

INVISIBLE PROPAGANDA POLÍTICA: LA CONVERSIÓN DEL “AFEMINADO” EN HOMBRE NUEVO Y CIUDADANO SOLDADO EN EL DISCURSO DIALÓGICO (O PARÓDICO) DE “JUAN MANSO” DE MIGUEL DE UNAMUNO

Irene Mizrahi
Boston College

Cuánto debe haber aprendido antes el hombre para poder responder de sí como futuro a la manera como lo hace quien promete.

F. Nietzsche

En la España del siglo XIX, los cambios socioeconómicos y políticos vinculados con la industrialización y con la formación del Estado dieron lugar a procesos de construcción nacional impulsados por las élites, las cuales crearon “alegorías *generizadas* de la nación” en tanto vehículo para “normativizar la existencia de hombres y mujeres, atribuyéndoles funciones, espacios y poderes diferenciados” (Castro Devesa 203). En este trabajo analizo “Juan Manso. (Cuento de muertos)” con ánimo de hacer ver cómo Unamuno parodia aquí una “antiquísima tradición” que cuenta la anécdota de Juan Manso a fin de ridiculizar a este personaje (presuntamente) “afeminado”, el cual “no hacía nada en la vida que le mereciera el cielo ni el infierno, por lo cual [tras su muerte] Dios le reenvió a la tierra para poder obrar y así entrar en el Paraíso” (Orringer 14).¹ La burla “moderna” se ha definido como aquella que emplea un humor negativo de oposición entre el objeto burlado y el sujeto que satiriza, preservando así la división entre el ser que domina y el ser dominado, mientras que la burla “carnavalesca” es aquella que aspira a la integración de todos los participantes en la risa (Migueles). Propongo que Unamuno se ingenió esta moderna burla de Juan Manso para denunciarla a hurtadillas y estimularnos a desenmascararla, descifrando la propaganda política que tal burla oculta y que es utilizada por las élites laicas conservadoras a fin de cooptar voluntades en beneficio de su proyecto de regeneración de la masculinidad nacional: solo si decodificamos la sátira de Juan Manso podremos darnos cuenta de que, en realidad, esta no proviene de una “antiquísima tradición” que forma parte del folklor popular, sino que es una propaganda política que se hace pasar por tradición remota. Los conservadores laicos de la clase burguesa imparten esta propaganda disfrazada de antigua tradición para de manera subliminal inculcar ansiedad de castración en los oyentes de género masculino y así incitarlos a obedecer un modelo de hombre nuevo que, además de tener un espíritu militar y belicista, debe ser trabajador, proveedor, sexualmente activo, ambicioso, implacablemente cruel y ávido de demostrar su superioridad sobre las mujeres y sobre los varones menos viriles, diferenciándose de ambos en todo momento.

La mayoría de los estudios sobre “Juan Manso” interpreta el cuento como una sátira de Juan Manso, de su “masedumbre”, la cual Unamuno “desfavorece” en tanto medio “para conquistar la vida eterna” (Orringer 15). De acuerdo con esta interpretación, don Miguel ostenta un desprecio de la masedumbre equivalente al que se observa en el “Canto III del Infierno, en el

que el poeta florentino ataca a los neutros que vivieron sin infamia y sin elogio, a los que no se alistaron a ningún bando”, los cuales son para Dante tan dignos “de desprecio como el Juan Manso de Unamuno, y en la caracterización del personaje hay un claro influjo dantesco” (González Martín 95-96). En esta interpretación, se considera a Juan Manso como modelo heroico debido a que este finalmente renació convertido en un hombre nuevo que “supo embestir a uno y otro lado, ganándose así por cuenta propia en el Paraíso” (Cúneo 46). En consecuencia, se propone que Unamuno incita a sus receptores a vivir con “irreverencia”, “osadía”, “intrepidez” (Cúneo 45-6) o a vivir “sin mansedumbre, pero con una energía y determinación tales que permitan, al morir [. . .], meterse en el Cielo” (Hemingway & Hedley Clark 62). Puesto que la mansedumbre no es el motor de la “existencia verdadera” (Navarro 246) –se señala–, Unamuno anima a los receptores “to break with complacency [. . .], to move that self into action” (Sacks DaSilva).

Además de los aspectos invisibles que analizaré más adelante, estos estudios pasaron por alto el último párrafo de “Juan Manso”, en el que Unamuno alude claramente a la “antiquísima tradición”:

Una antiquísima tradición cuenta que el Señor, compadecido de Juan Manso, le permitió volver a este pícaro mundo; que, de nuevo en él, empezó a embestir a diestro y siniestro con toda la intención de un pobrecito infeliz; que muerto de segunda vez atropelló la famosa cola y se coló de rondón en el Paraíso. Y que en él no cesa de repetir: –¡Milicia es la vida del hombre sobre la tierra! (Énfasis añadido 504)

Puesto que la referencia a la tradición no afecta para nada el desarrollo del argumento, el cual continúa su marcha hacia el clímax y el desenlace siguiendo el hilo de eventos que anteceden en el relato, ¿qué propósito pudo haber motivado a Unamuno a insertarla de tan súbita manera en este último párrafo? Sin duda, el escritor insertó la sorprendente alusión para motivarnos a regresar al principio y a releer el cuento, pero esta vez interrogándonos sobre la perspectiva desde la cual vuelve él a recitar esa tradición que cuenta la sátira contra Juan Manso: ¿desde qué perspectiva la reproduce Unamuno? Según veremos, Unamuno diseña la burla de Juan Manso empleando dos métodos opuestos: el monológico y el dialógico o paródico. En tanto autor dialógico, Unamuno simula que, tras el humor despectivo contra Juan Manso se oculta la propaganda política que un autor monológico urdió a petición de las élites laicas conservadoras: a fin de manipular a los receptores, los canales de transmisión de estas élites están reproduciendo tal propaganda como si la misma fuese una añeja tradición popular.² La referencia de Unamuno a esta (mentida) tradición opera de manera similar al famoso recurso del manuscrito encontrado: la referencia cumple la velada función de anunciar que él la está reproduciendo para incitarnos a desenmascarar la propaganda política que tras ella se esconde, la cual constituye la “intrahistoria” de “Juan Manso”.

En la teoría de Mijaíl Bajtín, el autor o emisor monológico diseña personajes cuyas voces están subordinadas a la secreta ideología que él mismo anhela imponer, empleándolos como marionetas “para transportar sus ideas” (Asensi). En otra parte (1920), Unamuno llama “personajes crepusculares” a los personajes que carecen de “realidad íntima”, si bien superficialmente parece que la tienen debido a “todos los pelos y señales que les distinguen con sus muletillas y sus tics y

sus gestos” (975). Conforme veremos, tanto Juan Manso como los demás personajes fabricados por el autor de la burla moderna –a quien aquí daré el nombre de *autor M*– equivalen a estos “personajes crepusculares” sin subjetividad ni voz propia, los cuales “se dejan llevar y traer” por sus respectivos constructores como si fueran marionetas o “maniquíes vestidos, que se mueven por cuerda” (972-75). De hecho, no solo no hay polifonía en la sátira construida por el *autor M*, sino que tampoco hay heteroglosia, pues tanto su voz como la de sus personajes ostentan similar repertorio, estilo y tono. Con ánimo de ridiculizar e inferiorizar a Juan Manso, el autor y sus personajes (todos varones, como veremos) hacen un muy frecuente uso del diminutivo cuando se refieren a él o a los aspectos relacionados con él. Además, tanto el autor como sus personajes engendran un coro “esmaltado de lugares comunes”, conforme ha notado Orringer, pero sin reparar en que tales tópicos son indistintamente empleados por el autor y por sus personajes de este mundo y del otro, pues “no falta el tópico en el otro mundo” (Orringer 11-12). Ni a él ni a sus personajes proporciona el *autor M* la habilidad de emplear un lenguaje carente de tópicos, los cuales requieren de pocos recursos analíticos para ser captados rápidamente. La propaganda a su vez cobra apariencia de tradición popular mediante el empleo de dichos y refranes que por su uso frecuente se han ido formalizando hasta quedar convertidos en tales lugares comunes. El ligero entendimiento que estos suscitan también sirve para hacer que los receptores se rían de la burla sin detenerse a reflexionar detenida y críticamente en el mensaje que la misma anhela comunicarles de manera subliminal.

Conforme señala Bajtín (1981):

En la parodia se cruzan dos lenguas, dos estilos, dos puntos de vista lingüísticos y, en última instancia, dos sujetos hablantes. Es cierto que sólo uno de estos lenguajes (el que se parodia) está presente por derecho propio; el otro está presente invisiblemente, como un trasfondo actualizador para crear y percibir. (76)

La parodia puede estar de acuerdo o en desacuerdo con el discurso parodiado, puede identificarse o distanciarse de él en distintos grados, desde la simple precaución epistemológica hasta el rechazo absoluto. Cuando hay rechazo: “there is a story, but also activity that undermines that story; there is anecdote, and its antidote” (Deeds 226). La invisible crítica de Unamuno de la propaganda política escondida tras la “anécdota” que ridiculiza a Juan Manso opera como “antídoto” contra la manipulación subliminal que tal propaganda anhela ejercer en los receptores a fin de llevar a cabo la regeneración de la masculinidad nacional, el sueño que los conservadores laicos del país ansían convertir en realidad.

Secretamente, la sexualidad cumple la función de ordenar “espacios diferenciados, tareas complementarias y actitudes distintas para cada sexo” (Lamas 4). Tal ordenamiento social ha recibido el nombre de “sistema sexo/genero”, el cual se define como “el conjunto de disposiciones por las cuales una sociedad transforma el hecho de la sexualidad biológica en productos de la actividad humana” (Rubin 53). Como ha señalado el escritor y periodista Javier Mas de Xaxàs, la burla contra quien no encaja en el sistema sexo/género suele constituir una herramienta de las

políticas antidemocráticas, fascistas y neofascistas. También hoy en día: “La ansiedad sexual contribuye al espectáculo de la política, alimenta la prensa fácil y fortalece el discurso fascista porque identifica a las personas LGTBI como enemigas” (Mas de Xaxàs). La estrategia consiste en hallar al “enemigo” que amenaza con derrumbar el mito de la nación, de la raza, de la tradición, del pasado puro, etc. El “enemigo” constituye el elemento clave de toda política antidemocrática. Si este no existe, hay que inventarlo, igual que hay que inventar crisis porque estas son necesarias para gobernar: “Las crisis inventadas dan espectáculo, distraen a la población de los problemas reales, mantienen la incertidumbre, manipulan las emociones, no nos dejan pensar, facilitan enormemente las oligarquías de los ricos” (Mas de Xaxàs).

En adelante introduzco la ideología del autor de la propaganda (o *autor M*) y las secretas estrategias empleadas por él para manipular a sus receptores, las cuales luego ilustraré mediante el análisis textual. El *autor M* se inventa al personaje de Juan Manso para que este represente al “enemigo”. De ahí que Juan Manso no sea un hombre “verdadero”: ni trabajador, ni proveedor, ni cabeza de familia, ni sexualmente activo, ni combativo, ni ambicioso, ni dominante, ni violento. De hecho, según el *autor M*, hasta para ser ambicioso es ocioso Juan Manso, quien no gasta ni la más mínima energía en participar activamente en la lucha por la supervivencia del más fuerte. Puesto que no participa en este viril combate, tampoco contribuye al perfeccionamiento de la especie y, por tanto, debe ser considerado como un “parásito” de la sociedad. La secreta ideología del *autor M* refleja la de Herbert Spencer, influyente filósofo escocés ampliamente considerado como el padre del darwinismo social, razón debido a la cual numerosos historiadores y estudiosos de la ciencia prefieren darle el nombre de spencerismo social a esta doctrina que estaba tan presente en buena parte del pensamiento social y positivista español durante la época en que Unamuno compuso “Juan Manso”, según han demostrado los trabajos de Aresti (2000, 2001) y Pelayo (2015), por ejemplo. Otros trabajos, como los de Alberich (1959) Fiorazo (2012), han comprobado que, si bien Unamuno fue frecuente traductor de las obras de Spencer, para finales del siglo XIX ya se había posicionado en contra de los pseudocientíficos planteamientos del filósofo escocés, los cuales surgieron de la extrapolación, a la esfera de la sociología, de teorías de la evolución biológica cuyos antecedentes remiten a autores como Malthus y Lamark, por ejemplo.

Aplicando leyes biológicas a la sociedad, Spencer estableció que esta constituía un escenario sumamente competitivo, donde la ley de la lucha por la vida garantizaba el triunfo de los más fuertes o aptos. En todo ambiente natural, animal y social, la vida constituía un combate en el que siempre operaba la ley del “más fuerte y más audaz”, la cual “se hace sentir entre los salvajes lo mismo que en una manada de escolares” (González Vicén 70). De acuerdo con Spencer, los hombres que no hacían el esfuerzo de participar enérgicamente en este combate no contribuían del todo a la evolución progresiva de la sociedad y, por tanto, debían ser vistos como “insectos” o “parásitos” de la sociedad (Monereo Pérez 25). Sin embargo, algunos hombres no hacían tal esfuerzo por razones de incapacidad física o mental ajenas a su propia voluntad, mientras que otros no lo hacían debido a su propia “ociosidad”. Estos últimos recibieron un “juicio de reproche” de parte de Spencer, quien los consideraba “responsables [...] de su ‘ociosidad’” (Monereo Pérez 29). El Estado no debía entrometerse en el proceso de “selección natural”, no debía apiadarse de los “inferiores” —es decir, de los que Spencer consideraba como “inferiores”: los débiles, incapaces, desadaptados, desfavorecidos, fracasados— tratando de mejorar su situación de manera artificial.

Spencer llegó a ser considerado “como promotor del movimiento eugenista” (Lema Añon 1083) porque juzgaba que, sin ayuda del Estado, más pronto perecerían aquellos “parásitos” que no participaban en la lucha debido a las incapacidades que sobrellevaban, las cuales no eran modificables mediante la intervención social. En cambio, sin tal ayuda, quienes no participaban a causa de su “ociosidad” debían experimentar un “sufrimiento” que los obligaría a participar, efectuando los esfuerzos necesarios para salir adelante. Estos podrían convertirse en “triunfadores” ya que, para Spencer: el “individualismo sin restricciones —el *laissez faire* pleno— forzaba a cada persona a maximizar sus esfuerzos y explotar su iniciativa por completo”, conforme indica Monereo Pérez, agregando que, a juicio de Spencer: “Dios habría delegado en la naturaleza misma el poder de premiar” con el triunfo o la gloria a aquellos cuyos esfuerzos en la lucha “contribuyen a la futura perfección de la especie” (29).

Las teorías de Spencer incluían una crítica a la visión teológica del mundo. Puesto que la lucha por la vida constituía la “ley fundamental” de la naturaleza, la misma representaba de manera simbólica la auténtica “ley divina” que regía la existencia social. En la lucha por la vida, cada hombre debía arreglárselas como pudiera pues, interrogaba Spencer: “¿Qué mayor absurdo que tratar de mejorar la vida social, quebrantando la ley fundamental de la vida social?” (*Justice* 213; González Vicén 73). Si se quebrantara la “ley natural” —o divina (encomendada por Dios a la naturaleza)—, afirmaba Spencer: “la especie tendría que sufrir de dos maneras: de un lado sufriría directamente por el sacrificio del superior al inferior, lo que implicaría una disminución general del bienestar, y, de otro, sufriría a la larga por la promoción del inferior, lo que valdría tanto como impedir la promoción del superior, provocando un deterioro general” (*Justice* 6-7; González Vicén 73). En vista de que los hombres “superiores” —los fuertes, capaces, favorecidos por la herencia de caracteres adquiridos, exitosos, poderosos— eran los “más valiosos” para el perfeccionamiento de la especie, estos, declaraba Spencer: “deben gozar de los mayores beneficios, mientras que los menos valiosos deberán recibir menores beneficios o bien sufrir mayores males o ambas cosas a la vez” (*Justice* 15; González Vicén 75). No cuesta ver aquí cómo Spencer transformó la ciencia de la evolución biológica en un pretexto para legitimar y preservar tanto las diferencias sociales como los privilegios de los poderosos. En efecto, políticamente su obra sirve “como justificación y apoyo de posturas conservadoras, tanto por su defensa de las jerarquías y la diferenciación de clases, como por su énfasis en la responsabilidad individual y sus ataques a la intervención del Estado” (Lema Añon 1083).

En la ideología del spencerismo social se apoya el *autor M* para construir su moderna burla de Juan Manso. Al principio del relato lo define como un “bendito de Dios”, aunque obviamente no lo considera como tal en absoluto (501). Confidencialmente, anuncia así lo que tiene el premeditado propósito de hacer a lo largo de su narración: reírse de la superficial apariencia de “bendito de Dios” que Juan Manso producía públicamente.³ En efecto, el *autor M* insinúa que Juan Manso se valía de la moral católica para disfrazar de ascética virtud su total falta de ambición y ociosidad. Estos íntimos problemas, Juan Manso los ocultaba simulando que era un hombre tan humilde y pacífico como el ascético hablante de la “Oda a la vida retirada” de Fray Luis de León o como San Francisco de Asís, conocido como el “pobrecito de Asís” porque predicaba la pobreza como valor y recomendaba una forma de vida sencilla y serena basada en los ideales de los Evangelios. Es más, según el *autor M*, la nula ambición de Juan Manso se debía no solo a su

ociosidad sino también a su terror al enfrentamiento: carecía de una mínima capacidad para exponerse y correr riesgos. No vivía tranquilo si no se sentía socialmente aceptado y, para conseguirlo, adoptaba una actitud supremamente rastrera y servil. Sin embargo, en vez de proporcionarle aceptación social, su servil comportamiento le acarreaba un tratamiento diferencial y prejudicial no solo de parte de todos los personajes masculinos que vivían a su alrededor en este mundo, sino también de los que residían eternamente en el otro mundo, a donde el *autor M* lo obliga a viajar después de muerto.

Juan Manso carece de voz propia: su creador solo le atribuye voz para dar a creer que él – el mismo *autor M*– no es quien lo está acusando de portar el disfraz de católico devoto para esconder su nula ambición, ociosidad y cobardía; es decir, el *autor M* le da voz a fin de hacer que el propio Juan Manso se delate a sí mismo, describiéndose como creyente ascético –manso, modesto, pacífico, resignado, paciente y sufrido–, para camuflar así su desidia y pusilanimidad. Desde luego, el *autor M* tampoco les brinda voz propia a los otros personajes masculinos de este y del otro mundo. En cambio, les atribuye a todos los mismos tácitos prejuicios que él tiene hacia el hombre cuya conducta no se ajusta a la “ley natural” de la lucha por la supervivencia del más fuerte.⁴ Puesto que todos ellos comparten los mismos implícitos prejuicios, todos pueden conducirse hacia Juan Manso de manera discriminatoria, con una legitimidad que no se cuestiona en absoluto. Por tanto, la discriminación que todos ellos ejercen contra Juan Manso está expuesta por el *autor M* como si estuviera inscrita en un orden “natural”. Mediante su parodia, Unamuno muestra cómo, para validar su identidad masculina, el *autor M* obliga a los otros personajes masculinos a portar la máscara de hombría que él mismo lleva. Hoy en día, los estudios sobre la masculinidad han reconocido que, para los hombres, portar una máscara de hombría “puede ser objeto de orgullo, y desenmascarar a otros hombres puede resultarles aún más empoderante, al evidenciar a los otros como fraudes para quedar como líderes” (Olea Herrera).

A fin de “naturalizar” o invisibilizar la perversa crueldad que todos sus personajes practicaban hacia el “fraudulento” Juan Manso, el *autor M* emplea varios métodos. Uno de ellos consiste en representarla como una impiedad que a todos les parecía indiscutiblemente lícita y normal. La saña de los personajes contra Juan Manso también la invisibiliza el *autor M* al proporcionarle a esta la superficial apariencia de “cariño” o “compasión”. Ya veremos cómo este produce así la embromadora impresión de que hasta el mismísimo Satanás —bíblica encarnación de la perfidia eterna y absoluta— sintió “compasión” hacia el “pobrecito” de Juan Manso. El *autor M* silencia que él socarronamente emplea la fachada de la piedad para enmascarar la impiedad de todos sus personajes hacia Juan Manso. Esta inclemencia, el *autor M* igualmente la invisibiliza al no permitir que Juan Manso proporcione ni la más mínima muestra de indignación ante tal crueldad. Hasta el tan paciente y resignado Job bíblico protestó después de un tiempo contra lo que le pareció una situación insoportable. Al impedir que Juan Manso se queje contra la constante impiedad de los otros hacia él, el *autor M* produce la tramposa impresión de que Juan Manso la soportaba de manera totalmente pasiva, en perpetuo silencio y con suma resignación. La pasividad solía ser considerada como una característica “natural” de la mujer debido a que, en el contexto del sistema patriarcal, su educación femenina se ejercía “through learning self-denial, resignation and silence” (Beiras et al. 2015). El recurso de acallar a Juan Manso, prohibiéndole manifestar indignación, también le resulta de utilidad al *autor M* para dejar caer que Juan Manso se conducía

con “femenina” pasividad. El *autor M* también le cede la voz a Juan Manso para que sus palabras pongan de manifiesto que él disfrazaba su “femenina” pasividad de católica virtud, simulando que su silencio y resignación no se debían a su nula virilidad, sino a que él era un “varón tan paciente y sufrido” como el Cristo que murió en la cruz (503).

La necesidad de invisibilizar la perversidad de los demás personajes hacia Juan Manso se debe al interés del *autor M* en no producir indignación alguna de parte de sus receptores por el sádico e injusto tratamiento diferencial y prejudicial al que aquellos constantemente lo sometían. No quiere incitar la compasión de sus receptores hacia la víctima de su secreto odio hacia el hombre que no luchaba activamente para preservar las desigualdades y jerarquías establecidas por el sistema patriarcal. Ciertamente, como han señalado los estudios sobre la masculinidad, la existencia de hombres que no se integran a la masculinidad hegemónica que predomina en su cultura y contexto histórico “representa un riesgo para el patriarcado” (Olea Herrera). De ahí que los otros personajes masculinos confeccionados por el *autor M* (imperceptiblemente) carezcan de piedad. La compasión y la masculinidad constituyen dos polos opuestos de la virilidad aprobada por la ideología del spencerismo social. Indirectamente, el *autor M* da a entender que la piedad es un sentimiento o instinto “femenino”, el cual la naturaleza impuso estrictamente a las mujeres a fin de que ellas pudieran ejercer su función de ser madres. Esto era lo que también defendían los positivistas de la época, para los cuales la función de la maternidad se encontraba registrada “en una especie de código biológico que se traduciría en capacidades, habilidades y saberes, producto de un instinto inscrito en la naturaleza femenina” (Sánchez-Rivera 922).

El *autor M* concibe la religión como un instrumento político de control social, al igual que Maquiavelo, quien a su vez despreciaba la “debilidad” y ambicionaba para Florencia: “una religión que no forme a los hombres en la renuncia y en la debilidad, sino en la fuerza y en la acción” (Althusser 119). El *autor M* se escuda detrás del humor despectivo hacia Juan Manso para criticar la religión católica, dando a entender que esta santificó la “natural” piedad femenina – convirtiéndola en una ley divina que todo católico debía respetar–, a fin de impedir que los hombres pudiesen actuar según ordenaba la “ley natural” de que el “más fuerte y más audaz” debía siempre imponerse sobre los demás, ejerciendo su “superior” dominio en la sociedad. En la secreta ideología del *autor M*, la masculinidad solo adquiere sentido en oposición a la feminidad y a la religión emparentada con ella: el hombre “verdadero” debía distinguirse de la mujer, demostrando que no sentía ninguno de los afectos que a ella le había prescrito la “naturaleza”. Pero el hombre “verdadero” no solo debía diferenciarse de la mujer, sino también del varón que no encarnaba el beligerante ideal de virilidad establecido por la “ley natural” o mandato de género de la lucha por la vida. Mediante el empleo de intertextos bíblicos, el *autor M* intenta envolver a los receptores en una mística pseudo-religiosa. Esto facilita su oculto propósito de transformar la “ley natural” en “ley divina”. Para lograrlo, hace que sea el personaje divino en sí mismo quien directamente dicta el mandato de género de la lucha por la vida, pero ahora convertido en el alegórico mandamiento de que el hombre debe luchar por la vida eterna (o por la Gloria) con energía y determinación. La meta del *autor M* consiste en *re-instrumentalizar* la religión católica, su mitología y sus símbolos para transformarla en una religión cuyo Dios solo premia con la gloria al “más fuerte y más audaz”. De este modo, crea una “religión política”: “The argument that makes plausible the concept of political religion would be that in the world that followed the French Revolution there had been a

decline in traditional religions as a consequence of a process of secularization, in parallel with the emergence of a new type of religiosity: the so called lay or secular religions, the result of a ‘transfer of sacrality’, to use the well-known phrase of Mona Ozouf, which transferred the sacred object from the domain of the supernatural to the realm of the purely secular” (Box & Saz 371).⁵ El *autor M* convierte a Juan Manso en hombre nuevo y “ciudadano soldado” al obligarlo a obedecer con mansedumbre la “ley natural”, ahora disfrazada de la verdadera “ley divina” dictada por la religión católica, la cual queda así transformada en “religión política”.

Todo lo anteriormente mencionado se puede descifrar desde el principio de la narración. A fin de representar al “enemigo”, el *autor M* fabricó a Juan Manso como un personaje burgués que no era sexualmente reproductivo, pues no tenía mujer ni hijos. Socialmente, tampoco era reproductivo, dado que no trabajaba ni ponía a trabajar su capital para acrecentarlo. En cambio: “Vivía de unas rentillas, consumiéndolas íntegras y conservando entero el capital” (501). Juan Manso no se comportaba como un hombre “verdadero” ni en el espacio doméstico (padre, esposo) ni en el público (trabajo, política). De hecho, declara el *autor M*: “[Juan Manso] Aborrecía la política, odiaba los negocios, repugnaba todo lo que pudiese turbar la calma chicha de su espíritu” (298). Juan Manso disimulaba su falta de ambición y ociosidad, presentándose a sí mismo como un católico que respetaba la mansedumbre recomendada por Jesús en los Evangelios. Así, en Mateo 11, 29, leemos, por ejemplo: “Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras almas”. En efecto, más tarde, cuando el *autor M* le concedió a Juan Manso el permiso de preguntarle al personaje que representa a Dios: “¿Señor, Señor no prometiste a los mansos vuestro reino?”, este le respondió: “Sí, pero a los que embisten, no a los embolados” (504). Para el término “embolado”, el diccionario de la RAE propone distintos significados. Estos diferentes significados, según veremos, resultan relevantes para captar las secretas razones por las cuales el *autor M* hizo que el Señor empleara el término. Uno de estos significados es “artificio engañoso” (DRAE). Por consiguiente, uno de los ocultos motivos que el Señor tenía para utilizar el término “embolado” consistía en indicarle a Juan Manso que él de ningún modo debía emplear la mansedumbre recomendada por Jesús como “artificio engañoso” para disimular su falta de ambición y ociosidad.⁶

El *autor M* sugiere que la ambición se le figuraba empresa en extremo fatigosa y angustiante a Juan Manso, el cual entendía que, si quería conservar la “calma chicha de su espíritu”, más le valía ser virtuoso como “el pobrecito de Asís” y no ambicionar nada más de lo que podía obtener mediante sus “rentillas”. También el hablante de la “Oda a la vida retirada” de Fray Luis de León tenía suficiente con poseer: “una pobrecilla/ mesa de amable paz bien abastada” (29). Este hablante quería vivir una vida “descansada”, “sosegada”; una vida “libre de amor” y de cualquier otro afecto que pudiera trastornar su calma espiritual (27). En Juan Manso, la nula ambición se tornaba sinónimo de una ascética humildad similar a la manifestada por este hablante, quien veía la ambición como especialidad de los “soberbios” (25). De ahí que Juan Manso tan modestamente se describiera a sí mismo como un ser sin importancia alguna: “Yo no soy nada” (501). Al igual que el hablante de Fray Luis, a quien “no le enturbia el pecho/ de los soberbios grandes el estado”, a Juan Manso no le hacía “ni fu ni fa” quien estuviese gobernando: lo mismo le daba “Rey que Roque” (25, 501). Juan Manso “no llevaba la contraria a nadie”, como el ascético emisor de este poema, quien tampoco “cura si encarama/ la lengua lisonjera/ lo que condena la

verdad sincera” (26). En efecto, el *autor M* le otorga voz a Juan Manso para que este se ponga en evidencia, revelando que se valía de la moral ascética para enmascarar su falta de ambición y su desidia: “Yo no soy nada [...]. soy un pobre pecador que quiere vivir en paz con todo el mundo” (501). El *autor M* asegura que la “máxima suprema” de Juan Manso era “siempre la del chino: no comprometerse y arrimarse al sol que más calienta” (501). Lo vincula con el “chino” porque, a finales del siglo XIX, los individuos de “Asia Oriental [eran] considerados inferiores y marcados con todo tipo de estigmas negativos e inmorales” (Beltrán Antolín 1). Así confirma que Juan Manso constituía una amenaza similar a la del “peligro amarillo” (Beltrán Antolín 1): tras su máscara de “pobre pecador” se ocultaba un individuo que buscaba continuamente la manera más fácil, cómoda y sencilla de satisfacer sus necesidades: aquella que le suponía el menor gasto de energía.⁷ Se habla de mínimo esfuerzo cuando lo que se busca es conservar la energía: Juan Manso conservaba su energía como conservaba “entero su capital” y, por lo mismo, su nivel de esfuerzo era nulo o se situaba muy por debajo del exigido para participar exitosamente en la lucha por la supervivencia del más fuerte.

Además de pintarlo como ocioso, el *autor M* lo pinta como desconfiado y temeroso de los demás: a fin de vivir socialmente en paz, aunque “pensaba mal de todo el mundo, de todos hablaba bien” (501). Juan Manso era como “una mosquita muerta que jamás rompió un plato” porque temía atraer la atención hacia sí mismo (501). Debido a su secreta cobardía, trataba de pasar igual de desapercibido que una “mosquita muerta”. Mas, si esto no le resultaba posible, intentaba agradar a los demás, adoptando una actitud supremamente humillante y servil. En el siguiente pasaje, el *autor M* muy sutilmente infiltra que este comportamiento servil era el que Juan Manso había practicado durante toda su vida:

De niño, cuando jugaban al burro con sus compañeros, de burro hacía él; más tarde fue el confidente de los amoríos de sus camaradas, y cuando llegó a hombre hecho y derecho le saludaban sus conocidos con un cariñoso: ¡Adiós, Juanito! (501)

De niño, Juan Manso se rebajaba servilmente para ser aceptado por sus compañeros y poder jugar con ellos. Sin embargo, tal comportamiento le acarreaba un tratamiento diferencial y prejudicial de parte de todos ellos. El hecho de que siempre lo pusieran a hacer de burro muestra la crueldad que todos ejercían contra él: ninguno le tenía compasión pues, cada vez que jugaban juntos, a Juan Manso le tocaba hacer de burro sin que ninguno de ellos se opusiera en absoluto. Veladamente, el autor patrocina así la ideología según la cual (cabe recordar): en la lucha por la vida, “la autoridad del más fuerte y más audaz” se hace sentir “en una manada de escolares” lo mismo que en cualquier otro ambiente natural, animal y social. Para poder captar la invisibilizada hostilidad de todos hacia Juan Manso, resulta necesario prestar suma atención a los términos empleados por el *autor M*: en el pasaje recién citado, este usa el término “camaradas” para insinuar que existía una “camaradería masculina” entre los otros personajes, quienes durante la adolescencia también trataron a Juan Manso con suma agresividad: estos le confiaban “sus amoríos” para humillarlo, haciéndole ver que ellos se estaban volviendo “hombres”, a diferencia de él, quien seguía “libre de amor”. La degradación a la que los demás lo sometían resulta imperceptible porque el *autor M* impide que se

queje o proteste Juan Manso, obligándolo a ostentar “femenina” pasividad. Además, tal degradación resulta imperceptible porque el *autor M* hace que los otros parezcan tenerle confianza o cariño, aunque en el fondo le tenían odio. Incluso de adultos –es decir, al ser ya hombres hechos y derechos–, los otros se tomaban la confianza de llamarlo “Juanito” cuando lo saludaban al verlo pasar. Sin embargo, entre ellos y Juan Manso no existía ningún vínculo de confianza ni de lealtad. En la última frase del pasaje recién citado, el autor los describe como meros “conocidos” –en vez de como “compañeros” o “camaradas”–, a fin de comunicar de forma imperceptible que no existía ninguna fidelidad entre ellos y Juan Manso, quien no formaba parte de la banda de compinches en absoluto. Exteriormente, parecía que el saludo (“¡Adiós, Juanito!”) que estos le dirigían era “cariñoso” o cordial. Sin embargo, si de verdad le hubiesen tenido consideración, en lugar de llamarlo “Juanito”, lo habrían llamado “don Juan”, dado que durante esta época decimonónica normalmente se empleaba el título de “don” para expresar respeto o cortesía ante el “hombre hecho y derecho” de clase burguesa con quien no se tenía ninguna confianza o familiaridad. No obstante, al saludar a Juan Manso, estos “conocidos” no lo llamaban “don Juan” –como el famoso burlador–, ni tampoco “Juan” a secas, sino “Juanito:” despectivamente, empleaban el diminutivo para desairarlo y humillarlo. De manera escondida, el diminutivo indica que Juan Manso no era considerado como un igual sino como un ser tan “inferior” como la mujer, el pobre y el menor de edad por estos personajes que secretamente compartían la ideología patrocinada por el *autor M*.

Aunque se pasó la vida huyendo cobardemente de todo riesgo, “al cabo” se murió Juan Manso, declara el *autor M*, añadiendo que así llegó a la antesala del otro mundo, en donde:

Un ángel armado de flamígero espadón hacia el apartado de las almas, fijándose en el señuelo con que las marcaban en un registro por donde tenían que pasar al salir del mundo y donde, a modo de mesa electoral, los ángeles y demonios, en amor y compañía, escudriñaban los papeles por si no venían en regla.

La entrada al registro parecía taquilla de expendeduría en día de corrida mayor. Era tal el remolino de gente, tanto los *empellones* que daban, tanta la prisa que tenían todos por conocer su destino eterno y tal el barullo de *imprecaciones, ruegos, denuestos y disculpas* en las mil y una lenguas, dialectos y jergas del mundo que armaban, que Juan Manso se dijo:

–¿Quién me manda meterme en líos? Aquí debe de haber hombres muy *brutos*.

Esto lo dijo para el cuello de su camisa, no fuera que se lo oyesen.

El caso es que el ángel del flamígero espadón, maldito el caso que hizo de él, y así pudo colarse camino de la gloria. (Énfasis añadido 501-2)

Quienes acababan de aterrizar de todas partes del mundo tenían que pasar por un “registro”, el cual hacía las veces de aduana donde se “escudriñaban” los documentos requeridos para poder cruzar la frontera entre la patria terrenal y la celestial. Si bien todos los recién llegados tenían la misma “prisa” por averiguar su destino eterno, no todos se comportaban de la misma manera. De nuevo resulta necesario prestar suma atención a los términos empleados por el *autor M*, los cuales permiten discernir que, a fin de acceder de primeras al registro, unos individuos empleaban “ruegos” y disculpas”, mientras que otros utilizaban “empellones”, “imprecaciones” y “denuestos”. Con suma claridad, Juan Manso percibió a los hombres que arrollaban a los demás

de tan violenta manera, motivo debido al cual se dijo “para el cuello de su camisa” que tenía que haber hombres “muy brutos” entre la multitud internacional. Por su terror al peligro que el enfrentamiento con estos hombres le pudiese suponer, se hizo el “mosquita muerta”. Gracias a su habitual actitud de “yo no soy nada”, Juan Manso logró pasar tan desapercibido por entre el gentío que ni siquiera lo vio el “ángel del flamígero espadón”, cuya misión consistía en “fijarse” en que todas las almas quedasen “marcadas” en el registro. Muy a escondidas, el *autor M* comunica así que Juan Manso se infiltró como inmigrante ilegal en el otro mundo: al colarse sin ser notado, quienes llevaban el control de la aduana no pudieron escudriñar sus “papeles” para ver si se encontraban “en regla”. Por tanto, de manera simbólica, Juan Manso también porta el (imperceptible) estigma del inmigrante indocumentado: carecía de nacionalidad en el otro mundo, pues no había sido legalmente admitido como ciudadano de la Santa Patria Eterna y, desde luego, no será admitido hasta que no regrese convertido en hombre nuevo o “ciudadano soldado” (conforme corroboraré más adelante).

Tras escabullirse por el registro, Juan Manso avanzó “camino de la Gloria” con perezosa lentitud: “*pian pianito*” (502). En el fondo, da a entender el *autor M*, Juan Manso no era humilde sino presumido, pues se creía (o se quería creer) moralmente “superior” —es decir, más bueno o mejor cristiano que los demás—, como el *autor M* también sugiere al decir: “De vez en cuando pasaban alegres grupos, cantando letanías y bailando a más y mejor algunos, cosa que [a Juan Manso] le pareció poco decente en futuros bienaventurados” (502). Poco después, Juan Manso tomó su lugar en la larguísima cola que todos debían hacer para entrar en el Paraíso. Detrás de él apareció un “humilde franciscano” que, movido por el deseo de acceder “cuanto antes” a la Gloria, decidió manipular a Juan Manso, haciendo un gran esfuerzo —“tal maña se dio” — a fin de encontrar “conmovedoras razones” para lograr que Juan Manso le cediese su lugar en la fila (502). Juan Manso lo dejó pasar por su terror al enfrentamiento: en vista de que había recibido una educación católica, sabía perfectamente que en la Gloria no hacen falta amigos, los cuales no pueden aumentar la “alegría insuperable” que el bienaventurado experimenta en cuanto entra allí (502). Sin embargo, Juan Manso no quería revelar la secreta cobardía que le impedía contradecir al franciscano, negándole el paso. Por tanto, ocultó su cobardía, enmascarándola mediante el pretexto de que lo dejaba pasar porque: “Bueno es hacerse amigos hasta en la Gloria eterna” (502). Veladamente, el *autor M* reitera así que Juan Manso adoptaba una actitud servil por su cobardía o terror al enfrentamiento.

“Y en cuanto a la religión”, escribe Unamuno (1996), “brota de una mitología, y mito quiere decir palabra” (497). Como antes he mencionado, el *autor M* emplea la mitología del otro mundo, elaborada por la teología medieval porque a hurtadillas desea transformar la religión católica en una “religión política” cuyo Dios solo premia con la gloria al “más fuerte y más audaz:” la “ley natural” de la lucha por la vida opera también en el otro mundo, donde el hombre no “es guardián de su hermano”, en términos del personaje bíblico de Caín que tanto inquietaba a Unamuno en sus obras. En efecto, tampoco en el más allá debe el hombre proteger o ayudar a otros pues, apenas da la mano, los demás le toman el brazo, como insinúa el *autor M* al señalar:

El que vino después [a la cola], que ya no era franciscano, no quiso ser menos, y sucedió lo mismo. En resolución, no hubo alma piadosa que no birlara el puesto a Juan Manso, la

fama de cuya mansedumbre corrió por toda la cola y se transmitió como tradición flotante sobre el fluir de gente por ella. Y Juan Manso esclavo de su buena fama. (502)

La expresión “alma piadosa” resulta irónica, teniendo en cuenta que en realidad “no hubo alma piadosa” que se apiadara de Juan Manso: sin consideración alguna hacia él, absolutamente todas le usurpaban el sitio, dejándolo siempre atrás, a la “cola de la cola”, por siglos y siglos (502). Según el diccionario de la *RAE*, además de aludir al “pimiento alargado, pequeño y rojo que pica mucho”, la palabra “guindilla” hace referencia al “individuo del cuerpo de la Guardia Municipal” y al “agente de Policía”. Los policíacos “ángeles que, cual *guindillas*, velaban por el orden de la cola” visiblemente se enteraron del robo del lugar que Juan Manso ocupaba en la fila cometido por todos, pero no se entrometieron ni intentaron ayudarlo: tenían orden de respetar la ley de la “selección natural”. “Pasaron siglos” sin que nadie se compadeciera de Juan Manso, quien no podía abrir la boca para protestar. En cambio, debía aguantar la denigrante situación con “femenina” pasividad. El Señor que todo lo ve tampoco se apiadó de Juan Manso: no era este un Dios misericordioso, sino implacable y cruel, conforme corrobora la llegada del “santo y sabio obispo” a la famosa cola (502).

Cuando apareció el obispo, que era un “tataranieto” de Juan Manso, este le cedió su puesto a cambio de que intercediera a su favor ante el Padre Eterno. Sin embargo, apenas el pontífice intentó hablarle de Juan Manso, el Omnipotente con suma impaciencia lo interrumpió tajantemente para recordarle con “voz de trueno” que, en la lucha por la vida (eterna), cada hombre debía arreglárselas como pudiera. Si Juan Manso no se las apañaba por sí solo: allá él. El prelado no debía entrometerse en el proceso de “selección natural” de ningún modo:

- Señor, permitidme que interceda por uno de tus siervos que allá, a la cola de la cola...
- Basta de retóricas –dijo el Señor con voz de trueno–. ¿Juan Manso?
- El mismo, Señor; Juan Manso, que...
- ¡Bueno, bueno! Con su pan se lo coma, y tú no vuelvas a meterte en camisa de once varas. Y volviéndose al ángel introductor de almas, añadió:
- ¡Que pase otro! (502)

Ante la despiadada respuesta del Señor, el obispo reaccionó de la siguiente manera:

Si hubiera algo capaz de turbar la alegría insuperable de un bienaventurado, diríamos que se turbó la del santo y sabio obispo. Pero, por lo menos, movido de piedad, acercóse a las tapias de la Gloria [. . .] y llamando a Juan Manso, le dijo: “[. . .] ¡Cómo lo siento, hijito mío! [. . .] Pero... ¿sigues todavía en la cola de la cola? Ea, ¡hijito mío!, ármate de valor y no vuelvas a ceder tu puesto”. (502)

Puesto que el obispo ya se encontraba totalmente inserto en la Gloria, nada en absoluto podía alterar su “alegría insuperable”. En realidad, en vez de piedad, el obispo sentía una *felicidad perfecta*, inmejorable, pero afectó que estaba movido de piedad porque tal simulación era “de

rigor” en un obispo, como igualmente había sido “de rigor” que de inmediato hubiese corrido a rendirle homenajes al Omnipotente justo después de haber penetrado en su reino: “Entró este en la Gloria y como era *de rigor*, fue derecho a ofrecer sus respetos al Padre Eterno” (énfasis añadido 502). Al consejo del obispo de que se “armara de valor”, Juan Manso respondió mediante el dicho: “¡A buena hora, mangas verdes!” (502). De este modo, el *autor M* hace ver que, si bien tenía toda la eternidad por delante de él para armarse de valor, Juan Manso respondió con este pretexto para esconder que él no disponía de tal arma o instrumento fálico: no podía armarse de valor porque era un hombre impotente, castrado, “afeminado”.

Después de su intercambio con el obispo, el abatido Juan Manso no tuvo más remedio que abandonar la hileras: entendió que, si no la abandonaba, iba a tener que permanecer a “la cola de la cola” por toda la eternidad: “Con las orejas gachas [Juan Manso] abandonó la cola y empezó a recorrer las soledades y baldíos de ultratumba, hasta que topó con un camino donde iba mucha gente, cabizbajos todos” (503). Como era de anticipar, Juan Manso siguió los pasos de este decaído gentío como un “corderito”, dejándose llevar por la corriente del mismo modo que un “tapón de corcho en medio del Océano” (504). Juan Manso optaba siempre por la ley del mínimo esfuerzo, quiere dar a creer de nuevo el *autor M* al hacerle decir, cuando aquel llegó al Purgatorio: “Aquí será más fácil entrar [...], y una vez dentro y purificado me expedirán directamente al cielo” (503). En la mitología católica, el Purgatorio es un lugar para la purificación de los pecados. De ahí que el Purgatorio se coteje con un blanqueador –o “lejía”– que quita las manchas que estos dejan en el alma. También se compara con un fuego que quita las impurezas del oro recién extraído de la mina. El apóstol Pablo de Tarso dice en *Corintios 3, 15*: “[uno] quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego”. A pesar de la edad avanzada que Juan Manso había cumplido cuando “al cabo” murió, el angélico funcionario que vigilaba la entrada del Purgatorio lo trató con irreverente familiaridad al preguntarle: “¿Eh, amigo, adónde va?” (503). El funcionario también lo avasalló al mirarlo por “encima de las gafas”, examinarlo “de alto abajo”, pedirle que se diese la “vuelta” como una marioneta y negarle la entrada al Purgatorio mediante las palabras: “Temo meterte en nuestra lejía, no sea que te derritas. Mejor harás en ir al Limbo” (503). Así degradó a Juan Manso, haciéndole saber que él no era invulnerable como el oro: en vez de quedar limpio de impurezas, se iba a derretir como la mantequilla si pasaba por el fuego o “lejía” del Purgatorio. Además, lo infantilizó al enviarlo al Limbo, lugar a donde van los niños que mueren sin haber adquirido uso de razón y sin haber sido previamente bautizados. Cuando, encontrándose ya íntegramente “desesperado”, Juan Manso llegó al Infierno, el diablo lo infantilizó de similar manera. Sin consideración alguna hacia su avanzada edad, frenó sus pasos, diciéndole: “¡Eh, mocito, alto!” (503). El demonio también se mofó de Juan Manso mediante el ridículo pretexto que le soltó para no dejarlo entrar en el Infierno: “aun nos queda una chispita de conciencia... y la verdad tú...” (503). Imposible dar crédito a la piedad del diablo, quien “nunca se ha mantenido en la verdad porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira, habla de su propia naturaleza, porque es mentiroso y el padre de la mentira” (Juan 8, 44). Con el hondo sarcasmo de un hombre profundamente desmoralizado, Juan Manso se dijo: “¡Pobrecillo! Hasta el diablo me compadece” (503). Resulta evidente que esto lo dijo con tremendo cinismo irónico ya que, como hemos visto, absolutamente nadie se había compadecido de él ni en este ni en el otro mundo.

Con ánimo de transformar la “ley natural” en la verdadera “ley del padre”, el *autor M* le cede la voz al Padre Eterno para que este la emita directamente. Por tanto, cuando Juan Manso con suma desesperanza le preguntó tras haber vuelto de su humillante visita al Purgatorio y al Infierno: “¿Señor, Señor no prometiste a los mansos vuestro reino?”, el Omnipotente le respondió: “Sí, pero a los que embisten, no a los embolados. Y le volvíó la espalda” (504). Necesariamente, la violencia está implicada en la acción de “embestir”, pues este término literalmente significa: “Venir con ímpetu sobre una persona o cosa para *apoderarse de ella o causarle daño*” (énfasis añadido, *DRAE*). Entre los estudiosos de “Juan Manso” que he podido consultar, Orringer es el único en haber notado que tanto “embestir” como “embolado” son “metáforas sacadas de la tauromaquia”, agregando que, en el relato, “la antesala al otro mundo” también alude a la tauromaquia, dado que allí cunde “el desorden de ‘una taquilla de expendeduría el día de una corrida mayor’” (16). Ya he mencionado que, para el término “embolado”, el diccionario de la *RAE* propone distintos significados, como el de “artificio engañoso” antes discutido. Otro de estos significados –el que alude “al toro que lleva bolas en las puntas de los cuernos” (*DRAE*)– ciertamente proviene de la tauromaquia, en la cual a su vez se denomina “manso” al toro castrado (buey). Al no poder embestir debido a las bolas que portan en los cuernos, los “embolados” se conducen como los toros “mansos”, castrados. Mediante metáforas tomadas de la tauromaquia, el Padre Eterno establece el paralelo entre el hombre y el toro: en vez de ser como “embolados” o toros “mansos”, castrados, los hombres deben ser como toros que “embisten” agresivamente en su lucha por la supervivencia durante la corrida. Se ha señalado que el toro suele ser el símbolo por excelencia de las características de la masculinidad tradicionalmente idealizadas en la cultura española: “the constant struggle of men to prove their strength, fighting spirit, nobility, violence, domination, power, the fight of reason against emotion, the fight against the female that represents vulnerability and fragility” (Beiras et al. 1526).⁸ No cabe duda de que, para el *autor M*, el “corderito” de Juan Manso debía convertirse en “toro”. Por lo mismo, cuando el Señor lo colocó de vuelta en este mundo, Juan Manso empezó a “embestir a diestra y siniestra” y continuó acometiendo de tan agresiva manera hasta que murió. Al llegar por segunda vez al otro mundo, igualmente arremetió sin reparo contra quien tuviese por delante y, de esta violenta forma, “se coló de rondón en el Paraíso” (504). El *autor M* indica así que, en la lucha por la vida (eterna), el fin justifica los medios. Ciertamente, este autor promueve una forma de masculinidad que enfatiza la violencia y el requisito de ejercerla sin restricciones.⁹

Antes, el *autor M* había mencionado que el Señor decidió darle el permiso de volver a este mundo a Juan Manso porque finalmente “se compadeció” de él (504). Sin embargo, como ahora veremos, en realidad el Padre Eterno no se apiadó de Juan Manso. Tras contestar a su pregunta, el Señor le “dio la espalda”, dejándolo abandonado y solo. Puesto que ya lo habían excluido de todas partes, Juan Manso no tenía lugar adónde ir, ni techo bajo el cual dormir. Por supuesto, sabía que absolutamente nadie lo habría ayudado si hubiese recorrido de nuevo “los inmensos baldíos de ultratumba” en busca de asilo o socorro. Por consiguiente, no le quedó más opción que la de estacionarse frente a la casa del Señor para ver si este se apiadaba de él en algún momento. El *autor M* hace ver cómo, a la caída de la tarde, en el reino “guisaban” la exquisita colación, cuyo “apetitoso olorcillo” el desamparado podía olfatear, pero no saborear (504). De manera indirecta, esta información sugiere que tampoco ahora el Señor se compadeció del menesteroso. En cambio,

se fastidió de tener que verlo cada vez que “salía a tomar el fresco por los jardines del Paraíso” precisamente a esa hora de la “caída de la tarde” en la que dentro de casa preparaban el succulento manjar (504). El Omnipotente se hastió del necesitado, cuya enfadosa presencia le impedía gozar plenamente del sublime paseo crepuscular que se tomaba cada día antes de cenar. Cuando le pareció que bastaba ya de aguantar el enojoso estorbo, se deshizo de él, enviándolo de regreso a este “pícaro mundo” (504).

Con el propósito de inculcar el miedo inconsciente de los receptores de género masculino a ser como Juan Manso –esto es, para infundirles irracional ansiedad de castración–, el *autor M* les hace percibir de manera subliminal cómo Juan Manso fue rechazado por todos los personajes a través de la humillación y la marginalización social, las cuales no solo padeció en esta tierra, sino también en la otra, en donde fue excluido de todas partes: tanto del Paraíso como del Purgatorio y del Infierno. Hanna Arendt (2000) ya ha analizado cómo las ideologías seculares de la modernidad eliminaron “el miedo al infierno” (320). De manera inconsciente, los receptores del *autor M* deben temer el castigo divino que, efectivamente, no es aquí el infierno, sino la expulsión de absolutamente todo espacio social. De ahí que Juan Manso quedase simbólicamente reducido a la condición de transeúnte o de hombre en situación de calle antes de que Dios lo enviara de vuelta a este mundo. Los estudios sobre la masculinidad han advertido que la fragmentación, la exclusión y la invisibilización que sufren los transeúntes cumple la función de “recordarles que no son ‘hombres’” (Calvo et al. 19). Estos representan “un colectivo que en la práctica aparece como fuera de la categoría de ‘verdaderos hombres’ ya que están fuera de cualquier ámbito de poder, elemento definitorio por excelencia de la masculinidad, por lo que al menos aparentemente no ‘han sabido’ ejercer como verdaderos hombres” (Blanco López 37).

Los estudios sobre la masculinidad también han hecho ver que el tratamiento discriminante y prejudicial por motivos de sexualidad constituye una “estrategia” social tanto para “indicar las fronteras de género” como para “establecer sanciones a quienes no se adecuan al modelo prescrito”, los cuales son “estigmatizados como aquellos que incumplen dentro del grupo -según ellos- los estándares de masculinidad deseables” (Colina). Por tanto, el (imperceptible) tratamiento diferencial y prejudicial hacia Juan Manso de parte de todos los demás personajes representa la opresión social que, a juicio del *autor M*, este debía padecer para verse obligado a asumir el mandato de género de la lucha por la vida y convertirse en hombre nuevo, encarnando así el modelo de guerrera virilidad al que la mayoría de los receptores de la propaganda debía responder de manera inconsciente. De este modo, la mayoría mecánicamente contribuiría al mantenimiento del patriarcado, el cual ciertamente requiere

la complicidad de una mayoría de los hombres, quienes deben reproducir actitudes patriarcales y validar instituciones patriarcales para mantener vigente dicha organización sociocultural [...]. La subordinación de otras masculinidades, entonces, procura mantener en la parte baja de la jerarquía de las masculinidades a cualquier alternativa, usando la violencia simbólica o física como forma para marcar o “corregir” los parámetros de comportamientos y deseo de los demás. (Olea Herrero)

Puesto que únicamente el varón estaba obligado a obedecer el mandato de la lucha por la vida, el *autor M* no incluye a ningún personaje femenino en su narración, en donde este brilla por su ausencia. Confidencialmente, manifiesta así su opinión de que la evolución progresiva de la sociedad únicamente se produce por la competencia entre hombres. Las mujeres son algo pasivo y ajeno a las dinámicas de transformación natural.

En la narración del *autor M*, el diálogo entre Juan Manso y los demás personajes o entre estos y el Señor no existe, como ilustra el ejemplo del obispo, a quien el Omnipotente impidió hablar, ordenándole: “Basta de retóricas” (502). Según hemos visto, Dios le “dio la espalda” a Juan Manso inmediatamente después de haberle brindado la respuesta: “Sí, pero a los que embisten, no a los embolados”. De este modo, el Señor imposibilitó tajantemente que Juan Manso le pudiese hacer cualquier otra pregunta, dándole a entender claramente que, para conquistar la Gloria, debía proceder según sus designios y *sin hacer preguntas* pues, sabido es, los designios de Dios son inescrutables. Para el *autor M*, entre Dios y Juan Manso no debía existir diálogo: la existencia de este habría implicado “una situación comunicativa de igualdad, donde el Emisor y el Receptor, en el mismo plano, se escuchan mutuamente. Ambos son emisores y receptores” (Pineda Cachero 199). Al eliminar el diálogo, el *autor M* preserva la radical desigualdad entre el Señor (el amo) y Juan Manso (el que está sujeto al mandato del amo, el esclavo): en lugar de cuestionar sus altísimos designios, Juan Manso debía cumplirlos con absoluta mansedumbre, del mismo modo que un soldado debe acatar con perfecta disciplina las órdenes de un general en el ejército. Esto explica que el Señor no contestara negativa sino positivamente a su interrogación, declarando: “*Sí*; pero a los que embisten, no a los embolados”. El Omnipotente concedió que *sí* prometía su reino a los mansos, pero especificando que *únicamente* se lo prometía a los *mansos que “embisten”*. A hurtadillas, el *autor M* promueve una moral de esclavos: el personaje divino fabricado por él no tiene ningún interés en que los hombres dejen de ser mansos: su auténtico interés radica en que sean dóciles a la “ley natural”, aquí encubierta bajo el disfraz de “ley divina”. He aquí la construcción de una retórica basada en la identificación de la masculinidad española con la religiosidad (secretamente gobernada por la ideología del spencerismo social) y el valor de la disciplina (o incondicional obediencia a la “ley natural”). Claramente, el discurso del *autor M* constituye un discurso manipulador que persigue la eliminación de la actitud crítica hacia el Dios del catolicismo, el símbolo de poder eterno y absoluto que aquí re-instrumentaliza para discretamente imponer la ideología del spencerismo social a los receptores: el hombre no está hecho a imagen de un Dios misericordioso sino a imagen de un Dios implacablemente cruel. Por consiguiente, el hombre hecho a imagen de este desalmado Padre Eterno es el que “naturalmente” debe prevalecer en la sociedad.¹⁰ Conforme indica Bajtín (1996), el autor o emisor que emplea la técnica monológica: “Pretende ser la última palabra. Encubre al mundo y a los hombres representados” (330).

González Vicén ha advertido cómo el “imperialismo” es lo que se obtiene cuando se transpone la ideología del spencerismo social “del contexto de unos intereses de grupos sociales a las relaciones entre Estados. [...] El esquema ideológico es el mismo. Si en el interior se partía de la lucha por la existencia con el triunfo del más apto y el aniquilamiento del menos apto, ahora la lucha, igual de implacable, tiene lugar entre las naciones tenidas unas por superiores a otras y el premio es el reparto del mundo”. Se trata de una ideología que “no vacila en llamar incluso al cielo

en su ayuda y ver en la propia nación [...] el instrumento para ‘civilizar’ el mundo.” En efecto, la analogía entre el spencerismo social interno y el externo va a conducir “a la glorificación de la fuerza y de la conquista, a concebir todas las relaciones humanas como una lucha inexorable y, finalmente, al enaltecimiento de la guerra como forma suprema de la existencia de las naciones” (González Vicén 75). Conforme hemos visto, el *autor M* indica que, “muerto de segunda vez, [Juan Manso] atropelló la famosa cola y se coló de rondón en el Paraíso”. Desliza así que Juan Manso se volvió a colar por el “registro”, el cual, hacía las veces de aduana, según antes hemos observado. Sin embargo, esta vez Juan Manso no se infiltró por la aduana pasando tan desapercibido como una “mosquita muerta”. En cambio, la atravesó “embistiendo” contra quien tuviese por delante con toda la potencia viril de un toro. Esto da a entender que tampoco ahora entró Juan Manso como inmigrante legal en el otro mundo: pasó arrollando tan enérgica y rápidamente a los demás que nadie pudo escudriñar sus papeles para ver si se encontraban en regla. Sin embargo, puesto que, gracias a su perfecta obediencia al mandato de género, Juan Manso triunfó en la lucha por la vida (eterna), colándose “de rondón en el Paraíso”, en esta segunda ocasión, el Señor lo premió, otorgándole la “ciudadanía” de manera simbólica al permitirle permanecer en la Gloria, en donde Juan Manso “no cesa de repetir” la lección que aprendió de la (invisible) opresión que padeció durante su pasada existencia en este y el otro mundo: “¡Milicia es la vida del hombre sobre la tierra!”.¹¹ Esta sentencia proviene del “Libro de Job” en la *Vulgata* (Job 7,1). Al igual que los demás términos empleados por el *autor M*, el de “milicia” en esta sentencia no debemos interpretarlo en su encubridor sentido bíblico, sino como el diccionario indica, es decir, como: “Arte de hacer la guerra y de disciplinar a los soldados para ella” (*DRAE*). De manera emblemática, el nuevo Juan Manso reúne así los atributos de “ciudadano” y de “soldado”. Teniendo en cuenta la antes citada explicación de González Vicén sobre la analogía entre el spencerismo social interior y el exterior, se infiere que, para el *autor M*, el Paraíso no solo simboliza la patria divina (de la que ahora es “ciudadano” Juan Manso), sino que también simboliza una región situada “más allá” –o fuera de las fronteras de la patria–, la cual puede ser conquistada mediante la guerra. De este modo, la “regenerada” masculinidad del Juan Manso convertido en hombre nuevo y “ciudadano soldado” viene a representar el modelo de guerrera virilidad al que los receptores de esta propaganda fabricada por el *autor M* debían obedecer de manera disciplinada para que España se pudiese transformar de nuevo en un imperio, recuperando así su perdido esplendor y volviendo a ser la nación fuerte y poderosa de antaño. Clandestinamente, el *autor M* construye un modelo de masculinidad ajustado a la mitología histórica del nacionalismo español conservador, el cual presentaba “el espíritu marcial de la Reconquista, la colonización de América, las luchas contra los protestantes y la Guerra de Independencia como la verdadera alma de la patria” (Quiroga Fernández de Soto).

El análisis que acabo de exponer demuestra que la propaganda política aquí denunciada por Unamuno refleja las características de la ideología fascista que los historiadores y estudiosos de la misma han identificado como comúnmente aplicables a los distintos regímenes fascistas que se instauraron en Europa después de la Primera Guerra Mundial: tal propaganda manipula al auditorio para imponer una ideología supremacista; intenta envolver al público en una mística pseudo-religiosa; re-instrumentaliza la religión católica, su mitología y sus símbolos para suscitar ansiedad de castración y promover la regeneración de la masculinidad nacional; patrocina la

subordinación de los individuos a una autoridad suprema, suprimiendo el diálogo y el cuestionamiento de la misma; aconseja “embestir”, exaltando la acción sobre el pensamiento crítico racional; favorece la desigualdad, la jerarquía, la misoginia, el machismo y la violencia física y simbólica hacia el “otro” considerado como “inferior”; emplea la historia oficial para justificar sus propios intereses de dominio político; aspira a la creación de un hombre nuevo y de un “ciudadano soldado”, fomentando el militarismo y el expansionismo mediante la guerra. De acuerdo con los historiadores y estudiosos del fascismo, este únicamente surgió en España hacia el año 1930 y en Italia hacia el año 1922 (inicialmente, el término “fascismo” fue utilizado por Mussolini en 1919 para describir su movimiento político). Por tanto, me veo obligada a concluir este trabajo planteando una pregunta de trascendental importancia histórica: si es cierto que, para concebir la parodiada propaganda, Unamuno no pudo inspirarse en su observación y análisis de las circunstancias concretas que estaba viviendo cuando compuso el cuento (publicado en 1892), pues históricamente se ha establecido que en aquel entonces todavía no se habían materializado ni la ideología ni la propaganda fascistas en España (ni en Italia): ¿en qué pudo haberse inspirado Unamuno para concebirla?

NOTAS

- ¹ Según González Gallego, este cuento se publicó tanto en *El Nervión* como en *La Libertad* en 1892.
- ² Esta técnica se inspira en la costumbre que algunos escritores románticos tenían de exponer fantásticas leyendas inventadas por ellos mismos como si las mismas provinieran de la tradición popular.
- ³ Me parece muy probable que, para fabricar su burla de Juan Manso, el *autor M* también se haya apoyado en la sátira contra el hombre “manso” emitida por el narrador de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. Sin embargo, debido a límites de espacio, aquí no podré investigar esta conjetura.
- ⁴ La ley de la lucha por la supervivencia del más fuerte conduce a la ambición inmoderada de éxito, fama o poder, ambición que contrasta con aquella que expresa el afán de superación personal, la pulsión creativa y la voluntad de cambiar el orden de las cosas. Esta sana ambición es la que Unamuno promueve en sus obras.
- ⁵ Se demuestra en este estudio cómo los falangistas emplearon la religión católica en tanto “religión política” para promover la unidad nacional.
- ⁶ Se ha comparado la ociosidad de don Benicio Neira, personaje del *Ciclo Adán y Eva* de Emilia Pardo Bazán, con la de Juan Manso (Cardona 63). Orringer no está de acuerdo con esta comparación: “A don Benicio los demás le llaman un ‘zanguango’, mientras que el carácter de Juan Manso reviste un sentido bíblico” (12). A juicio de este estudioso, la mansedumbre de Juan Manso proviene del *Antiguo Testamento* en donde el “manso” denota “al piadoso y al humilde” (15). El *autor M* le atribuye ociosidad a Juan Manso, pero haciendo que este la oculte bajo la apariencia de bíblica “humildad de corazón”. De ahí que Orringer no note la pereza intuida por Cardona.
- ⁷ El *autor M* desprecia la forma de vida burguesa, pasiva y cómoda de Juan Manso, la cual es igualmente despreciada por el fascismo. Conforme ha señalado el estudioso del fascismo español, Ferrán Gallego, en una entrevista con *El país* (2014): “el fascismo defiende un modo de vida heroica en las antípodas de la vida burguesa, pasiva y confortable. El fascista odia eso: la mediocridad, la falta de entrega y de heroísmo”, modo de vida que percibe como “decadente”. Gallego observa que el fascismo defiende valores de la burguesía como la propiedad, la concepción jerárquica de la sociedad, la religiosidad, el orden, el patriotismo: “Lo que no se acepta de la burguesía es su cobardía”.
- ⁸ Para María Jesús Buxó i Rey, el toro expresa la configuración natural del hombre, mientras que el torero representa la configuración cultural del hombre. A juicio de esta estudiosa, a pesar de los intentos de interpretar la metáfora del toro también como símbolo de feminidad, la fiesta taurina “representa un enfrentamiento de poderes”, cuyo “nudo tensional” se establece únicamente “entre hombres para dirimir el conflicto relativo a la definición de la identidad sexual y de género y con ello relaciones de poder vehiculadas simbólicamente a través del control de la vida y la muerte” (21). En cuanto a la figura del torero y cómo esta fue utilizada en la construcción de diferentes

proyectos de regeneración nacional, ver los dos artículos de Castro Devesa publicados en el año 2020.

⁹ La violencia alentada por el *autor M* es similar a la secundada por el fascismo. Conforme ha observado Ferrán Gallego: “Para el fascismo la violencia no es un instrumento. Lo dice Ramiro Ledesma: lo que caracteriza al fascismo es otro concepto de la violencia. No es la violencia del resistente, no es el instrumento a utilizar cuando ya no queda nada más [por hacer]. No. En el ejercicio de la violencia, el fascista se integra en una comunidad que toma conciencia de su propia fuerza, de su voluntad de poder y se disciplina a través de la destrucción del adversario”.

¹⁰ Para el *autor M*, los hombres españoles tenían que seguir respetando la religión católica, aunque ahora secretamente transformada en una “religión política” cuyo Dios dictaba la “ley natural” de la lucha por la vida, la cual se debía obedecer con perfecta disciplina. En contraste, Unamuno no transforma, sino que niega por completo la existencia del Dios trascendente del catolicismo. Esta negación la expresa de manera especialmente clara en las páginas 211-36 de su ensayo *Del sentimiento trágico de la vida*, por ejemplo. Para Unamuno, el catolicismo es otra religión secretamente empleada como ideología para imponer el control de unos hombres sobre los demás. Unamuno respeta el cristianismo heredero de la primitiva religión cristiana, el cual se opone a todas las ideologías motivadas por la voluntad de dominio de unos sobre otros. Como intentaré demostrar en otro lugar, el protagonista de *San Manuel Bueno, Mártir* encarna este cristianismo liberador.

¹¹ La existencia de una cola o hilera de personas depende de que estas respeten el lugar que les corresponde en la fila. No habría existido la cola de entrada al Paraíso si todos los que hubiesen llegado a la misma hubieran embestido contra los demás como Juan Manso, quien, cabe reiterar: “atropelló la famosa cola y se coló de rondón en el Paraíso”. Por lo mismo, salvo Juan Manso, nadie más arremetió contra la famosa cola. En el fondo es completamente irracional esta sátira contra Juan Manso. Su mayor contradicción o ironía (invisible) consiste en que, en vez de convertirlo en modelo de hombre nuevo, el *autor M* lo transformó en la *única* excepción que confirma la regla –o “ley del padre”– de que solamente “los que embisten” acceden a la Gloria.

OBRAS CITADAS

- Alberich, José. “Sobre el positivismo de Unamuno.” *Cátedra Miguel de Unamuno. Cuadernos*, vol. 9, 1959, pp. 61-75.
- Althusser, L. *Maquiavelo y nosotros*. Akal, 2004.
- Arendt, H. *The Public and the Private Realm*. Penguin, 2000, pp. 182-230.
- Aresti, Nerea. *Médicos, donjuanes y mujeres modernas: Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*. Universidad del País Vasco, 2001, pp. 12-13.
- . “El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX.” *Historia Contemporánea*, vol. 21, 2000, pp. 363-94.
- Asensi, Manuel. “El teatro de marionetas en Bajtín.” *Filosofía*, 2014.
<http://filomasnou.blogspot.com/2014/05/el-teatro-de-marionetas-en-batjin.html>
- Bajtín, Mijaíl. *La novela polifónica. Teoría de la novela*. Grijaldo, 1996.
- Beiras, A.; Cantera, L.; de Alencar-Rodríguez, R. “‘I am a bull!’ The Construction of Masculinity in a Group of Men Perpetrators of Violence against Women in Spain.” *Universitas Psychologica*, vol.14, n.º. 5, 2015, pp. 1525-38.
- Beltrán Antolín, Joaquín. “¿Peligro Amarillo? El imaginario de China en Occidente entre la geopolítica y la globalización.” *Inter Asia Papers*, n.º. 59, 2018, pp. 1-45.
- Blanco López, Juan. *Hombres. La masculinidad como factor de riesgo. Una etnografía de la invisibilidad*. Universidad Pablo de Olavide, 2012.
https://rio.upo.es/xmlui/bitstream/handle/10433/564/juan_blanco_tesis.pdf?sequence=1
- Box, Zira; Saz, Ismael. “Politics, Religion and Ideology.” *Routledge Taylor El Frands Croup Spanish Fascism as a Political Religion (1931-1941)*, vol. 12, n.º. 4, 2011, pp. 371-89.
- Buxó i Rey, María Jesús. “Juego de luces y espejos: Identidad y tragedia en el ritual taurino.” *Revista de Estudios Taurinos*, vol. 16, 2003, pp. 35-55.
- Calvo Griselda, Catarino; Celeste, Olarte; Heredia, Matías. “Hombres en Situación de Calle: Construcción de la masculinidad y su relación con los Vínculos Socio-familiares,” 2014.
https://www.trabajosocial.unlp.edu.ar/uploads/docs/calvo_gedis.pdf
- Cardona, R.: “*Ciclo Adán y Eva: La autobiografía de don Benicio Neira en versión de Emilia Pardo Bazán.*” *A Further Range: Studies in Modern Spanish Literature from Galdós to Unamuno*. Exeter University Press, 1999, pp. 61-74.
- Castro Devesa, David. “La exclusión social y jurídica de las toreras: un símbolo de la consolidación del orden de género establecido (1895-1910).” *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 27, n.º. 2, 2020, pp. 199-218.
- . “Juan Belmonte y la renovación de la masculinidad nacional.” *Studia Historica. Historia Contemporánea*, vol. 38, 2020, pp. 77-97.
- Colina, Carlos. “La homofobia: heterosexismo, masculinidad hegemónica y eclosión de la diversidad sexual.” *Razón y Palabra*, vol. 67, 2009. Universidad de los Hemisferios Quito, Ecuador. <https://www.redalyc.org/pdf/1995/199520725011.pdf>
- Cúneo, Dardo. *Sarmiento y Unamuno*. Universidad de Salamanca, 1997.

- Deeds, E. Finger. "Exercises: Parody as a Practice for Postmodernity." *European Journal of English Studies*, vol. 3, n° 2, 1999, pp. 226-40.
- León, Fray Luis de. *Poesía*. Clásicos Ebro, 1973.
- Fioraso, Nazzareno. "Unamuno, traductor de Spencer". *Pensar la traducción: la filosofía de camino entre las lenguas. Actas del Congreso (Talleres de comunicaciones)*. Madrid, 2012, pp. 221-30.
- Gallego, Ferrán. "La violencia como afirmación fascista." Entrevista con Francesco Arroyo. *El País*, 28 de abril de 2014.
<http://blogs.elpais.com/tormenta-de-ideas/2014/04/del-pensar.html>
- González Gallego, Isidoro. "Recuperación de un cuento perdido de Unamuno. 'Un loco razonante'". *Artes y Humanidades*, 2013, pp. 105-21.
comunicacionconocimiento.ui1.es/index.php/ccy/article/.../25/11
- González Martín, Vicente. *La cultura italiana en Miguel de Unamuno*. Universidad de Salamanca, 1978.
- González Vicén, F. E. "El darwinismo social: Espectro de una ideología." *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. 1, 1984, pp. 163-76.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1984749>
- Hemingway, Maurice; Hedley Clark, Anthony. *A Further Range: Studies in Modern Spanish Literature from Galdós to Unamuno*. University of Exeter Press, 1999.
- Lamas, Martha. "El género es cultura." *V Campus Euroamericano de Cooperación Cultural. (Almada, del 8 al 12 de mayo de 2007): Cooperación y diálogo intercultural*, Portugal, O.E.I, 2007, pp. 1-10.
- Lema Añón, Carlos. "El darwinismo social en la historia de los derechos". *Historia de los derechos fundamentales*. Tomo III: Siglo XIX. Dykinson, 2007.
https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/9049/darwinismo_ lema_2007.pdf
- Mas de Xaxàs, Javier. "La virilidad fascista rusa amenaza Europa." *La Vanguardia*, 2019.
<https://www.lavanguardia.com/internacional/20190112/454079967273/la-virilidad-fascista-rusa-amenaza-europa.html>
- Migueles, EJR. "La filosofía extraviada. El lugar de la risa en la cultura". *Estudios Políticos*, vol. 34, 2015, pp. 37-63.
- Navarro, Santiago Juan. "La reflexión sobre la inmortalidad en la obra de Unamuno: Filosofía de la existencia, epistemología y pensamiento religioso." *Cuadernos de ALDEEU*, vol.14, n°.1, 1998, pp. 235-52.
- Olea Herrera, Bastián. "La masculinidad hegemónica en la sociedad patriarcal," 2018.
<https://bastian.olea.biz/masculinidad-hegemonica-y-patriarcal/>
- Orringer, Nelson. "Dinámica de la otra vida en la filosofía de Unamuno," *Claridades. Revista de filosofía*, vol.12, n° 1, 2020, pp. 11-34.
- Pelayo, Francisco. "El impacto del darwinismo en la sociedad española del siglo XIX." *Hispania Nova*, vol. 13, 2015, pp. 309-29.
- Pineda Cachero, A. *Elementos para una teoría comunicacional de la propaganda*. Huici Monedes, 2006.
- Quiroga Fernández de Soto, Alejandro. "Los apóstoles de la patria", *Mélanges de la Casa de*

- Velázquez*, vol. 34, n.º. 1, 2004, pp. 243-72. <https://journals.openedition.org/mcv/1200>
- Rubin, Gayle. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad." *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Revolución, 1989.
- Sacks DaSilva, Zenia. "Of Single Strands and Textures". *Talk on the Occasion of the Phi Beta Kappa Induction Ceremony, 2010*.
http://www.hofstra.edu/academics/honorsocieties/pbk/pbk_singlestrands.html
- Sánchez Rivera, Miriela. "Construcción social de la maternidad: el papel de las mujeres en la Sociedad," *Opción*, vol. 32, n.º. 13, 2016, pp. 921-53.
- Spencer, Herbert. *Justice: being Part IV of the Principles of Ethics*. London & Edimburgh, 1891.
- Unamuno, Miguel de. "Juan Manso. (Cuento de muertos)." *Obras Completas II*. Escelicer, 1967, pp. 501-04.
- . "Prólogo a *San Manuel Bueno, Mártir*, y tres historias más." *Obras Completas II*. Escelicer, 1967, pp. 1115-125.
- . *Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Alianza Editorial, 1993.
- . *La agonía del cristianismo*. Espasa-Calpe, 1996.

Received September 1st, 2022

Accepted November 5th, 2022