

Hacia los orígenes del mal. Consideraciones en torno a la violencia simbólica y los personajes femeninos en la narrativa de Espido Freire

Samuel Rodríguez

Université Paris-Sorbonne

Resumen: Espido Freire nos sumerge en un universo literario catalizador del mal entendido como una sustancia universal con entidad propia, construido a través de la alteridad y la violencia simbólica que puede conducir a la rebelión de los personajes femeninos, participando también ellos del mal, en ocasiones más allá de lo simbólico.

En este trabajo nos centraremos en el estudio del mal y la violencia simbólica respecto a la compleja red de personajes femeninos –opresores y oprimidos– que forman parte de la obra de

Espido Freire. Haremos uso de herramientas psicoanalíticas y sociológicas que permitan elucidar el fenómeno de la proyección del mal y la violencia, además del profundo debate filosófico acerca de esta eterna (no) sustancia que representa el mal.

Palabras clave: Espido Freire, Mal, Violencia simbólica, Personajes femeninos

*

Résumé : Espido Freire nous plonge dans un univers littéraire catalyseur du mal considéré

comme une substance universelle possédant sa propre entité, construit à travers l'altérité et la violence symbolique qui peut conduire à la rébellion des personnages féminins, participant eux aussi au mal, parfois au-delà du symbolique.

Dans ce travail nous nous centrerons sur l'étude du mal et de la violence symbolique par rapport au réseau complexe des personnages féminins –opresseurs et opprimés– qui font partie de

l'oeuvre d'Espido Freire. Au-delà du profond débat philosophique autour de cette éternelle (non) substance représentée par le mal, nous aurons recours à des outils psychanalytiques et sociologiques permettant d'élucider le phénomène de la projection du mal et de la violence.

Mots-clés : Espido Freire, Mal, Violence symbolique, Personnages féminins

1/ Introducción al mal en Espido Freire

Espido Freire (Bilbao, 1974) es una de las escritoras más reconocidas dentro del panorama literario español actual. Con tan solo 23 años publicó su primera novela, *Irlanda*. Le siguieron *Donde siempre es octubre* (1999) y *Melocotones helados* (1999), ganadora del premio Planeta. Ha publicado otras cuatro novelas (*Diabulus in musica*, 2001, *Nos espera la noche*, 2003, *Soria Moria*, 2007 y *La flor del norte*, 2011) además de cultivar otros géneros como el cuento (*Cuentos malvados*, 2001, *Juegos míos*, 2004 y *El trabajo os hará libres*, 2008)¹, la poesía, el ensayo y el teatro.

Toda su obra se articula en torno al mal. La violencia es una de sus consecuencias inmediatas. Sin embargo, solemos valorar a menudo tanto el mal como la violencia desde su apariencia externa y desde la alteridad. El mal son los *otros*, la violencia es visible y ostensible. Sin embargo, la obra de Espido Freire remite al mal oculto en cada uno de nosotros donde subyace sutilmente una violencia ejercida a menudo mediante vías opresivas puramente simbólicas, invisibles incluso para los propios personajes, sobre todo los femeninos.

La violencia simbólica en Espido Freire se establece a través de la sugerencia del mal y la universal “intención” (*Gesinnung*) kantiana de obrar mal, se ejecute o no dicho deseo. De esta manera, habremos de reflexionar y bosquejar los conceptos de mal y violencia simbólica en la compleja red de personajes femeninos –opresores y oprimidos– que componen la narrativa de Espido Freire mediante herramientas psicoanalíticas y sociológicas que arrojen luz sobre el fenómeno de la proyección del mal y la violencia, además del profundo debate abierto en la filosofía acerca de esta eterna (no) sustancia que representa el mal.

¹ Véase RODRÍGUEZ, Samuel, “Espido Freire y la renovación del cuento literario español: Aspectos teóricos y estético-formales”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 2014, LIX, págs. 398-423.

2/ El mal como sustancia universal y principio de alteridad

El mal es una constante en el pensamiento filosófico y artístico. Ahora bien, las definiciones en torno al mal son múltiples y exigen un breve estudio y acotación que permita comprender la dimensión y características del mal dentro de la obra de Espido Freire y sus implicaciones con la alteridad.

2.1/ Los múltiples rostros del mal

El mal es la enfermedad, el malestar, la maldición, el maleficio, el malentendido, la maleficencia, la desdicha, la malicia, la malignidad, la malevolencia, la malversación... Si acudimos al diccionario de la Real Academia de la Lengua encontramos hasta cinco acepciones, entre ellas “lo contrario del bien, lo que se aparta de lo lícito y honesto”, “daño u ofensa que alguien recibe en su persona o hacienda”, “desgracia, calamidad” o “enfermedad, dolencia”. Por su parte, la filosofía ha intentado categorizar el mal. Platón establece tres tipos de mal: moral, físico y metafísico. Santo Tomás, tras otros muchos, lo divide en “mal de culpa” y “mal de pena”, refiriéndose el primero al mal que se hace y el segundo al que se sufre². Ricoeur retoma estos conceptos y habla de “mal moral” (malicia, malignidad, malevolencia, maleficencia...) y “mal físico” (enfermedad, malestar, desdicha...)³. El mal moral (el pecado en términos religiosos) es censurado e imputado por los demás o incluso por el propio culpable. Le sigue el castigo y “c’est ici que le mal moral interfère avec la souffrance, dans la mesure où la punition est une souffrance infligée”⁴. Cabría plantearse entonces, como Ricoeur, si “puisque la punition est une souffrance réputé méritée, qui sait si toute souffrance n’est pas, d’une manière ou d’une autre, la punition d’une faute personnelle ou collective, connue ou inconnue?”⁵. Rousseau, como Santo Tomás o San Agustín, tiende a la unificación de ambos males y afirma: “Homme, ne cherche plus l’auteur du mal; cet auteur c’est toi-même. Il n’existe point d’autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres, et l’un et l’autre te vient de toi”⁶. De esta manera, en toda víctima hallaríamos a un culpable. Estamos ante el Principio de Razón Suficiente según el cual todo posee una explicación lógica, aunque se escape a nuestro conocimiento⁷. El mal no existiría en sí mismo sino como corrupción del bien. Se trataría de una no sustancia, tesis defendida durante siglos por numerosos autores⁸.

2 Véanse HERNÁNDEZ, Silvestre M., “Notas sobre la configuración del mal en Platón”, *Revista de Filosofía*, LX, 3, 2008, págs. 7-25 y PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio, “Santo Tomás de Aquino y la razón femenina”, *Revista de filosofía*, 2, 2008, LIX, págs. 9-22.

3 RICOEUR, Paul, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, París, Labor et Fides, 1986, pág. 15.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*, pág. 17.

6 ROUSSEAU, Jean-Jacques *Profession de foi du vicaire savoyard*, París, Flammarion, 1996, pág. 76.

7 LEIBNIZ, Gottfried, *Discurso de metafísica*, Buenos Aires, Aguilar, 1955, pág. 9

8 San Agustín afirma que “todas las cosas que se corrompen son privadas de bien [...]. Luego privadas de todo bien, en absoluto nada serían. Luego, en tanto son, buenas son. Luego todas las cosas que hay son buenas, y el mal, cuyo origen yo indagaba, no es una sustancia, porque si lo fuera, sería un bien” (SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, Madrid, Tecnos, 2009 pág. 18) y más adelante “Indagué qué es la iniquidad, y

Ahora bien, la no sustancia del mal no parece compatible con la idea de mal universal en Espido Freire para quien “los monstruos, las brujas, las madrastras, los vampiros, existen. Nos rodean a diario; se encuentran en nuestra familia, entre los amores que vivimos, en la oficina, al final de cada calle [...]. Casi siempre los observamos a distancia, sin acabar de creernos que exista, de verdad, tanta maldad⁹”.

Debemos estudiar esta visión del mal a la luz de otros autores que abordan el mal como entidad propia. Kirkegaard, hablando en términos cristianos, afirma que “el pecado no es una negación sino una posición¹⁰”. Kant realiza en *La religión dentro de los límites de la mera razón* un revelador estudio sobre el mal especialmente perceptible en la obra de Espido Freire. Parte del cuestionamiento de la disyunción maniquea de buenos o malos frente a la conjunción que sostiene que todos somos buenos y malos¹¹. El origen de los actos, sean buenos o malos, es atribuible a la libertad o libre albedrío, frente a condicionantes “naturales” rousseauianos o bíblicos, de manera que el hombre es el único responsable de sus actos¹². El mal es “innato”, no en el sentido de que el nacimiento sea la causa de él sino que aparece desde el nacimiento¹³, de manera que es universal al ser humano. Kant concluye que “el hombre es por naturaleza malo” ya que “el hombre se da cuenta de la ley moral y, sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación ocasional respecto a ella¹⁴”. Lo es por naturaleza en el sentido de que está enraizada en el propio ser humano, forma parte de él, y desde esta perspectiva es un “mal radical¹⁵”. Su intervención básica la describe Kant como un acto (*Tath*) de orden inteligible, anterior a los actos propiamente dichos de incidencia empírica. La propensión al mal la denomina “peccatum originarium” y el acto malo propiamente dicho “peccatum derivativum¹⁶”. En esa intención o actitud hacia el mal (*Gesinnung*) el albedrío decide a qué máxima suprema se atenderá en sus acciones. Si antepone la máxima del bien será bueno y actuará éticamente bien. En caso contrario, será malo y actuará éticamente mal¹⁷. Este acto e intención kantianos previos al acto exterior maligno conectan directamente con el mal en Espido Freire: “A mí no me interesa analizar las acciones. Me interesa ver dónde está el origen de esas acciones y, en muchas de las que me rodean a mí o a otra

no hallé que fuera una sustancia, sino la perversidad de una voluntad desviada de la realidad suprema” (*Ibid.* pág. 22). Por este mismo motivo Boecio establece la siguiente paradoja: “Ciertamente a alguien le podrá parecer sorprendente que neguemos la existencia de los malos, que son los más numerosos de los hombres; y, sin embargo, tal es el estado de la cuestión” (BOECIO, *Consolación de la Filosofía*, Munich, Saur, 2005, pág. 33).

9 FREIRE, Espido, *Los malos del cuento*, Barcelona, Ariel, 2013, págs. 13-14.

10 KIERKEGAARD, Soren, *La enfermedad mortal*, Madrid, Sarpe, 1984, pág. 3.

11 “Se plantea la cuestión de si no será al menos posible un término medio, a saber: que el hombre en su especie no sea ni bueno ni malo, o en todo caso tanto lo uno como lo otro, en parte bueno y en parte malo” (KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pág. 66).

12 A este respecto Kant afirma: “el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto que determine el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima” (*Ibid.*) y continúa diciendo: “no lleva la naturaleza la culpa (si el hombre es malo) o el mérito (si es bueno), sino que es el hombre mismo autor de ello” (*Ibid.*, pág. 67).

13 *Ibid.*, pág. 67.

14 *Ibid.*, pág. 69.

15 *Ibid.*, pág. 76.

16 *Ibid.*, pág. 75.

17 Véase GÓMEZ CAFFARENA, José, “Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana”, *Isegoría*, 2004, XXX, pág. 48.

gente, adivino un propósito oscuro, que luego no se cumple –discusiones que no se llevan a cabo, malos pensamientos que se sofocan– pero la lucha entre ese bien y ese mal, muchas veces tiene un elemento de contención frágil que es lo social¹⁸”.

Así, el mal es una sustancia con entidad propia presente en lo cotidiano que se alimenta de los pequeños detalles, de las convenciones sociales que a menudo contienen nuestros actos y esconden en ocasiones una simiente perversa. Ahora bien, ¿de qué manera se produce esa no contención del mal? Kant traza tres grados dentro de esta inclinación: la fragilidad, la impureza y la malignidad¹⁹. La fragilidad se rige por la idea “tengo el querer, pero el cumplir falta, esto es: admito el bien (la ley) en la máxima de mi albedrío²⁰” pero llegado el momento de actuar, el bien será más débil respecto al mal. Esto es evidente en muchos de los personajes de Espido Freire. La protagonista de “Diecisiete de agosto” (*El trabajo os hará libres*) ve caminar lentamente hacia el pie de su exasperante novio una peligrosa tarántula. Observa, duda. Y espera. Este mismo deseo del bien pero que cede finalmente ante el mal lo apreciamos en “Anja” en *Juegos míos*, una extranjera que llega a casa de Milena para ocuparse de las labores domésticas y de sus dos hijos ante la llegada inminente del bebé que espera. Como Estela en “El monstruo de aire”, de este mismo libro, tiene dudas, sospechas y celos, pero no llega a actuar y siente remordimientos por sus malos pensamientos. Sin embargo, al poner una bombilla subida a una mesita Anja cae, y en ese momento, imaginada entre un charco de sangre, Milena se siente, al fin, feliz.

La impureza se refiere a acciones conformes al deber pero que no son hechas puramente por deber. Es decir, hacemos algo de apariencia buena pero nuestra intención es espuria y egoísta. Así, la joven doncella que socorre a la princesa Cristina en *La flor del norte* busca en realidad el mal de la princesa, a la que envenena lentamente a través de los ungüentos empleados en su cabello. También el supuesto médico en *Donde siempre es octubre*, Ronde Mismane, atiende solícitamente a la melancólica y enigmática Loredana, pero lo que busca es su dinero y permanecer el mayor tiempo posible a su lado.

La malignidad (*vitiositas, pravitas*) se asocia al vicio. “Es la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales). Puede también llamarse la *perversidad (perversitas)* del corazón²¹”. Muchos de los personajes de Espido Freire se adscriben a esta categoría. Son conscientes del bien y del mal pero eligen deliberadamente el mal. Tal es el caso de Irlanda, que elige la manipulación como máxima, o la joven de “Nuevas normas” (*El trabajo os hará libres*) que seduce a los hombres para lograr sus objetivos. A veces, como veremos, esa “perversidad” es una forma de venganza frente al considerado como opresor, desdibujando las fronteras entre buenos y malos.

Y es precisamente en ese juego entre *yo* y los *otros* que el mal adquiere la forma de violencia simbólica y de manera particular cuando esos *otros* son mujeres.

18 FREIRE, Espido. Entrevista de Marina de Miguel, “Entrevista a Espido Freire”, 18 de abril de 2015, www.espidofreire.com/entr_juegosmios.htm, 2004. Como Espido Freire, Kant destaca que “cuando indagamos el origen del mal, inicialmente todavía no tenemos en cuenta la propensión a él (como *peccatum in potentia*), sino que sólo consideramos el mal efectivo de acciones dadas” (KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites...*, *op. cit.*, pág. 17, cursivas en el original).

19 *Ibid.*, pág. 73.

20 *Ibid.*, pág. 70.

21 *Ibid.*, pág. 72, cursivas en el original.

2.2/ El mal en la alteridad. La mujer como instrumento de proyección

Para Schopenhauer el egoísmo, como sentimiento de malignidad, es base del comportamiento humano: “El egoísmo tiene en cada hombre raíces tan hondas, que los motivos egoístas son los únicos con que puede contarse de seguro para excitar la actividad de un ser individual²²”. Desde esta perspectiva, no es extraño, como afirma Kant, que “de este amor a sí mismo procede la inclinación a procurarse un valor en la opinión de los otros; y originalmente, es cierto, sólo el valor de la igualdad: no conceder a nadie superioridad sobre uno mismo, junto con un constante recelo de que otros podrían pretenderla, de donde surge poco a poco el apetito injusto de adquirirla para sí sobre otros²³”.

Podríamos estar, como afirma Freud en *Lo ominoso*, ante un fenómeno de proyección ya que intuimos en los demás algo negativo que en realidad no es más que lo que nosotros sentimos²⁴. Asimismo, en *Más allá del principio del placer* afirma que la proyección es algo característico del displacer ya que las excitaciones interiores que traen consigo un aumento demasiado grande de displacer son tratadas como si no actuasen desde dentro, sino desde fuera²⁵. De ahí podría partir la xenofobia, la homofobia o la misoginia, sentimientos irracionales contra el *otro*. El psicoanálisis tampoco escapa a esta proyección irracional, frecuentemente aplicado a la mujer²⁶.

Y es la mujer una de las grandes perjudicadas históricamente por esta proyección. Que la mujer es débil mental, sumisa, pasiva, perversa o seductora son ideas que recorren los textos de los mayores pensadores. Para Santo Tomás, su supuesta inferioridad intelectual va unida a una mayor debilidad moral que la hace más proclive al mal, al placer y al vicio²⁷. Del mismo modo que el mal sería una no sustancia, la mujer a nivel moral actuaría como un no ser o, en cualquier caso, un “segundo sexo”. Simone de Beauvoir lo explica así:

L'histoire nous a montré que les hommes ont toujours détenu tous les pouvoirs concrets; depuis les premiers temps du patriarcat ils ont jugé utile de maintenir la femme dans un état de dépendance; leurs codes se sont établis contre elle; c'est ainsi qu'elle a été concrètement constituée comme l'Autre. Cette condition servait les intérêts économiques des mâles; mais

22 SCHOPENHAUER, Arthur, *El amor, las mujeres y la muerte*, Madrid, Edaf, 1970, pág. 25.

23 KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites...*, *op. cit.*, pág. 7.

24 FREUD, Sigmund, *Obras completas*, tomo XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pág. 239.

25 *Id.*, *op.cit.*, tomo XVIII, pág. 18.

26 Sirva como ejemplo el complejo fálico freudiano, criticado por Simone de Beauvoir pues “la fillette n'envie le phallus que comme le symbole des privilèges dans la famille, l'universelle prépondérance des mâles, l'éducation, tout confirme dans l'idée de la supériorité masculine” (BEAUVOIR, Simone, *Le deuxième sexe. Les faits et les mythes*, París, Gallimard, 2010, pág. 73). Por su parte, los tres registros de lo psíquico lacanianos (lo real, lo imaginario y lo simbólico) circunscriben lo materno a las imágenes y lo engañoso (segundo nivel) frente al lenguaje y la instancia del “Gran Otro” o “Nombre del padre” (tercer nivel) (LACAN, Jacques, “Séminaire XXII: RSI”, in *Jacques Lacan: Séminaire 1952-1980*, París, Anthropos, 2000, págs. 47-56).

27 Véase PÉREZ ESTÉVEZ, Tomás de Antonio, “Tomás de Aquino y la razón femenina”, *Revista de Filosofía*, LIX, 2008, págs. 9-22.

elle convenait aussi à leurs prétentions ontologiques et morales. Dès que le sujet cherche à s'affirmer, l'Autre qui le limite et le nie lui est cependant nécessaire: il ne s'atteint qu'à travers cette réalité qu'il n'est pas²⁸.

De esta manera, la mujer se convierte en el complemento ideal del hombre, que le permite reafirmarse en su supuesta superioridad ontológica y moral. Sobre este último aspecto, Carmen González Marín sostiene que “no es que la mujer sea el mal, sino que la aplicación del predicado *es el mal* sólo nos indica que la mujer es un caso entre otros de lo que se podría denominar *la alteridad como mal*²⁹”. Pero va más allá al afirmar que “pensar en la mujer y el mal nos ayuda a interpretar la alteridad pero no porque sea un ejemplo entre otros, *sino porque hace patente y explícita la estructura profunda de la concepción y la construcción de la alteridad*³⁰”. De esta manera, asistimos a una proyección o “desplazamiento metonímico³¹”, de los propios sentimientos (perversos) hacia el otro de manera que “las características que se definen esencialmente como negativas del afecto hacia las mujeres pasan a convertirse en características de las mujeres mismas³²” en una especie de “maniqueísmo de género” para preservar la inocencia edénica. E histórica, social y culturalmente, la mujer, desde Eva, ha sido el chivo expiatorio de la otra mitad de la humanidad convirtiéndose en un “acto de violencia que (se) (auto) enmascara al expulsar fuera de sí mismo y concentrar en otro, en este caso la mujer, lo que en realidad constituye su propia naturaleza perversa³³”. Sin embargo, la proyección del mal no se produce en el *otro* radicalmente diferente sino en el semejante. Así, no tememos ni odiamos a los animales, que carecen de libre albedrío, por lo que concluimos que el mal es algo exclusivamente humano aunque no queramos aceptarlo como *lo humano*.

La alteridad es una forma de violencia que genera perturbación en los personajes femeninos de Espido Freire que asumen ser el “segundo sexo” creado para hacer el mal. Así, la joven sin nombre en *Donde siempre es octubre* destinada a la vida religiosa, afirma en un monólogo interior: “Nací condenada; desde el seno de mi madre el Ángel marcó mi frente con la señal maldita. Nací mujer, nací para la perdición del hombre, hija de lo oscuro y lo húmedo, carne libidinosa y prohibida [...]. ¿Era el fin de la mujer el servir de tormento y perversión al hombre, ser por siempre la serpiente tentadora? ¿La creó Dios para ello? ¿Era su voluntad?³⁴”.

El nivel de violencia hacia la mujer que ha acompañado su existencia le hace creer estas aseveraciones construidas por el *otro*, el hombre, hasta transformarla en una auténtica mujer perversa: “Hay veces en que todo golpea con saña y en que la gente ve el bien y el mal, y escogen el camino

28 BEAUVOIR, Simone, *Le deuxième sexe...*, op. cit., pág. 189.

29 GONZÁLEZ MARÍN, Carmen, “Las mujeres y el mal”, *Azafea: revista de filosofía*, 2005, VII, pág. 120, cursivas en el original.

30 *Ibid.*, cursivas en el original.

31 *Ibid.*, pág. 123.

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*, pág. 126.

34 FREIRE, Espido. *Donde siempre es octubre*, Barcelona, Seix Barral, 1999, págs. 139-141. Acerca del mal como proyección eternamente atribuido a la mujer es interesante el contraste entre este monólogo y el de Beatriz Mas, una prostituta, en *En el último azul* de Carmen Riera: “Pecadora soy, todo el mundo lo sabe. ¿Y quién en este mundo no peca? Pero fuera de mis pecados, que Dios me perdone, no tengo nada de que acusarme [...]. Sin nosotras [las prostitutas], mal rodarían las cosas, mal caminaría el mundo... ¿Dónde vaciarían los pobres hombres la simiente que les sobra? (RIERA, Carme. *En el último azul*, Madrid, Alfaguara, 1996, pág. 268).

de rosas y nardos sabiendo que ese sendero pérfidamente fácil finaliza en el horno eterno que el Ángel atiza. El Ángel más bello, Lucifer, Asmodeo, Luzbel, Azrael. Y la virtud se perfecciona en la tentación³⁵. Este personaje femenino, como otros muchos en Espido Freire, escoge deliberadamente el mal, la “perversidad del corazón” en términos kantianos. Así, la supuesta alteridad moralizadora auspiciada por los filósofos supone un único punto de vista que estigmatiza a través de una sutil violencia a las mujeres que, en ocasiones, sucumben a esa pérfida relación asimétrica que las culpabiliza de los males del universo.

La violencia intuida que se desprende de nuestro discurso nos obliga a un estudio que establezca las relaciones entre el mal y la violencia, un concepto que, como el mal, resulta amplio y polisémico y que deberemos delimitar dentro del análisis de la obra de Espido Freire.

3/ Violencia simbólica, mal de injusticia y rebelión (violenta) de los personajes femeninos

Se ha señalado el auge de la violencia y lo macabro en los jóvenes escritores³⁶. A la desaparición de la violencia civil en la sociedad española se opuso una violencia excesiva, “hiperrealista” y “desubstancializada³⁷”, es decir, alejada de la violencia real y cotidiana. Ahora bien, el mal no tiene por qué manifestarse en la violencia explícita³⁸.

La violencia directa es visible y reprobada por la mayoría. Pero existe, como en el mal, una violencia sutil e invisible, enraizada en nuestras acciones cotidianas y que, pese a constituir la base de la pirámide violenta, obviamos³⁹. El mal de injusticia es una de sus consecuencias pero, en ocasiones, optamos por rebelarnos pese a que, como en Espido Freire, la alternativa sea más violencia.

3.1/ Violencia simbólica y *habitus*

El sociólogo francés Pierre Bourdieu ha abordado ampliamente el concepto de *violence symbolique*, que él define como “violence douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes, qui

35 *Id.*, *Donde siempre...* *op. cit.*, pág. 141.

36 DOMÍNGUEZ LEIVA, Antonio, “La violencia y lo macabro en la joven cuentística de los noventa”, in *El cuento en la década de los noventa*, José Romera Castillo y Francisco Gutiérrez Carbajos (dirs.), Madrid, Visor Libros, 2001, pág. 67.

37 LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2002, pág. 202.

38 Antonio Domínguez Leiva habla de dos tipologías antagónicas en la concepción de lo violento en la actualidad: la “mímesis neorrealista” (encontrada dentro del Realismo Sucio) y la “culturalista” (que reinterpreta lo cruel en clave intelectual) (DOMÍNGUEZ LEIVA, Antonio, “La violencia y lo macabro...”, *op. cit.*, págs. 70 y 72). Es esta última tendencia la que se aprecia en la obra de Espido Freire, marcada por el mal manifestado en la violencia simbólica.

39 GALTUNG, Johan, *Violencia cultural*, Gernika-Lumo, Gernika Gogoratuz, 2003, pág. 7.

s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance ou, plus précisément, de la méconnaissance⁴⁰". Los agentes que la ejecutan pueden ser concretos (hombres, pero también mujeres que ejercen la violencia simbólica o física en el ámbito de lo doméstico y cotidiano) e instituciones (la familia, la Iglesia, la Escuela y el Estado⁴¹). Todos contribuyen a la disfunción social de sexos, a los tópicos y a la desigualdad. La violencia simbólica se establece en torno al poder también simbólico, definido como "ce pouvoir invisible qui ne peut s'exercer qu'avec la complicité de ceux qui ne veulent pas savoir qu'ils le subissent ou même qu'il l'exercent⁴²". Como indica José Manuel Fernández "la dominación masculina sirve mejor que cualquier otro ejemplo para mostrar una de las características principales de la violencia simbólica: que se ejerce al margen de los controles de la conciencia y de la voluntad, en las tinieblas de los esquemas del *habitus*, que son a la vez sexuados y sexuantes⁴³". Bourdieu entiende el *habitus* como el conjunto de esquemas generativos a partir de los cuales los sujetos perciben y actúan. El *habitus* constituye "structures structurantes structurées⁴⁴", es decir, estructuras de carácter social que configuran todo el pensamiento de esa sociedad, aunque los grupos o clases sociales creen que es algo natural. El *habitus* es capaz de "perpétuer dans les pratiques les principes de l'arbitraire intériorisé⁴⁵" ya que hace de lo paradójico (la sumisión, la pasividad, la inferioridad intelectual y moral de la mujer) lo natural. Dentro de la violencia simbólica existe una red de "bienes simbólicos⁴⁶" donde las mujeres tienen un papel esencial como mercancía de intercambio. Las estrategias matrimoniales son un ejemplo. Como en Jane Austen o las hermanas Brontë, son el sustrato temático de muchas de las obras de Espido Freire. En *Soria Moria* los hombres apenas aparecen y, sin embargo, son las estructuras masculinas de dominación las que configuran el comportamiento de las mujeres. Así, Cecily se impone el papel de madre "celestina" cuya máxima aspiración es casar lo mejor posible a sus hijas, aun a costa de su felicidad, la de sus hijas y la de todo su entorno. Esto origina frustración y un odio profundo en su hija pequeña, Lola. El matrimonio se ofrece como un modo de lograr la libertad frente al hogar represor donde viven los personajes femeninos pero se revela una nueva cárcel. De hecho, tras el matrimonio fallido de una de sus hermanas, y ante las dificultades económicas, Lola se convierte en la cabeza de turco de la familia, a la que intentan casar con la mayor rapidez para mantenerse en el poder. La mujer se convierte así en un elemento más del capital simbólico pero que actúa en beneficio del capital económico. Esta misma idea la encontramos en *La flor del norte* donde el rey noruego Haakon IV, casa por cuestiones de estrategia política a su hija pequeña, Cristina, con el hermano de Alfonso X el Sabio. Es de nuevo la madre quien muestra la cruda realidad a la inocente Cristina:

40 BOURDIEU, Pierre, *La domination masculine*, París, Seuil, 1998, pág. 12.

41 *Ibid.*, pág. 55.

42 *Id.*, "Sur le pouvoir symbolique", in *Annales*, III, 1977, pág. 405.

43 FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Juan M., "La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica", *Cuadernos de trabajo social*, 2005, XVIII, pág. 24.

44 BOURDIEU, Pierre, "Sur le pouvoir symbolique", *op. cit.*, pág. 405.

45 BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean C., *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, París, Les éditions de Minuit, 1970, pág. 47.

46 BOURDIEU, Pierre, *La domination masculine*, *op. cit.*, pág. 65.

- Sólo te casaré –había prometido mi padre– cuando encuentre algo más valioso que el oro por lo que cambiarte.
- No te creas todo lo que te dice –advertía mi madre–. Te ve con los ojos de padre. Cuando se vea obligado a mirarte con atención de rey, no te duelas si no puede cumplir esa promesa absurda. Te casarás con quien sea menester, como todas hemos hecho⁴⁷.

Por lo tanto, la familia, como afirma Bourdieu, es una construcción social que permite la perpetuación del poder (simbólico). La posibilidad del mal en la familia radica en su propia raíz de manera que dentro de la familia hay una “structure de rapports de forces entre les membres du groupe familial⁴⁸” donde la balanza puede oscilar entre buscar el interés colectivo de la familia o imponer el punto de vista egoísta de alguno de los miembros dominantes de la familia.

La presencia del mal, incluso en una institución cuasi sagrada como la familia, es una constante. Bourdieu, como Schopenhauer, va más allá de Kant y su mal de “impureza” al aseverar que todas las acciones son interesadas aunque se intente hacer creer lo contrario⁴⁹. La violencia simbólica se basa así en una idea de falsa conciencia caracterizada por la negación de los intereses económicos o políticos en unas prácticas determinadas –enmascaradas en la violencia simbólica– que, en realidad, sí buscan estos beneficios.

Estamos, pues, ante un mundo perverso e injusto. Sin embargo, en Espido Freire, como en la vida real, la línea de contención entre opresores y oprimidos en ocasiones se rebasa, dando lugar a la rebelión violenta de los personajes.

3.2/ Mal de injusticia y subversión del orden (paradójico). Opresores vs. oprimidos

El mal y la violencia son un lastre a evitar para el optimismo ontológico que postula el Principio de Razón Suficiente, “porque admitir la realidad ontológica del mal [sería] lo mismo que admitir el sinsentido de la propia existencia humana⁵⁰”. Tal vez deberíamos asumir que el mundo carece de leyes naturales que aseguren la justicia como concepto humano. Ricoeur habla del “mal de injusticia” que desarrolla Jérôme Porée bajo la definición del “desequilibrio entre las faltas y castigos; y se traduce en el escándalo que constituyen juntos la desdicha inocente y la prosperidad de los malvados⁵¹”. Así pues, frente a la máxima rousseauiana que relaciona mal moral y físico se opone la que

47 FREIRE, Espido, *La flor del norte*, Barcelona, Planeta, 2011, pág. 56.

48 BOURDIEU, Pierre, “À propos de la famille comme catégorie réalisée”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, C, 1993, pág. 35.

49 *Id.*, “Sur le pouvoir symbolique”, *op. cit.*, págs. 242-243.

50 QUESADA, Julio, “El problema del mal”, *Cuaderno gris*, I, 1988, pág. 21.

51 PORÉE, Jérôme, “Paul Ricoeur y la cuestión del mal”, *Ágora*, 2006, XXV, pág. 49.

establece que “no existe, entre el mal que hace la voluntad y el que sufre el cuerpo, *ninguna relación concebible*. Esta ausencia de relación define el mal de injusticia⁵²”.

Es precisamente la falta de justicia lo que lleva a los personajes femeninos de Espido Freire a buscar la reparación por sí mismos participando también ellos del mal. Sin embargo, el “castigo” puede representar no tanto un instrumento de justicia sino de venganza. Esto lo vemos en la desmesura de los crímenes imaginados y/o ejecutados en la obra de Espido Freire. La *Gesinnung* perversa anida en el acto (*Tath*) previo al mal, lo cual se aprecia de manera notable en *Irlanda*. La antagonista de la novela utiliza la violencia simbólica para dominar a sus víctimas. Es capaz de manipular a todos a su alrededor, incluida su prima Natalia, cuya hermana acaba de morir y se ha ido a pasar el verano a la casa de campo donde están sus primos. Irlanda inicia una guerra lenta repleta de pequeños gestos malvados hasta que Natalia se siente a punto de explotar. Ha aprendido a odiar. Ha crecido. Desea hacer mal.

“Podía ser sangre –pensé–, podía ser sangre, podía ser sangre.” Vertí la sangre de Irlanda sobre sus pulcros libros, y luego continué imaginando la casa entera anegada de sangre, sus blancos vestidos, su habitación inmaculada. “Ojalá fuera sangre, y la de Roberto y la de Gabriel y la del mundo entero. Ojalá viviera yo sola en esta casa con mi hermanita, y mi madre, y mi hermana Sagrario, y ojalá muriera el gato, y la tía hipócrita y atolondrada, y el tío usurero, y los del pueblo, y la monja de costura, y la portera, y su hija, y todos los que no somos nosotros⁵³”.

Natalia recoge aquí unas uvas que exprime como si fueran sangre sobre los objetos queridos por Irlanda. Desea profundamente que ese zumo sea la sangre de su prima, y de su hermano, y de todos aquéllos que no forman parte de su mundo. El asesinato de Irlanda es posterior. Sin embargo, es en este momento cuando Natalia, en su mente, decide aniquilar a su prima. El empujón final sólo es el mecanismo que materializa su deseo. Pero, a nivel moral, ¿existe acaso alguna diferencia?, ¿somos menos culpables, si no ante la ley, al menos ante nuestra conciencia, de desear la muerte de alguien? Esta es la cuestión que late en la obra de Espido Freire y que ha manifestado en numerosas ocasiones, como vimos a propósito de nuestro estudio filosófico. La desmesura de la intención y del acto es estremecedora. ¿Cómo establecer así un juicio de valor entre la despótica y manipuladora Irlanda y la aparentemente inocente Natalia, narradora infidente que se revela al final una cruel asesina de su prima, pero también de su hermana y varios animales? ¿Quién es el opresor y quién el oprimido?

Una dicotomía semejante la vemos en *Soria Moria*. La opresión ejercida por Cecily sobre su hija Lola es tan intensa que ella, incapaz de rebelarse a través del acto empírico, hace del sueño, como decía Freud en *El sueño literario y el fantaseo*, su mecanismo de realización de deseos⁵⁴, en este caso de la intención perversa. Así, Lola sueña que es la carcelera y torturadora de su madre. Se trata del único episodio explícitamente sádico en la obra de Espido Freire.

52 *Ibid.*, pág. 50, cursivas en el original.

53 FREIRE, Espido, *Irlanda*, Barcelona, págs. 140-141.

54 FREUD, Sigmund, *op. cit.*, tomo IX, pág. 20.

El primer golpe no solía azotarle el rostro. Falta de pericia, no de voluntad... [...]. El golpe, por lo tanto, restallaba con fuerza, pero caía en los hombros, en los pechos. Marcaba líneas rojizas, que se mantenían por mucho tiempo ante los ojos y que se abrían luego en diminutas gotas de sangre.

Cecily apenas se inmutaba. Faltaba mucho para que vacilara; a menudo le había roto el labio, los ojos habían desaparecido bajo una costra de lágrimas y sangre, y aún así, había tenido que derrotarla a puntapiés y bofetones. La muy zorra, alta, imbatible y cerril, ni siquiera sabía llorar⁵⁵.

Entonces, ¿es el mal, el crimen, consecuencia de un sistema opresivo, de una violencia simbólica basada en la paradoja que nos empuja a responder con más violencia? Dostoievski, en boca de Rodia, lo niega: “O sea que si la sociedad estuviera bien organizada, no se cometerían crímenes, pues nadie sentiría el deseo de protestar y todos los hombres llegarían a ser justos. No tienen en cuenta la naturaleza: la eliminan, no existe para ellos⁵⁶”.

4/ Conclusiones. Apología del mal en la literatura

Espido Freire nos ofrece un universo literario catalizador del mal entendido como una sustancia universal con entidad propia, construido a través de la alteridad y la violencia simbólica que puede conducir a la rebelión de los personajes femeninos, participando también ellos del mal, en ocasiones más allá de lo simbólico. La literatura se convierte así en el mejor canal de expresión del mal pues en ese juego de “rapport du signifié et du signifiant⁵⁷” los signos se ven trascendidos a través de lo simbólico. Y, como afirma Porée, “el símbolo es un signo, pero un signo cuyo contenido manifiesto, como en los sueños, expresa un sentido oculto. Su poder específico es revelar la parte oscura de nuestra experiencia y hacer retroceder el punto donde la reflexión se deteriora en el silencio⁵⁸”. Se produce entonces una situación paradójica entre el símbolo y el relato literario ya que “si la función del símbolo es expresar la desmesura y la discordancia que constituyen la experiencia del mal, la función del relato, al contrario, es integrar esta experiencia en una historia coherente⁵⁹”. Como el bien y el mal, el símbolo y el relato se complementan permitiendo incluso al lector la delectación en el mal estético, aunque describa hechos o emociones *a priori* desagradables o violentas pues “acaso contribuya en no menor medida a este resultado [el placer estético] que el poeta nos habilite a gozar en lo sucesivo, sin remordimiento ni vergüenza algunos, de nuestras propias fantasías⁶⁰”. El Arte se convierte así en catalizador de las pulsiones humanas.

55 FREIRE, Espido, *Soria Moria*, Sevilla, Algaida, págs. 228-229.

56 DOSTOYEVSKI, Fedor, *Crimen y castigo*, Barcelona, Juventud, 2001, pág. 258.

57 BARTHES, Roland, *Le degré zéro de l'écriture. Suivi de nouveaux essais critiques*, París, Seuil, 2010, pág. 129.

58 PORÉE, Jérôme, “Paul Ricoeur y la cuestión del mal”, *op. cit.*, pág. 53.

59 *Ibid.*, pág. 54.

60 FREUD, Sigmund, *op. cit.*, tomo IX, pág. 135.

Por su parte, Espido Freire huye de la moralización y se limita a exponernos en toda su crueldad el mal que anida en cada persona, hombres y mujeres unidos por la presencia radical del mal. Así como Leibniz consideraba que toda sustancia era un mundo completo y un espejo de Dios, del Orden⁶¹, Espido Freire nos sumerge en un eterno sinsentido schopenhaueriano donde sólo queda el sufrimiento. Va más allá de la metafísica del mal de Schelling al asumir que el ser humano, a nivel moral, es un ser periférico y no central⁶².

Y es que, para Espido Freire, el hombre es radicalmente malo por naturaleza.

Bibliografía

- BARTHES, Roland, *Le degré zéro de l'écriture. Suivi de nouveaux essais critiques*, París, Seuil, 2010.
- BEAUVOIR, Simone, *Le deuxième sexe. Les faits et les mythes*, París, Gallimard, 2010.
- BOECIO, *Consolación de la Filosofía*, Munich, Saur, 2005.
- BOURDIEU, Pierre, "Sur le pouvoir symbolique", *Annales*, 1977, III, págs. 405-411.
- , *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1990.
- , "À propos de la famille comme catégorie réalisée", *Actes de la recherche en sciences sociales*, C, 1993, págs. 32-36.
- , *La domination masculine*, París, Seuil, 1998.
- BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean C., *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, París, Les éditions de Minuit, 1970.
- DOMÍNGUEZ LEIVA, Antonio, "La violencia y lo macabro en la joven cuentística de los noventa", in *El cuento en la década de los noventa*, José Romera Castillo y Francisco Gutiérrez Carbajos (dirs.), Madrid, Visor Libros, 2001, pág. 67.
- DOSTOIEVSKI, Fedor, *Crimen y castigo*, Barcelona, Juventud, 2001.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Juan M., "La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica", *Cuadernos de trabajo social*, 2005, XVIII, págs. 7-31.
- FREIRE, Espido, *Irlanda*, Barcelona, Planeta, 1998.
- , *Donde siempre es octubre*, Barcelona, Seix Barral, 1999.

61 LEIBNIZ, Gottfried, *Discurso de metafísica*, Buenos Aires, Aguilar, 1955, pág. 11.

62 SCHELLING, Friedrich, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 220.

- , *Juegos míos*, Madrid, Alfaguara, 2004.
- , *Soria Moria*, Sevilla, Algaida, 2007.
- , *El trabajo os hará libres*, Madrid, Páginas de Espuma, 2008.
- , *La flor del norte*, Barcelona, Planeta, 2011.
- , *Los malos del cuento*, Barcelona, Ariel, 2013.
- , Entrevista de Marina de Miguel, “Entrevista a Espido Freire”, 18/04/2015, <http://www.espidofreire.com/entr_juegosmios.htm>, 2004.
- FREUD, Sigmund, *Obras completas*, tomos IX, XII, XVII y XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1992.
- GALTUNG, Johan, *Violencia cultural*, Gernika-Lumo, Gernika Gogoratuz, 2003.
- GÓMEZ CAFFARENA, José, “Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana”, *Isegoría*, 2004, XXX, págs. 41-54.
- GONZÁLEZ MARÍN, Carmen, “Las mujeres y el mal”, *Azafea: revista de filosofía*, 2005, VII, págs. 119-129.
- KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- KIERKEGAARD, Soren, *La enfermedad mortal*, Madrid, Sarpe, 1984.
- LACAN, Jacques, *Jacques Lacan: Séminaire 1952-1980*, París, Anthropos, 2000.
- LEIBNIZ, Gottfried, *Discurso de metafísica*, Buenos Aires, Aguilar, 1955.
- LIPOVETSKY, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- PÉREZ ESTÉVEZ, Tomás de Antonio, “Tomás de Aquino y la razón femenina”, *Revista de Filosofía*, LIX, 2008.
- PORÉE, Jérôme, “Paul Ricoeur y la cuestión del mal”, *Ágora*, 2006, XXV, págs. 45-60.
- QUESADA, Julio, “El problema del mal”, *Cuaderno gris*, 1988, I, págs. 18-29.
- RICOEUR, Paul, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, París, Labor et Fides, 1986.
- RIERA, Carme. *En el último azul*. Madrid: Alfaguara, 1996).
- RODRÍGUEZ, Samuel, “Espido Freire y la renovación del cuento literario español: Aspectos teóricos y estético-formales”, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 2014, LIX, págs. 398-423.
- ROUSSEAU, Jean J., *Profession de foi du vicair savoyard*, París, Flammarion, 1996.

Numéro 8 – Automne 2015

SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, Madrid, Tecnos, 2009.

SCHELLING, Friedrich, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El amor, las mujeres y la muerte*, Madrid, Edaf, 1970.