde la caracterización física hasta la moral, algo que en no pocas ocasiones abarca también a los campesinos desde la Edad Media. Así se sienten, deshumanizados, los rebeldes ingleses de 1381 ya que, a pesar de ser hijos de Cristo, son tratados como “*bêtes sauvages*”, según refleja Froissart (Le Goff, 1999: 270).¹² La denominada *cultura popular* medieval se ha venido percibiendo en ambientes académicos (Bajtin, 1970; Huizinga, 1979) desde el otero de la *culture savante* o, lo que es lo mismo, desde la ortodoxia y el cronocentrismo (Schmitt, 1992).

Foto 3



Zangarrón de Montamarta postrándose ante el altar tras cometer el sacrilegio de lanzar los panes. La fiesta es una de las que se conservan en la provincia de Zamora (España) conceptualizadas como “mascaradas de invierno”, rituales festivos de paso protagonizados por jóvenes, en este caso en Año Nuevo y el Día de Reyes. Fotografía: cortesía de Claudio de la Cal.

Sin embargo, todo tiene una dimensión contingente de forma que lo ajeno, lo salvaje, tiene que estar regulado ritualmente, estar bajo control; en caso contrario, su existencia sería intolerable para el poder (Bartra, 1996a: 60). Es lo que ocurre con los ritos dionisiacos y con el carnaval medieval, donde se conjura esa parte salvaje del imaginario social (Bartra, 1996a: 60 ss.). Bartra destaca la paradoja de que a finales de la Edad Media el *Homo sylvestris* conserve sus caracteres medievales en el seno de la alta cultura, mientras se

¹² Caracterización que también se extiende a los irlandeses: “Et se recueillent Irlandois ès bois et forêts, et demeurent en tranchées faites dessous arbres, en haies et en buissons, ainsi comme bêtes sauvages” (Froissart, 1825: 236).

adaptaba entre las clases populares dentro de los flexibles marcos del cristianismo (Bartra, 1996a: 271). La conjunción de distintas tradiciones, algunas muy antiguas como la celta o la grecorromana, convergen en el Renacimiento –si no antes– en la ritualización festiva del control del salvajismo. Aún hoy en toda Europa –con especial concentración en el noroeste de la península ibérica– se conservan vestigios folclorizados de teatralizaciones donde el *Homo sylvestris* todavía puede intuirse bajo la máscara de hombres salvajes o diablos finalmente sometidos al poder de la Cruz (Flores Arroyuelo, 2004). También en numerosos cuentos populares como el de *Juan Oso* (Martínez y Lugo, 2009). En el otro extremo de la pirámide feudal, los caballeros hacían suyo el mito en la heráldica, en el *roman courtois* (Bartra, 1996a: 178-180) o, incluso, en representaciones como la que se realizó en México en 1538 y narra Bernal Díaz del Castillo (Bartra, 1996a: 9-15). Todavía en la actualidad se celebran en España algunas de esas fiestas vinculadas al Corpus, como la de los Hombres de Musgo de Béjar (Salamanca), cuyo origen podría estar en una de esas fiestas caballerescas, convenientemente historizada (Sánchez Marcos, 2002).

Foto 4



Hombre de musgo bajo las murallas de Béjar (Salamanca, España). La fiesta, declarada de Interés Turístico Nacional, forma parte de las celebraciones del Corpus Christi de esta localidad.

Fuente: Ayuntamiento de Béjar, cortesía de la Diputación Provincial de Salamanca.

Otra de las grandes aportaciones de *El salvaje en el espejo* es constatar que la construcción de un arquetipo de alteridad no tiene necesariamente que articularse sobre el conocimiento de un grupo humano distinto del propio (Bartra, 1996a: 16). Esta idea ha sido desarrollada más tarde por él mismo en una de sus más influyentes teorías, la del exocerebro, formulada en su obra *Antropología del cerebro* y en otras posteriores (Bartra, 2007, 2013). La conexión entre ambas obras radica en que, en un cierto nivel de comprensión, la otredad obedece a un mecanismo psico-social de análisis de la realidad que hace que su conformación sea “independiente del conocimiento de los otros” (Bartra, 1996a: 302-303). De manera más concreta, habilita al ser humano para construir socialmente su yo personal en negativo: “la conciencia del Yo, del Ego, del individuo, no puede aparecer sin las redes que construyen la otredad” (Bartra, 2011: 5).

Esta consideración de la otredad se traslada al ámbito de lo social entendiendo que es un producto endógeno de toda sociedad (Bartra, 1996a: 16). El mito, pues, y ésta es una aportación fundamental de *El salvaje*, se construye de adentro hacia afuera en un mecanismo fácilmente reconocible, donde primero se define el motivo, y después se aplica al otro (Bartra, 1996a: 33). Bartra no rechaza los mecanismos funcionales de la alteridad, ya descritos por Bajtin y resumidos por Josep Fontana en el principio de que “todos los hombres se definen a sí mismos mirándose al espejo de *los otros*, para diferenciarse de ellos” (Fontana, 2000: 107). Sin embargo, su teoría es más compleja, y propone una alternativa muy potente a la planteada, por ejemplo, por Tzvetan Todorov (1982) en relación con la conquista de América, criticable tanto por su sesgo eurocentrista (Subirats, 1994: 79; Garduño, 2010) como por su mecánica descripción de los mecanismos de la alteridad. A diferencia de él, Bartra nos ofrece una teoría mucho más desasosegante toda vez que sitúa al individuo social en la centralidad de la otredad. También le separa del problema de traducción lingüística (y cultural) del otro que propone Padgen en atención a “the problem of recognition” (Padgen, 1999: 10-14). Siendo plenamente consciente de la funcionalidad de ambas perspectivas, la de Bartra apunta al hecho de que la otredad es, en el fondo, una forma de comunicación esencial para un ser liminar: el Hombre. El salvaje es construido por nosotros y al mismo tiempo nos construye en un mecanismo tan sencillo como poderoso. Debe desvelarse, ser mostrado, para cumplir su eficaz misión. Así lo revela un espeluznante y práctico anuncio de finales de 1782 sobre la exhibición pública de un “maravilloso”

hombre salvaje hallado en las islas Orcadas: “His terms of teaching will be moderate. To be seen *gratis*”.¹³

Más allá del apabullante despliegue erudito de Bartra, y de que hallemos en su obra uno de los clásicos para la historia cultural, *El salvaje en el espejo* nos confronta con algunos de los problemas más acuciantes de la posmodernidad. En primer lugar, bucea en aquel de la reconocimiento, en planos más profundos que los conceptualizados por Anthony Padgen o Axel Honneth. Ni la sociedad ni sus mitos piensan: son los individuos los que construyen las imágenes del yo y del otro (Bartra, 2002b). En este sentido, es necesario reclamar la responsabilidad individual en la definición y manifestación de la *otredad*, en la reconceptualización moral de nuestras relaciones sociales.

En segundo lugar, nos confronta con uno de los desafíos de la globalización, inasible instrumento de transformación de la realidad a una escala nunca vista en la historia. Dicho desafío no es otro que la extensión de una manera de pensar, nacida en Occidente, que oculta bajo la pretendida superioridad intelectual de una civilización las miserias de la construcción mítica de un pensamiento destinado a dominar al otro. ¿Cómo es posible construir un mundo distinto, fundado en la igualdad real de todo ser humano, sobre las bases de una epistemología perversa? Una epistemología que sólo ha permitido “soluciones extremas (identidad o antítesis)” (Bartra, 1993); una manera de pensar para la que no parece haber repuesto, o mejor, cuyas alternativas –no todas por imaginar–

se cercenan a pesar del esfuerzo de no pocos movimientos sociales y destacados científicos en ambos lados del Atlántico (De Sousa Santos, 2011). Dicho de otra forma, ¿es posible construir un mundo globalizado sobre las bases de pensamiento y los modos de acción de una civilización, la occidental, incapaz histórica y conceptualmente de abrirse a la otredad?

En las descripciones etnocéntricas y coloniales del otro que exponíamos al principio de este trabajo, los tejanos exhiben su superioridad frente a los mexicanos, quienes son mejores que los cherokees, detrás de los cuales quedan los savanaus, al ser “inferiores en cultura” (Mier y Terán, 1982: 58). Bajo las palabras de Austin o en la descripción etnográfica de Mier y Terán no es difícil percibir la emergencia de la lógica del Estado o de la nación que aspira a serlo. Estos procesos identitarios han sido bien revelados desde distintas disciplinas para Europa Occidental (Hobsbawm y Ranger, 1983; Brubaker, 1992: 1-17; Juaristi, 2000) y también para el caso mexicano en términos fundamentalmente dialécticos (Bartra, 1996c; Villoro, 1998; Gleizer y López Caballero, 2015). Ciertamente es imposible el análisis de la otredad sin atender a sus contextos de producción, algo que Bartra hace de forma exhaustiva en su análisis del hombre salvaje surgido de la “cultura medieval”. La perspectiva de *El salvaje en el espejo* es constructorista (Jacorzynski, 2004) –obsesivamente, añadimos nosotros–; sin embargo, si algo se evita en esta obra es la búsqueda de “el otro real” toda vez que Bartra se centra en un “producto

Foto 5



Radiografía de un ajolote, mayo de 2016.
Fotografía: cortesía de la Clínica Veterinaria Serengueti (Salamanca).

¹³ University of Oxford. Bodleian Libraries/Digital Bodleian: bodjjo005-aou-0001-0.



de la imaginación europea” y, sobre todo, evita caer en el cómodo recurso de identificar al hombre salvaje con el indígena.

Los procesos de ficcionalización del otro –como su cosificación o deshumanización a la que hemos aludido antes– obedecen a sus respectivos contextos culturales pero también a mecanismos menos expresos o, si se prefiere, antropológicamente más profundos cuya revelación es, en suma, la gran aportación de *El salvaje en el espejo*. Dicha aportación puede resumirse en un sencillo axioma: “El Yo y el Otro son inseparables” (Bartra, 1996a: 250). Por ello parece oportuno reclamar la interpretación de la identidad (junto a la alteridad) como si fuera un ajolote: un monstruo mítico, resbaladizo y anfibio.

Fuentes

- BAJTIN, MIJAIL
1970 *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Gallimard, París [1965].
- BARTH, FREDRIK
1976 “Introducción”, en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 9-49 [1969].
- BARTRA, ROGER
1993 “Salvajismo, civilización y modernidad: la etnografía frente al mito”, en *Alteridades*, vol. 3, núm. 5, Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Iztapalapa, México, pp. 35-50.
- BARTRA, ROGER
1996a *El salvaje en el espejo*, Destino, Barcelona [1992].
- BARTRA, ROGER
1996b *El salvaje artificial*, Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Era, México.
- BARTRA, ROGER
1996c *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México.
- BARTRA, ROGER
2002a *Anatomía del mexicano*, Plaza y Janés, México.
- BARTRA, ROGER
2002b “El otro y la amenaza de la transgresión”, en *Desacatos*, núm. 9, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 117-122.
- BARTRA, ROGER
2004 “El salvaje europeo”, en *Culturas líquidas en la tierra baldía + El salvaje europeo*, Katz/cccB, Buenos Aires y Barcelona, pp. 35-80.
- BARTRA, ROGER
2007 *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, Fondo de Cultura Económica, México [2006].
- BARTRA, ROGER
2010 *Axolotlada, vida y mito de un anfibio mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BARTRA, ROGER
2011 “Antropología del cerebro: determinismo y libre albedrío”, en *Salud Mental*, vol. 34, núm. 1, Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, México, pp. 1-9.
- BARTRA, ROGER
2012 *El mito del salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BARTRA, ROGER
2013 *Cerebro y libertad. Ensayo sobre la moral, el juego y el determinismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BARTRA, ROGER Y PILAR PEDRAZA
2004 *El salvaje europeo* [catálogo de la exposición], Fundación Bancaja, Valencia.
- BERNHEIMER, RICHARD
1952 *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art*,

- Sentiment, and Demonology, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- BESTARD, JOAN Y JESÚS CONTRERAS
1987 *Bárbaros, paganos y salvajes primitivos. Una introducción a la antropología*, Barcanova, Barcelona.
- BRUBAKER, ROGERS
1992 *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- BRUBAKER, ROGERS
Y FREDERICK COOPER
2000 "Beyond 'identity'", en *Theory and Society*, núm. 29, Springer, Dordrecht, pp. 1-47.
- CARO BAROJA, JULIO
1989 *De los arquetipos y leyendas. Dos tratados introductorios*, Círculo de Lectores, Barcelona.
- CHALMETA, PEDRO (ED.)
1968 "Kitab fi adab al-hisba [de al-Saqati al-Maliqi]", en *Al-Andalus*, vol. XXXIII, fasc. 2, Escuela de Estudios Árabes-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 370-371, 374-375 y 383-384.
- CHILLÓN, ALBERT
2000 "Roger Bartra. La imaginación antropológica", en *Anàlisi. Quaderns de comunicació i cultura*, núm. 25, Universitat Autònoma de Barcelona/Universitat Oberta de Catalunya, pp. 173-186.
- CLIFFORD, JAMES
2001 *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona [1988].
- COCCHIARA, GIUSEPPE
1948 *Il mito del buon selvaggio: introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, G. D'Anna, Mesina.
- DACOSTA, ARSENIÓ
2016a "La memoria de los antepasados: los relatos nobiliarios de origen en la península ibérica", en *Discurso, memoria y representación. La nobleza peninsular en la Baja Edad Media*, Gobierno de Navarra, Pamplona, pp. 283-314.
- DACOSTA, ARSENIÓ
2016b "Geografías imperfectas: linaje y poder en la obra de Luís Krus", en *Medievalista Online*, núm. 20, julio-diciembre, Universidade Nova de Lisboa <<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA20/dacosta2002.html>> [30 de mayo de 2016].
- DÍAZ DE RADA, ÁNGEL
2015 "La ironía de ser indígena y la imaginación del tiempo social", en *Revista de Antropología Social*, núm. 24, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 433-449.
- DOUGLAS, MARY
1973 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI Editores, México [1970].
- EARLE, REBECCA
2012 *The Body of the Conquistador: Food, Race and the Colonial Experience in Spanish America, 1492-1700*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ESPINOSA DE RIVERO, ÓSCAR
2009 "¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana", en *Anthropologica*, año XXVII, núm. 27, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 123-168.
- FLORES ARROYUELO, FRANCISCO J.
2004 "El mito del salvaje", en Fernando Carmona y José María García Cano (eds.), *Europa y sus mitos*, Universidad de Murcia, Murcia, pp. 75-97.
- FONTANA, JOSEP
2000 *Europa ante el espejo*, Crítica, Barcelona.
- FROISSART, JEAN
1825 *Les chroniques de Jean Froissart. Livre quatrième*, en J. A. Buchon (ed.), *Collection des chroniques nationales françaises écrites en langue vulgaire...*, t. XIII, Verdrière, Paris [circa 1385].
- GARCÍA ALONSO, MARÍA
2009 "El regreso de las abejas perdidas. Los niños salvajes en los límites de la cultura", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIV, núm. 1, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 41-60.
- GARDUÑO, EVERARDO
2010 "Reseña de *La Conquista de América. El problema del otro* de Tzvetan Todorov", en *Culturales*, vol. VI, núm. 12, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, pp. 181-197.
- GINGRICH, ANDRÉ
2006 "Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering", en Gerd Baumann y André Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/alterity: A Structural Approach*, Berghahn Books, Nueva York y Oxford, pp. 3-17 [2004].
- GLEIZER, DANIELA
Y PAULA LÓPEZ CABALLERO (COORDS.)
2015 *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, Universidad Autónoma Metropolitana/Ediciones EyC, México.
- GOODY, JACK
2008 *La domesticación del pensamiento salvaje*, Akal, Madrid [1977].
- GOODY, JACK
2011 *El robo de la historia*, Akal, Madrid [2006].
- GRACIA ALONSO, MARÍA PALOMA
1991 *Las señales del destino heroico*, Montesinos, Barcelona.
- HALL, STUART
2003 "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?", en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu Editores, Buenos Aires y Madrid, pp. 13-39 [1996].
- HOBBSBAWM, ERIC J.
Y TERENCE O. RANGER (EDS.)
1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HUIZINGA, JOHAN
1979 *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*, Revista de Occidente, Madrid [1919].
- JACORZYNSKI, WITOLD
2004 *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social: más allá de Malinowski y los posmodernistas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Porrúa, México.
- JUARISTI, JON
2000 *El bosque originario. Genealogías míticas de los pueblos de Europa*, Taurus, Madrid.
- KELLEY, MICHAEL G.
2011 "Most Desperate People: The Genesis of Texas

- Exceptionalism”, en *ScholarWorks @ Georgia State University. History Dissertations* <http://scholarworks.gsu.edu/history_diss/24> [30 de mayo de 2016].
- KUPER, ADAM
2001 *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós, Barcelona [1999].
- LAGUNAS, DAVID
2006 “El Buen Gitano. Imaginarios, poder y resistencia en la periferia de la Gran Barcelona”, en *Quaderns-edel Institut Català d’Antropologia*, 8/b <<http://www.antropologia.cat//antiga/quaderns-e/08/Lagunas.htm#kaprow>> [30 de mayo de 2016].
- LE GOFF, JACQUES
1999 *La civilización del Occidente medieval*, Paidós, Barcelona [1964].
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1962 *La pensée sauvage*, Plon, París.
- MARTÍNEZ, ROBERTO Y FRANCISCO LUGO
2009 “Juan Oso y la redención del salvaje”, en *Desacatos*, núm. 29, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 141-150.
- MIER Y TERÁN, MANUEL
1982 “Noticias de las tribus de salvajes conocidos que habitan en el Departamento de Tejas, y del número de familias de que consta cada tribu, punto en que habitan y terrenos en que acampan, (1828)”, en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 18, pp. 53-60 [publicado originalmente en *Boletín de la Sociedad Geográfica y Estadística de la República Mexicana*, núm. 2, 1870, pp. 264-269].
- OLIVARES MARTÍNEZ, DIANA
2013 “El salvaje en la baja Edad Media”, en *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. V, núm. 10, Universidad Complutense de Madrid, pp. 41-55.
- PADGEN, ANTHONY
1999 *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge [1982].
- PEDRAZA, PILAR
2005 “El salvaje interior en el imaginario europeo”, en *Saitabi*, núm. 55, Universitat de València, pp. 211-232.
- PEDRAZA, PILAR
2009 *Venus barbuda y el eslabón perdido*, Siruela, Madrid.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, FERNANDO
1992 *Locus eremus*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, España.
- SAID, EDWARD
1978 *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- SÁNCHEZ MARCOS, MARTA
2002 “Relaciones entre los ‘hombres vegetales’ de Berga (Barcelona) y Béjar (Salamanca): los ‘Plens’ de la Patum de Berga y los ‘Hombres Musgo’ de Béjar”, en *Narria: Estudios de Artes y Costumbres Populares*, núm. 97-100, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, pp. 45-54.
- SCHMITT, JEAN CLAUDE
1992 *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona.
- SOUSA SANTOS, BOAVENTURA DE
2011 “Epistemologías del Sur”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 16, núm. 54, Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos-Facultad de Ciencias Económicas y Sociales-Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 17-39.
- SUBIRATS, EDUARDO
1994 *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Siglo XXI Editores, México.
- THOMPSON, EDWARD P.
1995 *Costumbres en común*, Grijalbo Mondadori, Barcelona.
- TODOROV, TZVETAN
1982 *La conquête de l’Amérique: la question de l’autre*, Éditions du Seuil, París.
- VANOLI, ALESSANDRO
2005 “La riconquista e l’invenzione dei mori”, en *Griselda On Line*, núm. 4, Università di Bologna/Università di Modena e Reggio Emilia, Bologna <<http://www.griseldaonline.it/percorsi/4vanoli.htm>> [30 de mayo de 2016].
- VILLAVERDE, MARÍA JOSÉ
Y GERARDO LÓPEZ SASTRE (EDS.)
2015 *Civilizados y salvajes. La mirada de los ilustrados sobre el mundo no europeo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- VILLORO, LUIS
1998 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México/El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, México [1950].
- WHITE, HAYDEN
1978a “The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea”, en *Tropics of Discourse Essays in Cultural Criticism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, pp. 150-182.
- WHITE, HAYDEN
1978b “The Noble Savage Theme as Fetish”, en *Tropics of Discourse Essays in Cultural Criticism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, pp. 183-196.
- WUNENBURGER, JEAN-JACQUES
2008 *Antropología del imaginario*, Ediciones del Sol, Buenos Aires [2003].