

DE LA UTOPIA ROMÁNTICA AL MITO NACIONAL: EL CUERPO INDÍGENA COMO ALEGORÍA DE LA COLONIZACIÓN EN IRACEMA, DE JOSÉ DE ALENCAR

Luciana de Castro (PPGL/UFAM)

Norival Bottos Júnior (PPGL/UFAM)

Resumen

Publicada en 1865, *Iracema*, de José de Alencar, integra el ciclo indianista del Romanticismo brasileño, junto a *O Guarani* y *Ubirajara*, configurándose como una narrativa mítica de fundación de la nacionalidad. La obra presenta el encuentro amoroso entre Iracema, la heroína indígena, y Martim, el colonizador portugués, cuyo hijo, Moacir, simboliza el nacimiento del pueblo brasileño y la fusión de las razas. Este artículo propone analizar de qué modo la novela, al idealizar la figura de la indígena, simultáneamente exalta y silencia al otro —el sujeto no europeo—, convirtiéndolo en emblema de una identidad nacional marcada por la domesticación simbólica de la alteridad. En ese sentido, se busca investigar cómo Alencar (1995) moviliza, consciente o inconscientemente, los discursos de una Europa imperialista del siglo XIX, en los cuales la alteridad indígena es asimilada y neutralizada bajo el signo de la civilización. Amparado en las reflexiones de Gayatri Spivak (2014), Homi Bhabha (1998) y Viveiros de Castro (2002), el análisis considera que la obra reitera el vocabulario y las ideologías del colonialismo, expresando, bajo el velo del mito romántico, el proyecto de construcción de una identidad brasileña pautada en la negación del indígena. Así, *Iracema* es leída como un espacio discursivo donde la formación simbólica de la nación se da a costa del silenciamiento y del sacrificio del otro. Estos aportes permiten profundizar en la lectura de Lévinas (1986), evidenciando que, en *Iracema*, el Otro no emerge como Rostro ético, sino como cuerpo estetizado y funcionalizado en la lógica de la totalidad colonial.

Palabras clave: **Iracema**, Alteridad, Otro, Indígena, Cuerpo.

Abstract

Published in 1865, *Iracema*, by José de Alencar, is part of the Indianist cycle of Brazilian Romanticism, alongside *O Guarani* and *Ubirajara*, and is configured as a mythical narrative of the founding of the nation. The work depicts the love affair between Iracema, the indigenous heroine, and Martim, the Portuguese colonizer, whose son, Moacir, symbolizes the birth of the Brazilian people and the fusion of races. This article proposes to analyze how the novel, by idealizing the figure of the indigenous woman, simultaneously exalts and silences the other—the non-European subject—converting it into an emblem of a national identity marked by the symbolic domestication of otherness. In this sense, the aim is to investigate how Alencar (1995) consciously or unconsciously mobilizes the discourses of a 19th-century imperialist Europe, in which indigenous otherness is assimilated and neutralized under the sign of civilization. Based on the reflections of Gayatri Spivak (2014), Homi Bhabha (1998) and Viveiros de Castro (2002), the analysis considers that the work reiterates the vocabulary and ideologies of colonialism, expressing, under the veil of romantic myth, the project of constructing a Brazilian identity based on the negation of the indigenous. Thus, *Iracema* is read as a discursive space where the symbolic formation of the nation occurs at the cost of silencing and sacrificing the other. These contributions allow for a deeper reading of Lévinas (1986), highlighting that, in *Iracema*, the Other does not emerge as an ethical Face, but as an aestheticized body functionalized to the logic of colonial totality.

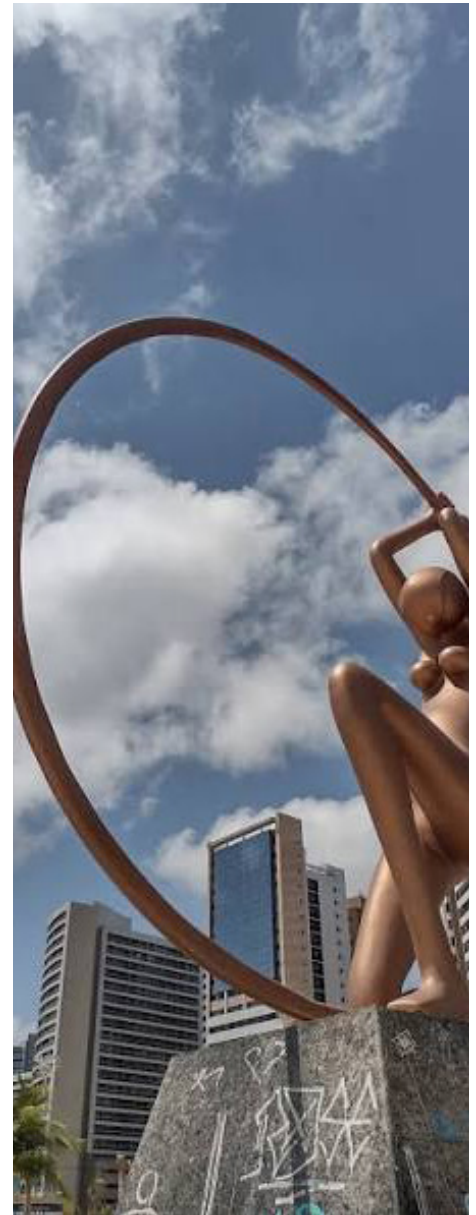
Keywords: **Iracema**, Otherness, Other, Indigenous, Body

Introducción

La lectura de *Iracema* bajo la perspectiva de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas (1986) revela cómo la novela

estructura el encuentro entre Martim y la heroína indígena dentro de una lógica que tiende a la reducción del Otro. Para Lévinas, la alteridad radical es aquello que resiste a la captura por el Mismo, aquello que escapa a

la totalización. Sin embargo, la narrativa de Alencar (1995), al construir a Iracema como «virgen de labios de miel» (1995, p. 2), la inscribe en un dispositivo discursivo que apropiada, suaviza y erotiza al Otro para integrarlo





José de Alencar. Fuente: Dominio Público

en la formación de la identidad luso-brasileña. Así, el diálogo entre *Martim* e *Iracema* dibuja menos una confrontación entre diferencias ontológicas y más una absorción progresiva de la alteridad indígena.

El artículo investigará, además, cómo el cuerpo de *Iracema* —tanto en su encuentro con *Martim*, marcado por el erotismo y la captura afectiva, como en su sacrificio final, consumado en la muerte tras el parto— funciona como el espacio literal y metafórico donde se inscribe el choque de culturas. En este proceso, el cuerpo femenino indígena se convierte en el territorio simbólico sobre el cual se ejerce la lógica colonial de neutralización del Otro, en la cual la alteridad infinita de Emmanuel Lévinas es convertida en totalidad. Así, la figura de *Iracema* no solo participa del mito fundacional de Brasil, sino que también expone las tensiones éticas y políticas del encuentro colonial.

1. Ética y exterioridad: la noción de alteridad en el pensamiento de Lévinas

El concepto de Emmanuel Lévinas es uno de los pilares de su filosofía, toda vez que la alteridad, para él, significa “el ser-otro” (1986, p. 58) y se define como un evento capaz de cesar el poder del sujeto para captar, asimilar, poseer y dominar, así como para colocarse a sí mismo como sujeto, lo cual, al ocurrir, cesa la libertad (Korelc, 2006, p. 126). De esta manera, el otro no es simplemente alguien diferente a mí por sus características psicológicas, sociales o culturales; el asunto va mucho más allá, porque el Otro no puede ser reducido a mis categorías, expectativas, definiciones o representaciones.

La comprensión de la alteridad trasciende el concepto de ontología, que, en términos breves y generales, es la rama de la filosofía que trata del Ser, de la existencia y de la realidad. Por ello, Lévinas, al profundizar en los estudios sobre la alteridad, aborda el tema como algo que escapa a cualquier intento de aprisionamiento conceptual, precisamente porque el Otro no cabe siquiera en el pensamiento del yo, al desestabilizarlo y obligarlo a salir del egoísmo ontológico del yo. Como asevera Korelc (2006, p. 128), para Lévinas, la relación con el Otro está revestida por la pasividad del sujeto, en la que la relación con el Otro supondría una superación de la estructura del ser-en-el-mundo, ya que la relación cara a cara es un movimiento de trascendencia más allá del mundo.

El autor, no obstante, añade que ningún ser humano existe solo, dada su vivencia en sociedad, momento en el que se relaciona con el Otro. El motivo por el cual el yo no tiene una fruición de la conciencia, ingenua e irreflexiva, es porque el Otro es ignorado, así como su fenomenalidad. Siendo así, el punto esencial en los estudios de Lévinas es la noción de rostro, no como una apariencia física, sino como una experiencia ética. Así, “Lévinas, de hecho, define al Otro como Rostro” (Korelc, 2006, p. 193), teniendo en cuenta que el Rostro no solo me interpela, sino que me ordena y me torna responsable.

El Rostro se dirige a mí, exponiéndose de frente, enfrentándose al Yo, diciendo su identidad o su propio contenido. Él es esencialmente mirada y palabra: es más que la ima-

gen sensible, porque “a través de la máscara penetran los ojos, el lenguaje indescifrable de los ojos. El ojo no reluce, habla” (Korelc, 2006, p. 194).

La presencia sensible del Otro se provoca en el momento en que el Rostro lo representa, como faz, como cuerpo, pudiendo, así, ser visto. Al mismo tiempo, es capaz de ser mucho más de lo que puede ser visto, una vez que la mirada también ve. Siendo así, si el Rostro es una expresión, entonces el otro se presenta en el Rostro en persona, de forma que no hay intermediarios. Aun así, para Korelc,

Lévinas dice que el Rostro se presenta en su desnudez, y la desnudez del Rostro significa la ausencia de la forma que podría funcionar como lo que presenta un contenido. El Rostro es el rompimiento de la forma. El Rostro inaugura el lenguaje, porque se presenta como interlocutor y porque interpela al Mismo. El lenguaje, aquí, es considerado esencialmente como interpelación, en la dimensión subjetiva del vocativo; es la interpelación incesante del Otro que rompe lo que la palabra puede tener de estático: la fijación de la palabra en una idea o concepto (Korelc, 2006, p. 195).

Cabe resaltar que el Rostro, al parecer vulnerable, expuesto y desarmado, es una fragilidad capaz de interpelar al yo; fragilidad que no se configura como una característica psicológica, sino como un fenómeno ético, al decir silenciosamente «no matarás», como en la conocida formulación de Lévinas (1986, p. 78): «el rostro es lo que me prohíbe matar», en la obra *Ética e infinito*

El rostro está en relación, pero se absuelve de la relación. Esta relación es posible porque el rostro tiene aún «forma sensible». Si el rostro no tuviese «forma sensible», si no fuese también la faz, estaría fuera del mundo. Sería otro nunca viniendo a la luz. Exterioridad sin lenguaje o significación. Sin rostro. Alteridad sin relación (Korelc, 2006, p. 199).

Para el autor, la exigencia ética es anterior a la razón, exactamente porque el rostro pide que el yo reflexione sobre lo que debe hacer, exigiendo, así, responsabilidad antes de cualquier decisión voluntaria. La ética, por tanto,



Monumento a José de Alencar. Fuente: Wikimedia Commons

precede a la ontología, pues el yo es responsable antes incluso de ser libre. Por eso, Lévinas (1986, p. 86) asevera que la responsabilidad por el otro no nace de un acuerdo racional, mucho menos de una elección consciente; siendo anterior a la libertad, el yo es responsable antes de querer o incluso de percibir.

Cabe destacar que Lévinas invirtió la tradición filosófica occidental de Platón y Heidegger, que priorizaban el ser y la ontología. Para Lévinas, la ontología reduce al Otro al Mismo, y este término representa al Yo, la identidad, la totalidad y la filosofía occidental «centrada en dos focos, el saber y la posesión, buscando reducir el Otro a sí mismo» (Korelc, 2006, p. 202). El contraste reside en que el Otro (Rostro) se configura como la alteridad irreductible, una trascendencia infinita que exige responsabilidad ética del Mismo y, así, rompe con la noción de reciprocidad a fin de priorizar el cuidado y el sufrimiento por lo diferente, sustituyendo al Yo por el Otro.

Dentro de esta concepción, Lévinas (1986) subraya que la fenomenalidad no se limita a una concepción del sujeto (el Sí mismo), sino que se inaugura con la existencia del Rostro del Otro, que, desde una alteridad irreductible, irrumpe en la conciencia —como ya se mencionó— proponiendo la ética como filosofía primera a través del encuentro cara a cara. Un punto interesante en la obra de Lévinas reside en el establecimiento de la relación con la mujer.

Sobre este aspecto, Lévinas (1986) apunta que la relación con la mujer aún no es suficiente para conducir al Yo de la esfera de la

fenomenalidad al ser-en-sí; ella representa solo una primera abertura en la interioridad del Mismo, sin, con todo, romper su autosuficiencia y su egoísmo. El autor describe la dulzura que emana de esa relación, un debilitamiento del yo que hace familiar lo exterior y lo transforma en una morada para el yo, algo que, aunque externo, todavía le pertenece y confirma la pertenencia del sujeto al mundo.

El quiebre de esa suficiencia del Mismo se torna posible solamente ante una exterioridad absoluta, irreductible a la posesión del Mismo: el encuentro con el Rostro, que expresa de modo pleno la alteridad del ser. Así, el movimiento originario y auténtico de la existencia, o sea, su intencionalidad fundamental, no se dirige ni al mundo ni a la muerte, sino al Otro (Lévinas, 1986, p. 107). Tal relación del Yo con la mujer puede ser vista en diálogo con la novela *Iracema*, de José de Alencar (1995).

2. Alteridad y colonialidad de la mirada: una lectura poscolonial de Iracema

La lectura de *Iracema*, de José de Alencar suele situar la obra en el ámbito del mito fundacional romántico que busca conferir al Brasil un origen armonioso a través del mestizaje entre colonizador e indígena. No obstante, cuando se aborda a partir de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas en diálogo con pensadores poscoloniales como Spivak, Fanon, Bhabha y Viveiros de Castro, la novela revela una dinámica mucho más asimétrica y violenta.

La articulación entre el pensamiento de Lévinas (1986) y los conceptos poscolonia-

les muestra una gran proximidad al poner en evidencia la discusión sobre la alteridad, la violencia epistémica y la responsabilidad ética ante el Otro. Esto es así porque el pensamiento poscolonial, en los autores mencionados, parte de la denuncia de que el colonialismo no operó únicamente mediante la dominación económica y política, sino también a través de regímenes discursivos que produjeron al Otro colonial como objeto de saber.

La investigación parte del análisis de cómo el encuentro entre Martim e Iracema no produce un reconocimiento ético del Otro, sino su domesticación simbólica; y cómo el cuerpo de la protagonista —erotizado, sacrificial y materno— se convierte en el lugar de inscripción de la colonialidad, articulando deseo, apropiación, borradura y fundación nacional.

Conforme a lo ya expuesto, en Lévinas (1986) el Otro es aquello que escapa a la captura conceptual, aquello cuya presencia desestabiliza la soberanía del Yo. En la novela de Alencar, sin embargo, Iracema es presentada como “la virgen de los labios de miel” (1995, p. 2), guardiana de la jurema sagrada, figura totalmente moldeada por la mirada romántica y por el imaginario europeo cristalizado en el narrador.

En vez de preservar su alteridad, la obra la estetiza, sacraliza y erotiza, reduciéndola a una imagen idealizada que refuerza la identidad del colonizador. Este movimiento configura lo que Lévinas (1986, p. 84) denomina lógica de la totalidad, por la cual el Otro es absorbido, explicado y neutralizado. Así, aunque Iracema encarna la diferencia cultural, su representación no permite que se convierta en un sujeto ético capaz de interpelar a Martim; al contrario, desde el inicio ella es configurada como una figura destinada a la incorporación.

Ponemos de relieve que Martim presenta un rechazo al encuentro ético, el cual, según Lévinas, ocurre cuando el Yo se ve convocado a una responsabilidad infinita ante el rostro del Otro. Sin embargo, Martim jamás abandona su posición como sujeto dominante. A pesar de mantener una relación afectiva con Iracema y de engendrar un hijo, su postura permanece etnocéntrica; no renuncia a la lógica de la conquista y la apropiación, no se deja transformar por la alteridad indígena y no abdica de sus compromisos coloniales.

En este sentido, la relación entre Martim e Iracema constituye lo que Fanon (2008, p. 40)

describe como la operación colonial sobre el cuerpo del Otro, que articula deseo, violencia, asimilación y jerarquía. La afectividad no anula la estructura colonial, solo la dramatiza.

Otro aspecto relevante en *Iracema* es la relación de la mujer con la apertura del Yo, tal como la describe Lévinas, donde ella logra suavizar la interioridad y la irrupción del Otro. Cabe señalar, por lo tanto, que los paralelismos planteados no deben considerarse ejemplos exactos de la teoría levinasiana, dado que su obra filosófica se enmarca fuera del pensamiento poscolonial; no obstante, ciertos pasajes de la novela pueden interpretarse a la luz de estos conceptos.

El fragmento inicial de la novela revela al lector la dulzura de la mujer, quien suaviza el ser en tanto su presencia femenina encarna el encanto del acogimiento, atenuando la dureza de Martim. Esto ocurre cuando ella lo recibe herido en la cabaña de Araquém, donde lo cuida, lo alimenta, lo protege y lo familiariza con su mundo. La bondad de la joven indígena permite al colonizador encontrar morada en un espacio que no le pertenece. La hospitalidad de Iracema no logra, sin embargo, doblegar el «egoísmo» inicial de Martim, pues este aún no comprende plenamente el significado ético de su presencia allí y mantiene una visión centrada en su propio destino.

Iracema se aseguró de que Poti se adelantara a sus guerreros para liberar asu amigo. Sin duda, fue él quien hizo retumbar el caracol en las playas en el momento del combate. Con un tono que mezclaba bondad y tristeza, replicó: «El forastero se salva; los hermanos de Iracema morirán, porque ella no hablará» (Alencar, 1995, p. 31).

En este instante, la bondad se manifiesta al extenderse por todo el ser; pues Martim, herido y desarraigado, encuentra refugio en un espacio que no es suyo. La presencia de Iracema torna familiar lo «exterior», tal como describe Lévinas a la mujer como una puerta de entrada a la interioridad.

De este modo, se percibe también cómo Iracema actúa como conductora del colonizador —portugués, extranjero al mundo indígena—, en una apertura de lo Mismo al universo tupí. El amor de Iracema introduce a Martim en la aldea y en la cultura tabajara.

Es una apertura al Otro, pero aún mar-

cada por la apropiación, en la que Martim se adapta al nuevo mundo sin perder la centralidad de su propio proyecto.

La relación está cargada de belleza y afecto, pero persiste una asimetría, como en el momento en que Martim recibe hospitalidad, cuidados y un espacio afectivo: «Iracema tomó la mano del guerrero blanco y la besó. (...) —El huésped de Araquém no puede abandonar esta choza, porque los guerreros de Irapuá lo matarán» (Alencar, 1995, p. 31). Tal gesto, aparentemente sencillo, demuestra cómo Iracema funciona como mediadora, introduciendo a Martim en el universo tabajara. No rompe aún con la centralidad de lo europeo, pero inaugura su acceso al Otro, como una apertura inicial de lo Mismo. Sin embargo, es preciso reflexionar sobre un aspecto contundente de la obra: el cuerpo de Iracema es tomado por una dimensión simbólica esencial para comprender el colonialismo portugués».

2.1 El cuerpo indígena y la gramática de la inscripción colonial

En la novela de José de Alencar, el cuerpo de Iracema es construido como una superficie simbólica sobre la cual se realiza el proceso de domesticación del Otro. La erotización inicial, «la virgen de los labios de miel» (Alencar, 1995, p. 2), ya define al personaje como objeto de deseo y, en consecuencia, como objeto manipulable para la óptica colonial.

Es en ese sentido que Spivak, al analizar la posición de la mujer colonizada, afirma que «el subalterno no puede hablar» (2014, p. 87), indicando que su actuar es constantemente silenciado por discursos que lo representan en su lugar. Iracema, de esa manera, no habla por sí misma; a través de ella, habla el proyecto narrativo y político de la novela.

Además de esto, la sexualización y la apropiación del Otro resultan evidentes al verificar que la unión entre Iracema y Martim, presentada como un encuentro amoroso, opera en la lógica que Bhabha (1998, p. 66) identifica como ambivalencia colonial. Según él, el discurso colonial produce un Otro que es, al mismo tiempo, deseado y temido, reconocible y extraño.

Un rumor sospechoso rompe la dulce armonía de la siesta. Erguía la virgen los ojos, que el sol no deslumbra; su vista se perturba. Ante ella y contem-

plándola, se yergue un extraño guerrero, si es que es guerrero y no algún espíritu maligno de la floresta. Tiene en el rostro el blanco de las arenas que bordean el mar; en los ojos, el azul triste de las aguas profundas. Armas y vestiduras ignotas cubren su cuerpo. Fue rápido, como una mirada, el gesto de Iracema. (Alencar, 1995, p. 2)

En palabras de Bhabha, «el estereotipo es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre aquello que está siempre “en el lugar” y aquello que debe ser ansiosamente repetido» (1998, p. 66). Iracema se torna, por tanto, un estereotipo oscilante: un modelo de pureza indígena y, simultáneamente, un espacio a ser penetrado, sexual y culturalmente, por el colonizador.

Otro aspecto que la novela trae a colación es la manera en que el cuerpo de la indígena colonizada carga con la simbología de la maternidad colonizada, en una visión de dolor y sacrificio de un cuerpo indígena ya tan castigado por el proceso de europeización. El embarazo que resulta de esa unión intensifica la inscripción colonial en el cuerpo del personaje. El hijo, Moacir, «hijo del dolor», simboliza, paradójicamente, tanto el inicio de la brasilidad como el borramiento de la cultura materna.

Frantz Fanon, al analizar la violencia del colonialismo, observa que «el colonialismo no se contenta con imponer un dominio físico; él destruye las estructuras internas de la sociedad y del sujeto colonizado» (Fanon, 2008, p. 42). En el fragmento que sigue, se puede percibir cómo Iracema pasó de ser una joven alegre, llena de vitalidad y de sonrisa dulce, a una tristeza crucial: «La hija de Araquém sintió al final que sus venas se estancaban; y, con todo, el labio amargo de tristeza rechazaba el alimento que debía reponerle las fuerzas. El gemido y el suspiro habían quemado con su sonrisa el sabor de su hermosa boca» (Alencar, 1995, p. 81).

Si el nacimiento de Moacir presenta la exterioridad como vida, la muerte de Iracema la presenta como finitud insuperable. La flor que se marchita, imagen romántica por excelencia, revela la fragilidad esencial del Otro y, al mismo tiempo, convoca al Yo a asumir la responsabilidad por esa fragilidad. La muerte rompe definitivamente la posibilidad de apropiación del Otro. Martim ya no puede reducir a Iracema a un objeto de amor, posesión o destino romántico; ella se convierte en aque-

llo que no puede ser retenido. La pérdida es el momento de la trascendencia: Martim es arrancado de su autosuficiencia y confrontado con su propio límite. Para Lévinas (1986, p. 92), este es el punto en el que el Yo se desestabiliza y reconoce que el Otro no le pertenece.

La muerte de Iracema tras el parto materializa esta destrucción, y su cuerpo es literalmente consumido en el proceso de fundar un nuevo orden. La maternidad, en este contexto, no es potencia vital, sino un instrumento para el agotamiento del Otro. El sacrificio final evidencia lo que Eduardo Viveiros de Castro denomina perspectivismo, en el que la disputa gira en torno a mundos posibles y modos de existir. La muerte de Iracema sella la victoria de la perspectiva europea, imponiendo un único modo legítimo de futuro: el mestizo generado por Martim, mientras que el mundo indígena queda relegado a un pasado mítico.

La novela de Alencar presenta que la finitud encuentra sentido en el infinito, teniendo en vista que Moacir, fruto de la relación entre Iracema —indígena, colonizada— y Martim —guerrero portugués, colonizador—, es quien da origen a un pueblo: “El primer cearense, aún en la cuna, emigraba de la tierra de la patria. ¿Había ahí la predestinación de una raza?” (Alencar, 1995, p. 87). Aquí, la novela supera el drama individual y alcanza una dimensión mítica. De la relación marcada por la finitud, el dolor, la muerte y el luto, nace algo mayor: el mito del inicio de Ceará, el infinito cultural de un pueblo.

En la lectura de Lévinas, es en la relación con el Otro donde el Yo encuentra aquello que lo trasciende. Lo finito, en este aspecto de la narrativa, es superado no por la negación, sino por la relación: Iracema muere, pero Moacir inaugura el futuro; Martim pierde, pero su pérdida genera historia. La alteridad que rompe también funda.

De esta manera, se presenta la imposibilidad de la alteridad frente al cuerpo y al silencio del colonizado. La ética según Lévinas exige que el rostro del Otro interrumpa la soberanía del Mismo, lo que lleva a la narrativa de Iracema a producir el movimiento inverso, en el que el rostro indígena es suavizado, romantizado y, finalmente, apagado. El cuerpo femenino se torna, así, el medio por el cual la alteridad es anulada.

En lugar de la exterioridad irreducible defen-

dida por Lévinas (1986, p. 97), la novela presenta la asimilación total, que ocurre cuando Iracema muere, su pueblo retrocede y el colonizador se afirma. Se evidencia, pues, que el cuerpo de Iracema es el punto de convergencia entre sexualización, maternidad colonial y muerte sacrificial, condenando el drama ético del encuentro colonial.

Bajo esa perspectiva, el cuerpo de Iracema funciona simultáneamente como metáfora nacional e instrumento de domesticación, revelando el punto de intersección entre Levinas y los pensadores poscoloniales. Lo que debería ser, a la luz de Levinas, un cuerpo que interpela y desestabiliza al Yo, se convierte en un objeto narrativo moldeado para reforzar la identidad del Mismo. La novela, por lo tanto, no acoge la alteridad radical del personaje indígena; al contrario, lo reinscribe en el sistema colonial y romántico que transforma su diferencia en mito y su muerte en origen.

Consideraciones finales

La novela *Iracema* permite una lectura amplia, a través de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas, que evidencia que la obra de José de Alencar (1995), aunque tradicionalmente celebrada como mito fundacional de la identidad brasileña, se estructura sobre la neutralización progresiva del Otro indígena. El rostro, categoría central de la filosofía levinasiana —entendido como epifanía de la trascendencia y apelación ética irrecusable—, no se manifiesta plenamente en la figura de Iracema. En su lugar, la protagonista es convertida en imagen poética, en alegoría de la tierra o en cuerpo sacrificial, siendo despojada de la singularidad que, siguiendo a Lévinas, impediría su reducción a objeto de representación o de deseo.

La relación entre Martim e Iracema, examinada bajo esta perspectiva, no configura un encuentro ético, sino una dinámica asimétrica en la que el colonizador mantiene intacta su soberanía, recusando la interpelación del Otro. La indígena, por contraste, evidencia la alteridad frente al hombre blanco en la manera en que se dispone a proporcionar a Martim un ambiente que, a pesar de ser extraño y diverso culturalmente, pudiese acogerlo y llevarlo a un aconchego familiar, digno de uno de los miembros de la etnia. En este aspecto, se percibe cómo Iracema representa a un pueblo que, aun en condiciones adversas, es capaz de tratar al Otro de manera responsable.

El cuerpo de Iracema, tomado como superficie de inscripción del proyecto colonial, sustituye al Rostro y, al hacerlo, bloquea una posible responsabilidad y apertura a la alteridad. Su muerte, necesaria para que la narración cumpla la función de mito de origen, confirma la totalización del Otro, reforzando la crítica —según Levinas (1986)— a la violencia inherente a los sistemas que absorben o anulan aquello que los excede.

De este modo, la novela de Alencar (1995) se revela no solo como una pieza literaria romántica, sino como una escena paradigmática de la bancarrota ética de la modernidad colonial. La aplicación de la filosofía de Levinas (1986) muestra que el origen mítico de Brasil, narrado en *Iracema*, se construye mediante la exclusión del Rostro que debería convocar a la responsabilidad; cuya alteridad ha desaparecido cuando, de hecho, debería fundamentar una relación verdaderamente ética.

Referencias

- Alencar, José de (1995). **Iracema**. Série Bom livro. São Paulo: Ática.
- Bhabha, Homi K. (1998). **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Fanon, Frantz (2008). **Pele negra, máscara branca**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.
- Korelc, Martina (2025). O problema do ser na obra de E. Levinas. Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em filosofia da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, para a obtenção do grau de doutor. Área: Ética e Filosofia política. 2006. Disponível em <https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2813/1/345068.pdf> Acesso em 2 dez 2025
- Lévinas, Emmanuel. (1986) **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (2014). **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2002). **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify.