

Universidad Nacional de Cuyo  
Facultad de Filosofía y Letras

# EUROPA

**ADEISE**

Asociación De Estudios Interdisciplinarios Sobre Europa

N° 9 2016  
Universidad Nacional de Cuyo  
Facultad de Filosofía y Letras  
Mendoza  
ISSN 1515/6133



Europa, hija de Agenor, jugaba con sus compañeras en las playas de Sidón, donde reinaba su padre. Zeus, inflamado de amor por su belleza, se metamorfoseó en un toro de resplandeciente blancura cuyos cuernos parecían una luna creciente. Tumbado a los pies de la doncella, gana poco a poco su confianza. Ella lo acaricia y finalmente se recuesta en sus espaldas. El divino animal se lanza al mar y la lleva hasta Creta donde consumará sus amores y generará su descendencia.

*La tapa reproduce un dibujo original del maestro Alberto Musso, especialmente realizado para la revista. La Comisión Organizadora agradece su generosa participación.*

**ISSN 1515/6133**

## **EUROPA**

Nº 9 2016 Mendoza (Argentina) ISSN 1515-6125

© 2016 by Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo  
Derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la tapa, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor. Las opiniones expresadas en los artículos firmados son exclusiva responsabilidad de sus autores.

*All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, displayed or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying or by any information storage or retrieval system, without the prior written permission from the Editor.*

### **Asociación De Estudios Interdisciplinarios Sobre Europa**

Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, ADEISE  
Centro Universitario Ciudad de Mendoza (5500) Argentina  
e-mail [vivianaboch@yahoo.com.ar](mailto:vivianaboch@yahoo.com.ar)

### **Suscripciones y Canje**

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.  
Centro Universitario Ciudad de Mendoza (5500) Argentina

Fono/Fax: (54 261) 4135000, interno 2240

**Diseño de tapa y diagramación:** Clara Luz Muñiz



## **Comisión de publicación**

Esp. María Isabel Becerra (UNCuyo)  
Dra. Viviana Boch (UNCuyo)  
Dr. Raúl Buono-Core Varas (UC Valparaíso - Chile)  
Dra. Elbia Haydée Difabio (UNCuyo)  
Lic. Graciela Gómez de Aso (UCA Buenos Aires)  
Esp. Nélica Mampel (UNCuyo)  
Prof. Magdalena Ercilia Nallim (UNCuyo)  
Mgter. María Ana Verstraete (UNCuyo)

## **Comisión de referato ADEISE 2012-2014:**

Dr. Alejandro Bancalari Molina (Universidad de Concepción - Chile)  
Dr. Hugo Bauzá (UBA - Academia Nac. de Ciencias de Buenos Aires)  
Dra. Sandra Brandi (UCA Buenos Aires)  
Dr. Pablo Díaz Martínez (USAL Salamanca)  
Dra. María Luz González (UNM del Plata)  
Dra. Nilda Guglielmi (CONICET - Academia Nac. de la Historia)  
Dr. Florencio Hubeňák (UCA Buenos Aires)  
Dra. María E. Lépori de Pithod (UNCuyo)  
Dr. Zvonimir Martinic Drpic (Universidad de Chile)  
Dr. Flocel Sabaté i Curull (UDL Lérida)



## Contenido

PRESENTACIÓN	9
EDITORIAL	10
Albores de la Modernidad en Hispanoamérica (1808-1825)	
<b>Beatriz Conte de Fornés</b>	13
Las invasiones mongolas del siglo XIII: entre historia y fantasía	
<b>José Miguel de Toro Vial</b>	35
La crisis española del siglo XVIII en la literatura	
<b>Gladys Granata</b>	49
Presencia de una Europa en crisis en la narrativa autobiográfica de la senegalesa Ken Bugul	
<b>Lía Silvina Mallol</b>	61
Crisis en Troya. Paris «el juez» visto por los griegos	
<b>Cristian Mancilla</b>	75
Una aproximación a la “alteridad” en un templo de millones de años de Tebas occidental, Egipto	
<b>Liliana M. Manzi</b>	91
Pasado y actualidad en torno a la justicia: algunas contribuciones de Tomás de Aquino con respecto a la equidad	
<b>Fernando G. Martin De Blasi</b>	117

Crisis en Atenas del siglo VI a. C. Una aproximación a la poesía de Solón desde la teoría del discurso social de Marc Angenot	
<b>María Celina Perriot</b>	133
<i>El burlador de Sevilla</i> de Tirso de Molina: discurso contradictorio de una España conflictiva	
<b>Cecilia Beatriz Rodas y María Valeria Mancha</b>	143
La ontología en el camino de su apropiación comprensivo-proyectante	
<b>Oscar Enrique Santilli</b>	155

## PRESENTACIÓN

La revista *Europa* es una publicación que aparece desde el 2000, con una periodicidad anual y se edita en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Surgió con el propósito de dar a conocer las investigaciones realizadas por numerosos autores nacionales y extranjeros dedicados al estudio tanto del pasado europeo como de su realidad actual. *Europa* posee un carácter interdisciplinar, los artículos que se presentan abordan temáticas pertenecientes al ámbito de la Historia, las Letras, La Filosofía y el Arte. Divulga producciones escritas e inéditas y constituye un medio concreto de transferencia de aportes científicos.

Las contribuciones que en ella figuran son sometidas a evaluación externa por un comité científico integrado por académicos de primer nivel. El proceso de arbitraje es anónimo y contempla la evaluación de dos jueces pertenecientes a distintas instituciones y universidades. Además del español las contribuciones pueden presentarse en portugués, inglés, italiano o francés.

## PRESENTATION

*Europa* magazine is a journal edited by Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo which has been published annually since 2000. It appeared with the purpose of publishing the investigations carried out by many national and foreign authors working in the study of the European past and present. *Europa* has an interdisciplinary character and its articles deal with themes from the fields of History, Language and Literature, Philosophy and Art. It publishes new written productions and it is an actual way of transferring scientific contributions.

The contributions appearing in the magazine are evaluated externally by a scientific committee consisting of high-level academicians. The arbitration process is anonymous and it includes the evaluation of two judges from different institutions and universities. In addition to Spanish, the publications can be presented in Portuguese, English, Italian or French.

## EDITORIAL

El número que presentamos consta de contribuciones científicas referidas tanto al ámbito de la Historia como de las Letras y la Filosofía. En ellas se abordan temáticas pertenecientes a la Antigüedad y al Mundo Moderno y Contemporáneo. Entre los primeros figuran los trabajos de Beatriz Conte de Fornés: Albores de la Modernidad en Hispanoamérica (1808-1825); José Miguel de Toro Vial: Las invasiones mongolas del siglo XIII: entre historia y fantasía; Gladys Granata: La crisis española del siglo XVIII en la literatura; Lía Silvina Mallol: Presencia de una Europa en crisis en la narrativa autobiográfica de la senegalesa Ken Bugul; Cristian Mancilla: Crisis en Troya. Paris “el juez” visto por los griegos; Liliana Manzi: Una aproximación a la “alteridad” en un templo de millones de años de Tebas occidental, Egipto; Fernando G. Martin De Blassi: Pasado y actualidad en torno a la justicia: algunas contribuciones de Tomás de Aquino con respecto a la equidad; María Celina Perriot: Crisis en Atenas del siglo IV aC. Una aproximación a la poesía de Solón desde la teoría del discurso social de Marc Angenot; Cecilia Rodas y Valeria Mancha: *El burlador de Sevilla* de Tirso de Molina: discurso contradictorio de una España conflictiva; Oscar Santilli: La ontología en el camino de su apropiación comprensivo-proyectante.

Para finalizar agradecemos el trabajo silencioso y paciente de las profesoras Magdalena Ercilia Nallim y María Ana Verstraete, quienes han realizado las correcciones pertinentes para la presente edición.

Viviana Boch  
Directora

## EDITORIAL

This edition consists of scientific contributions related to History, Language and Literature, and Philosophy. They deal with themes related to Antiquity as well as to the Modern and Contemporary World. Among the first ones, there appear the works of Beatriz Conte de Fornés: *The Dawn of Modern Times in Hispanic America (1808-1825)*; José Miguel de Toro Vial: *The Mongolian invasion of the XIII century: between history and fantasy*; Gladys Granata: *The 18th Century's Spanish Crisis in Literature*; Lía Silvina Mallol: *Presence of a European continent in crisis in the autobiographical narrative of the Senegalese authoress Ken Bugul*; Cristian Mancilla: *Crisis in Troya. Paris "the judge" seen by the Greeks*; Liliana Manzi: *An approach to the "otherness" in a temple of millions of years of Western Thebes, Egypt*; Fernando G. Martin De Blassi: *Past and present around justice: Some contributions of Thomas Aquinas about epikēia*; María Celina Perriot: *"Crisis in Athens in the sixth century BC: An approach to the poetry of Solon from the theory of social discourse by Marc Angenot"*; Cecilia Rodas y Valeria Mancha: *El burlador de Sevilla* of Tirso de Molina: *contradictory discourse of a conflicting Spain*; Oscar Santilli: *The ontology on the way of its comprehensive-projecting appropriation*.

Lastly, we would like to express our gratitude to the silent and patient work of Magdalena Ercilia Nallim and María Ana Verstraete who have corrected this publication.

Viviana Boch  
Director



# Albores de la Modernidad en Hispanoamérica (1808-1825)

## The Dawn of Modern Times in Hispanic America (1808-1825)

**Beatriz Conte de Fornés**

Universidad Nacional de Cuyo  
beatrizconte2@yahoo.com.ar

Recibido: 04 de agosto de 2015      Aceptado: 20 de noviembre de 2015

### Resumen

La Modernidad desplegó su potencial revolucionario en Occidente derribando los pilares del Antiguo régimen para construir un orden nuevo. En este artículo nos proponemos analizar las particulares circunstancias de su instauración en Hispanoamérica, región en la que el proceso se desarrolló en íntima interacción con otro fenómeno de fundamental importancia, la independencia de la Corona española.

Nos centramos en la coyuntura revolucionaria que se abrió en 1808 desencadenada por la crisis de la Monarquía española ocurrida a partir de la invasión napoleónica y culminó en 1825 cuando, terminada la lucha por la independencia, comenzaron a organizarse los nuevos Estados. Sostenemos que en ese lapso se produjo una radicalización del proceso político por impacto de referencias políticas modernas, de manera que estas formaban el repertorio de ideas de las élites cuando debieron diseñar el nuevo edificio político.

En el marco de la nueva historia política, realizamos un estudio global del proceso, prestando atención a su estrecha relación con la situación peninsular pero tomando, a su vez, los diferentes casos particulares.

Utilizamos la práctica metodológica comparativa pues se trata de procesos simultáneos que se produjeron en el mismo escenario geográfico. Desde la perspectiva planteada, realizamos una síntesis interpretativa que recoge los aportes efectuados por la historiografía a través del tiempo.

Se espera mostrar, a partir de la experiencia hispanoamericana, que existen diferentes caminos para alcanzar la Modernidad y, con ello, contribuir a una mejor comprensión del proceso en su conjunto.

**Palabras clave:** Modernidad – Revolución – Independencia – Hispanoamérica

### Abstract

Modernity unfolded its revolutionary potential in the Western World tearing out the foundations of the old regime to build a new order. Our purpose with this

article is to analyze the peculiar circumstances of its instauration in Hispanic America, a region where this process developed interacting intimately with another extremely important event: the independence from the Spanish Crown.

We focused on the revolutionary process which began in 1808 triggered by the crisis of the Monarchy of Spain after the Napoleonic invasion and finished in 1825 when, once the independence struggle finished, new Nations began to take shape. We support the idea that in this period of time there was a radicalization on the political process due to the impact of modern political references. Therefore, they were the ideas of the elites when they had to design the new political office.

Within the framework of the new political history, we carried out a global study on the process, paying attention to its close relationship with the peninsular situation but, at the same time, bearing in mind the different particular cases.

We used the comparative methodology since we dealt with processes which occurred simultaneously in the same geographical setting. From this perspective, we made an interpretative summary which picks up the contributions made by historiography over time.

It is expected to show, from the experience of Hispanic America, that there are different ways to achieve Modernity, and so, to contribute to a better comprehension of the process as a whole.

**Keywords:** Modernity – Revolution – Independence – Hispanic America

## Introducción

La Modernidad desplegó su potencial revolucionario en Occidente derribando los pilares del Antiguo régimen para construir un orden nuevo. En este trabajo nos proponemos analizar las particulares circunstancias de su instauration en Hispanoamérica, región en la que el proceso se desarrolló en íntima interacción con otro fenómeno de fundamental importancia, la independencia de la Corona española<sup>1</sup>.

Nos centramos en la coyuntura revolucionaria que se abrió en 1808 desencadenada por la crisis de la Monarquía española ocurrida a partir de la invasión napoleónica y culminó en 1825 cuando, terminada la lucha por la independencia, comenzaron a organizarse los nuevos Estados. Sostenemos que en ese lapso se produjo una radicalización del proceso político por impacto de

---

<sup>1</sup> Esta ponencia se inscribe en el marco del proyecto “El proceso político hispanoamericano. Estudio comparativo (1808-1825)”, aprobado por la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo en el bienio 2013-2015.

referencias políticas modernas, de manera que estas formaban el repertorio de ideas de las élites cuando debieron diseñar el nuevo edificio político. A fin de comprender cómo se produjo esa acelerada evolución política consideramos, entre otros aspectos, las medidas adoptadas por los diferentes gobiernos, la actuación de los grupos más radicalizados, la incidencia de los procesos electorales, la difusión de la prensa y la expansión de las sociabilidades modernas.

En el marco de la nueva historia política, realizamos un estudio global del proceso, prestando atención a su estrecha relación con la situación peninsular pero tomando, a su vez, los diferentes casos particulares. Hemos seleccionado para esta ocasión a Venezuela, Ecuador y Perú.

Utilizamos la práctica metodológica comparativa pues se trata de procesos simultáneos que se produjeron en el mismo escenario geográfico y en el marco político cultural del Imperio español. Dado que en esta época afloraron factores latentes gestados en el siglo XVIII y se operaron mutaciones que se proyectan al siglo XX, el enfoque se efectúa en el tiempo corto pero sin perder de vista su juego con los procesos de larga duración.

Desde la perspectiva planteada, realizamos una apretada síntesis interpretativa que recoge los aportes efectuados por la historiografía a través del tiempo y, sobre todo, los resultados de la vasta producción desarrollada en las últimas décadas<sup>2</sup>.

Se espera mostrar, a partir de la experiencia hispanoamericana, que existen diferentes caminos para alcanzar la Modernidad y con ello contribuir a una mejor comprensión del proceso en su conjunto.

## **El proceso político hispanoamericano**

Fuertes vientos soplaron en Occidente a medida que avanzaba el siglo XVIII y, en poco tiempo, arrasaron a su paso con el orden establecido en el crepúsculo del Antiguo régimen. Resplandecientes luces asomaron en el amanecer de un tiempo nuevo. Son los albores de la Modernidad<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Dado que se trata de un ensayo de interpretación se evitarán citas de fuentes y bibliografía. Cabe aclarar, asimismo, que en la bibliografía solo se mencionarán las obras consultadas consideradas fundamentales.

<sup>3</sup> Apelamos a este concepto, rico y complejo, cuyo empleo genera controversias, pues confiamos en su eficacia para hacer inteligible el proceso analizado, en tanto nos permite mostrar la radical novedad del nuevo orden que se erige ante la caída de las estructuras tradicionales. En líneas generales

En la centuria siguiente encontramos definidos sus rasgos esenciales. Se ha establecido el reinado de la razón ante la explicación religiosa del mundo. Se ha consagrado la preeminencia del conocimiento científico y del método experimental, dejando de lado el criterio de autoridad y la tradición. De la mano del avance de la ciencia moderna se confía en el progreso ilimitado de la humanidad. El individuo, autónomo y libre, se ha convertido en centro de todo el sistema de referencias. Triunfaron nuevas concepciones sobre el origen y ejercicio del poder. Se abandonó el fundamento divino del orden político que se concibe ahora como una construcción racional de los hombres, sustentado en la nueva legitimidad proporcionada por la soberanía popular. Del mismo modo, se impuso la imagen de una sociedad contractual basada en la igualdad de sus miembros. En suma, prevaleció una nueva cosmovisión en cuanto a la forma en que el hombre se pensaba a sí mismo y en su relación con el orden natural y sobrenatural.

Estos vientos cargados de novedades llegaron también a Hispanoamérica, pero en esta región adquirieron una dinámica propia al conjugarse, en su camino, con el proceso emancipador que culminará con la ruptura de los lazos políticos que unían a estas posesiones con la Corona española<sup>4</sup>.

La convergencia de estos dos fenómenos: independencia y revolución (entendida como irrupción de la Modernidad), que siendo diferentes se desplegaron sincrónicamente, confirió alta complejidad al movimiento en estas tierras y le otorgó características muy particulares.

Ambos fenómenos estaban en marcha desde el siglo XVIII. A través del tiempo se fueron conformando poderosas élites locales integradas por mayoría de criollos. Estos habían desarrollado conciencia de grupo por lo que comenzaron a denominarse españoles americanos para distinguirse de los españoles peninsulares. Pese a la tensión existente entre ellos al momento de disputar cargos en la burocracia, se encontraban aliados, sobre todo mediante matrimonios, para defender sus intereses en la cúspide de una pirámide social de amplia base compuesta por grupos de color (mestizos, indios y negros).

Por otra parte, la asimilación de las nuevas ideas les proporcionaba cohesión como grupo. Estas ideas fueron filtrando, sobre todo en la segunda

---

seguimos al prestigioso historiador François Xavier Guerra en la definición de esta noción, a través de sus diferentes trabajos, sobre todo, en la obra “Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas”, fundamental para comprender el proceso analizado.

<sup>4</sup> Hemos desarrollado nuestra interpretación sobre este proceso en el libro “La independencia hispanoamericana. Del fidelismo al separatismo”.

mitad del siglo, por dos vertientes. Por un lado, desde el poder, a través de la política instrumentada por la dinastía borbónica que podemos calificar en varios aspectos como moderna. Por el otro, desde la misma sociedad, por las redes de relaciones que se tejían entre sus miembros mediante mecanismos como viajes, correspondencia, tertulias y difusión de nuevas formas de sociabilidad.

La vertiente de pensamiento de mayor arraigo fue la ilustración cristiana. Se asimilaron los elementos nodulares del nuevo pensamiento como la fe en la razón, la creencia en el progreso y la noción de individuo. Se impulsaron reformas en el plano científico y educativo y, en mayor o menor medida, en el económico. Sin embargo, en materia religiosa, se sostuvo el dogma católico intentando armonizar fe y razón y, en el orden político, su ideario siguió siendo tradicional, no cuestionándose la monarquía. Podían realizarse críticas a la situación en cada región, pero se confiaba en que las soluciones llegarían de la mano de la política reformista adoptada por la Corona.

Es por ello que, en líneas generales, las élites hispanoamericanas apoyaron el programa de reformas que se profundizó durante el reinado de Carlos III. Cuestionaron, no obstante, la tendencia centralizadora de la nueva política que intentaba convertir al Imperio en una monarquía nacional dejando atrás la estructura de monarquía plural. Se opusieron, asimismo, a medidas concretas que afectaban a determinada región. Numerosas rebeliones, motines y revueltas de diferente índole, composición social y alcance, dan cuenta de esta disconformidad ante las modificaciones aplicadas.

Por su parte, en nuestra opinión, la Corona llevó adelante una política transaccional que intentó ajustar los objetivos del programa reformista con los intereses de las élites locales. Esta postura permitió que las tensiones generadas por la aplicación de las reformas se mantuviesen dentro de los límites de flexibilidad del sistema.

De manera tal que, hacia comienzos del siglo XIX, las élites hispanoamericanas no habían manifestado, salvo excepciones, la intención de provocar un cambio político para avanzar en las medidas que propiciaban y, por el contrario, conservaban una inalterable fidelidad al monarca, clave del sistema en el orden tradicional vigente.

Es decir, todavía no aparecía claramente definida en la mayoría de sus miembros una propuesta independentista. No obstante, los criollos habían desarrollado sentimientos de arraigo a sus tierras que, por ahora, no se contradecían con la pertenencia al Imperio en cuyo seno, entendían, cada región

podía prosperar de acuerdo con sus posibilidades. Por otro lado, su horizonte mental había filtrado las nociones básicas de la nueva cosmovisión lo que les proporcionaba una actitud más empírica y racional, menos temerosa a los cambios.

Será, entonces, la coyuntura abierta por la crisis de la monarquía española provocada en los umbrales de esta centuria por la invasión napoleónica, la que desencadenará el proceso al obligar a estos grupos a adoptar decisiones políticas fundamentales para tratar de resolverla.

Efectivamente, la crisis sacudió los cimientos de la monarquía española. El Motín de Aranjuez provocó la abdicación de Carlos IV y la llegada al trono de Fernando VII, tras la Farsa de Bayona la familia real quedó prisionera de Napoleón y se inició una nueva dinastía con la coronación de José I Bonaparte. Pero el pueblo español no aceptó al nuevo rey y comenzó la guerra contra los invasores franceses. Ante la ausencia del monarca legítimo se gobernaron mediante juntas que retuvieron el poder de Fernando. En setiembre de 1808 se constituyó la Junta Central Gubernativa del Reino con el propósito de coordinar los esfuerzos en la lucha contra Napoleón.

Pese a la honda consternación que invadió a los americanos al conocer estos graves acontecimientos, sin dudarlo, en todos los rincones de estos dominios, se juró fidelidad al nuevo monarca Fernando VII y se dispuso el envío de recursos para colaborar en la lucha librada en la Península. Es decir, un nítido fidelismo tiñó la respuesta americana del año 08.

Durante el año siguiente se reconoció a la Junta Central como autoridad y se acataron sus disposiciones. Ésta al mismo tiempo que continuaba la lucha contra el invasor, convocó a Cortes para resolver el problema de acefalia. A su vez por decreto del 22 de enero de 1809 invitó a los reinos americanos a enviar diputados para incorporarse en su seno. La medida fue bien recibida en estas regiones aunque se cuestionó la representación asignada a América pues se la consideró insuficiente. Realizadas las elecciones, tanto las personas elegidas (las de mayor dignidad por su posición en la sociedad), como las instrucciones dadas por los cabildos, con claras manifestaciones de fidelidad a Fernando VII, evidencian el tono tradicional que prevalecía por esta época. No obstante, los movimientos que se produjeron en Chuquisaca, La Paz y Quito que destituyeron las autoridades establecidas, pusieron de manifiesto el comienzo de alteraciones en el sistema.

Los sucesos se precipitaron en la Península a principios de 1810 con la disolución de la Junta Central y su reemplazo por el Consejo de Regencia, en el orden institucional, mientras que, en el aspecto militar, el incontenible avance del ejército francés le había permitido dominar todo el territorio encontrándose en las puertas de Cádiz.

Entonces los hispanoamericanos consideraron que debían actuar para enfrentar la situación que les parecía mucho más peligrosa que hacía dos años, pues ahora daban por descontado el triunfo francés. Cabe destacar que los problemas planteados eran de fondo ya que afectaban a la existencia misma del Imperio. En general, el Consejo de Regencia no fue acatado pues, más allá de cuestionarse la forma en que fue instituido, se creyó que no se encontraba en condiciones de atender a la efectiva defensa de la región. Ante la gravedad de la situación militar en España, era urgente desprenderse de la Península para evitar que en su caída arrastrase a estos territorios a manos de Napoleón.

Al recibir las noticias se convocó en las capitales de las diferentes jurisdicciones a los vecinos a cabildo abierto. En estas reuniones algunos opinaron que lo más conveniente era mantener las autoridades establecidas quienes actuarían por delegación de la soberanía depositada en el Consejo de Regencia. Se impuso la posición de los que sostenían que estas autoridades se habían quedado sin sustento y, por lo tanto, era conveniente destituir las y reemplazarlas por juntas que gobernarían en nombre del Monarca cautivo. El movimiento juntista triunfó en 1810 en Caracas, Buenos Aires, Bogotá, Quito y Santiago de Chile. Estas juntas, que constituyeron una novedad en el sistema vigente, se consideraron legítimas pues reasumían la soberanía vacante por el cautiverio del Rey, pero interinas dado que se mantendrían sólo hasta su regreso.

Nos interesa destacar para seguir el hilo de nuestra exposición que la fundamentación doctrinaria de la instalación las juntas se enmarca, en líneas generales, dentro de la tradición jurídica española que se nutría tanto de las leyes fundamentales del reino como de la obra de los tratadistas. Esencialmente operaron dos conceptos en la justificación de la decisión adoptada. Por un lado, el pactismo o carácter contractual de la monarquía en cuanto al origen del poder y, por el otro, la monarquía plural respecto de su estructura. Por lo tanto, ausente el Rey se produjo la reversión de la soberanía pero a cada reino y no a la nación como una unidad.

Pese a que el movimiento juntista tuvo como propósito “conservar” los territorios para Fernando VII y “defender” las costumbres, la religión y las leyes ante el invasor francés, basándose su justificación en ideas tradicionales,

consideramos que tiene una significación revolucionaria. Por un lado, porque las élites decidieron actuar para sortear las dificultades, cuando podrían haber dejado que las cuestiones fueran resueltas en la Península. Por el otro, y es aquí donde nos interesa poner énfasis, porque este primer paso puso en marcha el proceso que culminará con la instauración de un orden nuevo, consecuencia impensada, imprevisible para la mayoría de los actores del año 10.

Nos vamos a centrar ahora en analizar ese proceso de radicalización política desencadenado por tan trascendental decisión.

Para ello debemos tener presente que el impacto ideológico recibido a partir de este momento pudo germinar, en breve lapso, pues encontró el terreno ya abonado por la ilustración cristiana. Hemos señalado que los elementos medulares de la cosmovisión moderna habían sido asimilados por las élites a comienzos del siglo XIX, aunque no se habían llegado a incorporar las novedades en el orden político. A partir de 1810, cuando estas ideas sean ampliamente difundidas, veremos cómo, serán rápidamente reelaboradas desde ese horizonte intelectual ilustrado.

Se trata de un mismo proceso que envolvió a las posesiones en su conjunto, íntimamente vinculado con la situación peninsular, pero que tuvo distintos matices de acuerdo a cómo se combinaron los factores generales que afectaban a todo el Imperio, con los locales.

Los tres casos seleccionados, Venezuela, Ecuador y Perú, nos permiten ilustrar las diferentes vertientes que, dentro del mismo cauce, siguió el caudal revolucionario.

En la **Capitanía General de Venezuela**, conocidas las noticias peninsulares, el 19 de abril de 1810, se reunió en Caracas un Cabildo abierto en el que se dispuso la destitución del Capitán General Vicente Emparán y su reemplazo por la denominada Junta Suprema Conservadora de los derechos de Fernando VII, que no reconoció la autoridad del Consejo de Regencia. Los argumentos y fundamentos esgrimidos se enmarcan en los parámetros ya señalados en general para América.

En nombre del Rey cautivo, la Junta comenzó a gobernar la Capitanía. Algunas medidas estaban orientadas a asegurar su subsistencia, entre ellas, la destitución de varios funcionarios que junto a Emparán y los oidores debieron partir rumbo a España. También se decidió someter a las ciudades que no adhirieron al movimiento llevado a cabo en la capital, como Coro y Maracaibo. Al mismo tiempo, se enviaron agentes diplomáticos a Londres y Estados Unidos para

conseguir apoyo y a Nueva Granada para realizar una alianza. Otras disposiciones eran reformas de inspiración ilustrada, por ejemplo, los indígenas quedaron exentos del pago del tributo y se prohibió el tráfico de esclavos, se abolió la alcabala sobre algunos artículos de primera necesidad, se mandó establecer una Sociedad patriótica para el fomento de la agricultura y la industria y se decretó la libertad de comercio con naciones amigas y neutrales reformando algunos aranceles. Esta medida fue muy importante pues dio respuesta a los intereses de la élite mantuana. Este reducido grupo de criollos monopolizaba las tierras dedicadas, en su mayor parte, al cultivo del cacao. En el siglo XVIII se había vivido una expansión económica centrada en la creciente producción y exportación de este producto. Este crecimiento se vio interrumpido por la situación bélica finisecular que obstaculizó el envío de cacao a su principal mercado que era la metrópoli. Ante la situación, la Corona había autorizado el comercio con neutrales en 1797 pero la decisión fue suspendida y restablecida, en varias ocasiones, afectando al comercio venezolano.

La Junta convocó por Alocución del 10 de junio de 1810 a elecciones de diputados que conformarían un Congreso, en el que estuviesen representadas todas las provincias, con el fin de constituir un gobierno fuerte con la cooperación del interior. La situación era difícil, a las divisiones internas, se sumó el bloqueo decretado por el Consejo de Regencia que los declaró vasallos rebeldes por no haberle prestado acatamiento.

Nos interesa destacar que en el Reglamento electoral, junto con el propósito de conformar un gobierno realmente representativo de la Capitanía para conservar efectivamente los derechos del Monarca cautivo, aparece, en forma nítida, el objetivo reformista que busca introducir modificaciones para un mejor gobierno de la región. Además, aunque los diputados electos eran los hombres más distinguidos entre los que prevalecían los partidarios de mantener la integridad de la monarquía, se abrió con su instalación un espacio, aunque restringido, de participación y debate sobre cuestiones políticas fundamentales.

Hacia 1810, Simón Bolívar regresó a Caracas tras su fracasada misión a Inglaterra. Lo acompañaba Francisco Miranda que por ese entonces se encontraba en Londres. Ambos, con ideas muy definidas respecto del rumbo que debía tomar el movimiento, tuvieron una incidencia fundamental en la marcha de los sucesos. Miranda organizó la Sociedad Patriótica que adquirió bajo su dirección un marcado carácter político. Reunió a jóvenes mantuanos y, en su seno, se sostenían ideas de independencia y república. Salió a la esfera pública mediante

manifestaciones en las calles y presionó al Congreso que había iniciado sus sesiones por el mes de marzo, para que adoptase medidas radicales.

La prensa, de reciente aparición en la Capitanía, también contribuyó a agudizar la tensión existente en estos cruciales momentos. A la “Gaceta de Caracas” que se imprimía desde 1808, se sumaron el “Semanario de Caracas” (noviembre de 1810), el “Mercurio Venezolano” (enero de 1811), el “Patriota de Venezuela”, órgano de la Sociedad Patriótica (junio de 1811) y el “Publicista de Venezuela” que incluía las crónicas del Congreso. Los artículos publicados en sus páginas referidos a cuestiones políticas ejercieron importante impacto en los habitantes, estimulando la efervescencia popular.

Reunido el Congreso, los diputados juraron conservar los derechos de Fernando VII. Sin embargo, en pocos meses se sumaron factores que llevaron a declarar la independencia absoluta de la Corona el 5 de julio de 1811. Poco después, por el mes de diciembre, el Congreso sancionó la Constitución que establecía el régimen de gobierno republicano, representativo y federal, con división en los poderes ejecutivo, legislativo y judicial y declaración de derechos individuales, igualdad ante la ley, extinción de los títulos de nobleza y de las diferencias entre castas.

Si bien esta primera República tuvo corta vida pues cayó al año siguiente y deberán pasar muchas vicisitudes y luchas hasta conseguir la independencia con la batalla de Carabobo en 1821, podemos apreciar cómo ya la Constitución de 1811 organiza al naciente Estado de acuerdo con preceptos modernos.

En la **Audiencia de Quito** corría agosto de 1809 cuando, depuesto el Presidente de la Audiencia Manuel de Urries, Conde Ruiz de Castilla, se constituyó la Junta Suprema Conservadora del Reino de Quito que gobernaría en nombre de Fernando VII durante su ausencia.

Prevalció en la conducción del movimiento el grupo montufarista, seguidores del Presidente de la Junta Juan Pío Montúfar, Marqués de Selva Alegre, cuya posición era fidelista, aunque actuaron también figuras que sostenían posiciones más radicalizadas como el Dr. Manuel Rodríguez de Quiroga y el Dr. Juan de Dios Morales.

La Junta gobernó poco tiempo pues por el mes de octubre, tras la capitulación de los insurrectos, Ruiz de Castilla volvió a asumir el mando. En ese breve lapso se abocó fundamentalmente a preparar la defensa ante el envío de tropas por los Virreyes de Nueva Granada y Perú y las fuerzas organizadas por los gobernadores de Cuenca, Popayán y Guayaquil que no le prestaron acatamiento.

Tras los desgraciados sucesos ocurridos el 2 de agosto de 1810, cuando un grupo de quiteños asaltó los cuarteles para liberar a los protagonistas de los acontecimientos del año anterior apresados por Ruiz de Castilla y contando con el apoyo del recién llegado Comisionado del Consejo de Regencia, Carlos Montúfar (hijo del Marqués de Selva Alegre), por el mes de setiembre, se instaló una Junta Superior de Gobierno en nombre de Fernando VII. La nueva autoridad fue presidida por el propio Ruiz de Castilla, quien al poco tiempo se alejó del cargo, ocupado a partir de ese momento por el Obispo José Cuero y Caicedo. La Junta informó al resto de las ciudades del Reino de Quito de los sucesos, invitándolas a crear juntas locales. Se proponía de esta manera reintegrar bajo su autoridad a todos los territorios que pertenecían a la Audiencia, incluyendo a Cuenca y Guayaquil, subordinadas a Lima desde 1808.

El 9 de octubre la Junta declaró la separación del Virreinato de Nueva Granada, estableciéndose una Capitanía General que abarcaría las provincias de Popayán, Cuenca y Guayaquil recomponiendo la antigua jurisdicción de la Audiencia. Esta importante medida daba respuesta a un viejo anhelo de la élite quiteña.

Dado que se había reconocido al Consejo de Regencia, el gobierno autorizó al Ayuntamiento a elegir diputados a las Cortes de España, realizándose las elecciones por el mes de octubre.

La nueva Junta también tuvo que hacer frente a la represión enviada desde los Virreinos vecinos y a la reacción de las provincias de Cuenca y Guayaquil que rechazaron su propuesta y se mantuvieron subordinadas al Virreinato del Perú.

Con el fin de decidir el rumbo del movimiento ante las graves circunstancias, la Junta convocó a un Congreso que quedó instalado por diciembre de 1811. El Congreso tomó dos medidas fundamentales. El 11 de diciembre se votó el establecimiento de un gobierno autónomo, desligado del Consejo de Regencia, sujeto únicamente a la autoridad suprema de Fernando VII. El 15 de febrero de 1812 promulgó los "Artículos del Pacto solemne de sociedad y unión entre las provincias que forman el Estado de Quito". Contaba con 54 artículos divididos en cuatro secciones. Establecía la unión indisoluble en el Estado de Quito de las ocho provincias libres representadas en el Congreso. Se reconocía como monarca a Fernando VII, pero se establecía la forma de gobierno popular y representativa, con división en los tres poderes y declaración de derechos personales.

Aunque no llegó a aplicarse, consideramos este documento muy ilustrativo. Por un lado, intenta una conciliación entre los diferentes grupos, tratando de resolver la cuestión fundamental de mantener la integridad territorial. Si bien no expresa el nacimiento de una entidad soberana en términos de ruptura con la metrópoli, pone en evidencia cómo sobre las ideas tradicionales que prevalecieron en las fuentes de 1809 y 1810, han comenzado a filtrar referencias políticas modernas. Posiblemente, la aceleración del proceso hizo que éstas no se amalgamasen bien y aparecieran superpuestas sin una definición precisa.

Las discusiones en el seno del Congreso profundizaron las diferencias entre los grupos que se habían perfilado ya en el movimiento. Por ese entonces los mismos estaban bien definidos. El grupo moderado, los montufaristas, seguidores del Marqués de Selva Alegre, continuaban siendo fieles a Fernando VII y partidarios del sistema monárquico. Por otro lado, el grupo más radical, cuyos integrantes apoyaban a Jacinto Sánchez de Orellana, Marqués de Villa Orellana, exigían la independencia total y propiciaban la adopción del sistema republicano.

Esta división debilitó al movimiento que no pudo resistir el contraataque. Las fuerzas quiteñas fueron finalmente derrotadas en diciembre de 1812 y sus principales líderes fusilados o desterrados. El Gral. Toribio Montes, designado por el Consejo de Regencia al frente de la Audiencia, asumió el mando. En la última década de dominio realista, signada ya por la guerra, los Presidentes de la Audiencia fueron militares y no permanecieron mucho tiempo en el cargo.

Derrotada la Revolución quiteña se frenó el impulso inicial del proceso revolucionario, pero aparecieron nuevos mecanismos de tracción de la mano de la vigencia del régimen liberal en España plasmado en la Constitución sancionada por las Cortes en 1812. Durante estos años, las ideas liberales llegaron desde la propia metrópoli y tuvieron gran impacto pues venían revestidas de la autoridad del gobierno central. Se difundió ampliamente la actividad de las Cortes y la Constitución fue leída en las ceremonias oficiales en las diferentes ciudades y pueblos. Se aplicó el decreto de libertad de prensa que permitió una circulación masiva de textos liberales, sobre todo de periódicos peninsulares.

Jurada la Constitución en Quito, se pusieron en marcha los mecanismos electorales que ésta establecía en los tres niveles: ayuntamientos, diputaciones provinciales y diputados a Cortes. Al conceder el sufragio a todos los hombres salvo los de origen africano, provocó un aumento del electorado. Por otro lado, al disponer que cada ciudad con mil habitantes formaba ayuntamiento, aumentó considerablemente el número de estos organismos, incrementándose la actividad política. Tanto en 1813 como en 1821, se llevaron a cabo los dos procesos

electorales, uno para los Ayuntamientos y otro para las Diputaciones provinciales (siete diputados) y las Cortes (seis diputados y dos suplentes).

Al mismo tiempo que se iban asimilando las nuevas ideas, el fidelismo tan nítido en 1810 se fue desdibujando. La etapa final de la independencia en la Audiencia de Quito comenzó, en el marco del nuevo período liberal peninsular iniciado en 1820, con el movimiento de Guayaquil de ese año y culminó con el triunfo de Sucre en la Batalla de Pichincha el 24 de mayo de 1822. En ese momento se declaró la incorporación a la Gran Colombia de la mano del Libertador Simón Bolívar y bajo el imperio de la Constitución de Cúcuta de 1821. La etapa colombiana se extendió hasta el 13 de mayo de 1830 cuando, ante el alejamiento de Bolívar y el derrumbe de la Gran Colombia, una Asamblea de Notables dispuso la separación de Ecuador como Estado independiente. La Asamblea Constituyente reunida en Riobamba sancionó la primera Constitución ecuatoriana que organizó al naciente Estado de acuerdo a los nuevos principios, adoptando la forma de gobierno republicana con régimen centralizado, electivo, alternativo y responsable.

En el antiguo **Virreinato del Perú**, cuando en 1810 se profundizó la crisis peninsular, no se produjeron cambios institucionales y el Virrey Don José Fernando de Abascal se mantuvo en el poder. Aún más, convirtió al Perú en centro de reacción contra los movimientos juntistas que se produjeron en Quito, Santiago de Chile y Buenos Aires.

Del mismo modo, actuó con severidad ante cualquier intento insurgente que se diera dentro del Virreinato, como algunas conspiraciones de criollos en Lima que fueron descubiertas y frustradas. También fueron sofocadas insurrecciones como las Tacna en 1811 y Tarapacá en 1813, de mayor alcance que las anteriores, cuyo estallido tuvo íntima relación con el avance de las tropas de Buenos Aires sobre el Alto Perú. Derrotados estos ejércitos, los levantamientos quedaron aislados y fracasaron. El Virrey actuó con firmeza ante alzamientos regionales de mayor envergadura de liderazgo criollo y base social indígena. El más importante fue el de Cuzco en 1814, cuya derrota significó el fin del último intento serio por desafiar la autoridad virreinal hasta la llegada de San Martín.

Estos levantamientos demostraron las dificultades que enfrentaría cualquier movimiento que quisiera abarcartodo el Virreinato. Se trataba de una región en la que se combinaban situaciones muy complejas, tales como, tensión existente entre la minoría blanca y la amplia mayoría indígena, falta de cohesión dentro de los grupos étnicos y rivalidades entre las regiones. La figura de Abascal fue clave, pues, guiado por objetivos muy claros, actuó con energía y decisión y

supo aprovechar el juego de estos factores locales para mantenerse en el cargo, a diferencia de lo que sucedió con otros virreyes.

La política llevada a cabo por Abascal significó un importante esfuerzo financiero. Como los ingresos ordinarios no alcanzaban a cubrir los crecientes gastos bélicos, el Virrey se vio obligado a aumentar ingresos directos, imponer nuevas contribuciones y solicitar créditos al poderoso Consulado de Lima.

Hacia febrero de 1811 se celebró en la Capital la instalación de las Cortes de Cádiz y se procedió a la elección de diputados ante la Asamblea, siete de los cuales alcanzaron a incorporarse. La instalación de las Cortes fue recibida con entusiasmo por muchos peruanos que veían la posibilidad de implementar las reformas conteniendo, de esta manera, el movimiento insurgente. Es necesario tener presente que en este Virreinato existía también, como en las otras regiones, un importante grupo de ilustrados.

Promulgada la Constitución en marzo de 1812, llegó a Lima por setiembre y el Virrey ordenó su jura en los primeros días de octubre. Se realizó, luego, la elección de diputados a Cortes ordinarias, aunque éstos no alcanzaron a ejercer sus funciones debido al giro que tomarán los acontecimientos. También se llevaron a cabo las elecciones para conformar la Diputación provincial y para integrar los nuevos Ayuntamientos constitucionales.

Abascal no era partidario de la Constitución y de las reformas liberales pero debió ponerlas en práctica. Así tuvo que aplicar la abolición del tributo indígena decretado por las Cortes, pese al importante aporte que sumaba al tesoro virreinal en momentos en que necesitaba recursos para sostener el gasto bélico.

Una de las disposiciones que más le preocupó fue el decreto de libertad de prensa, que recibió en abril de 1811, por sus probables implicancias políticas en situación tan difícil. Lo puso en vigencia pero trató de recortar sus efectos en la medida de lo posible. Sin embargo, fue muy bien recibido por aquellos que lo consideraron importante para difundir sus ideas. Aparecieron numerosos periódicos, algunos de poca envergadura. Los más importantes fueron “El Peruano”, que se publicó entre setiembre de 1811 y junio de 1812, y “El Satélite del Peruano”, entre marzo y junio de 1812. Abascal, por su parte, también mantuvo la lucha por medio de las palabras. Fortaleció el discurso oficial a través del “Verdadero peruano” y de la “Gaceta de Lima”, órgano del gobierno virreinal para la publicación de órdenes y decretos.

Restablecido el absolutismo en España en 1814, el Virrey suprimió con alivio las reformas liberales y mantuvo al Perú como centro del poder realista en América del Sur. Hacia 1816, cuando fue reemplazado por Joaquín de la Pezuela, la situación se encontraba estabilizada. El panorama comenzó a complicarse para el gobierno virreinal por el avance del Ejército de los Andes a las órdenes del Gral. José de San Martín sobre Chile. La estrategia dispuesta por el Virrey fue cuestionada por varios oficiales surgiendo las primeras fracturas en el seno del ejército realista. La independencia de Chile interrumpió el intercambio comercial con esta región lo que perjudicó a comerciantes y hacendados y provocó una disminución de los ingresos de la Aduana de Lima. En ese marco se produjeron varios movimientos sediciosos en la capital.

La situación se agudizó con el restablecimiento de la Constitución en 1820. Pezuela permaneció cauteloso, no obstante, el 15 de setiembre proclamó la Constitución en momentos en que la expedición de San Martín desembarcaba en Pisco. El Virrey recibió instrucciones de aplicar la Carta en Perú, restablecer los cabildos elegidos y proponer a los jefes patriotas la cesación de hostilidades y la búsqueda de un acuerdo. En Miraflores, se llevaron a cabo las entrevistas por el mes de setiembre. Fracasaron pues San Martín condicionó la firma de cualquier acuerdo de paz al reconocimiento de la independencia.

Reiniciadas las hostilidades, el Motín efectuado por los oficiales del ejército realista en Aznapuquio, que destituyó a Pezuela reemplazándolo por el Gral. José de La Serna, puso en evidencia el desmoronamiento de la autoridad española en Perú.

Fracasado un nuevo intento de reconciliación entre ambos bandos en las Entrevistas de Punchauca (mayo de 1821), y complicándose la situación de Lima, La Serna dispuso la evacuación de la Capital dirigiendo su ejército al interior. De esta manera San Martín entró en Lima y con el apoyo de la élite limeña que se había preocupado por conseguir, proclamó la independencia del Perú el 28 de julio de 1821. Sin embargo, la guerra se extenderá hasta 1824 cuando los triunfos logrados de la mano de Simón Bolívar en Junín y Ayacucho derrotaron definitivamente al poder español.

Declarada la independencia, San Martín asumió el cargo de Protector y, en momentos en que abandonaba Lima, por setiembre de 1822, se reunió la Asamblea constituyente que, en medio de la guerra, dio forma al nuevo Estado a través de la Constitución de 1823. Establecía el régimen republicano, popular, representativo con división de poderes y declaración de derechos individuales.

\*\*\*\*\*

Como se desprende de la sucinta narración de los acontecimientos más destacados en cada escenario, los graves sucesos acaecidos en España a partir de 1808 activaron el proceso revolucionario. Luego, en el marco del movimiento general, cada región siguió su propio derrotero. En Venezuela, el movimiento juntista en forma muy acelerada llevó a la ruptura con la Corona, en poco más de un año. En Ecuador, se instaló la primera Junta en 1809 y la segunda en 1810 que logró mantenerse hasta 1812 cuando, derrotada la Revolución quiteña, se restableció el dominio de los gobiernos metropolitanos, consiguiendo la emancipación recién en 1822 de la mano de los ejércitos bolivarianos. En Perú, se mantuvo el gobierno virreinal sofocando los intentos juntistas y se proclamó la independencia en 1821, con la llegada del Ejército Libertador comandado por el General José de San Martín.

Sin embargo, en los tres casos se puede observar la acelerada evolución política que se operó en ese lapso.

Instaladas las Juntas, aún en nombre de Fernando VII, comenzaron a gobernar en forma autónoma. Con las riendas del poder en sus manos, además de tomar las decisiones políticas que la gravedad de la hora imponía, adoptaron medidas que dieron respuesta a necesidades locales insatisfechas. Tal el caso del decreto de apertura comercial en Venezuela o la creación de la Capitanía General de Quito.

De hecho las élites asumieron la conducción de los destinos de sus regiones y esto les proporcionó una aleccionadora experiencia política. Se planteó, asimismo, un escenario que permitió la participación de protagonistas con posiciones más avanzadas respecto del rumbo a seguir, cuya interacción con los demás actores imprimió aceleración al movimiento. Tal el caso de Francisco Miranda y Simón Bolívar en Venezuela y los Dres. Manuel Rodríguez de Quiroga y Juan de Dios Morales o los sanchistas en Ecuador.

En el Virreinato peruano, aunque no triunfó el movimiento juntista, también se planteó, por las decisiones de los gobiernos metropolitanos, un debate político muy fuerte respecto de la reforma de la monarquía y el tema de la representación de las posesiones. La vigencia del régimen liberal en España permitió una amplia difusión de referencias políticas modernas, tanto por el conocimiento de la actuación de las Cortes como de la misma Constitución que fue ampliamente distribuida en todos los rincones.

El ambiente fue propicio, a su vez, en las tres regiones, para que afloraran las nuevas sociabilidades como el caso de la Sociedad Patriótica en Venezuela. Por otro lado, las tradicionales tertulias de conversación que se venían reformulando desde el siglo anterior, se convirtieron en lugares en que los miembros de la élite se reunían para leer noticias o textos y generar debates de contenido político respecto del rumbo a seguir. Funcionaron, por un lado, como lugares en que las nuevas ideas se afianzaron entre sus miembros por las mismas prácticas societarias y, por el otro, como centro de irradiación hacia el resto de la sociedad.

El desarrollo de los procesos electorales también jugó un importante papel en la marcha del proceso político. Durante los dos momentos de vigencia de la Constitución se llevaron a cabo, como señalamos, las elecciones en los tres niveles del gobierno representativo: Cortes, Diputación provincial y Ayuntamientos constitucionales. Tanto la multiplicación de Ayuntamientos como la ampliación del electorado que sumó a indígenas y mestizos, provocó un incremento de la actividad política. Otro tanto sucedió en aquellos lugares en que no estuvo vigente, como Venezuela o Quito entre 1810 y 1812, donde se llevaron a cabo elecciones para conformar congresos con el propósito de rearmar el entramado político en nombre del Rey cautivo. Aun de alcance reducido y en medio de puja entre parentelas y pervivencia de elementos tradicionales, cada vez más personas adquirieron experiencia de participación en el ámbito político.

Finalmente, como se ha destacado, otro vehículo esencial para la divulgación de las nuevas referencias políticas fue la difusión de impresos, sobre todo periódicos, cuyo número y circulación aumentó considerablemente. Las minoritarias élites intelectuales asumieron el papel de tuteladoras de la sociedad y utilizaron la prensa con el propósito de transformar la mentalidad aún tradicional del resto de la población. Dado que los periódicos eran leídos y comentados en tertulias, cafés y pulperías, estas voces se multiplicaron constituyendo redes de circulación de noticias e ideas.

Como se ha podido observar, en estos aciagos años, el proceso político cobró un ritmo inusitado y, por diferentes vías, se produjo un verdadero impacto de referencias políticas modernas que se incorporaron al horizonte mental de los actores, en coexistencia con ideas y prácticas tradicionales.

A esta altura del proceso se produjo la independencia. Dado que hemos centrado la atención en la coyuntura revolucionaria, no hemos seguido en la narración los hilos de esta trama que lleva, por una conjunción de factores, a girar del fidelismo que marcó la respuesta juntista de 1810, a la decisión de emanciparse de la Corona. Podemos señalar el año 1814 como frontera temporal

que marca ese giro cuando, al regresar Fernando VII al trono de España, restableció el absolutismo y dispuso la represión armada de los movimientos americanos. A su vez, al producirse la independencia, se operó la fragmentación de estos territorios en numerosos Estados que debieron organizarse políticamente.

Ahora bien, al romper el vínculo con el Monarca se desmoronó la legitimidad dinástica que había funcionado como fundamento del sistema, recurriéndose, entonces, a la soberanía popular como base del nuevo orden político emergente. Este principio formaba parte del repertorio de ideas de las élites en virtud de la evolución política operada en esos intensos años previos, como hemos mostrado.

En este sentido sostenemos que independencia y revolución interactúan, pues la independencia operó como un quiebre o ruptura que profundizó el avance revolucionario al posibilitar la adopción de la Modernidad política. Las constituciones sancionadas en los tres casos seleccionados, verdaderos pactos fundadores del nuevo orden político, dieron forma a los nacientes Estados de acuerdo con los nuevos principios.

## **Consideraciones finales**

Los albores de la Modernidad comenzaron a iluminar el paisaje hispanoamericano en los comienzos del siglo XIX. Creemos haber demostrado que el proceso de instauración siguió en estas tierras una dinámica particular. Habiendo comenzado a filtrar elementos modernos en el seno del Antiguo régimen al promediar la centuria anterior, la crisis de la monarquía española desencadenó el movimiento que cobró aceleración en el período analizado, en interacción con la emancipación. Debido a la forma en que se consiguió la independencia, no se había planeado previamente la organización del nuevo orden emergente tras la separación de España. Se apeló, entonces, al modelo liberal fundado en la soberanía popular y se encaró la reforma que se consideró total de la sociedad. Pero las particulares circunstancias en que fue erigido generaron serias dificultades en su funcionamiento.

Por un lado, porque en los planos económico y social, los cambios no habían acompañado con la misma intensidad el giro sustantivo dado a nivel político. Por el otro, porque sólo las minoritarias élites urbanas participaban de la nueva cosmovisión mientras la gran mayoría de la población seguía apegada a

una concepción tradicional que le impedía actuar como verdadero ciudadano moderno.

Se abrió, entonces, una etapa muy difícil pues aunque los grupos dirigentes habían aceptado los principios básicos del nuevo orden, debieron resolver la forma y ritmo de los cambios, a la vez que contener las fuertes tensiones desatadas por el desmoronamiento del Imperio español. Era imperioso encontrar una fórmula política que permitiera edificar el nuevo sistema pero dotándolo de estabilidad, en medio de esos desajustes, para garantizar su existencia como Estados independientes.

Al optarse por la Modernidad se ha operado, a nuestro entender, la revolución aunque ésta no se materializó plenamente en ese momento. A partir de ese umbral, comenzó un camino en cuyo recorrido la Modernidad desplegó su potencial revolucionario, derribando o combinándose con los vestigios del orden tradicional que aún pervivían, y avanzando con asincronías en los diferentes planos estructurales, a lo largo de los siglos XIX y XX.

Esta perspectiva de análisis nos permite entender el proceso como una desviación de un rumbo predeterminado, sino como una alternativa diferente para avanzar en la misma dirección. Se puede lograr de esta manera una mejor comprensión del mismo pues, en lugar de señalar cómo debió ser, se estudia cómo se desarrolló efectivamente a través del tiempo, dejando jugar, enlazados con las fuerzas estructurales, los actores concretos y las circunstancias particulares. Asimismo, nos confirma la certeza de que, aunque fragoso y con contramarchas, es posible el camino de los pueblos hispanoamericanos hacia la construcción de regímenes democráticos.

La experiencia política hispanoamericana nos enseña, entonces, que no existe un itinerario único ya establecido para la instauración de la Modernidad, sino que se trata de un fenómeno muy complejo que puede seguir lógicas diferentes de acuerdo a su interacción con las especificidades locales.

### **Bibliografía consultada**

Alvarez, J. y Martínez Riaza, A. (1992). *Historia de la prensa hispanoamericana*. Madrid: Mapfre.

Anna, T. (1986). *España y la independencia de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

Anna, T. (2003). *La caída del gobierno español en el Perú*. Lima: IEP.

- Annino, A. (coord.) (1995). *Historia de las elecciones en Iberoamérica. Siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Annino, A. y Guerra, F.X. (coord.) (2003). *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ayala Mora, E. (ed.) (1996). *Nueva Historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Ayala Mora, E. (2008). *Manual de Historia del Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar – Corporación Editora Nacional.
- Bethell, L. (1991). *Historia de América Latina*. Tomos V y VI. Barcelona: Crítica.
- Bonilla, H. (1981). *La independencia en el Perú*. Lima: IEP. Ed.
- Breña, R. (2006). *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América (1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*. México: El Colegio de México.
- Céspedes del Castillo, G. (1988). *La independencia de Iberoamérica*. Madrid: Anaya.
- Chust, M. y Serrano, J. (eds.) (2007). *Debates sobre las independencias iberoamericanas*. Madrid: AHILA – Iberoamericana – Vervuet.
- Conte de Fornés, B. (1996). *La independencia hispanoamericana. Del fidelismo al separatismo*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras – UNCuyo.
- Historia de América Andina* (2003). Vol. 4. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar – Libresa.
- Historia General de América Latina* (2003). Tomos V y VI. Ediciones Unesco/Editorial Trotta.
- Gil Fortoul, J. (1907). *Historia constitucional de Venezuela*. Berlín: Carl Heymann ed.
- Guerra, F.X. (1993). *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guerra, F.X. (1995). *Revoluciones hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*. Madrid: Ed. Complutense.
- Guerra, F.X. y Lemperière, A. (1998). *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Halperín Donghi, T. (1985). *Reforma y disolución de los imperios ibéricos (1750-1850)*. Madrid: Alianza.
- Hamnett, B. (1978). *Revolución y contrarrevolución en México y Perú (Liberalismo, realeza y separatismo, 1800-1824)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lynch, J. (1980). *Las revoluciones hispanoamericanas (1806-1826)*. Barcelona: Ariel.
- O`Phelan Godoy, Scarlett (comp.) (2001). *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: Instituto Riva Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Palacios, M. (comp.) (2009). *Las independencias hispanoamericanas. Interpretaciones 200 años después*. Bogotá: Norma.
- Pareja Diezcanseco, Alfredo (1958). *Historia del Ecuador*. Vol. I. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Parra Pérez, C. (1959). *Historia de la Primera República de Venezuela*. Madrid: Guadarrama.
- Portillo Valdés, J. (2006). *Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana*. Madrid: Marcial Pons.
- Puente Candamo, J. (1992). *La independencia del Perú*. Madrid: Mapfre.
- Ramos, D. (1996). *España en la independencia de América*. Madrid: Mapfre.
- Rodríguez, J. (coord.) (2005). *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*. Madrid: Fundación Mapfre Tavera.
- Rodríguez, J. (2006). *La Revolución política durante la época de la independencia. El reino de Quito 1808-1822*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar – Corporación Editora Nacional.



# Las invasiones mongolas del siglo XIII: entre historia y fantasía

## The Mongolian invasion of the XIII century: between history and fantasy

**José Miguel de Toro Vial**

Universidad Católica de la Santísima Concepción  
jmdetoro@ucsc.cl

Recibido: 12 de agosto de 2015      Aceptado: 25 de noviembre de 2015

### Resumen

El objetivo del artículo es examinar de qué manera, desde el punto de vista de la mentalidad, los europeos hicieron frente a una de las mayores crisis de su historia: la invasión de los mongoles en el siglo XIII. Esto exige, en primer lugar, el estudio de los documentos que describen a los invasores así como su lugar de origen, el centro de Asia. En segundo lugar, se han de considerar las crónicas universales que narran la historia remota del continente oriental. Desde el punto de vista de la conciencia europea, el análisis de la documentación revela que los occidentales enfrentaron la invasión a través de dos mecanismos. Primero, la asociación de los conquistadores desconocidos con los legendarios pueblos de Gog y Magog, a través de un proceso de apropiación y reinterpretación de la leyenda. Segundo, la creación de una ficción político-militar, el enigmático Preste Juan.

**Palabras clave:** Invasiones mongolas – Gog y Magog – Preste Juan – Crónicas universales – Puertas Caspias.

### Abstract

The purpose of this investigation is to examine in which manner, from the point of view of culture, Europe confronted one the biggest crisis of its history: the Mongolian invasion of the XIII century. This requires, in the first place, the study of the documents that describe the invaders, as well as their place of origin, Central Asia. In second place, the universal chronicles which narrate the remote history of Asia must be studied. From the point of view of the European self-consciousness, the analysis of the documentation reveals that the West confronted the invasion through two mechanisms. First, through the association of the unknown conquerors with the legendary peoples of Gog and Magog, through a process of appropriation and reinterpretation of the legend. Second, through the creation of a political-military fiction, the enigmatic Prester John.

**Keywords:** Mongol invasions – Gog and Magog–Prester John – Universal Chronicles – Caspian Gates – XIII century

## Introducción

La civilización europea nunca ha estado aislada. Ni siquiera en sus humildes comienzos, cuando señores y vasallos se distribuían el poder puesto que comerciantes, soldados y misioneros se encargaron de mantener siempre vivos los vínculos con las demás culturas. El ruido de movimientos en oriente, al tiempo que estimular las elucubraciones sobre sociedades más allá de Mesopotamia y de la India, comportaba también una amenaza: que llegaran pueblos belicosos. Esta amenaza se materializó a principios del siglo XIII cuando los tártaros o mongoles, una comunidad descendiente de los kara-kitai que habían comenzado a construir un gran imperio en la estepa asiática, hizo irrupción en tierras occidentales.

El impacto de las ruadas conquistadoras mongolas provocó una situación en extremo crítica en las comarcas de la Europa Central. Se llegó a temer por la supervivencia de la cristiandad. El I Concilio de Lyon (1245) dedica una larga sesión al tema y concluye con un decreto. En este se habla de la gran crueldad de los invasores y de la destrucción que han provocado en la Europa del Este:

Sucede que el impío pueblo de los tártaros, no teniendo otro deseo que el de someter, o más bien de destruir al pueblo cristiano, después de reunir las fuerzas de sus pueblos, invadió Polonia, Rusia, Hungría y otras regiones cristianas y comenzó a devastarlas, sin que su espada distinguiera edad o sexo, sino que con una horrible crueldad desenfrenada hacia todos indiferentemente, provocó un exterminio inaudito (II, 4; Alberigo, 1991:297).

Ante tan espantosas noticias, el Concilio no podía sino hacer un llamado oficial al pueblo cristiano a resistir con todas sus fuerzas, puesto que nada parecía detener a la horda invasora. Parecía que el fin de la cristiandad había llegado.

Usando el itinerario conceptual que estableció Denis Sinor (1977:61-64), podemos decir que las relaciones de occidente con los mongoles atravesaron distintas fases. Primero fueron percibidos con benevolencia, fruto del desconocimiento y de rumores confusos. Luego su imagen pasó a ser símbolo de temor y pánico apocalíptico. Por último, se produjo el encuentro real y la desmitificación de los orientales. El presente trabajo tiene por objeto destacar que en estas tres fases fue el fondo ideológico propio de la tradición europea lo que permitió dar forma y asimilar esa realidad confusa y violenta que se acercaba desde el otro extremo del orbe.

## Los mongoles y el Preste Juan

Entre las vagas especulaciones que circularon inicialmente sobre los conquistadores orientales, una de las más afortunadas fue el relacionar al gran conquistador Gengis Kan († 1227) con el Preste Juan. Este personaje mítico nos obliga a retrotraernos varios decenios. Las primeras noticias sobre los movimientos en el centro de Asia son producto, lógicamente, del amplio movimiento de cruzada que tuvo lugar en levante durante el siglo XII.

La primera mención del Preste la encontramos en la crónica de Otón († 1158), obispo de Freising y tío del emperador Federico Barbarroja, a quien acompañó en la segunda cruzada. En su *Chronica*, compuesta en 1157 refiere:

No hace muchos años un cierto Juan, un rey y sacerdote que habita más allá de Persia y Armenia, en el extremo oriente, y que con su pueblo es cristiano, pero nestoriano, hizo la guerra a los reyes hermanos de los persas y medos, llamados Samiardos, y conquistó Ecbatana, la sede del reino, del que ya se hizo mención más arriba. Habiéndole salido al encuentro estos reyes con un ejército compuesto de persas, medos y asirios, se luchó durante tres días hasta el punto en que ambas partes preferían morir a huir. El Preste Juan (*Presbyter Iohannes*) –así es como se le suele llamar– finalmente se constituyó en vencedor, habiendo masacrado a los persas que se echaban a la fuga (VII, 33; MGH, 1912:364-365).

El prelado añadía que este rey había intentado llegar hasta Jerusalén pero que las fuerzas enemigas le habían impedido atravesar el río Tigris. Por último, señalaba que era descendiente de los reyes magos venidos de Oriente para adorar a Cristo recién nacido en Belén. Otón dice haber sacado esta información de un tal Hugo, obispo de Gabala (hoy Jableh), cuando estaba de paso por Europa.

Hay numerosas teorías sobre el nombre de este extraño soberano “Juan”, tan vago como su misma existencia. Según J. Richard (1976:229-231) vendría del título *Žan* que llevan los nobles en Etiopía. J.-P. Roux prefiere ver el origen en el término chino *Wang*, que significa rey (a través del turco *ong*) (1985:78). En cualquier caso, se trataba de un rumor: los cruzados tuvieron noticias de comunidades que estaban más allá de Mesopotamia. En el Asia central se daba un gran movimiento de pueblos. Los kara-kitai, grupo proto-mongol, estaban construyendo un imperio que comenzaba a entrar en colisión con el califato musulmán. Se cree que en su mayoría adherían al budismo y eran bastante tolerantes con las demás religiones.

El elemento que hizo definitivo el ingreso del Preste en la historia fue una carta que comenzó a circular hacia 1165 en el sur del Imperio Germánico, remitida a Manuel I Comneno († 1180). La primera versión ostenta el siguiente encabezado:

«El Preste Juan, por el poder de Dios y de nuestro Señor Jesucristo, rey de reyes y señor de señores de toda la tierra, a Manuel, gobernador de los romanos» (1; Bejczy, 2001:179). Dos aspectos merecen ser destacados. En primer lugar, el Preste critica el poder del emperador bizantino. En segundo lugar, aunque es rey y sacerdote cristiano, no tiene ninguna consideración para con el Papa; incluso pretende venir a Roma y darla a su hijo a quienle corresponde por derecho. La legitimidad estriba en su calidad de protector de los cristianos y en su intención de liberar Jerusalén. Todos estos elementos reposan sobre una base geográfica de origen enciclopédico y alejandrino (a partir de las novelas de Alejandro Magno): el Rey-Sacerdote gobierna en las Indias y todo su reino son riquezas inimaginables. Entre otras maravillas, en su reino se encuentra la fuente de la juventud, de la que él bebe todos los días.

No cabe duda, pues, del carácter político y polémico del escrito. Es una época de luchas por la supremacía entre el emperador y el papado, bien representada en la obra del obispo de Freising (Bagge, 2002:364). Además, se intentaba contrarrestar las pretensiones del emperador bizantino en el sur de Italia (Settis-Frugoni, 1973:294-296; Castiñeiras, 2004:58-63). Los intelectuales supieron ver las potencialidades de la epístola y la reprodujeron innumerables veces, cambiando el destinatario según el lugar. En todo caso, fue muy utilizada: hasta 1600 contamos con centenas de manuscritos tanto en latín como en muchas lenguas vulgares (Bejczy, 2001:193-201). Hemos de notar, no obstante, la diferencia entre el Preste de Otón y el de la carta: el primero es nestoriano, con un reino limitado e incapaz de atravesar el Tigris, mientras que el segundo es un cristiano ejemplar, domina sobre todo el oriente y es el más poderoso del mundo: “Si usted puede contar las estrellas del cielo y las arenas del mar, puede hacerse una idea de nuestros dominios y de nuestro poder”, concluye la epístola (100; Bejczy, 2001:191).

Entre los elementos que explican el surgimiento de esta ficción se cuenta el hecho de que había comunidades cristianas nestorianas desde hacía mucho tiempo en el centro de Asia y en la India. En este último lugar reposaba el cuerpo de santo Tomás Apóstol. La Iglesia occidental comenzaba a tener noticia de ellas gracias a las cruzadas (Judic, 2008:102-103). Para Claude Cahen, de hecho, fueron los cristianos nestorianos los quienes hicieron correr el rumor, con la esperanza de entusiasmar a los occidentales a no cejar en la lucha (1983:116-117). La crónica de Ricardo de Poitiers de 1172 refleja la situación. Hablando de los pueblos orientales dice que

[...] son bárbaros de lengua, costumbres, raza, cultura y religión; que todo nos diferencia de ellos. De la misma manera, hemos sabido pocas cosas sobre el

sultán de Persia, debido a la lejanía de aquella tierra y a la extrañeza de esa cristiandad y a la lengua; excepto que dicen que hay unos reyes cristianos más allá de los persas y medos y macedonios, que también se dicen reyes y obispos de aquella gente. Así, pues, nos ha llegado su fama (MGH, 1882:84).

También había otras cristiandades conocidas poco a poco gracias a la gran afluencia de peregrinos a Jerusalén: Georgia, Armenia, Etiopía. Aquí entró a jugar la dinámica del rumor que explica C. Gauvard, típica de la sociedad medieval, con una cultura basada en la oralidad. Aunque de carácter impreciso, el rumor no es, sin embargo, una información amorfa o anárquica, sino que tiene sus reglas y su funcionamiento específico (2011: 31-32).

Pero más que los rumores y la semejanza fonética entre distintos términos, lo que explica la instalación del rey-sacerdote en la mentalidad europea es la dinámica psicología colectiva que viven los occidentales en oriente. El Preste Juan tiene, en primer lugar, una connotación de esperanza, para una situación que se hacía cada vez más insostenible. Salvo la primera, todas las cruzadas fueron un fracaso. En cada nueva empresa se trataba de mantener o reconquistar lo que había sido conquistado en la primera. Fue una larga agonía de un reino que nació prácticamente muerto. Cuando se difundió la carta y se empezó a hablar de los cristianos de oriente y de un rey poderoso capaz de ayudar a los europeos, todo esto no podía sino alimentar la imaginación a través de la esperanza. En plena época de invasiones mongolas, el cronista Alberico de Trois-Fontaines († 1252) anota para el año 1165: “Y en este tiempo el Preste Juan, rey de las Indias, envió una carta llena de muchas cosas admirables a diversos reyes cristianos, especialmente al emperador Manuel de Constantinopla y al emperador de los romanos Federico”. A continuación reproduce un largo fragmento de la misiva (MGH, 1874:848-849). En ese momento aparecieron las primeras acciones concretas de acercamiento: el documento fue leído en el III concilio de Letrán (1179) y el Papa Alejandro III envió en 1177 un mensaje a Juan el “preciado hijo en Cristo, ilustre y magnífico rey de los indios y sacerdote santísimo” (PL 200:1148A). Mensaje no sin intereses particulares: en él le recuerda la primacía que el obispo de Roma ejerce sobre todos los cristianos y le insta a que envíe hombres sabios a la ciudad eterna para ser instruidos. Evidentemente, el Papado debía tener una actitud por lo menos suspicaz frente a esta nueva cristiandad que, hasta ese momento, no estaba sometida a su control. De Filippo, médico personal del Papa y portador de la carta, nunca más se supo; tampoco conocemos el desarrollo ni los resultados de la embajada.

Pero Alberico, a la vez que materializa las esperanzas de los cruzados, es también uno de los principales responsables de la asociación del Preste Juan con los mongoles. Hablando del paso de los cruzados por Egipto anota:

Año 1220. Después de la captura de Damietta, se encontró una profecía en el templo de los sarracenos, escrita con caracteres caldeos. Esta profecía contenía muchas observaciones astronómicas sobre las cosas que han sucedido en la Tierra Prometida. También se apuntaba en dicha profecía que debe venir un cierto rey desde el oriente, que será llamado David, y que desde el occidente debe venir otro rey, que destruirá la tierra de los sarracenos hasta Jerusalén. (MGH, 1874:910).

Más adelante, aclara que ese rey David es también llamado Preste Juan y posee un gran ejército “a quienes los húngaros y cumanos llaman tártaros –y todavía a sus secuaces en las regiones de ultramar se les llama tártaros” (MGH, 1874:911-912). En definitiva, atribuye toda la gesta de Gengis Kan (sus victorias sobre el califa de Bagdad, y los sultanes de Damasco y el Cairo) indistintamente al rey David y Preste Juan, como un mismo personaje. Ante tales confusiones, más adelante el autor se verá en la obligación de aclarar las cosas al lector. Para el año 1237 explica que, en realidad, los tártaros “eran un pueblo bárbaro constituido bajo la potestad del Preste Juan” (MGH, 1874:942), es decir, que lo servían en calidad de vasallos, pero no eran “su pueblo”.

## **Los pueblos malditos de Gog y Magog**

Los occidentales dejaron rápidamente su actitud dubitativa luego de la dramática invasión mongola a partir de 1237. Las hordas terminaron llegando a Hungría y al Adriático en 1241, después de haber devastado Rusia y Polonia. Esto desencadenó una ola de terror en Europa comparable a la que habían provocado los hunos y los vikingos en épocas anteriores. La esperanza en los mongoles dio paso al pánico y a un terror verdaderamente sobrenatural. Incluso se llegó a decir que los mongoles habían matado al Preste Juan (o a su descendiente David), identificándolo así con Togrul, el rey Keraitas a quien Temudiyín había vencido autoproclamándose Gran Kan y cambiando su nombre por el de Gengis. (MGH, 1874:942). Con todo, desde el punto de vista de la crónica medieval, esto permitió solucionar dos problemas: explicar el origen “histórico” de los mongoles y resolver el desfase temporal, a 80 años ya de la aparición de la carta del célebre Rey-Sacerdote.

Aquí entró a jugar un nuevo factor. El año 1099, cuando ocurre la conquista de Jerusalén por los expedicionarios de la primera cruzada, había

tenido una dimensión espiritual: provocó un gran movimiento de meditación sobre el fin del mundo, porque la reconquista de la ciudad santa era una de las señales del apocalipsis. El siglo XII, en efecto, está marcado por un amplio desarrollo de reflexión escatológica, aunque no lo llamaremos “pesimista” como pretenden Lacroix (1971:228) y Jaeger (2003:1160-1164), donde se observa la proliferación de comentarios al apocalipsis y a la venida del Anticristo: Ruperto de Deutz, Gerhoh de Reichesberg, Anselmo de Havelberg (Baura, 2012:96-99) y el *Liber Floridus* de Lambert de Saint-Omer, por ejemplo (Gautier-Dalché, 1994:744-745). Este impulso intelectual hizo reflotar un texto oscuro, compuesto mucho antes: el *Apocalipsis* de Pseudo Metodio, un conjunto de profecías sobre el fin del mundo, escritas hacia el siglo VIII. El autor decía recoger una revelación del cuarto hijo de Noé, Jonito.

El supuesto vidente narra que Alejandro Magno, en su gesta conquistadora por el extremo oriente, se encontró con los pueblos de los reyes Gog y Magog, antropófagos y de costumbres altamente reprobables. Con la asistencia de Dios los empujó hacia el interior de un valle y luego cerró este con una gran muralla y dos gigantescas puertas de bronce que solo pueden abrirse desde fuera. El relato concluye diciendo que cuando venga el Anticristo, en el fin de los tiempos, irá a liberar a estos pueblos que conformarán su hueste y le ayudarán a devastar la tierra y perder a las almas (Sackur, 1898). Así pasaron a ser conocidos como los pueblos malditos o inmundos (o *inclusi*, los encerrados). Con el ambiente cargado hacia la escatología, este motivo comienza a difundirse y en el siglo XII se impone en las crónicas universales.

No hicieron falta grandes cavilaciones para identificar estos pueblos inmundos con los mongoles (Burnett y Gautier-Dalché, 1991:160-161). La ferocidad de estos parecía sobrepasar incluso las peores profecías. En su *Speculum historiale*, el dominico Vicente de Beauvais († c.1264) dedica muchos capítulos a los invasores, hecho que muestra la preocupación que este tema suscitaba; y también la poca simpatía. En efecto, los capítulos apuntan ordenadamente a una consideración extremadamente negativa: sobre la soberbia e impiedad de los tártaros, de su codicia y avaricia, de su desenfreno y lujuria, de su crueldad e hipocresía, y varios capítulos relativos a las devastaciones llevadas a cabo (XXXI; 1624:1286-1294). Luego recoge las apreciaciones del hermano Simón de San Quintín -cuya obra se ha perdido-, donde se asocia a los mongoles con las peores pesadillas bíblicas (Huyghe, 2006:297).

El fraile se detiene en el título de su autoridad: “cuyo apelativo es Kan o Cam (*Chaam*), que significa rey o emperador, y también magnífico o magnificado”,

asociándolo así con Cam, el hijo maldito de Noé. Posteriormente, hablando de su jefe, explica que los tártaros no son otros que los pueblos apocalípticos:

Su nombre Cuyné significa lo mismo [en su lengua] que Gog, que es su nombre, y Magog el de su hermano. Pues el Señor a través de su profeta Ezequiel predijo la venida de Gog y Magog y prometió la ruina y la desolación por ellos. Los tártaros también se llaman en su lengua mongoles o mongols, palabra que coincide quizás con Mosoth. Este Cyune, Kan o Gog, Cam, está inflamado de furor, ardiendo por la ruina de los hombres (XXXI, 34; 1624:1297).

La culminación del proceso llegó a mediados del siglo XIII cuando apareció una nueva versión de la Carta del Preste Juan, con una interpolación relativa a Gog y Magog. Dice el Rey de las Indias:

Dominamos sobre otros pueblos, que se alimentan exclusivamente de carne tanto de hombres como de bestias y de abortos, y que no temen nunca morir. Y cuando uno de ellos muere, su familia así como los desconocidos lo comen con gran avidez, diciendo 'Es muy sano comer carne humana'. Sus nombres son los siguientes: Gog y Magog [...]. Son esos pueblos y muchos otros que el joven Alejandro Magno, rey de Macedonia, encerró en las altas montañas de las comarcas septentrionales (15-17; Bejczy, 2001:181).

No cabe duda de que estas descripciones contribuyeron a sembrar el pánico y a temer, una vez más, la inminencia del fin del mundo.

Aunque ciertamente la más difundida, esta no fue la única opinión que circuló en la Europa de la época. En el *Liber peregrinationis* (c.1299) de Ricoldo de Monte Cruce, OP († 1320) se refleja el debate que este asunto suscitaba y cómo se esgrimieron argumentos a favor y en contra de si considerar a los mongoles como los pueblos del apocalipsis o no. El mismo dominico consigna el hecho de que la fisonomía de los tártaros difería mucho de la de los pueblos semitas. Pero a fin de cuentas, dice, no se puede negar la enorme consonancia de palabras: "mogoles no puede ser otra cosa que una corrupción de Magog, como si dijéramos magogoles" (15; Berlín:9rb). Huelga decir que entre sus fuentes de información figura el Pseudo Metodio. Pero hemos de notar un aspecto que puede pasar desapercibido al lector ajeno al pensamiento de la época. Por contradictorio que parezca, el hecho de asociar a los mongoles con la profecía de Gog y Magog, además de estigmatizarlos, es también un intento por conocerlos, por comprenderlos. Responde a la actitud típica medieval de buscar orígenes bíblicos a los pueblos. Lo mismo habían hecho los intelectuales del siglo V con los germanos que destruyeron el imperio romano de occidente, y en particular con los godos que fueron a su vez considerados descendientes de Magog (Isidoro, IX, 2, 89; Oroz y Marcos, 1993: I, 757).

El mismo procedimiento se aprecia en Otón de Freising. El obispo bávaro afirmaba que el Preste Juan era descendiente de los reyes magos. Cuando se impone la nueva imagen de los mongoles, se produce un nuevo fenómeno asociativo entre estos y los reyes orientales. Esto da pie a la teoría del cronista inglés Mateo de París († c.1259), según la cual los tártaros solo querían rescatar las reliquias de sus antepasados, traídas a Europa por los cruzados e instaladas hacia poco con gran solemnidad en la catedral de Colonia (Luard, 1877: IV, 275-276). Pero el Gran Kan Ogotai, sucesor de Gengis, había muerto en 1241. Y ahí se detuvieron las hordas en su avance por Europa. Por su parte, los occidentales no se quedaron de brazos cruzados. Al contrario, comenzaron a organizarse.

## **El contacto con la realidad**

La tercera y última fase en la relación con los mongoles coincide con una nueva etapa también en el itinerario del Preste Juan a nivel de la mentalidad europea. Es un momento de desmitificación y escepticismo. Se produce lo que Annie Cazenave llama el “choque de lo real”, el descubrimiento físico y geográfico de Asia que lleva a los europeos a un descubrimiento mental (2007:187-190). Esto gracias a un conocimiento directo y más acabado, producto de los muchos viajes que realizan los occidentales al lejano oriente. Los periplos de los misioneros franciscanos Juan de Pian Carpino († 1252) y Guillermo de Rubruck († c. 1270) a mediados del XIII, revelaron el extremo oriente con mayor detalle. Con ellos aparecen las descripciones físicas y los análisis antropológicos. Incluso comienzan a cuestionarse las autoridades. Isidoro de Sevilla, dice Fray Guillermo, se equivocaba sobre el mar Caspio puesto que es un mar cerrado y no llega al océano septentrional (19; T'Serstevens, 1960:240-241). A veces se trata de descripciones terribles, de crueldad y barbarie, pero por lo menos ahora los orientales tienen rostro. Esto significa un cambio radical en términos de la imagen, como la distinción que hace Ladero Quesada entre lo “imaginario” y lo “imaginado” (2008). Dicho de otra forma, el horizonte onírico que representaba el extremo oriente (Le Goff, 1991:280-298) comienza a perder su condición de ensueño.

Los contactos se multiplican. Los viajeros también. Todos son “exploradores”, como los llama Jean-Paul Roux (1985), puesto que van a descubrir y a explorar un mundo nuevo. No todos lo hacen en la misma calidad: misioneros y enviados papales, con objetivos religiosos y científicos; mercaderes y soldados en busca de fortuna; embajadores y legados con intenciones políticas. Luis IX († 1270), rey de Francia, adquirió un papel protagónico. Viendo en los mongoles un pueblo cada vez más apaciguado, intentó concertar una alianza. Envío varias

embajadas, pero ninguna produjo los efectos esperados. Uno de los embajadores, Juan de Joinville, volvió en 1248 de la corte del Kan con cartas en las que el soberano oriental agradecía los presentes enviados pero exigía a su vez tributo del rey de Francia, bajo amenaza de ser totalmente destruido con su gente. Quedaba claro que el mongol, más que un aliado, era un competidor en las tierras de levante (95; de Wailly, 1868:175). Como contrapartida, los tártaros enviaron sus embajadores: los primeros fueron Aybeg y Sarkis, que venían de parte de Baiju, gobernador mongol de Persia, quienes fueron recibidos en Lyon hacia 1248 (Sinor, 1977:65).

Empieza a descorrerse el velo sobre el Preste Juan y los pueblos malditos. Rubruck cuenta por primera vez una historia diferente. Dice:

A la muerte de Coir Kan, el nestoriano se alzó con el trono; los nestorianos le daban el nombre de Rey Juan y contaban de él diez veces más cosas de la verdad, pues tal es la costumbre de los nestorianos que viven en aquellas partes, la de propalar por nada grandes rumores. [...] Yo atravesé sus pastos y nadie sabía nada acerca de él, salvo unos pocos nestorianos (18; T'Serstevens, 1960:238).

Algunas décadas después, otro franciscano llamado Odorico de Pordenone († 1331) dirá sentencioso: “Llegué a la tierra del Preste Juan; no es verdad ni la centésima parte de todo lo que se narra de él” (32,1; Guglielmi, 1987:85).

Paralelamente, los pueblos malditos van dejando su condición de barbarie y comienzan a transformarse paulatinamente en las tribus perdidas de Israel. Una opinión que comienza a desarrollarse en la segunda mitad del XII, se hace casi unánime en las crónicas del siglo XIII, gracias a la difusión de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor (Anderson, 1932:71-72). Salvo en Inglaterra, los feroces Gog y Magog pierden el protagonismo en el centro de Asia.

Fue un momento de tensión que duró varias décadas, fluctuante siempre entre el temor de ver aniquilada la civilización, por una parte, y la esperanza de obtener una alianza beneficiosa para la cristiandad, por otra. El punto culminante del proceso lo podríamos fijar en el II Concilio de Lyon de 1274. El sínodo discutió ampliamente la situación de oriente: durante la celebración del evento se hizo un llamado urgente y desesperado a recuperar Tierra Santa. Pero esta vez delante de una delegación de tártaros, especialmente invitados a participar. Las intenciones de Gregorio X, que presidía el encuentro, no podían ser más claras en cuanto a la búsqueda de una alianza. Cuatro años después, Urbano IV envió al franciscano Ghirardo da Prato a Persia y China a concretar estas alianzas. Solo llegaría al primer destino. Los europeos comprendieron así que gracias a la administración

del gran Kan, se abría un período de paz y prosperidad sobre un extensísimo territorio desde Corea hasta Hungría. En esas circunstancias floreció el comercio y fue la época dorada de la ruta de la seda (Huyghe, 2006:291-294). Esta prosperidad también fue aprovechada por la Iglesia: en tiempos de Clemente V, en 1311 se fundó el primer obispado católico del extremo oriente, con Sede en Cambaluc, donde gobernó el arzobispo Juan de Montecorvino, culminando así la empresa encomendada a da Prato.

## Consideraciones finales

Dejando de lado las situaciones traumáticas que las invasiones mongolas provocaron en Europa, la recepción y asimilación de una información proveniente de un mundo lejano y desconocido necesitó ser mediatizada, vehiculizada a través de diferentes mitos. Para hacer frente a lo desconocido, occidente generó un espacio imaginario basado fundamentalmente en categorías geográficas y antropológicas que permitiera encajar los nuevos conocimientos en su concepción del mundo. Dicho con palabras de F. Affergan, el otro fue preconcebido en el imaginario (1987:9-27), primero, y luego conocido en la realidad. En el siglo XIII, el factor ignorancia-miedo fueron canalizados a través de una ficción que más que impedir las relaciones, las estimuló. Es lo que Jean Favier calificó de “espejismos” (1991:191). El oriente mismo no era más que un universo mágico, lleno de ilusiones (Verdon, 2007:333-334). Los mongoles fueron percibidos a partir de conceptos familiares: en términos negativos como los pueblos malditos o como el Preste Juan, una esperanza en el horizonte. Ambas realidades no pasaron de tener una entidad muy difusa, una forma que se desvanecía cada vez que el viajero se acercaba a ella. Pero al menos marcaba el rumbo e invitaba a seguirlo. De manera que la ficción, en vez de promover el encierro y la confrontación, propició el contacto, el conocimiento mutuo y la gran dinámica expansiva occidental.

En síntesis, la crisis de los mongoles debió ser necesariamente mediatizada para poder ser aceptada en su novedad. Esto implicó tres aspectos: 1. La construcción de ficciones que permitieron articular los nuevos conocimientos. 2. Estos constructos estaban en directa relación con el nivel de dificultades. A más complicaciones, más necesaria es la generación del mito. 3. Las ficciones estaban ancladas en los elementos de contexto propios de la tradición occidental, sin los cuales lo nuevo habría sido una realidad muda, incapaz de transmitir su novedad: la geografía clásica -las Indias-, la historia de Alejandro Magno; la historia cristiana: el apóstol Tomás; elementos bíblicos: Gog y Magog, los reyes magos; y el uso de procedimientos interpretativos tradicionales, como el recurso a la etimología para

la explicación de las cosas. A fin de cuentas, el oriente exótico siguió siendo ese lugar mágico a donde nadie llega pero de donde todos vuelven.

### Fuentes primarias

- Alberico de Trois-Fontaines, *Chronica*: MGH (1874), SS., 23 (Scheffer-Boichorst, P. ed.).
- Alejandro III, *Epistolae et Privilegia*, MCCCXXII: PL, 200, cols. 1148-1150 (Migne, J.P., ed.).
- Carta del Preste Juan: Bejczy, I. (2001). *La lettre du Prêtre Jean, une utopie médiévale*. París: Imago.
- Concilio I y II de Lyon: Alberigo, G., et al. (1991), *Conciliarum œcumenicorum decreta*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna.
- Guillermo de Rubruck: T'Serstevens, A. (1960). *Les précurseurs de Marco Polo*. París: B. Arthaud.
- Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*: Oroz Reta, J. & Marcos Casquero, M.A. (1993): *Etimologías*. Madrid: BAC. 2 vols.
- Juan de Joinville, *Histoire de Saint Louis*: de Wailly, N. (1868). París: Jules Renouard.
- Mateo de París, *Chronica maiora*: Luard, H.R. (1877). *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora*. Londres: Longman & Co. vol. IV.
- Odorico de Pordenone: *Relación de viaje*. Guglielmi, N. (1987). Buenos Aires: Biblos.
- Otón de Freising, *Chronica sive historia de duabus civitatibus*: MGH (1912), SS rer. Germ., 45 (Hofmeister, A. ed.).
- Pseudo Metodio, *Sermo de regnum cantium et in novissimis temporibus certa demonstratio*: Sackur, E. (1898). *Sibyllinische Texte und Forschungen*. Halle: Max Niemeyer.
- Ricardo de Poitiers, *Chronica*: MGH (1882), SS., 26 (Waitz, G., ed.).
- Ricoldo de Monte Cruce, *Liber peregrinationis*: MS Berlín, Staatsbibliothek, lat. 4°. 466.
- Vicente de Beauvais, *Speculum historiale*: 1624. Douai: Balthazar Bellère.

### Bibliografía consultada

- Affergan, F. (1987). *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. París: Presses Universitaires de France.
- Anderson, A.R. (1932). *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations*. Cambridge (Mass.): The Medieval Academy of America.

- Bagge, S. (2002). *Kings, Politics, and the Right Order of the World in German Historiography c.950-1150*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Baura García, E. (2012). *Aetates mundi sunt... La división de la historia durante la Edad Media (siglos IV a XIII)*. Madrid: La Ergástula.
- Burnett Ch. & Gautier-Dalché, P. (1991). Attitudes Towards the Mongols in Medieval Literature: The XXII Kings of Gog and Magog from the Court of Frederick II to Jean de Mandeville. *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 22, 153-167.
- Cahen, C. (1983). *Orient et Occident au temps des Croisades*. S/jc: Aubier.
- Castiñeiras, M. (2004). L'Alessandro anglonormanno e il mosaico di Otranto: una ekphrasis monumentale? *Troianalexandrina*, 4, pp. 41-86.
- Cazenave, A. (2007). *Images et imaginaire au Moyen Âge. L'univers mental et onirique de l'homme médiéval: des Chartres à la Normandie, des Pyrénées aux confins de mondes inconnus*. Cahors: La Louve éditions.
- Favier, J. (1991). *Les grandes découvertes. D'Alexandre à Magellan*. Paris: Fayard.
- Gautier-Dalché, P. (1994). De la glose à la contemplation. Place et fonction de la carte dans les manuscrits du haut Moyen Âge. En: Centro italiano di studi sull'alto medioevo (ed.). *Testo e immagine nell'alto medioevo*. Spoleto (Vol. XLI, 2, pp. 693-771)
- Gauvard, C. (2011). Introduction. En: Billoré, M. & Soria, M. (dirs.). *La rumeur au Moyen Âge. Du mépris à la manipulation, V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle* (pp. 23-32). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Huyghe, E. & Huyghe F.B. (2006). *La route de la soie ou les empires du mirage*. 2<sup>a</sup> ed., Paris: Payot & Rivages.
- Jaeger, C.S. (2003). Pessimism in the Twelfth-Century "Renaissance". *Speculum*, 78, nº4, pp.1151-1183.
- Judic, B. (2008). *L'océan Indien au Moyen Âge*. Paris: Ellipses.
- Lacroix, B. (1971). *L'Historien au Moyen Âge*. Montreal-Paris: Institut d'Études Médiévales-Librairie J. Vrin.
- Ladero Quesada, M.A. (2008). Conferencia inaugural: Utopías medievales: el reino del Preste Juan. Medioevo utópico. II Seminario interdisciplinar del Dpto. de Historia Medieval, Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid, del 10 al 12 de marzo de 2008. Madrid.
- Le Goff, J. (1991). *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*. 2<sup>a</sup> ed., Paris: Gallimard.
- Richard, J. (1976). *Orient et Occident au Moyen Age: contacts et relations (XIIe-XVe s.)*. Londres: Variorum Reprints.

- Roux, J.P. (1985). *Les explorateurs au Moyen Âge*. Paris: Fayard.
- Settis-Frugoni, Ch. (1973). *Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem. Origine, iconografia e fortuna di un tema*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- Sinor, D. (1977). Le mongol vu par l'Occident. En: Centre National de la Recherche Scientifique (ed.). 1274, année charnière. Mutations et continuités (pp. 55-72). Paris.
- Verdon, J. (2007<sup>3</sup>). *Voyager au Moyen Âge*. 3<sup>a</sup> ed., S/c: Perrin.

# La crisis española del siglo XVIII en la literatura

## The 18th Century's Spanish Crisis in Literature

**Gladys Granata**

Universidad Nacional de Cuyo  
gladysgranata@gmail.com

Recibido: 18 de agosto de 2015      Aceptado: 25 de noviembre de 2015

### Resumen

La crisis política, cultural y económica por la que atravesó España durante el siglo XVIII ha sido la preocupación y el tema de insignes literatos y pensadores de la época, entre ellos José Cadalso y Gaspar Melchor de Jovellanos. Utilizando géneros que en apariencia están alejados de la ficción, ambos se propusieron trazar un diagnóstico de la situación del momento para concientizar acerca de la situación que se estaba viviendo y para, a través del planteo del problema, encontrar una solución a lo que consideraban acertadamente la decadencia de su país. El propósito de este trabajo es mostrar cómo, sin desdeñar el buen decir y la búsqueda de la belleza, Cadalso en sus *Cartas marruecas* y Jovellanos en la "Sátira primera a Arnesto", difundieron sus ideas ilustradas usando como medio la literatura con un fin didáctico.

**Palabras clave:** España- Literatura- SigloXVIII- Cadalso- Jovellanos

### Abstract

The political, cultural and economic crisis of the 18th century in Spain has been the concern and subject matter of many distinguished writers and thinkers of the time, including Jose Cadalso and Gaspar Melchor de Jovellanos. Through the use of genres that apparently are far from fiction, both writers proposed to depict a diagnosis of the moment and raised awareness of the situation they were living. By acknowledging the problem they tried to find solutions for what they rightly understood as the decay of the country. The purpose of this paper is to show how, without ignoring the search for beauty, Cadalso in his *Cartas marruecas* and Jovellanos in "Satira primera a Arnesto" spread their illustrated ideas with a didactic purpose through the use of literature.

**Keywords:** Spanish-Literature- 18th Century- Cadalso- Jovellanos

Hablar de la crisis por la que atraviesa España en el siglo XVIII implicaría un detallado y largo análisis que diera cuenta de los problemas por los que transita la Península en todos sus ámbitos. Solamente me referiré a algunos factores que están presentes en la obra literaria de los dos autores que he elegido, en esta ocasión, más allá de que también esta selección implica un arbitrario recorte. Desde lo estrictamente histórico, la narración de los hechos, pasando por los análisis políticos, económicos y culturales habría que detenerse y considerar todos los factores que contribuyeron –lo venían haciendo desde hacía ya una centuria- al descalabro que va a sumir a la Península en un estado de postración que se irá acrecentando en los años venideros.

Con certeras y poéticas palabras, Carmen Martín Gaité<sup>1</sup> describe la situación en el artículo “El sendero de los sueños”, del 6 de junio de 1984, aparecido en la revista *Merian* de Hamburgo:

Desde finales del siglo XV a principios del XVII, es decir, en poco más de un siglo, España va a pasar de estar a la cabeza de uno de los imperialismos más poderosos que se hayan conocido a un panorama de pobreza, deterioro e incapacidad de rehabilitación, que a duras penas lograría ya encubrirse bajo una retórica de pasados esplendores [...] Mientras en otros países de Europa iba fraguando más o menos trabajosamente una burguesía indispensable como puente entre el feudalismo caduco y las nuevas formas de vida que desembocarían en el auge de la industria y el comercio, España se devoraba a sí misma; despilfarraba sus caudales, orgullosa y despreocupada, sin cuidarse de poner los cimientos para reemplazar aquel sistema de vida cuando se fuera a pique<sup>2</sup>.

Voy a trazar un esbozo que permita comprender la actitud primero y la temática después que abordaron los escritores José Cadalso (1741-1782) y Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) para que, a la luz de esas grandes líneas, se ilumine la literatura que, como ya se ha repetido muchas veces, es siempre reflejo y lámpara del contexto que la genera.

Partamos de que España vive por esa época un estado de crisis y, las ideas ilustradas inspiradas en la razón y en la fe en las ciencias van a constituir para los pensadores y escritores del último tercio del siglo XVIII la plataforma idónea para

---

<sup>1</sup> Carmen Martín Gaité (1925-2000) es una novelista, cuentista, poeta y ensayista española que dedicó muchos años de su vida al estudio del Siglo XVIII. Fruto de sus investigaciones en los archivos es su tesis doctoral *Los usos amorosos del Siglo XVIII español* y el ensayo *El proceso a Macanaz. Historia de un empapelamiento*. Es autora, además de numerosos ensayos y artículos sobre escritores de esa centuria, reunidos en su libro *Agua pasada*, publicado en Barcelona por Anagrama.

<sup>2</sup> Martín Gaité, C. (1993). *Agua pasada*. Barcelona: Anagrama, 1993, p. 62.

analizar, criticar y tratar de cambiar una sociedad que aparece a sus ojos corroída en sus cimientos y postrada frente a otras naciones europeas que han abrazado incondicionalmente las nuevas doctrinas en busca del progreso y felicidad.

La primera que –según ellos- condiciona la conducta de muchos letrados e iletrados, es la resistencia a la novedad sin analizar si es útil o no, lo que implica un apego acrítico a la tradición aplicando a menudo la máxima “mejor malo conocido”, o “era un principio absoluto hacer siempre lo que se había hecho el día anterior, y hacerlo absolutamente de la manera en que se había hecho”<sup>3</sup>. Por ejemplo: la resistencia al uso de la devanadera en lugar de la rueca, la negativa a mejorar la calidad de la tierra con abonos nuevos, la oposición a alejar los cementerios de los lugares poblados o la aceptación de la aplicación de vacunas.

En segundo lugar, la situación miserable de los labriegos<sup>4</sup> en la mayor parte de la Península, vista y documentada por naturales y extranjeros que dejaron sus testimonios en cartas, libros de viajes, diarios. A esto se agrega que las malas condiciones o inexistencia de caminos accesibles que facilitarían los viajes, el comercio, la educación y hasta la asistencia, tenía sumida a la población agrícola en un verdadero aislamiento, no solamente cultural sino también económico y sanitario. Hay que sumar, además, la falta de trabajo, las enfermedades y los tributos exagerados a los propietarios por parte de eclesiásticos, civiles y del propio Estado<sup>5</sup>. Dice Sarrailh:

Miseria en Extremadura, pobreza en Aragón, pobreza también en La Mancha y en Castilla, pobreza hasta en ciertas regiones de Valencia y de Andalucía. Es la palabra que reaparece incesantemente en las páginas de esos dos grandes viajeros que son Jovellanos y Cavanilles, tan dignos de confianza, tan llenos de conmiseración para con el pobre pueblo de las zonas rurales<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Sarrailh, J. (1957). *La España Ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII*. México, FCE, p. 37.

<sup>4</sup> Es particularmente ilustrativo lo que escribe don Diego Torres Villaroel en sus *Sueños morales, visiones y visita de Torres con don Francisco de Quevedo por Madrid*. “A cualquier pueblo que vieras, conocerías al punto su miseria. En ellos sudan y trabajan para mantener a los ociosos cortesanos y a los que llaman “políticos”. Al rabo de una reja anda cosido todo el día el desventurado labrador, y el premio de sus congojas es cenar unas migas de sebo por la noche, y vestir un sayal monstruoso, que más lo martiriza que lo cubre; y el día de mayor holigüra come un tarazón de chivo escaldado en agua. Los caudales de las villas, aldeas y ciudades, todos vienen en recuas a la Corte; aquí todo se consume y allá quedan consumidos.” Citado por Sarrailh, en op. cit., p. 21

<sup>5</sup> Cfr, los testimonios de Jovellanos en sus *Diarios*, los del Padre Feijóo, citados por Sarrailh, *ibid.*, p. 47.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 30.

El reino español se presenta ante los ojos de los ilustrados como obstinado y temeroso de que se llegue a imponer cualquier idea nueva; contra esa realidad intransigente tendrán que luchar con la palabra los pensadores y literatos y con la acción los funcionarios reformistas del gobierno de Carlos III.

En el caso de la población campesina, la ignorancia primero y el apego a las creencias mágicas, a las supersticiones, harán muy difícil –cuando no imposible– la tarea de estos hombres que confían plenamente la vida y el futuro propio y del Estado a la razón. Ellos consideran que la causa primera de los problemas es la falta de educación y es por ello que Jovellanos en su “Informe sobre la Ley Agraria” señala la urgencia de crear una enseñanza primaria, indispensable para los labradores e imagina los medios para conjurar su aislamiento. Dice Jovellanos, refiriéndose a la instrucción de los campesinos:

Seria cosa ridícula quererlos sujetar á su estudio, pero no lo será proporcionarlos á la percepción de sus resultados, y hé aquí nuestro deseo. La empresa es grande por su objeto, pero sencilla y fácil por sus medios. No se trata sino de disminuir la ignorancia de los labradores, ó por mejor decir, de multiplicar y perfeccionar los órganos de su comprensión. La Sociedad no desea para ellos sino el conocimiento de las primeras Letras, esto es que sepan leer, escribir y contar. ¡Qué espacio tan inmenso no abre este sublime pero sencillo conocimiento á las percepciones del hombre! [...] Dígnese, pues, Vuestra Alteza de multiplicar en todas partes la enseñanza de las primeras Letras; no haya lugar, aldea ni feligresía que no la tenga; no haya individuo, por pobre y desvalido que sea, que no pueda recibir fácil y gratuitamente esta instrucción<sup>7</sup>.

Por su parte, la situación en las ciudades no es mucho mejor: los salarios son desiguales, escasos, se gastan en forma no racional y los obreros, en su mayoría analfabetos, recurren a los préstamos con intereses usurarios para poder sobrevivir. Apunta Jovellanos en su *Diarios*: “Retribuidos con salarios muy modestos, e inclinados a gastar su dinero en diversiones, los obreros viven, como es fácil adivinar, una vida miserable”<sup>8</sup>. Y unas páginas más adelante: “Este mundo de los artesanos y de los obreros de las ciudades, al cual habría que añadir el de los tenderos con sus empleados, vive en una profunda ignorancia, lleva una existencia mediocre y no conoce sino distracciones groseras o reprehensibles”<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Jovellanos. Informe sobre la Ley Agraria. Disponible en [www.cervantesvirtual.com/obra/informe-sobre-la-ley-agraria--0/](http://www.cervantesvirtual.com/obra/informe-sobre-la-ley-agraria--0/)

<sup>8</sup> Jovellanos, *Diarios*, p. 75.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 79.

La decadencia también se pone de manifiesto en las clases altas, en los individuos que han tenido un nacimiento ilustre, pero que –en la óptica de estos críticos- por el envilecimiento y la corrupción no han tomado conciencia de su irrenunciable destino y se han resistido a perfeccionar su naturaleza por medio de la educación. Cabe señalar que las ideas de estos ilustrados son reformistas, no revolucionarias y en su ideario la clase dirigente, por origen y designio, es la nobleza. Por esta razón es en la observación de la nobleza donde se manifiesta la mayor preocupación de los escritores que consideran que en ellos está el origen de todos los bienes y de todos los males de la nación; siendo su deber educarse para educar al pueblo y llevarlo, a través de un buen gobierno, al bienestar y a la felicidad, esta falta de interés por los asuntos del Estado y la ignorancia tienen las más funestas consecuencias.

El espíritu que guía a estos reformadores no es la mera crítica sino, como dice Sarrailh:

[...] examinan intrépidamente todos los terrenos: el de la religión, lo mismo que el de la política o la economía, la ciencia lo mismo que el estilo de vida. Doctrinas y prácticas, todo quieren conocer y juzgarlo todo, para tomar de cada uno lo que puede ser útil a España. Ni ciegos, ni fanáticos, temen los excesos, se mofan de quienes copian como monos lo extranjero, desdeñan a los profesores de absoluto, y, orgullosos de su país, encuentran en su historia patria motivos suficientes para justificar sus inquietudes, su búsqueda actual y su deseo ardiente de devolverle la gloria y la prosperidad<sup>10</sup>.

Esta es la situación que enfrenta Carlos III y que inspira a los escritores de la Ilustración española, hombres de pluma, pero también de acción comprometidos con su tiempo y que quisieron cambiar la realidad haciendo el diagnóstico de los problemas y proponiendo las soluciones que les aportaban las ideas ilustradas. Hay en estos escritores una aguda conciencia de decadencia que, como ya dije, se venía anunciando desde el siglo anterior y que se intensifica por el desmembramiento de lo que fuera el glorioso Imperio español nacido en el reinado de los Reyes Católicos.

La crítica continua que hacen los extranjeros de España y que los peninsulares harán suya en cada uno de sus escritos, la decadencia de las costumbres, sobre todo de la nobleza, que no pasa desapercibida a los hombres probos que la frecuentan, y el generalizado rechazo de la mayoría a todo lo que pueda cambiar o romper la cotidianeidad, refugiándose en el *statu quo* de las

---

<sup>10</sup> Sarrailh, J., op. cit. p. 121.

tradiciones que han definido un *ethos* que la masa no quiere modificar, van a ser los blancos de los escritos de la mayoría de los escritores que fueron hombres ilustrados y participaron activamente en distintos ámbitos de la vida política de la época.

De la pléyade de literatos que cultivaron diversos géneros<sup>11</sup>, prefiriendo aquellos que permitieran el deslizamiento a la salida didáctica o ejemplarizadora, me detendré en José Cadalso y en Gaspar Melchor de Jovellanos. Los dos son autores de varias obras, numerosas en el caso del segundo, por lo que me referiré solamente a las *Cartas marruecas*, en el caso de Cadalso; y de la copiosa obra de Jovellanos haré referencia a su “Sátira primera A Arnesto”. Hice al pasar una mención sobre la función que para los escritores del XVIII tiene la literatura: sin desdeñar el buen decir y la búsqueda de la belleza, creen que la utilidad y la difusión de ideas es lo que la hace valiosa. Escribe Jovellanos:

Como en las obras de la Naturaleza, así sucede en las de arte: lo que las constituye hermosas o bellas, y aun buenas, es la aptitud, utilidad o conformidad respecto a un fin; y tanto más hermosas, más bellas serán, cuando esta aptitud sea mayor y más perfecta<sup>12</sup>.

Esto se corresponde con el principio de eficacia que desdeña la especulación que no tenga fines prácticos que difundieron los pensadores y políticos de la segunda mitad del dieciocho.

## José Cadalso

José Cadalso nació en Cádiz y vivió entre 1741 y 1782. Descendía de una familia hidalga y se educó en España, Francia e Inglaterra. Hablaba seis idiomas y estudió derecho, literatura, filosofía matemática y arte, y a los veintiún años ingresó al ejército. Entre sus obras figuran *Los eruditos a la violeta*, *Las noches lúgubres*, *Suplemento*, *El buen militar a la violeta* y *Cartas marruecas*.

Las *Cartas marruecas* han sido consideradas por muchos críticos como un compendio de la Ilustración. Se trata de un epistolario ficticio que contiene

---

<sup>11</sup> Por nombrar solamente algunos: Benito Jerónimo Feijoo, Leandro Fernández de Moratín, Nicolás Fernández de Moratín, Ignacio Núñez de Gaona, Juan de Iriarte, Tomás de Iriarte, Ignacio de Luzán, Abate Marchena, Félix María Samaniego, Juan Meléndez Valdéz, El Padre Isla, José María Blanco White.

<sup>12</sup> Pertenece a una de las cartas firmadas por el conde de las Claras, seudónimo de Jovellanos, publicadas en *El Censor*, citado por José Caso González en *La poética de Jovellanos*. Madrid, Prensa española, 1972, p. 89.

noventa cartas de tres corresponsales de diferentes edades y nacionalidad: dos marroquíes, Gazel y Ben Beley y un español, Nuño Núñez. Gazel es un joven que viaja por la Península, muy a la moda del siglo XVIII, para conocer otras costumbres y aprender, según confiesa en la Carta I: "[...] hago ánimo de examinar no sólo la corte, sino todas las provincias de la península. Observaré las costumbres de este pueblo"<sup>13</sup>. Ben Beley es su tutor marroquí; y Nuño Núñez es un experimentado maestro español que le irá enseñando, contestando las preguntas –muchas veces desde el desencanto- y despejando las dudas que se le presentan al mozo, a medida que va conociendo la cultura y la sociedad españolas. Cadalso nunca las vio publicadas porque el volumen, escrito probablemente entre mayo de 1773 y agosto de 1774 no fue aprobado por el Consejo de Castilla, organismo que autorizaba la publicación. En 1788 aparecieron fragmentos en el *Correo de Madrid* y recién vieron la luz en 1793, once años después del fallecimiento de su autor.

Cadalso utiliza una forma literaria prestigiosa de la época, de fácil difusión en las tertulias y periódicos, que posibilita el abordaje de numerosos temas sin que sea necesario el respeto por la línea argumental, como sucedería en una novela. En la "Introducción", el autor justifica la elección del género:

El mayor suceso de esta especie de críticas [las cartas] debe atribuirse al método epistolar, que hace su lectura más cómoda, su distribución más fácil, y su estilo más ameno, como también a lo extraño del carácter de los supuestos autores. De cuyo conjunto resulta que, aunque en muchos casos no digan cosas nuevas, las profieren con cierta novedad que gusta<sup>14</sup>.

El diálogo epistolar es la estructura que le sirve a Cadalso para mostrar la realidad en sus diversas facetas, hacer las críticas a lo que considera erróneo y exponer las ideas ilustradas. El perspectivismo resultante de los tres puntos de vista ficticios reviste el texto de una ilusión de objetividad. La mirada extranjera, por su parte, permite un examen menos apasionado de los problemas y contribuye a la moderación, tanto de la crítica como de la posible solución. Sostiene Joaquín Marco que "Fundamentalmente las *Cartas marruecas* son el análisis de una nación, de la sicología colectiva, de una crisis tradicional. Están escritas por un autor instalado en una conciencia crítica que huye de los radicalismos y defiende el justo medio"<sup>15</sup>. Este pretendido alejamiento por parte

---

<sup>13</sup> Cadalso, J. (1992). *Cartas marruecas, Noches Lúgubres*. Barcelona, Planeta, p. 9.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>15</sup> Marco, J. (1992). "Introducción". En: José Cadalso, *Cartas marruecas, Noches Lúgubres*. Barcelona, Planeta, p. XVIII.

del autor, no anula el sarcasmo y la ironía en el tratamiento de las diversas cuestiones que trata.

No me puedo detener en el tratamiento de cada uno de los temas, pero trataré de dar una somera idea de cuáles son los tópicos más importantes del epistolario. Las primeras diez cartas contienen el germen de las ochenta restantes. Gazel comienza haciendo un relato de la historia española hasta la llegada de la dinastía borbónica y como corolario a su relato, apunta:

Este príncipe [Felipe II] fue tan ambicioso y político como su padre, pero menos afortunado, de modo que, siguiendo los proyectos de Carlos, no pudo hallar los mismos sucesos aun a costa de ejércitos, armadas y caudales gastados en propagar las ideas de su ambición. Murió dejando su pueblo extenuado por las guerras, afeminado con el oro y plata de América, disminuido con la población de un mundo nuevo, disgustado con tantas desgracias y deseoso de descanso. Pasó el cetro por las manos de tres príncipes poco aptos para manejar tan grande monarquía y en la muerte de Carlos II no era España sino el esqueleto de un gigante<sup>16</sup>.

No escapan a estas consideraciones el papel español en la conquista de América y su defensa frente a las innumerables versiones que los extranjeros habían escrito sobre el tema. Cadalso, por boca de Gazel, contrasta a los hidalgos con los esclavistas franceses e ingleses (sin nombrarlos) que mercadean con los africanos y los llevan prisioneros a sus colonias<sup>17</sup>.

La educación es otro de los tópicos que aparecen desde el principio: el descrédito de los profesores y la mala educación o el desinterés de los nobles que desechan el estudio y lo cambian por una vida ociosa, sin tener en cuenta su formación para beneficio propio y de los que un día serán sus súbditos. La crítica sirve en este caso para definir en qué consiste el patriotismo reflexivo y cuáles son las virtudes que definen, en este ideario, al hombre de bien: no solamente lo es quien cultiva sus virtudes y se educa, sino quien pone esos valores al servicio de su patria y del pueblo: “No basta ser bueno para sí y para otros pocos; es preciso serlo o procurar serlo para el total de la nación”<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cadalso, José, *Cartas marruecas, Noches Lúgubres*, op. cit., pp. 14-15.

<sup>17</sup> Dice Gazel, en la carta IX: “Acabo de leer algo de lo escrito por los europeos no españoles acerca de la conquista de América. Si del lado de los españoles no se oye sino religión, heroísmo, vasallaje y otras voces dignas de respeto, del lado de los extranjeros no suenan sino codicia, tiranía, perfidia y otras no menos espantosas”. Ibid., p. 32.

<sup>18</sup> Ibid., p. 147.

Junto a estos asuntos, se desarrollan largamente la pintura y crítica de la corrupción de las costumbres del vulgo y de los nobles, la inutilidad de la búsqueda de la fama póstuma, el falso orgullo de la nobleza hidalga que esconde su ocio detrás de un escudo nobiliario, la degradación del lenguaje, entre un abanico temático cuyo tratamiento tiene como finalidad la salvación de España.

## **Gaspar Melchor de Jovellanos**

De la vastísima obra de Gaspar Melchor de Jovellanos (Gijón, 1744-1810), verdadera compilación de las ideas ilustradas, voy a detenerme en una de sus Sátiras que constituyen un epitome de su poética y un buen ejemplo de su preocupación por la situación de corrupción en la que se encontraba la nobleza española de su tiempo. Su permanente actividad intelectual lo llevó a abarcar diversas ramas del saber como la política, las ciencias naturales, las letras, el derecho y también fue un hombre de destacada actuación en la magistratura, en la política (fue funcionario de Carlos III), en la economía y en la educación. Para Jovellanos, como para todos los hombres ilustrados, la cultura es una fuente de prosperidad del pueblo, dice: “Para hacer a los pueblos felices hay que ilustrarlos”<sup>19</sup> (Jovellanos, citado en p. 169).

Entre sus obras: *Carta histórico-artística sobre el edificio de la Lonja de Mallorca / que escribió en 1807 el Excelentísimo señor Don Gaspar de Jovellanos a un amigo profesor de Bellas Artes; El delincuente honrado; “Elogio de Carlos III”,* leído en la Real Sociedad Económica de Madrid el día 8 de noviembre de 1788; “Poesías”, “Diarios” y un largo etcétera que comprende discursos, cartas, prosa ensayística, oraciones, reflexiones y memorias.

Las dos “Sátiras a Arnesto” aparecieron en *El Censor* en 1786-1787. El género se puso de moda en la segunda mitad del XVIII como un vehículo eficaz para mostrar el problema con fines educativos: no se trata de amonestar, sino de criticar para corregir.

Me voy a detener en la primera conocida como *Sátira contra las malas costumbres de las mujeres nobles*, largo poema compuesto por 165 versos endecasílabos en el que se critica la actitud de Alcinda, una mujer casada que provoca a los hombres con sus actitudes y vestimenta indecorosas y que abandona el hogar en horas inconvenientes mientras su esposo duerme. La situación de las mujeres nobles durante el siglo XVIII es por lo menos llamativa: se

---

<sup>19</sup> Citado por Sarrailh, op. cit., p. 169.

casan para liberarse del yugo paterno porque como afirma Caso González, *el matrimonio no es más que la patente del adulterio*<sup>20</sup>. Documenta Carmen Martín Gaité en su volumen *Usos amorosos del Siglo XVIII en España* que se había impuesto una costumbre que se dio en llamar “cortejo”, chichisveo” o “estrecho”, contra la que va a reaccionar Jovellanos en su “Sátira”. Dice la estudiosa:

En la literatura, prensa periódica, relatos de viajeros, folletos y sermonarios de la segunda mitad del Siglo XVIII es muy frecuente encontrar alusiones, en la mayor parte de los casos, rebosantes de indignación, a una costumbre que parecía venir de Italia y que ya hacia 1750 había echado en España muchas raíces: la de que ciertos maridos de condición principal permitiesen, más o menos tácitamente, a sus mujeres, con el beneplácito de contertulios y parientes, anudar una estrecha amistad con determinada persona del sexo contrario<sup>21</sup>.

Es contra esta moda que se pronuncia nuestro autor incluyéndola entre “los males” de su patria: “Déjame, Arnesto, déjame que llore/ los fieros males de mi patria, deja/que su ruina y perdición lamente”.

Frente al recato y la timidez de las épocas pasadas, aparece esta mujer libertina, que malgasta su dinero en prendas de telas importadas y profana el hogar conyugal:

Entra barriendo con la undosa falda/la alfombra; aquí y allí cintas y plumas/del enorme tocado siembra, y sigue/con débil paso soñolienta y mustia,/yendo aún Fabio de su mano asido,/hasta la alcoba, donde a pierna suelta/ronca el cornudo y sueña que es dichoso<sup>22</sup>.

El tema le sirve a Jovellanos para hablar de la vieja justicia que aceptaba la diferencia de clases frente a la ley y, si bien acepta el castigo para las mujeres públicas, señala los atenuantes que pueden tener debido a su condición de pobreza e indigencia, frente a la mujer noble que se corrompe exclusivamente por gusto<sup>23</sup>. También aborda el tema del lujo como un mal importado de Francia que ha obnubilado el entendimiento hispano y está llevando a la ruina fortunas y moral. Con tono lastimero e hiperbólico dice:

---

<sup>20</sup> Caso González, J. M., *La poética de Jovellanos*, op. cit., p. 85.

<sup>21</sup> Martín Gaité, C. (1994). *Usos amorosos del Siglo XVIII en España*. Barcelona, Anagrama, p. 1.

<sup>22</sup> Jovellanos, G. M. de (1984). *Obras Completas* Ed. Miguel Caso González, T. I. “Obras literarias”, Oviedo, Centro de Estudios del Siglo XVIII, p. 222.

<sup>23</sup> *Una de las críticas del enciclopedismo contra la vieja justicia era la de que se aceptaba la distinción de clases ante la ley. Por eso en el artículo 1º de la Constitución francesa del 3 de setiembre de 1791 se proclamaba que ‘les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits, y en el artículo 6º, que todos los ciudadanos son iguales ante la ley.* José Caso González, op. cit., p. 86.

¡Ay, cuánto, cuánto de amargura y lloro  
te costarán tus galas! ¡Cuán tardío  
será y estéril tu arrepentimiento!  
Ya ni el rico Brasil, ni las cavernas  
del nunca exhausto Potosí no bastan  
a saciar el hidrópico deseo,  
la ansiosa sed de vanidad y pompa.  
Todo lo agotan: cuesta un sombrero  
lo que antes un estado, y se consume  
en un festín la dote de una infanta<sup>24</sup>.

Con tono afligido, más romántico que neoclásico, Jovellanos termina su Sátira mostrando cómo el dinero, la vanidad y la corrupción han tornado los valores más altos de la patria y la moral en viles mercancías.

Tanto Cadalso como Jovellanos son dignos representantes de su época y su obra ressignifica el contexto del ideario ilustrado. Ambos vieron la decadencia de su patria y trataron de corregirla a través de sus prédicas y de su literatura y ambos, también, murieron desilusionados frente a una sociedad que no quería cambiar.

### Fuentes primarias

- Cadalso, J. (1992). *Cartas marruecas, Noches Lúgubres*. Barcelona, Planeta.
- Jovellanos, G. M. de (1984). *Obras Completas* Ed. Miguel Caso González, T. I. “Obras literarias”, Oviedo, Centro de Estudios del Siglo XVIII.

### Bibliografía consultada

- Jovellanos. Informe sobre la Ley Agraria. Disponible en [www.cervantesvirtual.com/obra/informe-sobre-la-ley-agraria--0](http://www.cervantesvirtual.com/obra/informe-sobre-la-ley-agraria--0)
- Marco, J. (1992). “Introducción”. En: José Cadalso, *Cartas marruecas, Noches Lúgubres*. Barcelona.
- Martín Gaité, C. (1993). *Agua pasada*. Barcelona: Anagrama.
- Martín Gaité, C. (1994). *Usos amorosos del Siglo XVIII en España*. Barcelona, Anagrama.
- Sarrailh, J. (1957). *La España Ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica.

---

<sup>24</sup> Jovellanos (1984). Op. cit., p. 225.



# Presencia de una Europa en crisis en la narrativa autobiográfica de la senegalesa Ken Bugul

## Presence of a European continent in crisis in the autobiographical narrative of the Senegalese authoress Ken Bugul

Lía Silvina Mallo

Universidad Nacional de Cuyo

Liamallodea@gmail.com

Recibido: 1 de septiembre de 2015      Aceptado: 9 de diciembre de 2015

### Resumen

La literatura africana en lengua francesa tiene un importante desarrollo a partir de los '60 del XX; esto es, el momento de las independencias de las colonias europeas. Asociada con este hecho y con sus consecuencias inmediatas, nace una narrativa de tono a veces desencantado y espíritu crítico que pone en el centro de sus meditaciones la relación entre pasado y presente, África y Europa, la posibilidad de una identidad propia frente al estereotipo forjado y propiciado por el extranjero; es lo que puede apreciarse –por ejemplo- en las novelas de la senegalesa Ken Bugul. El objetivo del presente trabajo es presentar a una autora de gran importancia en su medio aunque aún desconocida en nuestro país, a fin de destacar su particular visión de una Europa en crisis que la lleva a reflexionar tanto acerca de los Otros como de ella misma. Para el abordaje del tema se vuelven pertinentes los aportes de los estudios poscoloniales y los de la literatura autobiográfica. Parto de la lectura y análisis de las tres primeras novelas de la autora, el cotejo con declaraciones propias y la revisión de crítica general sobre literatura africana francófona y específica sobre la misma Ken Bugul.

**Palabras clave:** literatura africana francófona - Ken Bugul - Europa- identidad

### Abstract

African literature in French language has had an important development from the 60s of the XXth century, because this period coincides with European colonies' independence. Associated with this fact and its immediate consequences, a narrative is born, which is sometimes disappointing in tone and critical in spirit. This narrative places in the center of its meditations the relationship between past and present, Africa and Europe, the possibility of a personal identity as opposed to the stereotype wrought and propitiated by the foreigner. This can be appreciated - for example- in the novels of the senegalese author Ken Bugul. The objective of this work is to present an authoress of big importance in its way but still unknown in our country, highlighting her particular vision of a European continent in crisis

that reveals so much about others as of herself. To deal with this topic the contributions of postcolonial studies become pertinent as well as those of her autobiographical literature. I start from the reading and analysis of three autobiographical novels of the authoress, the contrast with her own declarations and the review of the general criticism of African French-speaking literature and of Ken Bugul's literature.

**Keywords:** African French-speaking literature- Ken Bugul- Europe, identity

Ken Bugul, pseudónimo literario de Mariétou Mbaye Biléoma, nació en Senegal en 1947. Actualmente reside en Benín, donde se dedica a la promoción de obras de arte, a la escritura y a la enseñanza de las letras en los más diversos ámbitos. Ha sido merecedora del Gran Premio Literario del África Negra<sup>1</sup>. Es autora de varias novelas entre las que se destacan *Le baobab fou* (traducida al castellano como *El baobab que enloqueció* y quizás la más célebre), *Cendres et braises*, *Riwan ou le chemin de sable*, *De l'autre côté du regard*, *La pièce d'or*, *Rue Félix-Faure*, *La folie et la mort*, *Mes hommes à moi*. Pertenece a la generación de escritores que la crítica designa como desencantados<sup>2</sup>, intelectuales que después de haberse formado en su país de origen bajo el régimen colonial y tras haber vivido el período de la independencia, no encuentran en la nueva era más que resabios de una sufrida colonización, una independencia mal gestada y un presente lleno de errores, vicios y mentiras<sup>3</sup>. Este es el origen del “desencanto” al que alude Jacques Chevrel:

Apenas emancipados de la tutela metropolitana los antiguos territorios de ultramar, la imagen bucólica y algo idealizada de una cultura negra fundada sobre la exaltación del pasado y la celebración del regreso a las fuentes se hace trizas. [...] A la ‘Pasión’ por la Negritud le sucede la hora de la *desilusión*, lo que da nacimiento a una nueva literatura que toma sus distancias con respecto a las posiciones anteriormente defendidas por Senghor y sus amigos [...] y en la cual los temas recurrentes de la sátira colonial y de la glorificación de la tradición

---

<sup>1</sup> Galardón recibido también, entre otros, por el célebre Léopold Sédar Senghor, presidente de Senegal entre 1960 y 1980, animador -junto con el martiniqués Aimé Césaire y el guayanés Léon Gontran Damas- del movimiento de la Negritud, tan importante en Francia durante la década de 1930 debido al intento de reivindicación de la identidad y la cultura de la raza negra contra la dominación colonialista francesa, ideas difundidas a través de la revista *L'Étudiant noir*.

<sup>2</sup> Cfr. «Le temps du désenchantement; Le tournant des années 1960» (Chevrel, 2008: 55-85).

<sup>3</sup> « Le postcolonialisme montre du doigt clairement les désillusions nées des indépendances politiques des années 1960, mais qu'il existe dorénavant un sentiment diffus et de malaise vis-à-vis du sentiment national » (Diop, 2002:23).

ceden progresivamente el lugar al desnudode la impostura poscolonial y de su cortejo de infamias<sup>4</sup>. (Chevrel, 2008: 55. El resaltado es mío).

Se trata, pues, de escritores a los que bien puede llamarse hijos del poscolonialismo (o del neocolonialismo, según se mire).

No es este el espacio para explayarse acerca del debate que suscitan tales términos. Me limitaré a tomarlos en sentido amplio como categoría cronológica y analítica siguiendo el punto de vista con que Jean-Marc Moura (a su vez inspirado en las reflexiones de Terry Eagleton) aborda el estudio de los textos poscoloniales; Moura, catedrático de la Universidad de Lille, alude a tres dimensiones: el contexto de nacimiento de estas obras, determinado por la colonización europea y sus secuelas, el compromiso contra las formas y los temas imperiales, y la visión de un mundo caracterizado por la coexistencia de diversas lenguas y culturas ( cfr. Diop, 2002: 69). Me parece esclarecedor completar su delimitación epistemológica con lo que resume Samba Diop desde la Universidad de Harvard: esto es, que “la condición poscolonial está marcada por el sello de la hibridación, la marginalidad, el nomadismo literario y el sincretismo”<sup>5</sup> (Diop, 2002: 19). Estos elementos, que según Diop en acuerdo con P. Mongia, son considerados característicos de la condición poscolonial, y que también son descritos ampliamente por las alemanas Claudia Gronemann (Universidad de Leipzig) y Susanne Gehrman (Universidad Humboldt de Berlín)<sup>6</sup>, se suman en la novelista que aquí presento a una fuerte necesidad de hablar de sí como camino de autoconocimiento y, al mismo tiempo, de reconocimiento de los demás, es decir, un camino de construcción de la identidad análogo a lo que explica Kathleen Gyssels acerca del discurso autobiográfico caribeño y que, según ella, es una “característica que

---

<sup>4</sup> « À peine les anciens territoires d’outre-mer émancipés de la tutelle métropolitaine, l’image bucolique et quelque peu idéalisée d’une culture nègre fondée sur l’exaltation du passé et la célébration de retour aux sources vole en éclats. [...] À la ‘Passion’ de la Négritude succède le temps de la désillusion, donnant naissance à une nouvelle littérature qui prend ses distances vis-à-vis des positions naguère défendues par Senghor et ses amis [...], et dans laquelle les thèmes récurrents de la satire coloniale et de la glorification de la tradition cèdent progressivement place à la mise à nu de l’imposture postcoloniale et de son cortège de turpitudes ».

<sup>5</sup> « [...] la condition postcoloniale est marquée du sceau de l’hybridité, de la marginalité, du nomadisme littéraire et du syncrétisme ».La traducción me pertenece. Todas las traducciones presentes en el cuerpo de este escrito, ya sea de la bibliografía como de las fuentes literarias, me pertenecen.

<sup>6</sup> « [...] le rapport étroit entre le postcolonial stratégique et l’hybride se révèle être une question fondamentale. Le concept de l’hybridité résultant du débat postcolonial est conçu comme une stratégie culturelle discursive. [...] le réel se constitue à partir de la langue et le texte devient le lieu par excellence de l’expérimentation de l’hybridité culturelle. À partir de ces réflexions, les concepts du postcolonial et de l’hybride permettent justement de repenser les conditions socio-historiques et culturelles de l’écriture autobiographique » (Gehrman y Gronemann, 2013: 13).

comparten todas las literaturas poscoloniales por su relación con las problemáticas de la dominación [extranjera] y la [posición] entre dos culturas”<sup>7</sup> (Gehrmann y Gronemann, 2013: 19).

Así pues, estimo conveniente abordar el estudio de las novelas de la senegalesa Ken Bugul desde ambas perspectivas, poscolonial y autobiográfica, por cuanto sus escritos constituyen ejemplos cabales de una doble necesidad: la expresión del yo y la revelación de su contexto vital.

Sus tres primeras obras (*Le baobab fou*, *Cendres et braises*, *Riwanou le chemin de sable*), publicadas en 1982, 1994 y 1999 respectivamente, conforman una trilogía de contenido autobiográfico en la que la novelista despliega no solo sus recuerdos sino, más importante aún, sus reflexiones acerca de la propia vida, sus traumas y la relación con los demás. Sus obsesiones encuentran el origen en dos hechos principales, reconocidos por la propia autora: el abandono de la madre a la edad de cinco años -herida que nunca logró cicatrizar- y la concurrencia a la escuela francesa. El primer asunto es tratado amplia y repetidamente por Bugul a lo largo de su producción y es fuente de reelaboración aun en una cuarta novela que vendría a completar la ya mencionada trilogía autobiográfica, cuyo título *De l'autrecôté du regard*<sup>8</sup> (2003) alude a su madre muerta. No me ocuparé de esta cuestión aquí, a pesar de su riqueza e interés literario, a fin de no desviarme del tema prometido en el título del presente escrito, para el cual -en cambio- sí resulta pertinente hacer mención de lo que expresa Bugul sobre la escuela francesa.

Fue esta la que importaron los colonizadores ya a fines del siglo XIX y que trató de hacer de los africanos ciudadanos con una cabeza formada según los programas y proyectos del Hexágono<sup>9</sup>. El objetivo era la “asimilación” de los colonizados; esto es, su transformación en sujetos con los mismos derechos y

---

<sup>7</sup> « [...] caractéristique que partageraient toutes les littératures postcoloniales par leur rapport aux problématiques de la dominance et de l'entre-deux culturel».

<sup>8</sup> “Del otro lado de la mirada” o “Más allá de la mirada” son traducciones posibles.

<sup>9</sup> « Du côté français, la politique soutenue était celle de **l'assimilation**. Les colonisés africains devaient devenir des citoyens français. L'école inculque les valeurs françaises sous le contrôle de l'Etat. Les écoles missionnaires, sans le soutien de l'Etat français, disparaissent en grand nombre. Contrairement à la politique anglaise, les chefs locaux sont désinvestis de leurs fonctions, pour être remplacés par une nouvelle élite formée sur les bancs de l'école française. **Un système très élitiste et sélectif** est mis en place où la récompense de l'éducation est l'accès à des postes dans l'administration. Les cours sont dispensés intégralement en français et suivent un curriculum imposé par l'Etat. C'est un système éducatif peu accessible aux masses qui se développe ». (<http://terangaweb.com/systeme-educatif-africain-heritage-colonial/>).

deberes que los metropolitanos, mediante la alfabetización en francés y, junto con ella, la transmisión de la cultura occidental. Sin duda, tal educación está en el origen de profundos debates acerca de la verdadera finalidad de la intervención europea en el continente negro. Si bien la escuela francesa constituye uno de los medios de contacto más estrecho y sustancial entre Europa y África, no es menos cierto que -como señala Amadou Koné- la colonización no resulta ser el mejor medio de acercamiento entre los pueblos:

[...] ningún contexto colonial es saludable para la adopción de elementos de una cultura por otra. En el caso preciso de la colonización francesa, el colonialismo pregonaba la asimilación por parte de los africanos de la cultura francesa y el abandono forzoso de su cultura, cuya existencia, por lo demás, era negada. En un contexto así, el encuentro entre culturas se hizo sobre la base de un conflicto entre culturas más que de un diálogo entre ellas<sup>10</sup>. (Diop, 2002: 86)

Tal conflicto, existente en un nivel social y político, o sea grupal, es igualmente identificable a nivel individual en muchos de los hombres y mujeres nacidos bajo el régimen colonial o inmediatamente después de los movimientos independentistas, o sea durante los años comprendidos entre las primeras décadas del XX y los años 70. La gran mayoría vivió desgarradoramente la confusión de no saber a qué cultura pertenecer, por no sentirse, en el fondo, parte de ninguna. Señala Nora-Alexandra Kazi-Tani desde la Universidad de Argel: “la escuela exacerbó el conflicto entre las generaciones al preconizar el culto de la ciencia y de la técnica para reforzar la idea de la superioridad del Occidente frente al mundo retrógrado del ‘indígena’.”<sup>11</sup> (Diop, 2002: 43).

Ken Bugul pertenece a esta “generación condenada”<sup>12</sup> -según sus propias palabras- que padeció el choque cultural y el sentimiento de alienación surgido del mismo. Sus emociones y reflexiones al respecto forman parte medular de sus escritos. La escuela constituye la causa de una gran contradicción interior tanto frente a sus mayores como a sus propios congéneres no alfabetizados. Nuestra

---

<sup>10</sup> « [...] aucun contexte colonial n'est sain pour l'adoption des éléments d'une culture par une autre. Dans le cas précis de la colonisation française, le colonialisme prônait l'assimilation par les Africains de la culture française et l'abandon forcé de leur culture dont l'existence était du reste niée. Dans un tel contexte, la rencontre des cultures s'est faite sur la base d'un conflit des cultures plutôt sur que [sic] celle d'un dialogue entre elles».

<sup>11</sup> « [...] l'école a exacerbé le conflit des générations en prônant le culte de la science et de la technique pour renforcer l'idée de la supériorité de l'Occident sur le monde arriéré de l' 'indigène' ».

<sup>12</sup> « Moi qui n'avais jamais connu de milieu, de famille, issue d'une *génération condamnée*, moi qui n'avais aucun repère, comment pourrais-je m'aliéner? Or, l'ambiguïté établie, l'impossibilité de l'aliénation en était déjà une. » (Bugul, 2010: 150). El resaltado es mío.

novelista fue la primera mujer de su familia en recibir formación intelectual, hecho que le valió el desprecio de su abuela materna y el desarraigo cultural que sufrió durante largo tiempo en relación con su medio de origen. Ella misma relata que durante las vacaciones escolares solo se reunía con quienes también habían aprendido a hablar francés y que hacían de esto una suerte de marca distintiva frente a los que no asistían a clases. Igualmente y junto con el idioma extranjero, ingresaban en la sociedad senegalesa las costumbres foráneas que -a pesar de lo incómodas e inapropiadas- eran adoptadas por los jóvenes con admirativa complacencia con el único fin de asemejarse a quienes representaban para ellos la verdadera superioridad: los blancos, los europeos, los occidentales. Así, por ejemplo, a pesar del agobiante calor las adolescentes preferían los vestidos ceñidos que la moda europea exigía, y los zapatos de tacón que no les permitían caminar sobre la arena con la misma gracia que mostraban las revistas llegadas del norte. Este era el modelo de referencia; con palabras de Ken Bugul: “El Norte de los sueños, el Norte de las ilusiones, el Norte de las alusiones./ El Norte referencial, el Norte Tierra prometida”<sup>13</sup> (Bugul, 2010: 38).

A disgusto en su ambiente<sup>14</sup>, nuestra escritora se traslada a Europa por primera vez durante la década de 1970 merced a una beca de estudios<sup>15</sup> que nunca concluyó porque la distrajeran las experiencias que vivió desde su llegada; reconoce: “No pensaba en mis estudios./ Era el país de los blancos lo que me interesaba”<sup>16</sup> (Bugul, 2010: 44). Su contacto inaugural con Occidente tiene lugar entonces, en Bélgica, donde se desmorona todo lo que había aprendido en la escuela, principalmente, la convicción de ser una más entre pares. La escuela francesa la había hecho sentirse heredera de los ancestros galos y de toda una tradición que en realidad solo pertenecía a gente que ahora la rechazaba debido al color de su piel.

La desilusión y el desconcierto no tardan en producirse. Ken se da cuenta de inmediato de la distancia existente entre ella, su tierra, su patria, y los europeos

---

<sup>13</sup> «Le Nord des rêves, le Nord des illusions, le Nord des allusions. Le Nord référentiel, le Nord Terre Promise».

<sup>14</sup> «L’assimilation me laissait insatisfaite en réalité. J’étais remplie de toutes les formules, de toutes les perceptions de l’ailleurs. [...] L’ailleurs, la référence. / Pour nous autres, l’ailleurs était devenu un mythe. [...] En réalité, nous avons du mal à être nous-mêmes en tant qu’assimilés. Il nous manquait la force dans la confrontation». (Bugul, 1994: 44).

<sup>15</sup> «Je partais poursuivre des études en Belgique. J’avais bénéficié d’une bourse de l’Office de la coopération au développement, comme la plupart des jeunes gens qui se trouvaient dans l’avion» (Bugul, 2010: 42).

<sup>16</sup> «Je ne pensais pas à mes études. C’était le pays des Blancs qui m’intéressait».

cuyos manuales escolares tanto exaltaban los valores de la igualdad y la fraternidad... Sus dos primeras experiencias son por demás reveladoras y merecen ser recordadas aquí. La primera, en relación con el intento de comprarse una peluca, tal como sugería la moda de aquellos años; ella se da cuenta de que no le favorecía y entonces la vendedora le responde sin rodeos: “Sí, tiene razón; para usted hacen falta pelucas afro. Es su estilo. Estas pelucas de aquí son para las blancas que usan una y usted, usted es negra: en fin, no tiene cabeza para eso. Lo siento, no puedo hacer nada por usted”<sup>17</sup> (Bugul, 2010: 59). La otra anécdota está relacionada con el médico que le practica un aborto; cuando se entera de que el muchacho involucrado es un blanco, se resuelve a actuar y declara con gran convicción: “Estoy absolutamente en contra de las mezclas. Cada raza debe permanecer como tal. [...] Usted es negra, quédese con los negros. Los blancos entre blancos”<sup>18</sup> (Bugul, 2010: 72). Una sorprendida y desconcertada Ken advierte entonces algo que nunca se había planteado: “Sí, yo era una negra, una extranjera. [...] / Sí, era una extranjera y por primera vez me daba cuenta”<sup>19</sup> (Bugul, 2010: 60). Entiende ahora por qué los habitantes de ese país no querían reconocerla ni saludarla. Y se hacen trizas su idilio con Occidente y sus pretensiones de integración<sup>20</sup>: ¿acaso la escuela francesa no le había enseñado que el país de los galos era el país de sus ancestros?<sup>21</sup> Nuestra autora se halla de pronto sin ámbito de referencia: “Frecuentaba a los blancos. [...] Durante veinte años no había aprendido más que sus pensamientos y sus emociones. [...] pero de hecho estaba aún más frustrada: yo me identificaba con ellos, ellos no se identificaban conmigo”<sup>22</sup>. (Bugul, 2010: 80).

Ahora bien, Ken conoce no solo el racismo durante su estancia en Europa. A causa de su debilidad emocional y la precariedad económica en la que se

---

<sup>17</sup> «Oui, vous avez raison; pour vous, il faut des perruques afro. C'est votre genre. Ces perruques ici, c'est pour les Blanches qui en portent et vous, vous êtes noire ; enfin vous n'avez pas une tête à ça. Je suis désolée, je ne peux rien pour vous».

<sup>18</sup> «Je suis absolument contre le mélange. Chaque race doit rester telle. [...] Vous êtes Noire, restez avec les Noirs. Les Blancs entre Blancs».

<sup>19</sup> «Oui, j'étais une Noire, une étrangère. [...] Oui, j'étais une étrangère et c'était la première fois que je m'en rendais compte».

<sup>20</sup> «Idylle qui me servait à m'expliquer, à m'intégrer, à montrer que j'étais comme eux : qu'il n'y avait aucune différence entre nous, qu'eux et moi, nous avions les mêmes ancêtres» (Bugul, 2010: 64).

<sup>21</sup> «Enfin l'Europe, l'Occident, le pays des Blancs, le pays des Gaulois, le pays des sapins, de la neige, le pays de mes 'ancêtres'». (Bugul, 2010: 46).

<sup>22</sup> «J'étais souvent avec les Blancs [...] Pendant vingt ans je n'avais appris que leurs pensées et leurs émotions. [...] mais en fait, j'étais plus frustrée encore : je m'identifiais en eux, ils ne s'identifiaient pas en moi».

hallaba, nuestra autora se pierde en los ambientes más disonantes del momento; declara: “[...] me atraía irresistiblemente todo ese costado de Occidente del que jamás me habían hablado en los manuales escolares”<sup>23</sup> (Bugul, 2010: 105). *Hippies*, borrachos, drogadictos, librepensadores de toda clase, artistas, bohemios, homosexuales, lesbianas y prostitutas conforman su entorno y le muestran una realidad que no exponían los libros leídos en la escuela, una “Europa en crisis” que, tras el llamado mayo francés, la guerra fría y el tembladeral financiero de esos años, revelaba toda su decadencia y sus falacias. Tal como lo explica nuestra senegalesa, era la época en que el viejo continente descubría sus fracasos de todo tipo:

Occidente acababa de hacer su diagnóstico. El desarrollo económico, colonial, no emparejaba con un desarrollo humano. El ser occidental, nostálgico de las eras grandiosas de su pasado, no prosperaba, sin embargo. La sociedad, el sistema eran cuestionados. Occidente se ahogaba a sí mismo y se trataba de agonizantes que intentaban escapar<sup>24</sup>. (Bugul, 2010: 107).

Bugul despliega entonces sus reflexiones y su búsqueda identitaria, iniciada inconscientemente desde la infancia cuando fuera abandonada por la madre, pero ahora exacerbada debido a una imperiosa y acuciante necesidad de autoconocimiento, de referencias, de asidero. Confronta las tradiciones heredadas de su tierra y las costumbres de sus compatriotas, el bagaje educativo recibido en la escuela francesa y la triste realidad que vive en Occidente. Sintetiza así sus conclusiones: “No había encontrado a mis ancestros los galos y nada en cambio”<sup>25</sup> (Bugul, 2010: 107). Destaco el término “nada” empleado por la novelista, por cuanto constituye la antítesis de las aspiraciones nacidas durante una educación que la había convencido de que todo lo bueno y lo verdadero, toda civilización, cultura y felicidad se hallaban en Europa.

El choque resulta por demás desgarrador y la desestabiliza emocionalmente; llega inclusive a intentar suicidarse. Ken es rescatada por su ambiente cultural originario cuando, al cabo de largas luchas por sobrevivir decide

---

<sup>23</sup> «Inconsciemment, j'étais irrésistiblement attirée par tout ce côté de l'Occident dont on ne m'avait jamais parlé dans les manuels scolaires».

<sup>24</sup> «L'Occident venait de faire son diagnostic. Le développement économique, colonial, n'allait pas de pair avec un développement humain. L'être occidental, nostalgique des ères grandioses de son passé, ne s'épanouissait pas malgré tout. La société, le système étaient remis en question. L'Occident s'étouffait lui-même et c'étaient des agonisants qui essayaient d'échapper».

<sup>25</sup> «Je n'avais pas trouvé mes ancêtres les Gaulois et rien à la place».

abandonar Francia<sup>26</sup> y regresar a su pueblo natal, donde se reencuentra con su madre y consigue la paz como esposa de un anciano morabito. Se produce de este modo la “reterritorialización”<sup>27</sup> de la que habla Nora-Alexandra Kazi-Tani como “última etapa en la búsqueda de la conciencia de sí” (Diop, 2002: 62). También explica Kazi-Tani:

[...] si la escuela colonial o neocolonial puede llevar a alguien a sentir vergüenza de sus orígenes al punto de renegar de ellos y hasta querer olvidarlos [...] / el reconocimiento de los valores simbólicos de su cultura de origen ayuda al hombre arrojado a la ‘periferia’ por el etnocentrismo europeo a recuperar el ‘centro’ de su historia y, de ese modo, su dignidad<sup>28</sup> (Diop, 2002: 53-54).

Precisamente, Ken Bugul comienza a escribir con el fin de recuperar su esencia y su dignidad, llevada por una necesidad y una intención casi terapéuticas. Reconoce: “Mi búsqueda identitaria es una búsqueda individual, existencial, que pasa por la escritura”<sup>29</sup> (Brezault, 2010: 179). Por esto, su primera novela (*Le baobab fou*) gira fundamentalmente en torno de la doble causa problemática de sus fracasos existenciales: la separación de la madre (de la que no hemos hablado aquí) y la idealización de Europa a partir de su asistencia a la escuela francesa, “la escuela francesa que iba a trastornar mil mundos y mil creencias”<sup>30</sup>... (Bugul, 2010: 140). Durante una entrevista, ante la pregunta sobre la recurrente confesión de sus heridas de infancia, Ken Bugul responde: “Me quiero curar, por lo tanto debo exponer mi problema. El problema que conocí en mi infancia, en la escuela primaria, no me había abandonado nunca. Ahora que he hablado de ello, me he liberado”<sup>31</sup> (Brezault, 2010: 181).

---

<sup>26</sup> Durante un segundo viaje a Europa tras las huellas de un amante, se instala en París, donde reside cinco años. Conoce entonces, además, la violencia física y el maltrato.

<sup>27</sup> «L’individu qui ‘reterritorialise son existence jusque-là aliénée dans la sphère de l’Autre, se ‘récupère’, se ‘redéfinit’, se réalise dans un rapport de constitution avec sa société et par là se ‘socialise’ véritablement’ et donc s’insère dans le monde moderne » (Diop, 2002: 62). Kazi-Tani cita, a su vez palabras de *L’errance* de G. Ngal tomadas de la p.180 de la edición de *Présence Africaine*, 1999, nº40-41.

<sup>28</sup> « [...] si l’école coloniale ou néo-coloniale peut amener un être à avoir honte de ses origines au point de les renier et même de vouloir les oublier [...] / la re-connaissance des valeurs symboliques de sa culture d’origine aide l’homme rejeté à la ‘périphérie’ par l’ethnocentrisme [sic] européen à recouvrer le ‘centre’ de son histoire et par là, sa dignité».

<sup>29</sup> «Ma quête identitaire est une quête individuelle, existentielle, qui passe par l’écriture».

<sup>30</sup> «L’école française qui allait bouleverser mille mondes et mille croyances [...] ».

<sup>31</sup> «Je veux guérir, donc je dois exposer mon problème. Le problème que j’ai connu dans mon enfance, à l’école primaire, ne m’avait jamais quitté. Maintenant que j’en ai parlé, je m’en suis dégagée».

Uno de los problemas a los que se refiere nuestra novelista es el hecho de haber crecido convencida de que en el lejano extranjero hallaría todo el bienestar y la satisfacción interior que en su medio originario jamás podría conocer. Sin embargo, cuando Ken llega a Bélgica y luego a Francia, a las que considera (como ya se ha citado) la “Tierra prometida”, se encuentra con una Europa decadente<sup>32</sup> totalmente distinta de la que había soñado, una Europa que, en medio de sus costumbres desenfadadas y sumergida en un indecible sentimiento de culpa por sus fracasos históricos, perdía su propio rumbo. Descubre que la superioridad cultural y humana de los blancos no existe. Declara: “Su decadencia, no podía imaginarla, pues durante veinte años no me habían enseñado más que su superioridad”<sup>33</sup> (Bugul, 2010: 90). “Yo que creía que todo era maravilloso entre ellos, pero la realidad era diferente. Esas gentes eran verdaderos salvajes [...]”<sup>34</sup> (Bugul, 2010: 95).

El salvajismo al que alude Bugul se verifica en varias dimensiones: la violencia física, la mentira, la exclusión, el individualismo. Entre las experiencias vividas en Europa y que le permiten calificar de “salvajes” a los occidentales, podemos recordar algunas de las escenas descritas en su segunda novela (*Cendres et braises*) como las golpizas brutales recibidas de parte de su amante tantas veces, sin ninguna razón, como así también los insultos atroces que le escuchó proferir durante sus aterradores ataques de celos<sup>35</sup>. La propia situación marginal que vive Ken en París como amante de ese hombre en apariencia tan elegante y educado, la lleva a preguntarse acerca de los preconizados valores occidentales, siempre expuestos como cimas de civilización frente a las costumbres de los colonizados; reflexiona:

En mi país el matrimonio arreglaba estas situaciones y se gritaba abajo la poligamia; pero aquí los hombres desposaban a una mujer, tenían amantes, vivían en la infidelidad permanente y se gritaba viva la monogamia<sup>36</sup> (Bugul, 1994: 79).

---

<sup>32</sup> «L’Occident dans sa chute générale». (Bugul, 2010: 89).

<sup>33</sup> «Leur décadence, je ne pouvais me l’imaginer car, depuis vingt ans, on ne m’avait appris rien d’autre d’eux que leur supériorité».

<sup>34</sup> «Moi qui croyais que tout était merveilleux chez eux, mais la réalité était différente. Ces gens étaient de vrais sauvages [...]».

<sup>35</sup> «Sale nègre, sale race, on comprend pourquoi ce fut avec vous qu’on fit la traite des esclaves. Vous ne pouvez être que des esclaves ou des putains : vous n’avez rien, vous n’êtes rien » (Bugul, 1994: 131).

<sup>36</sup> «Dans mon pays le mariage arrangeait ces situations et on criait à bas la polygamie ; mais les hommes ici épousaient une femme, avaient des maîtresses et vivaient dans l’infidélité permanente et on criait vive la monogamie».

La llegada de la Navidad, con su despliegue de luces, sus excesos gastronómicos y sus forzadas reuniones familiares, constituye otra circunstancia para el cotejo y la meditación:

Recién en ese momento la gente parecía recordar que la familia existía y era sagrada. [...] En Navidad, esa gente se volvía más humana, aceptaba el deber de estar juntos una vez al año para mejor alejarse uno de otro en seguida. [...] Todos los desposeídos del mundo entero, todos los abandonados, todos aquellos que morían de hambre y de sed, no podían darse cuenta hasta qué punto estas sociedades malgastaban energía y comida para aparentar estar juntos una sola noche<sup>37</sup>. (Bugul, 1994: 81).

Bugul critica a las familias burguesas de aquellos años 70, “el tipo de francés medio entre los que la mujer hace subsistir lazos que ya no existen. [...] pobre gente que servía al país rudamente mediante el ‘métro-boulot-dodo’”<sup>38</sup> (Bugul, 1994: 82).

Quiere decir, entonces, que durante sus viajes a Europa y merced a un contacto directo y estrecho con los occidentales, Bugul toma conciencia de una realidad muy distinta de la que enseñaban los libros escolares de los antiguos colonizadores. Con sus sueños de grandezas y de gloria y, fundamentalmente su desprecio por una raza que desde el principio consideraron inferior e incapaz, débil, atrasada o maltrecha, aquellos solo exaltaban los valores y bondades que ya no existían en la vida diaria, deshumanizada completamente por los excesos materialistas y los extravíos morales. Lo que nuestra novelista conoce en Europa es una sociedad decrepita, atravesada por una profunda crisis espiritual que la desvía de un pasado quizás luminoso pero ahora muy distante y diferente<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> «Ce n'était qu'à ce moment-là que les gens semblaient se rappeler que la famille existait et était sacrée. [...] A Noël, ces gens devenaient plus humains, acceptaient la corvée d'être ensemble une fois par an pour mieux s'éloigner l'un de l'autre par la suite. [...] Tous les démunis de monde entier, tous les abandonnés, tous ceux qui mouraient de faim et de soif, ne pouvaient pas se rendre compte à quel point ces sociétés-là gaspillaient et de l'énergie et de la nourriture pour faire semblant d'être ensemble un seul soir».

<sup>38</sup> Se pierde el despectivo juego fonético en la traducción literal que sería -aproximadamente- “subte, laburo, noni-noni”, y que alude al vacío de una rutinaria vida materialista. La transcripción francesa de la cita completa es la siguiente: « [J'y] rencontrais pour la première fois depuis que j'étais à Paris] le type du Français moyen, où la femme faisait subsister des liens qui n'existaient plus. [...] ces braves gens qui servaient le pays rudement par le métro-boulot-dodo».

<sup>39</sup> «Depuis les rescapés de Mai 68 jusqu'aux nouveaux bourgeois des milieux artistiques. Ceux que nous connaissions et appelions nos amis et fréquentations, c'était cette partie de la société qui se disait débarrassée, libérée des idées que pendant des siècles, leurs parents avaient entretenues pour maintenir une domination névrotique». (Bugul, 1994: 82).

Descubre que si Europa había tenido algo mejor para dar, ya no podía hacer gala de ello.

A modo de breve conclusión recordaremos que la literatura africana en lengua francesa experimenta un mayor desarrollo y un desenvolvimiento particular a partir de los años 60 y 70 del siglo XX, momento de la emancipación de las colonias europeas. Este hecho histórico, de innegables consecuencias sociales, económicas, culturales y espirituales, halla ecos en una literatura de tono muchas veces desencantado y profundo espíritu crítico. Como centro de las especulaciones que las creaciones artísticas propician, se pone en evidencia la relación entre pasado y presente, colonización e independencia, África y Occidente, civilización y salvajismo; en síntesis, la búsqueda de una identidad propia frente al estereotipo forjado desde el extranjero y sustentado por los prejuicios occidentales. Se trata de un tema recurrente en la producción de toda una generación cuya narrativa busca dar cuenta de la desilusión o espejismo poscoloniales, y no está ausente de las novelas autobiográficas de la senegalesa Ken Bugul, emblema de tal generación y portavoz de su malestar.

De gran importancia en su medio y creciente renombre internacional aunque aún desconocida en nuestro país, esta autora hace de su experiencia vital, tanto íntima como social, la sustancia de sus relatos y reflexiones. La escritura es su medio de expresión, de entendimiento y de reconciliación consigo misma; le sirve para dar forma y respuesta a sus especulaciones acerca de los otros tanto como sobre ella misma, pues sus meditaciones existenciales y literarias encuentran su razón de ser en un camino de autoconocimiento iniciado durante su primer contacto con Occidente, oportunidad que desestabiliza sus juicios y valoraciones sobre lo autóctono y lo foráneo. En este trabajo nos ha interesado particularmente destacar su aguda visión de una Europa en crisis radicalmente diferente de aquella cuya imagen le fuera transmitida por los colonizadores franceses en la escuela.

#### **Fuentes primarias:**

- Bugul, Ken (1994). *Cendres et braises*. Paris: L'Harmattan.
- ---- (1999). *Riwan ou le chemin de sable*. Paris/Dakar: Présence Africaine.
- ---- (2010). *Le baobab fou* [1982]. Paris/Dakar: Présence Africaine.
- Brezault, Éloïse (2010). *Afrique; Paroles d'écrivains*. Montréal, Mémoire d'encrier.

**Bibliografía consultada:**

- Chevrel, Jacques (2003). *La littérature nègre* 2<sup>e</sup> éd [1984, 1999]. Paris: Armand Colin
- - - - - (2008). *La littérature africaine*. Libro.
- Diop, Samba. L'émergence de la postcolonialité au sein de l'espace littéraire africain et francophone. En: Diop, Samba (dir.) (2002). *Fictions africaines et postcolonialisme* (pp.15-35). Paris: L'Harmattan.
- Gehrman, Susanne. Constructions postcoloniales du Moi et du Nous en Afrique: l'exemple de la série autobiographique de Ken Bugul. En: Gehrman, Susanne y Gronemann, Claudia (eds.) (2013). *Les enjeux de l'autobiographique dans les littératures de langue française* (pp.173-195). Paris: L'Harmattan.
- Gehrman, Susanne y Gronemann, Claudia. Les enjeux de l'autobiographique dans les littératures de langue française: Du genre à l'espace -l'autobiographie postcoloniales- l'hybridité. En: Gehrman, Susanne y Gronemann, Claudia (eds.) (2013). *Les enjeux de l'autobiographique dans les littératures de langue française* (pp. 9-21). Paris: L'Harmattan.
- Kazi -Tani, Nora-Alexandra. Pour un nouveau discours africain. En : Diop, Samba (dir.) (2002). *Fictions africaines et postcolonialisme* (pp. 33-66). Paris: L'Harmattan.
- Koné, Amadou. Le roman historique africain et l'expression du multiculturalisme. En: Diop, Samba (dir.) (2002). *Fictions africaines et postcolonialisme* (pp.83-105). Paris: L'Harmattan.
- Lesel, Débora. Le système éducatif Africain: un héritage colonial? En: [http://teranga web.com/systeme-educatif-africain-heritage-colonial](http://teranga.web.com/systeme-educatif-africain-heritage-colonial). Consultado en línea el 4 y el 7 de febrero de 2014.
- Moura, Jean-Marc. Critique postcoloniale et littératures francophones africaines; Développement d'une philologie contemporaine. En: Diop, Samba (dir.) (2002). *Fictions africaines et postcolonialisme* (pp. 67-82). Paris: L'Harmattan.



# Crisis en Troya. Paris «el juez» visto por los griegos

## Crisis in Troya. Paris “the judge” seen by the Greeks

**Cristian Mancilla**

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación  
mancilla.mardel@gmail.com

Recibido: 4 de septiembre de 2015      Aceptado: 10 de diciembre de 2015

### **Resumen**

El Juicio de Paris es un evento crucial en la comprensión de la identidad griega antigua. Demarca una separación entre dioses y hombres, la caída de las glorias antiguas y el origen de lo positivo en lo negativo. Las representaciones artísticas y literarias muestran algunas diferencias formales cuando difieren en cuanto a algunos detalles de la trama, pero finalmente coinciden en cuanto a la apreciación que hacen de Paris. Las figuraciones del episodio tienen espacio para variaciones narrativas, argumentos racionales y la ridiculización del pastor y de las diosas. La meta de esta discusión es detectar las señales que dejaron tanto poetas cuanto artistas plásticas acerca de cómo valoraban a Paris. El príncipe troyano pudo ser juez de las diosas, pero él mismo ha de ser juzgado en incontables ocasiones durante toda la Antigüedad por escritores y artesanos. Delinear las coincidencias y divergencias de quienes representaron este evento durante la Antigüedad en un ámbito griego es el motor primario de este texto. La pluralidad de testimonios e interpretaciones muestra, preliminarmente, la riqueza simbólica y comunicativa de este mito.

**Palabras clave:** Juicio de Paris - Guerra de Troya – crisis – Hera – Atenea - Afrodita

### **Abstract**

The Judgement of Paris is a key event in understanding the ancient Greek identity. It states a separation between gods and men, the fall of ancient glories, and the appearance of the positive out of the negative. Artistic and literary renderings of the Judgement exhibit some formal differences when they differ in regard to some aspects of the plot, but finally match in regard to how they assess Paris. Representations of the Judgement show narrative divergences, rational arguments, and mockery of both the shepherd and the goddesses. This paper's goal is to perceive the signs that both poets and visual artists left on how they estimated Paris. The Trojan prince could have been the judge of the goddesses, but he himself shall be judged numerous times by writers and craftsmen of antiquity. The main inspiration of this text is tracing both coincidences and divergences of those who depicted the Judgement during antiquity in a Greek

context. The plurality of both testimonies and interpretations suggests a symbolic and communicative richness in this myth.

**Keywords:** Judgement of Paris - Trojan War – crisis – Hera – Athena - Aphrodite

En las siguientes líneas, exploro la visión que expresaron poetas y artistas plásticos en torno a la figura mítica de Paris, el príncipe troyano que juzgó la belleza de las tres diosas más poderosas del Olimpo. Esta exploración está circunscrita al ámbito griego ente los siglos 8vo a.C. y 5to d.C. El principal objeto de análisis es el conjunto de textos que mencionan el Juicio de Paris en las fuentes helénicas de este amplio período, pero el estudio se extiende también hacia algunos de los objetos de arte plástico (vasijas pintadas) que representan el certamen de las diosas. El tránsito de este análisis aborda tres perspectivas utilizadas por poetas y artistas plásticos al figurar este episodio: 1) la mítica, que contrasta versiones diferentes de la misma historia; 2) la racional, que valora (negativamente), justifica o niega que Paris se haya encontrado con las diosas, y 3) la paródica, que ridiculiza el relato o la aprovecha para mofarse de sus personajes. Este tránsito desemboca en dos breves reflexiones con respecto al error que ha cometido el pastor del Ida y a su carácter *crítico*.

Distinguiré entre dos tipos de crisis: la crisis como juicio y la crisis como cambio repentino. La primera se manifiesta en el evento puntual del Juicio de Paris, cuando este hijo de Príamo, el rey de Troya, debió decidir cuál de las tres diosas —Hera, Atenea o Afrodita— merecería recibir la manzana para la más bella. La segunda se hace visible en la Guerra de Troya, un evento excepcional y fundamental en la historia cultural de Grecia y de Occidente. El personaje de Paris conjuga estas dos crisis por cuanto él es el encargado de juzgar a las diosas y, a causa del dictamen que emite, es también el responsable de dicha guerra. Paris aparece, pues, como un hombre sobre-determinado por la crisis: su propia definición como individuo se concentra en una crisis, puesto que es “el que juzgó a las diosas”. Además, será responsabilizado una y otra vez por haber causado el mayor conflicto del que tenga memoria el hombre griego clásico (antes de su enfrentamiento con los persas): la Guerra de Troya. Las elaboraciones del mito intensificarán este carácter crítico haciendo que Paris sea abandonado por sus padres al nacer para evitar que se cumpla el sueño profético de su madre, Hécuba, en el que él aparece como una antorcha que encendería y destruiría la ciudad de Troya.

Resulta común presumir que Paris adoptó un criterio para la resolución de su “crisis”, pero el testimonio más antiguo (*Il.* 24.29s) no entrega alguna señal

explícita sobre esto. Homero sí nos dice que Paris “ofendió” a las diosas que han sido nombradas unas pocas líneas más arriba (*Il.* 24.25s), Hera y Atenea, pero no especifica en qué consistió este ultraje. Agrega que Paris “favoreció” a la diosa que le ofreció la “dolorosa lascivia” y esta es una señal importante. El episodio, aunque oscuro, deja claro que el pastor expresó una preferencia a favor de Afrodita en desmedro de las otras. Pero también deja abierta la especulación: ¿acaso también insultó a las diosas, como sugiere Thomas Stinton (1965: 3<sup>4</sup>)? ¿Acaso Afrodita expresó, como Homero, que la lascivia sería dolorosa? ¿Por qué aceptaría Paris entonces? Y, lo más intrigante, ¿por qué se vio envuelto en una situación en la que tenía que favorecer a una de tres diosas y, al mismo tiempo y posiblemente de forma inevitable, ofender a las otras dos? Reinhardt (1948) demostró hace tiempo cómo la narrativa del Juicio de Paris forma parte integral de la *Ilíada* y señaló en qué lugares del poema esta narrativa se encuentra replicada. Davies explica (1981) por qué el Juicio de Paris es mencionado y por qué aparece recién en el canto 24to de la *Ilíada*, indicando que la ira inextinguible de las diosas ofendidas por Paris ha de contrastarse con la sensibilidad de Aquiles, quien depone su ira contra Héctor a causa de Príamo.



Figura 1- Hidria ática de figuras rojas, vaso nominal del Pintor del Paris de Carlsruhe, c. 400 a.C.  
Fuente: Biblioteca Digital Perseo - <http://www.perseus.tufts.edu/>

Según Reinhardt, la escena (*Il.* 5.418ss) en la que Afrodita se refugia en el regazo de Dione luego de ser herida en el campo de batalla y Atenea se burla de ella ante Hera es una transmutación del Juicio de Paris en una situación épica. Esto ocurre nuevamente, de acuerdo con Reinhardt, cuando Afrodita es empujada por Atenea e insultada por Hera mientras intentaba ayudar a Ares en el canto 21ro (423ss).

Explicar por qué el Juicio de Paris es mencionado y por qué aparece precisamente en el libro 24to de la *Ilíada* no es lo mismo, sin embargo, que explicar por qué Paris se vio envuelto en una situación como esa. Las interpretaciones de por qué Paris tuvo que juzgar a las diosas son de tres órdenes: las míticas, las racionales y las paródicas.

## 1. Las focalizaciones de la historia: el mito

El resumen dejado por Proclo de las *Ciprias* (§ 1) insinúa que tanto el Juicio de Paris como la Guerra de Troya serían parte de una confabulación entre Zeus y Temis. Esta idea parece ser retomada, al menos en parte, por el Pseudo-Apolodoro en el Epítome de su *Biblioteca* (*Ep.* § 3.1s), escrito en el siglo 1ro o 2do d.C. Aquí el mitógrafo especula que Zeus decidió iniciar la Guerra de Troya por una de dos razones: para hacer famosa a su hija Helena por ocasionar la guerra entre Europa y Asia o para exaltar la raza de los semidioses. Higino, en el siglo 2do d.C., relata la versión más popular de las que conocemos hoy: la diosa Eris, despechada porque no había sido invitada a las bodas de Tetis y Peleo, arroja una manzana en medio del banquete, ocasionando la competencia entre Hera, Atenea y Afrodita por poseerla. Luciano (siglo 2do d.C.) se hará eco de esta historia en el diálogo «Panope y Galene» (*DMar* 7), donde Eris se cuela en el banquete para arrojar la manzana dorada y levantar la discordia entre las diosas. La trama es continuada por Luciano en el diálogo «Juicio de Diosas» (*DDeor.* 20), que narra detalladamente los acontecimientos desde que Zeus entrega la manzana a Hermes para que lleve las diosas ante Paris hasta que este se la entrega a Afrodita como vencedora. Coluto añadirá más tarde (siglo 5to d.C.) que Eris tomó la manzana del jardín de las Hespérides.

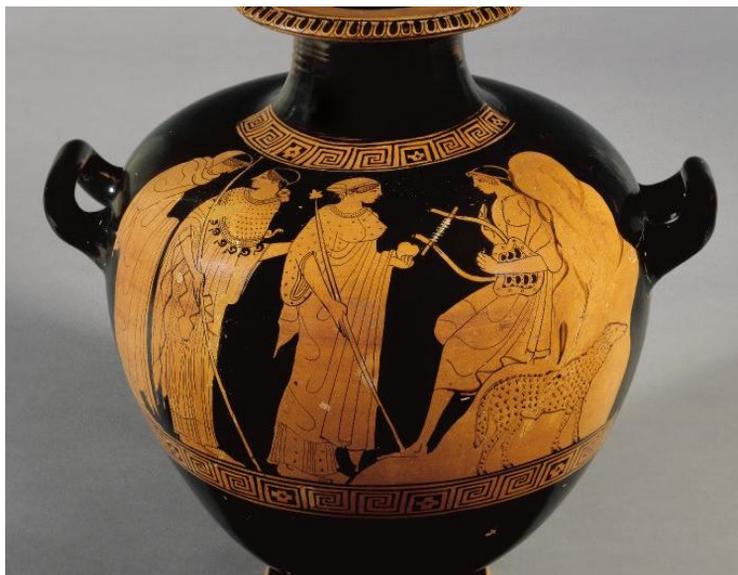


Figura 2 - Hidria ática de figuras rojas, del Pintor del enócoe de Yale, c. 470 a.C.

Fuente: Museo Británico - <http://www.britishmuseum.org/>

Pero ninguno de estos poetas parece recordar lo insinuado por las *Ciprias*: que la Guerra de Troya había sido tramada en conjunto por Zeus y Temis. En cambio, los testimonios literarios posteriores atribuyen a Eris sola la idea y la responsabilidad de haber ocasionado la disputa. Guy Hedreen (2001: 213) llama la atención sobre una crátera cáliz (ST1807, BAD 215695<sup>1</sup>, c. 430 a.C., Pintor de Cadmo) en el Museo del Hermitage en San Petersburgo: allí vemos, por encima de la escena en que las diosas se muestran ante Paris durante el juicio, a Eris hablando con Temis: esta posa su mano derecha sobre el hombro izquierdo de aquella, como si le explicara lo que tendría que hacer para originar la disputa entre Hera, Atenea y Afrodita. Debo decir que la presencia de Eris no es del todo extraña en las representaciones del Juicio de Paris: posiblemente sea la figura femenina adicional en el antiguo trípede del Louvre (CA616, BAD 300499, 570-560 a.C.) y aparece dibujada con su nombre inscrito en la famosa hidria de Karlsruhe (Karlsruhe 259, BAD 220515, c. 400 a.C.: fig. 1). No obstante, la presencia de Temis resulta inusual. Incluso Zeus aparece más a menudo en representaciones del Juicio. Y, si bien la presencia de Temis es extravagante, la tentación de utilizar su

---

<sup>1</sup> BAD = Beazley Archive Database, <http://www.beazley.ox.ac.uk/>.

estampa como argumento a favor de la narrativa construida en las *Ciprias* puede ser precipitada. Es cierto que hay una coincidencia, pero esto no debe engañarnos.

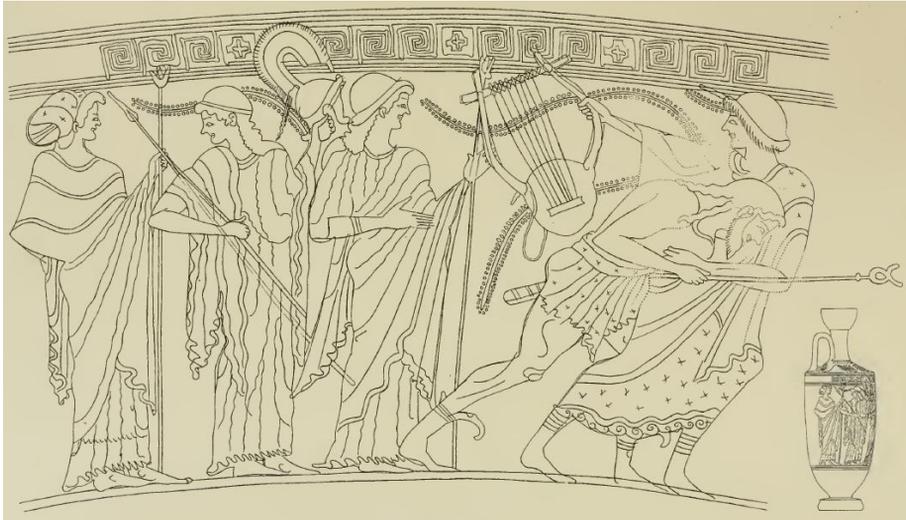


Figura 3 - Lecito ático de figuras negras, del Pintor de Teseo, 490-485 a.C.

Fuente: Duhn 1882 AZ 40

Si bien puede resultarnos natural creer que la ocurrencia de un episodio en el arte puede ser transmitido a la literatura y viceversa, la observación atenta nos hace descubrir que esto es difícil de probar y que incluso tiene evidencia en contra. No hay ningún testimonio literario de que Hera haya entregado la manzana a Paris<sup>2</sup>. Los pocos poetas que se refieren al hecho dan esta tarea a Hermes. Tampoco hay testimonios literarios de la carrera que emprendió Paris para huir de los dioses<sup>3</sup> ni de cómo Hermes lo detuvo<sup>4</sup>, llegando incluso a

<sup>2</sup> E.g. ánfora nolana ática de figuras rojas, c. 470 a.C., Londres E289, BAD 207616; hidria ática de figuras rojas, c. 470 a.C., Londres E178, BAD 205649 (fig. 2); ánfora ática de figuras rojas, c. 450 a.C., Londres E257, BAD 206989, y lecito pullés de figuras rojas, 360-350 a.C., Londres F109.

<sup>3</sup> E.g. ánfora de cuello ática de figuras negras, c. 560 a.C., Florencia 70995, BAD 310178; crátera de columna ática de figuras negras, 560-550 a.C., Londres 1948,1015.1, BAD 310154; ánfora de cuello ática de figuras negras, c. 550 a.C., Copenhague 13440, BAD 300802; ánfora de cuello ática de figuras negras, c. 550 a.C., Nueva York 98.8.11, BAD 301545; trípode ático de figuras negras, c. 550 a.C., Bruselas A3, BAD 300810; ánfora ática de figuras negras, c. 550 a.C., París F31, BAD 301613; trípode ático de figuras negras, 550-540 a.C., París MNB508; ánfora de cuello ática de figuras negras, 520-510 a.C., Florencia 3856, BAD 320192, e hidria ática de figuras negras, 520-510 a.C., París F287, BAD 7600.

<sup>4</sup> E.g. ánfora ática de figuras negras, c. 550 a.C., París F13, BAD 10703; lecito ático de figuras negras, c. 500 a.C., Laon 37.894, BAD 306771; lecito ático de figuras negras, c. 500 a.C., Agrigento C846, BAD 15716;

adelantar una jugada de *rugby* en un lecito de Berlín (F2005, 490-485 a.C., BAD 46027: fig. 3). Ovidio (43 a.C. – 17 d.C.) y Luciano mencionarán que Paris sintió miedo, pero no lo hacen correr despavorido, tal como lo vemos en el plato de Florencia (9674, c. 560 a.C., BAD 310278).

Stinton (1965) admite que es común para un mortal alarmarse ante la presencia de un dios, pero también advierte que esta no es la respuesta habitual de los héroes. De esta manera, alcanzamos un primer rasgo característico de nuestro juez, Paris: no es un héroe tal cual, sino un hombre asustadizo y de paso ligero, aunque no lo suficiente como para rehuir a Hermes, de pies alados.

## 2. Las focalizaciones de la historia: lo razonable

No todos creían que la historia del Juicio de Paris haya sido cierta. Las dudas parecen remontarse al siglo 4to a.C., cuando Platón censuró, en el libro 3ro de la *República* (379e-380a), a los poetas que afirman que la confrontación y el juicio de las diosas ocurrieron por causa de Temis y Zeus. En el mismo siglo, el escolio al verso 276to de la *Andrómaca* de Eurípides señala que Crisipo, en el libro 10 de la *Ética*, considera cómo Paris ha de escoger entre la vida de la guerra, del amor o de la realeza: esta interpretación alegórica se popularizará entre los intelectuales de la Antigüedad. Aparecerá de nuevo en las *Clementinas*, falsamente atribuidas a San Clemente de Roma, las cuales afirman (*Homiliae* § 6.15) que Hera representa la dignidad, Atenea la virilidad y Afrodita el placer: de aquí se sigue que un pastor dominado por una pasión bruta e irracional no tenga nada que ver con la dignidad y la virilidad, lo que lo hace escoger la pasión. Quizás Crisipo (siglo 3ro a.C.) no haya sido tan categórico como el autor de las *Clementinas*, pero está claro que ambos señalan hacia un rasgo característico de Paris: se trata de un hedonista que privilegia lo erótico por encima de los deberes propiamente masculinos de la guerra y el gobierno. Así mismo es como lo muestra la *Iliada* en el canto 6to cuando su hermano Héctor rechaza las invitaciones de tres mujeres mientras se dirige a la batalla a la vez que Paris se demora negligentemente en la habitación con su esposa.

Otras fuentes renuncian incluso a entregar una interpretación alegórica sobre el comportamiento de Paris y hacen una lectura que lo libera de toda responsabilidad. Así ocurre con Heráclito el Alegorista (c. 100 a.C.), quien explica (*Allegoriae Homericae* § 28) que la historia del Juicio señala la estupidez, que él

---

stamnos ático de figuras rojas, c. 470 a.C., Londres E445, BAD 202324, y copa ática de figuras rojas, 460-450 a.C., París Cabinet 820, BAD 211709.

llama *aphrosynê* y vincula etimológicamente con Afrodita, envuelta en la pasión amorosa. Dion Crisóstomo rechaza que el Juicio haya ocurrido (*11mo discurso: que Troya no fue destruida* § 11-14), puesto que Atenea no devastaría su propia ciudad, Hera no consideraría a su propio marido como incompetente para juzgar su belleza y Afrodita no perjudicaría a su hermana Helena y a su protegido Paris con una decisión cuyas consecuencias conocía de antemano. Él mismo añadirá (*20mo discurso: de la vida retirada* § 19-23) que Paris simplemente imaginó la situación del Juicio como una manera de idear cómo podría conseguir para sí a la más bella de las mujeres y que utilizó esta historia para planificar y llevar a cabo el rapto de Helena. Desde esta perspectiva, Paris aparece más como víctima de la malinterpretación alegórica según Heráclito o como un hábil conspirador según Dion Crisóstomo.



Figura 4 - Skyphos beocio de figuras negras, 420 a.C.  
Fuente: Museo de Bellas Artes de Boston - <http://www.mfa.org/>

Quiero recordar aquí que Heródoto, al comenzar el libro 1ro de su *Historia*, explica la “crisis internacional” de la Guerra de Troya como consecuencia de una serie de raptos entre los griegos y los bárbaros de Asia, omitiendo la historia del Juicio. La Guerra de Troya es la crisis definitiva, aquella que da origen a Occidente desde la perspectiva mítica (cf. Reinhardt 1948: 36). La crisis es algo propiamente occidental y esta crisis en particular tiene una honda significación para los griegos, quienes la recordaban como el hecho más glorioso de su historia nacional. La Guerra de Troya, pues, marca la separación entre dioses y hombres, señala la caída de las glorias antiguas (Reinhardt 1948) y muestra la suscitación de lo admirable a partir de lo censurable: porque la excepcional muestra de humanidad de Aquiles con Príamo en el canto 24to de la *Iliada* tiene su enorme peso poético y emocional gracias al salvajismo que el mismo Aquiles demostró con los jóvenes troyanos que sacrificó en la pira funeraria de Patroclo y con el cadáver de Héctor más tarde. Heródoto (siglo 5to a.C.) explica el origen de la guerra sin el Juicio, pero aún con Paris, quien actúa de una manera irresponsable y

desafiante contra un poder cuya magnitud ignora y que no puede contrarrestar. De esta forma, Heródoto señala cómo Paris trató de entrar en un juego para el cual no tenía la preparación ni las habilidades necesarias.

### 3. Las focalizaciones de la historia: lo ridículo

También encontramos, por cierto, versiones ridiculizantes de la historia del Juicio. En un esolío al verso 277mo de la *Andrómaca* de Eurípides, hay una cita de Anticlides de Atenas (siglo 3ro a.C.) rechazando la veracidad de este mito: “se trata de tres lujuriosas mujeres rústicas que se dirigen a una competición de belleza”. Luciano cuenta cómo un banquete (*Symp.* § 35) de hombres cultos se transforma en una riña descontrolada a causa de que un tal Hetemocles depositó una carta sobre la mesa que tuvo un efecto comparable al de la manzana de la Discordia en el banquete de los dioses según el narrador. Estas versiones muestran cómo lo habitualmente digno puede convertirse en risible. Anticlides convierte a las diosas en tres campesinas lujuriosas y Luciano muda a los eruditos en unos borrachos pendencieros.



Figura 5- Hidria ática de figuras rojas, del Pintor de Nicias, 420-400 a.C.  
Fuente: Gerhard 1845

Nicarco (siglo 1ro d.C.), por su parte, imagina a Afrodita quejándose frente a una estatua de Atenea que sostiene una manzana, a la cual acusa de haberle

robado el premio que ella ganara entre las rocas del Ida: “en verdad fue suficiente esa antigua guerra por una manzana”, le dice (AP 9.576).

Un *skyphos* beocio del 420 a.C. (Boston 99.533) muestra dos grupos de dos diosas y una figura masculina cada uno: en un lado Paris, en el otro lado Hermes. Las figuras han sido dibujadas de una forma intencionalmente deforme para ridiculizar a los personajes. Otro *skyphos* del 360-340 a.C. (Nueva York 1971.11.1) utiliza el mismo recurso, convirtiendo a las diosas en ancianas y a Paris en un hombre de aspecto cómico. Un enócoe alejandrino del siglo 1ro a.C. hallado en Crimea muestra a Hera a punto de abofetear a Atenea mientras esta levanta la mano para defenderse y Afrodita retrocede asustada, convirtiendo la honorable competición de belleza en una riña callejera. Estos vasos ridiculizan indiscriminadamente a Paris y a las diosas, dejándolos cómicamente en un mismo nivel. Poner a Paris a la altura de las diosas es parte de la construcción del hecho cómico, puesto que comparar un mortal con un dios es censurable y lo censurable suele ser un rasgo propio, aunque no exclusivo, de lo risible.

#### 4. El comportamiento censurable de Paris

El rasgo de lo censurable, que hemos observado particularmente aquí en cuanto a lo risible, se puede extrapolar a las otras perspectivas desde las cuales los griegos se aproximaron al personaje de Paris. Empezando con Homero, Paris es censurado verbalmente por Helena cuando se ha retirado del combate singular con Menelao, hacia el final del canto 3ro de la *Iliada*, episodio en el que es rescatado por Afrodita. Paris será reprobado por su hermano Héctor en el canto 6to, cuando este se dirige a la batalla y aquel se demora todavía en la habitación con Helena. Eurípides (*IA* 73s) lo caracteriza como opulento y bárbaro (dos rasgos que parecen conjugarse) y los vasos áticos de figuras rojas a menudo lo muestran ricamente vestido<sup>5</sup>.

Los racionalistas que interpretaron el mito del Juicio de Paris como la elección de una forma de vida también censuran a Paris, considerándolo insensato e intelectualmente rústico porque prefirió el placer a los dones más elevados ofrecidos por Hera y Atenea. Además, los vasos áticos lo muestran como un pastor de espíritu simple que huye aterrado ante la presencia de los dioses o que disfruta ingenuamente de su soledad rústica, como mencionara Eurípides (*IA*

---

<sup>5</sup> E.g. hidria ática de figuras rojas, del Pintor de Nicias, 420-400 a.C., Palermo 2366, BAD 217490 (fig. 5), ehidria ática de figuras rojas, c. 400 BC, Carlsruhe 259, BAD 220515.

576), tocando un instrumento musical mientras los dioses se aproximan a él sin que lo note<sup>6</sup>.



Figura 6- Ánfora nolana ática de figuras rojas, del Pintor de Sabouroff, 460-450 a.C.

Fuente: Museo Británico - <http://www.britishmuseum.org/>

Luciano (*DDeor.* 20) explicará que Zeus escoge a Paris como juez a causa de su belleza y su comprensión de los asuntos amorosos, pero en el grueso de las representaciones griegas subyace una elección más arbitraria, cuando no intencionalmente perjudicial: porque la tradición de que Zeus conspira con Temis para causar la Guerra de Troya aparece en diversos lugares y tiene ejemplos muy antiguos, como lo atestigua su mención en las *Ciprias*. La cratera de San Petersburgo y Platón, en el libro 3ro de la *República*, constatarán la persistencia de esta tradición, si bien ella no aparece explicitada tantas veces como otros detalles de la historia.

Sin importar que su error, *ate* (*Il.* 24.28), haya sido inducido por los dioses, Paris sigue siendo culpable. Los griegos han aplicado habitualmente este criterio con sus personajes míticos. Y la culpa de Paris es latamente señalada como el origen de los muchos males padecidos por tantos hombres durante la Guerra de Troya. Esta culpa

arrastra dolor y muerte. Pero también hace que se levante por última vez el espíritu heroico de los griegos de la edad mítica, dándoles un giro a las consecuencias últimas de los lamentables acontecimientos desencadenados por Paris. La mentalidad mítica helena parece confrontar la crisis con el peso que contrae lo repentino e inesperado -casi siempre indeseado-, pero también con la posibilidad de superarlo a través de una grandeza humana que utiliza como resorte la caída repentina en la que se precipitó antes.

La certeza de que Paris ha incurrido en un acto censurable o no permitido proviene, en primer lugar, del lenguaje poético. Homero declara que él “ofendió”

---

<sup>6</sup> E.g. ánfora de cuello ática de figuras negras, 550-530 a.C., Bruselas A3089, BAD 10982; copa ática de figuras rojas, c. 480 a.C., París G151, BAD 204407, y ánfora nolana ática de figuras rojas, 460-450 a.C., Londres E330, BAD 212277 (fig. 6).

(Il. 24.29) a las diosas y Eurípides le achaca reiterativamente la responsabilidad por los males de la Guerra de Troya (*Andr.* 274-292, *Hec.* 638-649, *Hel.* 22-30 348-359 & 673-683, *IA* 71-77 164-184 573-589 & 1284-1312, y *Tr.* 924-931 & 971-981). Pero la confirmación de que la acción de Paris resulta censurable proviene de los autores racionalistas, especialmente de Dion Crisóstomo en su *11mo discurso*. Platón manifiesta lo impropio que es acusar a los dioses de haber causado la guerra. Crisipo y las *Clementinas*, por su parte, implican que, aun cuando el Juicio consiste en una alegoría, Paris tomó una decisión incorrecta. Dion Crisóstomo elabora una serie de razones bastante concretas: 1) que Atenea no destruiría su propia ciudad, 2) que Atenea no se opondría a su padre, 3) que Hera no consideraría incompetente a Zeus para juzgar su belleza, 4) que Hera no competiría con Afrodita en cuanto a hermosura si se considera la hija más importante de Cronos, 5) que Hera no se podría haber enemistado con Paris a causa de su decisión, 6) que Afrodita no habría ofrecido algo perjudicial para su hermana Helena, 7) que Afrodita no habría prometido algo dañino para su protegido Paris y 8) que Helena no podría haberse hecho famosa por una leyenda inmoral.

## 5. El carácter crítico del Juicio de Paris

Si consideramos que la comisión de un acto ilícito como lo es que un mortal juzgue a las diosas resulta suficiente para demarcar el carácter crítico del mito, alguien podría objetar que la perspectiva griega no tiene nada de especial porque cualquier relato, de acuerdo con la superestructura narrativa propuesta por Teun van Dijk, contiene una sucesión de complicaciones y resoluciones. Recién dije que “La mentalidad mítica griega parece confrontar la crisis con el peso que contrae lo repentino e inesperado -casi siempre indeseado-, pero también con la posibilidad de superarlo a través de una grandeza humana que utiliza como resorte la caída repentina en la que se precipitó antes” y esto podría perfectamente identificarse con la secuencia complicación-resolución de la superestructura mencionada. El asunto está en que la resolución superestructural puede ser de cualquier orden, mientras que la superación griega de la crisis mítica implica un tránsito por la tragedia y la grandeza humanas. Reinhardt afirma precisamente esto y añade que el triunfo del hombre tiene lugar a costa de cierto fracaso divino.

El Juicio de Paris derivó en varias consecuencias trágicas: el sacrificio de Ifigenia, la muerte de numerosos soldados griegos y troyanos, entre ellos Patroclo y los doce jóvenes sacrificados en su pira funeraria, la destrucción de Troya, la muerte de Paris y de su hermano Héctor, además de la muerte del más grande

héroe de Occidente: Aquiles. Y el resultado de estos hechos no es simplemente el fin de la guerra, sino que tiene un significado poético relevante en el mundo griego. La destrucción de Ilión no implica solamente el cumplimiento del destino trágico de la ciudad sancionado por los dioses y reafirmado por los líderes aqueos y troyanos en solemne juramento (*Il.* 3.276-291), sino que significa una victoria tanto moral cuanto cultural sobre los bárbaros. De manera similar, como mencioné antes, la compasión de Aquiles por Priamo adquiere un carácter mucho más significativo cuando consideramos la dolorosa muerte de Patroclo, la carnicería de Aquiles con los doce jóvenes troyanos y los vejámenes sobre el cadáver de Héctor. La preservación poética de los sucesos permite que los griegos conserven la conciencia de quiénes son. En el sentido que propone Hannah Arendt, les permite saber cómo su identidad se ha construido desde sus acciones y sus palabras.

El Juicio de Paris es una crisis, en el sentido de *elección*, que se resuelve con la proclamación de Afrodita como la diosa más bella del Olimpo. Se trata de una crisis injusta, no obstante, que conllevará a la crisis que adquirirá dimensión “internacional” que es la Guerra de Troya. Esta crisis también resulta desmedida: Dion Crisóstomo dedica su 11mo discurso a desmentir que Troya fuera destruida a causa de que un hecho de tal magnitud parece excesivo en la mentalidad griega.

Paris, en tanto, es caracterizado como cobarde, hedonista, poco heroico, bárbaro, rústico. Como juez, específicamente, actuó de forma desmesurada, porque se atrevió a juzgar a las diosas más poderosas del Olimpo. Las fuentes que sobreviven, no obstante, pasan por alto este detalle: quizá por evidente o quizá porque Zeus lo designó juez. Paris es criticado en este rol por haber aplicado un criterio erróneo. A veces se considera incluso inevitable que evaluara así a causa de sus pobres características morales, pero esto no lo libera de la condena que recibe por parte de los moralistas griegos. El juicio —crisis— unánime es que Paris cometió un error y tenía que pagar por él. Eurípides hará que Helena salga en su defensa, argumentando que el juicio benefició a Grecia, puesto que no se vio sometida al dominio bárbaro ni fue derrotada en la guerra (*Tr.* 923-937). Pero la convicción de los sabios griegos con respecto a la culpabilidad de Paris en cuanto a lo errado de su juicio no ha sido alterada con este argumento.

## 6. Conclusión

El error de Paris será censurado desde todos los frentes de la intelectualidad griega. En primer lugar, será reprobado por los poetas y artistas

debido a los sufrimientos a los que dará origen. Luego, por los moralistas a causa de la aplicación de un criterio inapropiado que desdeña el valor guerrero y la dignidad imperial, si bien otros racionalistas llegarán a poner en duda la veracidad del Juicio a causa de que no conciben que tamaño error tenga lugar y menos aún que sea responsabilidad de los dioses. Por último, el error de Paris será ridiculizado por los poetas y los artistas plásticos haciendo escarnio de las diosas que concurrieron ante él y de la situación como tal, lo cual es un indicio acerca de aquello que se consideraba más inverosímil en esta historia.

La crisis de la Guerra de Troya no es inicua ni es vista como enteramente positiva por los griegos. El peso de su daño se siente en los versos homéricos y trágicos. La capacidad para reconocer la grandeza humana que surge desde la calamidad tiene que ver, pues, con la aptitud para reconocer el dolor por el que han debido transitar los hombres antes de conocer la magnanimidad de la que son capaces. Esta magnanimidad, de hecho, luce como tal gracias a las perversiones humanas que aparecen como trasfondo.

#### **Fuentes primarias y bibliografía consultada**

- Anónimo (1969). «Homiliae». En: *Die Pseudoklementinen* vol. 1. Berlín: Akademie-Verlag, ed. por Bernard Rehm.
- Anónimo (2003). «Cypria». En: *Greek epic fragments*, 64-107. Cambridge (MA): Harvard University Press, trad. [al inglés]por Martin L. West.
- Apolodoro (1921). *The Library*. Londres: William Heinemann, trad. [al inglés]por James George Frazer.
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago (IL): University of Chicago Press.
- Capps, E., T.B. Page y W.H.D. Rouse (eds.) (1917). *The Greek Anthology III*. Londres: William Heinemann, trad. [al inglés]por W.R. Paton.
- Coluto (1953). «The Rape of Helen». En: *Oppian. Colluthus. Tryphiodorus*, 533-571. Cambridge (MA): Harvard University Press, trad. [al inglés]por A.W. Mair.
- Crisipo (1944). «Chrysippi fragmenta moralia». En: *Stoicorum Veterum Fragmenta* vol. 3. Stuttgart: B.G. Teubner, ed. por Hans Friedrich August von Arnim.
- Crisóstomo, Dion (1977). *Dio Chrysostom*. Cambridge (MA): Harvard University Press, trad. por J.W. Cohoon.
- Davies, Malcolm (1981). «The Judgement of Paris and Iliad book XXIV». En: *The Journal of Hellenic Studies* 101, 56-62.

- Dijk, Teun A. van (1983). *La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario*. Barcelona: Paidós, trad. por Sibila Hunzinger.
- Duhn, F. von (1882). «Parisurtheil auf attischer Lekythos». En: *Archäologische Zeitung* 40, 209-214.
- Eurípides (1902). «Iphigenia Aulidensis». En: *Fabulae* vol. 3. Oxford: Clarendon Press, ed. por Gilbert Murray.
- Gerhard, Eduard F.W. (1845) *Apulische Vasenbilder des königlichen Museums zu Berlin*. Berlín: G. Reimer.
- Hedreen, Guy (2001). *Capturing Troy: The narrative functions of landscape in Archaic and early Classical Greek art*. Ann Arbor (MI): University of Michigan Press.
- Heráclito (2005), *Homeric Problems*. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, ed. y trad. [al inglés] por Donald A. Russell y David Konstan.
- Heródoto (1977). *Historia. Libro I: Clío*. Madrid: Gredos, trad. por Carlos Schrader.
- Higino (1993). *Fabulae*. Stuttgart: Teubner, ed. por Peter K. Marshall.
- Homero (1920). «Iliadis Libri XIII-XXIV». En: *Opera* vol. 2. Oxford: Clarendon Press, ed. por David B. Monro y Thomas W. Allen.
- Luciano (1972). «Symposium». En: *Opera*, 144-163. Oxford: Clarendon Press, ed. por M.D. Macleod.
- Luciano (1974). «Dearum Iudicium». En: *Opera* vol. 2, 201-211. Oxford: Clarendon Press, ed. por M.D. Macleod.
- Luciano (1974). «Dialogi Marini». En: *Opera* vol. 4, 230-260. Oxford: Clarendon Press, ed. por M.D. Macleod.
- Ovidio (1977). «Heroides and Amores». En: *Ovid* vol. 1. Cambridge (MA): Harvard University Press, trad. [al inglés] por Grant Showerman.
- Platón (1965). *The Republic of Plato*. Cambridge (MA): Cambridge University Press, ed. por James Adam.
- Platón (1982). *Plato: in twelve volumes* vol. 5. Londres: William Heinemann, trad. [al inglés] por Paul Shorey.
- Reinhardt, Karl (1948). «Das Parisurteil». En: *Von Werken und Formen: Vorträge und Aufsätze*. Godesberg: Helmut Küpper, pp. 11-36.
- Stinton, Thomas C.W. (1965). *Euripides and the Judgement of Paris*. Londres: Society for the Promotion of Hellenic Studies.



# Una aproximación a la “alteridad” en un templo de millones de años de Tebas occidental, Egipto

## An approach to the "otherness" in a temple of millions of years of Western Thebes, Egypt

**Liliana M. Manzi**

CONICET-IMHICIHU - Universidad de Buenos Aires  
lm\_manzi@yahoo.com.ar

Recibido: 26 de agosto de 2015      Aceptado: 19 de noviembre de 2015

### **Resumen**

Se realiza un relevamiento exhaustivo y determinaciones tecno-morfológicas de inscripciones y figuras grabadas en paredes y columnas de un templo de millones de años del antiguo Egipto. Se considera que esta clase de registro arqueológico permite, de manera exploratoria, avanzar sobre una línea complementaria a los estudios de alteridad mediante el reconocimiento de los tratamientos otorgados a ese monumento desde su construcción en el Reino Nuevo y después de su abandono como lugar de culto faraónico, dando muestras del paso de los distintos actores sociales que contribuyeron a la definición de diferentes “nosotros y otros” culturales y sociales.

**Palabras clave:** Alteridad- Ramesseum- grabados e inscripciones- “otros”

### **Abstract**

It is proposed to develop from archeology and exploratory manner a complementary analytical study of otherness. For this they were relieved and studied the engravings on the walls and columns of the Ramesseum, a Temple of Millions of years, located in Western Thebes, Egypt.

Through the different treatments given to this monument in times of ancient Egypt, from the segregation of spaces and access restrictions, as in later times, after its abandonment as a place of Pharaonic cult, recorded a series of engravings representing the different social actors in the course of time it played in ancient Thebes and contributed to the definition of different "others" cultural and social.

**Keywords:** Otherness- Ramesseum- engravings and inscriptions- "other"

## Introducción

A partir del registro de grabados ejecutados en un templo de millones de años del antiguo Egipto, se propone avanzar de manera exploratoria en una línea complementaria a los estudios de alteridad. Se realiza un relevamiento exhaustivo de inscripciones y figuras presentes en paredes y columnas del Ramesseum (Tebas occidental) y se efectúan determinaciones tecno-morfológicas.

Se considera que a través de este registro material es posible reconocer los tratamientos otorgados a ese monumento desde en el Reino Nuevo, mediante la segregación de espacios con diversos grados de restricciones en el acceso, y en tiempos posteriores a su abandono como lugar de culto faraónico, dando muestras, en su conjunto, de los distintos actores sociales que contribuyeron a la definición de diferentes "nosotros y otros" culturales y sociales.

## El "nosotros" y los "muchos otros"

El registro arqueológico conformado por el espacio arquitectónico del Ramesseum -un templo de millones de años de Tebas occidental, construido por Ramsés II- y por las inscripciones y figuras grabadas en sus paredes y columnas, producidas luego de su abandono como lugar de culto faraónico, permiten avanzar en una línea complementaria a los estudios de alteridad.

El material analizado comprende un registro exhaustivo de los grabados existentes, que complementa y excede el realizado por De Keersmacher<sup>1</sup>, conformado por el relevamiento y la contextualización de inscripciones efectuadas por visitantes europeos en los siglos XVII y XIX. La totalidad de la información recopilada<sup>2</sup> es descripta tecno-morfológicamente, precisando diseños y técnicas de producción de registros visuales. La finalidad no es individualizar a los actores sociales que ejecutaron inscripciones, ni enmarcar a cada uno de ellos en las expediciones de las que fueron parte, ni de las motivaciones que los llevaron a Tebas, tal como fuera desarrollado por otros autores<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> De Keersmacher, R. (2010). *Travellers' Graffiti from Egypt and the Sudan IX*. Thebes-The Ramesseum, Belgium: Morsel (Antepwer).

<sup>2</sup> Manzi, L. (2008). *Registros de la campaña arqueológica en Tebas occidental, Egipto*. Buenos Aires: MS.

<sup>3</sup> Starkey, P. y J. Starkey (1998). *Travellers in Egypt*. London-New York: L. B. Tauris Publishers.

Starkey, P. y J. Starkey (2001). *Unfolding the Orient. Travellers in Egypt and the Near East*. UK: Ithaca Press.

Se entiende que los tratamientos otorgados al monumento durante su uso y después de su abandono son expresiones de “alteridad”. Aspecto que es reconocido en la práctica ritual del Egipto antiguo<sup>4</sup>, en cuanto a los roles desempeñados por la realeza y la nobleza, y que también se observa en la arquitectura a través de los diversos niveles de exclusividad en el acceso a los recintos que conforman la estructura, diferenciando grados de exposición visual y de permeabilidad en la circulación<sup>5</sup>.

Luego de su abandono como lugar de culto faraónico, ese monumento fue reutilizado por griegos, coptos y musulmanes, poblaciones que si bien habitaron el mismo suelo se diferenciaron entre sí étnica e ideológicamente. A la vez que se tiene evidencia de personas que en diversos momentos históricos arribaron a Tebas procedentes principalmente de Europa.

Los estudios de alteridad u otredad cuentan con extensos antecedentes en las disciplinas antropológicas e históricas, pero con una menor representación en las investigaciones arqueológicas. En aquellas disciplinas, la extrañeza es entendida como una sensación de incomodidad frente a quienes se perciben como diferente, y puede observarse como consecuencia de una situación de contacto entre poblaciones o una manifestación de inclusión/exclusión en el interior de la misma sociedad, que una vez racionalizada puede ser descripta -etnografía<sup>6</sup>- o analizada -etnología<sup>7</sup>.

En cambio, las discontinuidades culturales que se detectan en el registro arqueológico son frecuentemente entendidas en términos de reemplazos poblacionales, ocurridos por la desocupación de espacios, dejando por ello escaso margen al estudio de las confrontaciones entre grupos. Algunas excepciones están avaladas por casos en los que se constató el contacto entre poblaciones o grupos y

---

<sup>4</sup> Haeny, G. (1997). New Kingdom ‘Mortuary Temples’ and ‘Mansions of Millions of Years’, en Shaefer, B. (ed.), *Temples of Ancient Egypt*. Ithaca-New York: Cornell, 86-126.

Pereyra, M. V. (2012). “Espacio y tiempo ritual en la antigua Tebas. Consideraciones en torno a su representación”. *Revista Mundo Antiguo* 1/1, pp. 68-85.

Cruz-Uribe, E. (1994). *A Model for the Political Structure of the Ancient Egypt, For His Ka: Essays Offered in Memory of Klaus Baer*. SAOC 55. OIP, pp. 49-53. Chicago: University of Chicago Press.

<sup>5</sup> Jacob, C. y L. Manzi. (2014). *Arquitectura, circulación y ritual en Tebas occidental, Egipto. Calidoscopio del Pasado*. XIV Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 1-22.

<sup>6</sup> Griaule, M. (1957). *El método de la etnografía*. Buenos Aires: Editorial Nova.

<sup>7</sup> Balandier, G. (1977). *Etnografía, Etnología, Antropología*. São Paulo: Martins Fontes.

Levi Strauss, C. (1994). *Antropología estructural*. Barcelona: Editorial Paidós.

evidenciado en rastros de violencia presentes en registros bioarqueológicos, en testimonios de la confrontación y el aumento de agresividad entre parcialidades y etnias, o mediante indicadores de expansión imperial y de dominación colonial.

La percepción y caracterización del "nosotros" y de los "otros" se establecen como roles, debido a que puede variar su ejercicio en el tiempo y dependiendo de las circunstancias (p.e. esposos, profesionales, etc.) o como estatus, más fijas en el tiempo al no resultar afectadas de forma circunstancial (p.e. elite, realeza, etc.). De modo que los individuos o grupos que se posicionan como "ego" son a partir de los que se establecen las comparaciones. Sin embargo, alteridad u otredad no son sinónimos de diferenciación, sino una forma de constatar que los individuos son diferentes en comparación con otros, con los que se vinculan en la experimentación de lo extraño<sup>8</sup>. Existen diversas categorías para definir "un otro" cultural o social, sin embargo, son seleccionadas tres posibilidades que se sustentan en las propuestas por Leach<sup>9</sup>:

1. Otro lejano que en virtud de su distancia física o conceptual puede resultar idealizado, siendo dotado de atributos benignos o despojado de toda valoración positiva.

2. Otro cercano conocido que puede estar relacionado de modo directo con "ego" mediante formas de dependencia o superioridad, en donde las reglas de tratamiento son conocidas y se sabe lo que se espera de él, motivo por el cual resulta próximo y predecible.

3. Otro cercano pero incierto, comprende a quienes están en el entorno inmediato pero fuera de control, por lo que es objeto de desconfianza y temor.

La categoría de "nosotros", con la que se identifica "ego", quien es centro y medida de comparación, puede actuar de forma incluyente (todos) o excluyente (algunos), dependiendo del contexto y de las cualidades que se confrontan. En esta relación quien es reconocido como "otro" deja de ser considerado por sus componentes individuales para posicionarse como integrante de un colectivo despojado de particularidades y de complejidad psicológica y social. Las representaciones discursivas para aludir a ese "otro" frecuentemente producen visiones simplificadas que generan, reproducen y profundizan mitos de alteridad y rechazo<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup>Krotz, E. (1994). Alteridad y Pregunta Antropológica. *Alteridades* 4 (8), 5-11.

<sup>9</sup> Leach, E. (1967). *Nosotros y los demás. Un mundo en explosión*. Barcelona: Anagrama.

<sup>10</sup>Murphy, S. (1995). *El otro en la historia: el extranjero*. Buenos Aires: Opfyl.

## El Ramesseum: conformación-alteración-reutilización de la estructura

En la margen occidental de Nilo y lindante con el área inundable, fueron construidos por los faraones de las dinastías XVIII, XIX y XX la mayoría de los templos de millones de años que se observan en la actualidad en Luxor, antigua Tebas. No corresponde a estas cronologías el templo de Mentuhotep II -dinastía XI- y parte del complejo de templos de Medinet Habu -con modificaciones sustanciales en los Períodos Ptolemaico y Romano.

El espacio geográfico y sacralizado en donde está emplazado el Ramesseum corresponde a la necrópolis tebana, en vecindad con otros templos de millones de años, un elevado número de tumbas de nobles y de los valles de Reyes y de Reinas (Figura 1).

Los templos de millones de años estuvieron vinculados con el culto a los faraones que encargaron su construcción, y durante el Reino Nuevo sirvieron de contrapartida de sus tumbas -generalmente ubicadas en Valle de Reyes-, siendo su finalidad el cumplimiento de funciones míticas, religiosas y económicas. Además fueron el lugar de residencia de los dioses y un medio para plasmar la devoción que los faraones profesaban a las deidades a las que fueron dedicados<sup>11</sup>. Representaban en forma orgánica el mito de la creación, dando muestras del predominio del orden sobre el caos, tanto mítico como político y social logrado por intervención del faraón, quien actuaba con asistencia divina dentro de los límites del estado y controlando las áreas de fronteras.

El Ramesseum fue construido por Ramsés II (1279-1213 a.C.) siendo probable que las obras comenzaran poco después de su ascenso al trono y finalizada una veintena de años más tarde, previo a la celebración de la Fiesta Sed celebrada en el año 30 de su mandato<sup>12</sup>. La estructura consta de un primer pilono, un palacio real, un primer patio, un segundo pilono o pórtico, un segundo patio, una sala hipóstila a cuyo lado se ubica el Templo de Tuya y Nefertari, una sala de la Barca, una sala de la Letanía, el Santuario y los almacenes. Cada una de esas

---

<sup>11</sup> Baines, J. y J, Málek. (1993). *Egipto. Dioses, templos y Faraones*. Barcelona: Ediciones Folio.

Bell, L. (1997). The New Kingdom 'Divine' Temple: The Example of Luxor. En: *Temples of Ancient Egypt*. Shaefer, B. (ed.), pp. 127-184, Ithaca-New York: Cornell University Press.

Haeny, G. (1997). New Kingdom 'Mortuary Temples' and 'Mansions of Millions of Years'. En: *Temples of Ancient Egypt*. Shaefer, B. (ed.), pp. 86-126. Ithaca-New York: Cornell University Press.

<sup>12</sup> AA.VV. (1990-91). *Bulletin Memnonia I*, Cairo: Dar Darwich.

Lecuyot, G. (2007). *The Ramesseum (Egypt), Recent Archeological Reserch*. *Archéologies d'Orient et d'Occident*. Paris: CNRS (UMR 8546).

partes tenía una significación precisa sustentada en el mito de la creación y con niveles de accesos diferenciales en virtud de sus grados de sacralidad (Figura 2).

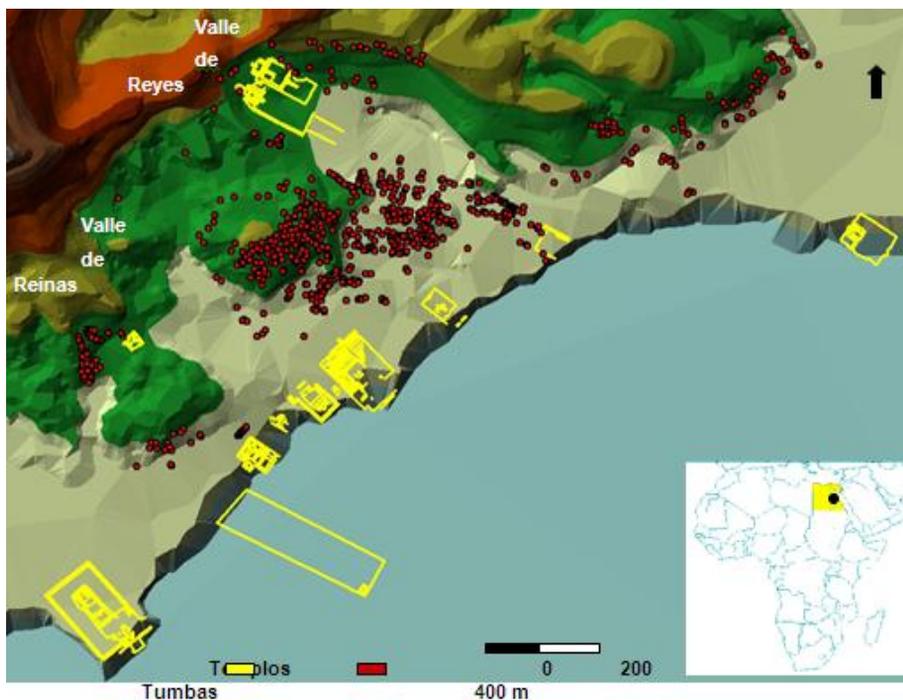


Figura 1. La necrópolis tebana

El ingreso al templo era permitido a la elite manteniendo distintos grados de segregación que dependía de sus desempeños y cargos (Figura 3). La entrada estaba marcada por el pílono que representaba la salida y puesta del sol en el horizonte montañoso en referencia al culto solar y la renovación cósmica y comprendía un área de acceso público, visible a toda la población; las salas con columnas -hipóstilas- figuraban la vegetación que crecía cuando las aguas de la inundación -en alusión al caos- retrocedían, siendo el acceso a este sector semipúblico e ingresando sólo algunos miembros de la elite administrativa y los servidores, quienes también accedían a patios y almacenes; mientras que a los santuarios que significaban la montaña primigenia, en evocación al acto de creación y lugar en donde residía el dios, el ingreso estaba restringido al faraón y a altas jerarquías sacerdotales. Por su parte, los muros perimetrales separaban el orden logrado en el interior del caos que gobernaba en el exterior; incluyendo en

esta idea del “afuera” un aspecto más lejano, pero no por ello menos presente, que constituía la frontera del estado en donde predominaba el desorden<sup>13</sup>.

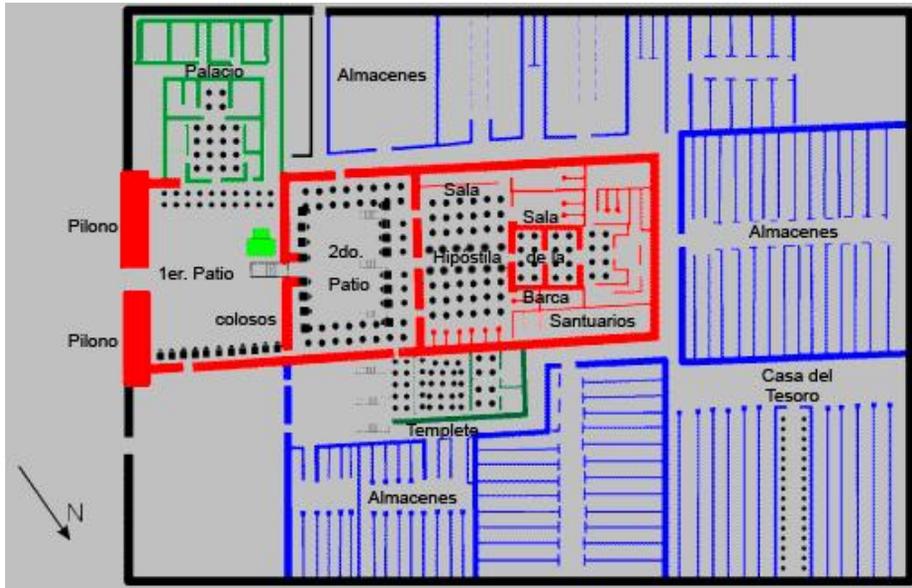


Figura 2. Plano del Ramesseum

En el Reino Nuevo con la expansión del estado se afianzó la relevancia del culto solar y de la figura del gobernante, contribuyendo al surgimiento de jerarquías sacerdotales, diferenciándose los sacerdotes *wab*, quienes accedían a las salas hipóstilas, y los sacerdotes *hem-netjer*, quienes juntos con el faraón tenían acceso al santuario<sup>14</sup>. En la práctica ritual la intervención más activa y preponderante la protagonizaba la realeza y las deidades seleccionadas, secundadas por los burócratas que desarrollaban sus funciones en el templo y eran los encargados de movilizar las imágenes de los dioses y sus ofrendas requiriendo de la observación participante de la elite.

<sup>13</sup> Zingarelli, A. (2005). Acerca de la frontera oriental del Egipto Antiguo. *Revista de Estudios de Egiptología*. (6/7), 171-184.

<sup>14</sup> Gee, J. (2004). Prophets, Initiation and the Egyptian Temple, *JSSEA* (31), 97-105.



Figura 3. Sectorización: accesos y fundamentos míticos

En la construcción del pílono, del muro perimetral y de los almacenes se utilizaron ladrillos de adobe, mientras que el santuario -Sala de la Barca- fue en parte construido con piedra caliza de disponibilidad local y fácil de trabajar, mientras el resto del templo fue levantado con bloques de arenisca amarillas provenientes de canteras localizadas unos 300 km. al sur, de granulometrías un poco más gruesas. Su elección podría haber estado dada en un mayor grado de dureza que podría otorgarle mayor perdurabilidad o en dar testimonio de su traslado desde canteras lejanas, motivo por el cual su transporte era una facultad con la que contaba de modo más o menos exclusivo el estado, puesto que unas pocas tumbas privadas contaron en su estructura con esta materia prima<sup>15</sup>. Los granitos utilizados en la manufactura de estatuas también debían ser transportados por vía fluvial desde grandes distancias. El granito rosa de la estatua de Ramsés II -Sol de los príncipes- provenía de canteras localizadas al sur de Tebas -Aswan-, mientras que el granito negro de la estatua de Ramsés II podría proceder del norte, de las cercanías de el-Cairo.

<sup>15</sup> Manzi, L. y J. Sánchez. (2007). Bloques de distintas procedencias alojados en la tumba de Neferhotep (TT49), el-Khokha (Tebas occidental, Egipto). Florianópolis: Resumos I Congresso Internacional de la Sociedade de Arqueologia Brasileira.

La decoración de paredes y columnas fue lograda mediante escenas e inscripciones que hoy se observan solamente grabadas en la roca, que en el pasado estuvieron coloreadas, según puede precisarse por los restos de pinturas que aún se conservan en algunos sectores -partes altas o bajas de la planta arquitectónica- por tratarse de las porciones más protegidas a la intemperie, sea por quedar debajo de áreas cubiertas por el techo o por haber estado sepultadas hasta tiempos recientes por la acumulación de arenas.

Las escenas murales y las inscripciones grabadas aluden a la figura del faraón, sus genealogías rituales y sanguíneas, la conmemoración de logros militares y diplomáticos y el sojuzgamiento de pueblos vencidos. Por este motivo tanto el mantenimiento como la destrucción de construcciones o de partes arquitectónicas son representativos de la toma de decisiones, específicamente dirigidas a favor o en contra de la obra -memoria cultural en el sentido de Assmann<sup>16</sup>- del faraón precedente por quien le sucedía en el gobierno.

Merneptah, sucesor de Ramsés II, de acuerdo con las prácticas vigentes, hizo levantar su propio templo determinando el abandono como lugar de celebraciones y de redistribución del Ramesseum. A partir de ese momento se sucedieron diversos procesos post-depositacionales que modificaron la estructura. Entre ellos, caídas de bloques y partes arquitectónica por sismos o gravedad por falta de mantenimiento, remoción de columnas del primer y segundo patio, *damnatio memoriae*, grabado de inscripciones de forma ocasional o planificada, anidamiento de animales e insectos, entre otros.

## Grabados en la piedra

El relevamiento de los grabados fue realizado durante los trabajos de campo de 2008<sup>17</sup> de forma sistemática mediante la descripción de formas, procedimiento técnico de ejecución y localización, complementado por fotografías digitales de motivos y paredes-columna. Los motivos registrados comprenden inscripciones, diseños figurativos y diseños indeterminados por morfología y conservación (Figura 4).

---

<sup>16</sup>Assmann, J. (2008). *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod.

<sup>17</sup> Durante enero y febrero del año 2008 se realizaron tareas de registro de partes arquitectónicas desprendidas en templos del millones de años de Tebas occidental, Egipto, bajo mi dirección.

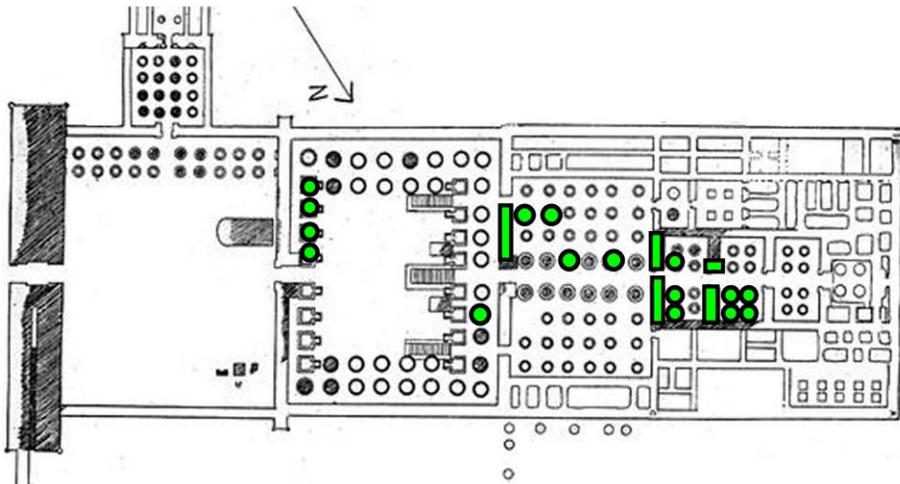


Figura 4. Plano con ubicación de los grabados

La distribución de grabados se presenta tanto mediante elementos aislados como agrupados sobre distintas partes arquitectónicas e involucrando diferentes sectores del templo. Las agrupaciones fueron descritas de la siguiente manera. En el plano vertical, de arriba hacia abajo, otorgando a cada línea un número, siendo reconocida cada una de estas como “registros”. Solo en los casos en que se observó para cada registro más de un “elemento” se siguió un plano de lectura horizontal, de izquierda a derecha, donde cada “elemento” fue identificando con una letra minúscula. Así por ejemplo, en los casos en los que se reconocieron nombre y apellido, se definió un registro conformado por dos elementos -a y b- independientemente de que, como en este ejemplo, constituyeran una unidad de sentido reconocible (Figura 5).

El total de representaciones asciende a 194 motivos, dispuestos en paredes y columnas del segundo patio, la sala hipóstila, sala de la Barca y sala de la Letanía, distribuyéndose en alturas en torno al 1,70 y 1,80 m. con respecto al nivel del piso actual. De estos se detectaron 106 plasmados en columnas, 15 en columnas adosadas a paredes, 24 en paredes, 23 en jambas y 17 en alféizares. Otras 9 se registraron sobre la superficie del coloso de granito rosa que representa a Ramsés II y que se encuentra caído y fragmentado en el primer patio.

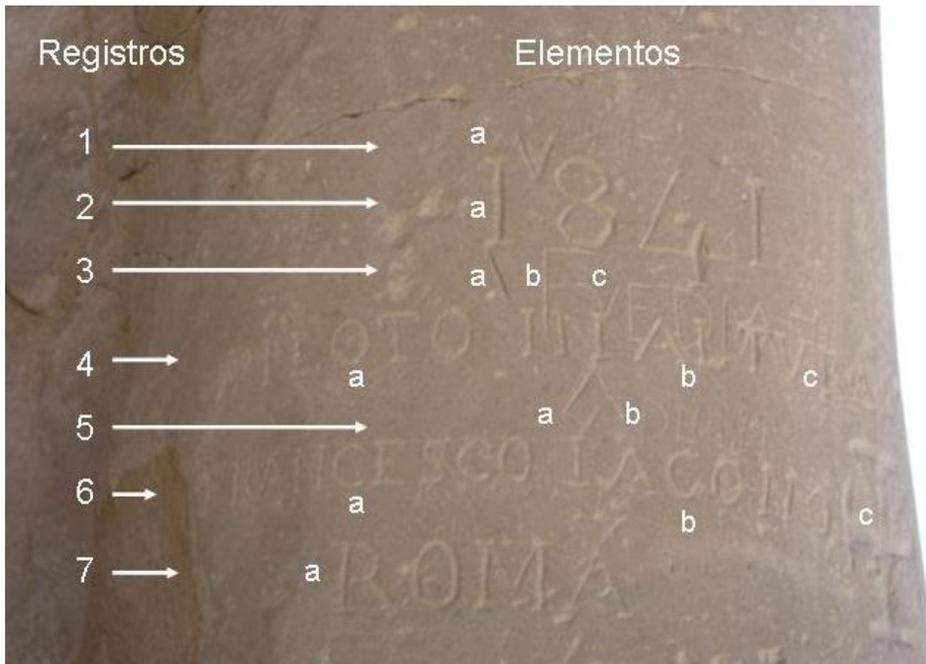


Figura 5. Relevamiento de inscripciones: registros / elementos

En el conjunto se contabilizaron 30 grabados conformados por un único registro, 13 por dos, 11 por tres, 5 por cuatro y 4 por cinco. Finalmente, se detectaron casos únicos para conjuntos conformados por 6, 7, 9 y 10 registros, respectivamente. El mayor número de registro se constató en la Sala Hipóstila, más precisamente en las paredes laterales del acceso a la Sala de la Barca (9 y 10), y le sigue en cantidad la pared de acceso a la Sala de la Letania (7). La frecuencia más alta de registros identificados sobre columnas asciende a 6.

En cambio, si se contabiliza la cantidad de elementos por parte arquitectónica -columnas, pared, jamba, alféizar- se tiene que una columna localizada en la Sala Hipóstila presenta 12 representaciones, mientras que en la jamba izquierda de acceso al Santuario de La Barca fueron relevadas 21. Si se tienen en cuenta los grabados individuales, yendo desde el ingreso hacia el fondo del templo, 16 fueron ejecutados sobre columnas de la Sala Hipóstila, 3 en las de la Sala de la Barca y 6 en las de la Sala de la Letania.

Las técnicas utilizadas fueron en 101 casos la incisa, evidenciando algunos motivos surcos con mejores acabados que otros, además de 17 ejecutados con

cincel y 8 mediante picado. A estos se suman los obtenidos mediante técnica combinadas: 6 mediante inciso y pulido, 52 cincelados y pulido, y 10 picado con terminación pulida.

Estas expresiones visuales representan también los distintos momentos en los que el templo fue visitado. Algunas están fechadas, mientras que otras al carecer de ellas fueron ubicadas en una secuencia especulativa que podría extenderse desde la ocupación ptolemaica (?) -griega-, pasando por la presencia copta e islámica, una posible marca y un símbolo militar medievales, ocupaciones y visitas europeas, expediciones norteamericanas e inscripciones árabes subactuales. Un resumen de los grabados identificados puede ser organizado de siguiente manera<sup>18</sup>:

A. Iniciales

a.1. Iniciales y/o letras solas o en pares: 21

a.2. Iniciales y año: 1

a.3. Iniciales y apellido: 13

a.4. Iniciales, apellido y año: 23

a.5. Iniciales, apellido y procedencia: 2

a.6. Iniciales, apellido, año y procedencia: 4

B. Nombres

b.1. Nombre y año: 1

b.2. Nombre y apellido: 6

b.3. Nombre, apellido y año: 7

C. Apellidos

c.1. Apellido: 21

c.2. Apellido compuesto: 1

c.3. Apellido y año: 12

c.4. Apellido y procedencia: 1

c.5. Grupo de apellidos, iniciales y año: 2

D. Cargos

d.1. Cargo y apellido: 1

d.2. Cargo, apellido y año: 1

d.3. Cargo, nombre, apellido y año: 1

d.4. Cargo, nombre, apellido y procedencia: 1

---

<sup>18</sup>Un análisis histórico y contextual más exhaustivo está siendo realizado por María Victoria Nicora - IHAO, Universidad de Buenos Aires-.

E. Años (solos): 5

F. Epítetos o frases: 1 (Liberté, Patrie///)

G. Caracteres

g.1. Griego: 15

g.2. Árabe: 3

g.3. Número romano: 1

H. Expresiones figurativas

h.1. Marca o sellos, tipo "M" rodeada, año 1981 (?): 1

h.2. Cruz Svástica (?): 1

h.3. Cruz copta: 8

h.4. Flor de la vida: 2

h.5. Medialuna islámica: 1 (superpuesta a cruz copta)

h.6. Banderas cruzadas con escarapela: 1 (cruz impresa en la parte superior más moderna)

h.7. Antropomorfos: 2

h.8. Rectángulo (vacío): 1

I. Indeterminados

i.1. Indeterminados por morfología: 5

i.2. Indeterminados ilegibles por borrado intencional: 28

J. Otros atributos ya observados en las anteriores categorías

j.1. Nombres, apellidos y años enmarcados o circulados: 20

j.2. Nombres, apellidos y años, grabados aprovechando escenas previas como guías: 8

j.3. Superposición de inscripciones: 2

j.4. Reciclado de inscripciones: 2

j.5. Menciones a años, agrupados por décadas en intervalos no continuos: 61

1817-1819: 3

1820-1829: 17

1831-1837: 10

1841-1848: 12

1850-1859: 4

1864-1867: 2

1872-1878: 3

1880-1888: 4  
1930: 2  
1961-1962: 3  
1971: 1

Por último, puede señalarse que las grafías utilizadas en las inscripciones que resultan reconocibles comprenden moldes de letras que pueden a grandes rasgos ser caracterizadas como serif -con adorno- sans serif -sin adornos-, y que su elección puede estar vinculada con las tipografías oficiales o de uso frecuente en el siglo XIX por las distintas naciones y reinos europeos<sup>19</sup>.

## **El registro arqueológico del "Nosotros" y de los "Otros"**

El registro arqueológico puede ser entendido como un reservorio fósil de procesos conductuales ocurridos en el pasado, a partir del cual son reconocidos los agentes que intervinieron en el uso y modificación de espacios. Entre los aquí involucrados interesan solamente los de origen antrópico puesto que a través de sus acciones es posible reconocer de algunas de las facetas en que opera la alteridad, en cuanto a las actitudes que tuvieron hacia los diversos otros que fueron surgiendo y cambiando en el transcurso tiempo y llevaron a la constante resignificación de lugares.

En el análisis de las escenas de las paredes -en sentido amplio- del Ramesseum es posible reconocer una serie de instancias que puede atravesar un registro material. La construcción de templos en el Egipto antiguo tenía por meta la celebración de rituales y festividades en honor a dioses tutelares, el mantenimiento del orden y la renovación cósmica, además del cumplimiento de funciones económicas, tales como la acumulación de bienes recibidos como ofrendas y su posterior redistribución entre los miembros de la elite a través de recompensas. El plano de la estructura era acorde con la realización de tales actividades demarcando distintos niveles de acceso y segregación. Era uno de los lugares en donde se rendía culto al faraón plasmando su genealogía, se procedía a su autoglorificación y a presentar la propaganda de gobierno. En este sentido se lo toma como "ego" en la comparación para con los demás, definidos como "otros", al representar el rango máximo de diferenciación dentro de los estamentos sociales del estado egipcio.

---

<sup>19</sup> Comunicación personal de María Victoria Nicora, agosto de 2014.

El faraón y su entorno más íntimo -la realeza y tal vez los sacerdotes de alta jerarquía- pueden analíticamente definirse como un “nosotros”, donde el papel de los diversos “otros”, desde los más cercanos a los más lejanos lo cumplirían la elite en sus diferentes rangos, hasta llegar al mayor extremo de la diferenciación étnica y social representada por la frontera, en cuyo lado externo habitaban los extranjeros, vinculados frecuentemente con el caos. Esto motivaba que el faraón en el discurso y en la práctica los sojuzgara.

Por su parte el orden interno era garantizado por la renovación del ciclo vital que tenía lugar durante la celebración ritual y permitía la circulación de bienes dentro de la elite. Estaba representado en el plano del templo con un “adentro”, profundo, misterioso e interno, lugar por excelencia del faraón y de los sacerdotes de alto rango, y un “afuera”, expresando distintos grados de acceso, al que podían ingresar los distintos niveles de “otros”, abarcando desde el muro perimetral y el pílono hasta la sala hipóstila.

Una vez finalizado el reinado de Ramsés II se supone que la estructura comenzó a atravesar un proceso paulatino de abandono y resignificación que modificaron de forma diferencial su planta y decoración. Ni para esta instancia de abandono del simbolismo que emanaba el Ramesseum, ni para las posteriores es posible precisar de forma precisa, ni exhaustiva la sucesión de los procesos de uso, alteración y reutilización en los que estuvo involucrado.

No obstante, es evidente que algunas escenas plasmadas en paredes y columnas evidencian *damnatio memoriae* (Figura 5), que alteran la representación de personajes y de dioses. Se estima que fueron dañadas durante el Reino Nuevo, probablemente entre fines de la dinastía XIX y la dinastía XX, dada la destrucción de la cara o de ciertos atributos que portaban, proponiendo que habrían sido modificados mientras esos personajes eran aún reconocidos o mantenían vigentes los valores que expresaban, dando muestras de que esas roturas y borrados no fueron impuestas de forma casual, sino siguiendo una intencionalidad y operando a partir de su individualización; quizás ante una puja entre linajes por la sucesión del poder. De este modo los daños a la memoria, vuelven a aquél “nosotros” que otrora se pretendía honrar y recordar en un “otro” que debía ser obliterado por quienes ahora se instituyeron como “ego” y generaron esta nueva acción.

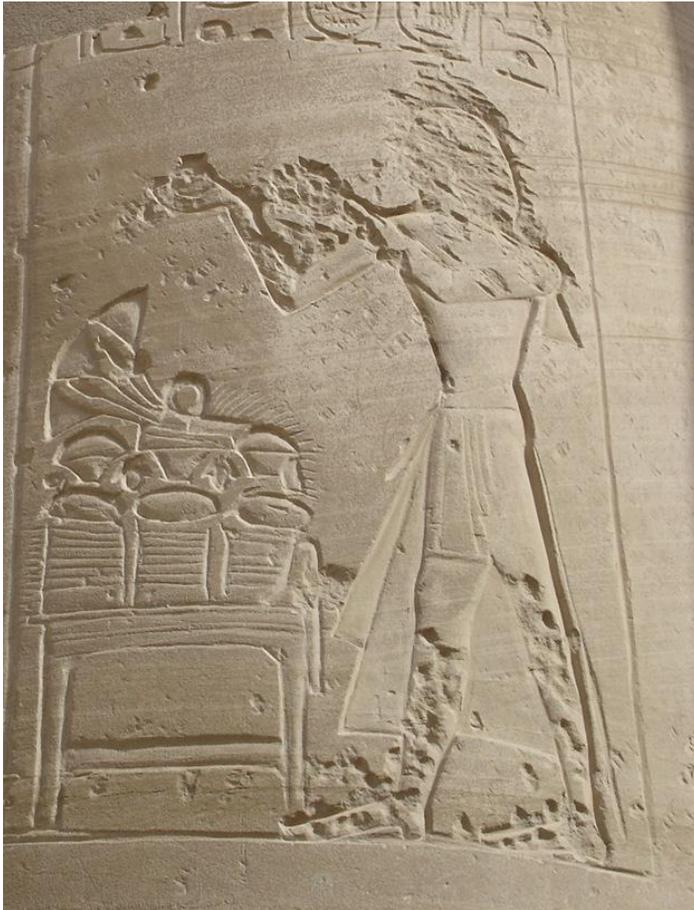


Figura 5. *Damnatio memoriae*

Las inscripciones con caracteres griegos podrían corresponder al Período Ptolemaico (ca. 305-30 a.C.) o, quizás ser posteriores -coptos- e incluso recientes (Figura 6). Pero si se acepta que no son modernas pueden ser comparables a las registradas en los colosos de Memnóm del templo de Amenofis III y asimilables a aquél período histórico.



Figura 6. Caracteres griegos

A diferencia de lo que ocurre en otros templos de millones de años de Tebas occidental y que distan del Ramesseum, entre 0,5 y 5 km aproximadamente, no se detectaron evidencias claras atribuibles a la dominación romana (ca. 30 a.C. al 160 d.C.), tales como construcciones con ladrillos cocidos, sin embargo, queda planteada la posibilidad de que una supuesta cruz esvástica registrada (Figura 7) corresponda a este período, al haber sido un símbolo frecuente en el arte y la arquitectura romana. Sin embargo, debe mencionarse que este símbolo tiene una antigüedad mucho mayor, dado que fue registrado en Mesopotamia en el período Samarra -c. 6500 al 5500 a. C.



Figura 7. Cruz esvástica (?)

En algún momento, para el que tampoco se tienen mayores precisiones, el templo habría sido utilizado como lugar de reunión o de visita copto, presentes en Egipto desde el siglo I, quedando grabadas como testimonio una flor de la vida (Figura 8) y cruces coptas (Figuras 9 a y b), que suman una nueva simbología a la estructura; aunque también es posible que las cruces pudieran corresponder a representaciones cristianas de época medieval. A la población precedente podrían atribuirse los antropomorfos grabados mediante picado (Figura 10), dado que sus atuendos no parecen corresponderse a los utilizados por las poblaciones árabes, ni estar equipados o armados como cabría esperar en la representación de los cruzados que en el siglo XIII se fijaron por meta dominar Egipto.



Figura 8. Flor de la vida



Figura 9. Cruces coptas



Figura 10. Antropomorfo

La invasión islámica acontecida entre los años 639-642 d.C., ofrece como posible evidencia la superposición de la medialuna islámica por encima de una cruz copta (Figura 11) presentando pátinas comparables, por lo que su manufactura si bien puede no ser contemporánea tampoco parece ser muy posterior. Asimismo, se registran algunas inscripciones que podrían tratarse de caracteres del alfabeto árabe.

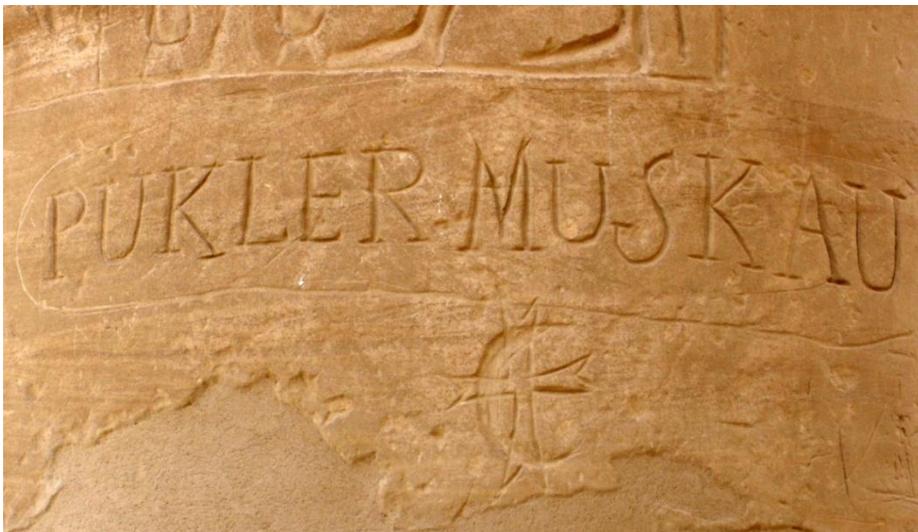


Figura 11. Medialuna islámica superpuesta a cruz copta

Una inscripción semejante a una marca o sello se encuentra acompañada por una fecha que parecería indicar el año 1961 (?) (Figura 12). A la vez que se registró otro símbolo que tiene un aspecto formal comparable a una insignia militar conformada por dos banderas cruzadas y coronada por una escarapela, sobre la que habría sido agregada una cruz en su parte superior, a juzgar por su pátina y técnica de ejecución diferenciadas (Figura 13).

Entre los viajeros -en sentido amplio- se constata la presencia de individuos procedentes de países europeos, tales como Reino Unido, Francia, Países Bajos y distintas regiones de la actual Italia, como así también norteamericanos. El rango cubierto por las fechas grabadas se inicia en 1817, con muchas probabilidades de haber sido grabadas por ingleses, finalizando en 1888, tal vez por un estadounidense, si se tiene en cuenta la cercanía que mantienen con algunos apellidos y referencias a lugares -p.e. Boston.



Figura 12. Marca o sello (?)



Figura 13. Símbolo militar (?)

Entre los personajes identificados se encuentra Belzoni, quien se encargó del traslado de un coloso del Ramesseum hacia Inglaterra en 1816 y, tal vez la inscripción que alude a Salt que se encuentra próxima corresponda al canciller inglés que estaba en funciones en ese momento e hizo posible el traslado. También es probable que a esta época responda la remoción de partes de algunas escenas para ser trasladadas a museos europeos (Figura 14).



Figura 14. Remoción de bloques

Dentro de este lapso se ubica también el viaje a Egipto realizado entre 1846 y 1849 por el litógrafo escocés David Roberts, cuya reconocida obra se inscribe en una visión romántica, lograda mediante el uso del color y de texturas borrosas en la que se idealizaban las ruinas y demás monumentos de la antigüedad como elementos con valor en sí mismos, pudiendo representar los logros de un “otro” que remitía a un pasado cuyas mejores expresiones ya no volverían a ser alcanzados por la humanidad (Figura 15).

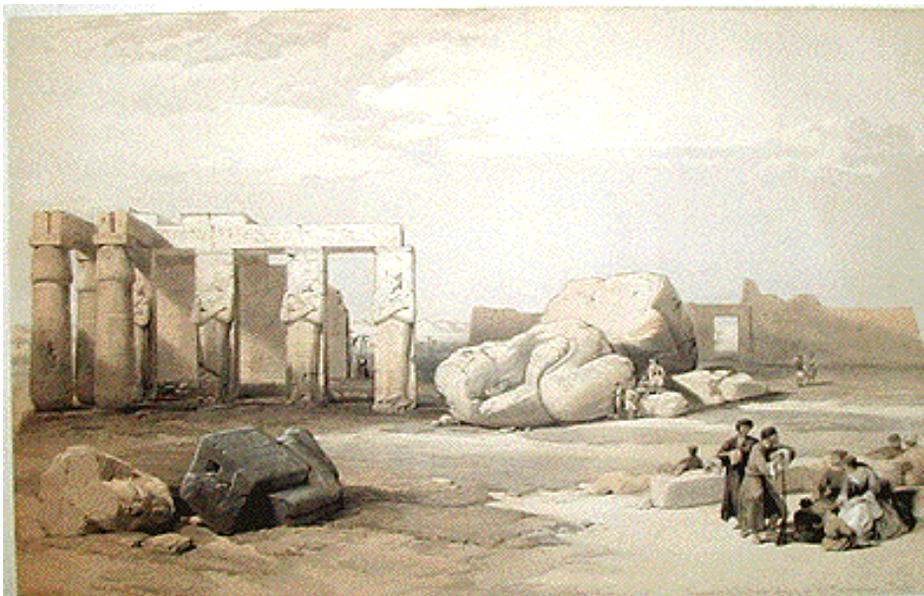


Figura 15. David Roberts, litografía Grandes Colosos

En la composición gráfica queda resaltado el contraste entre el mayor tamaño otorgado a las ruinas y al registro de columnas y estatuas caídas con respecto a las reducidas dimensiones con que eran representadas las personas. En estas los lugareños, reconocidos por sus prendas, son frecuentemente representados en ausencia de actitudes dinámicas: recostados, sentados en actitud de descanso o de pie pero apoyados sobre algún elemento mientras se encontraban conversando entre ellos<sup>20</sup>. Por medio de estos recursos se enfatizaba

---

<sup>20</sup> El modo de representar al Otro Oriental es factible de verse de manera recurrente en distintas litografías de este autor, quien apela a formas estereotipadas de construcción de la alteridad para representar diversos lugares del Próximo Oriente, bajo características esenciales y fijas por naturaleza del mundo árabe, considerado como un gran Otro indiferenciado. En este caso en particular se selecciona una representación del mismo templo que se analiza en este texto.

la pasividad de ese otro ante el dinamismo y el cambio constante impuesto por occidente mediante el contacto con la civilización que representaban las metrópolis europeas, resaltando en oposición el estancamiento que sus actitudes actuales dejaban translucir en comparación con un pasado mejor que se habría perdido. Se trazaba así una continuidad poblacional y cultural que el evolucionismo social afianzaba, aunque no fuese real. En el caso de Egipto es clara la discontinuidad cultural y poblacional entre el estado faraónico y el avance musulmán, resultando que aquel pasado en verdad también pertenecía a un “otro” diferenciado de ese presente que era litografiado.

Las litografías muestran una selección de elementos y gestos para dar cuenta de ese “otro” desde alguien que se instaura como “ego” y asume un rol activo, de aquel que llega a esos lugares lejanos en donde generaron sus registros, que como acto de creación individual cristalizaron estereotipos y prejuicios de la época<sup>21</sup>, compartidos por un “nosotros” hacia quien estaba dirigida la obra.

Finalmente, el registro de grabados presenta fechas más tardías, realizadas hacia mediados del siglo XX -1961, 1962 y 1971- acompañadas por nombres árabes escritos con caracteres latinos, que podrían conformar un modo de responder a la presencia de occidente usando medios de visualización equivalentes.

## **Consideraciones finales: acerca de las diversas expresiones de alteridad**

La estructura del Ramesseum fue planificada para cumplir funciones rituales, económicas y de propaganda de gobierno. En este sentido se toma como “ego” la figura del faraón, en tanto los “otros” están representados por los demás estamentos sociales, en donde los miembros de la elite en virtud de sus cargos y funciones tenían permitido distintos niveles de acceso a sectores del templo, marcados por diferentes grados de inclusión/exclusión. Segregación que es considerada como una expresión de “otredad” dentro de la sociedad egipcia.

Los registros de grabados conforman una base documental generada en la mayoría de los casos por personas externas a la población del antiguo Egipto, con una mayor representación decimonónica y algunas evidencias subactuales

---

<sup>21</sup> Said, E. (2004). *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo.

Maffesoli, M. (2005). *El instante eterno: el retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Buenos Aires: Paidós.

(últimos 50 años). Los escasos testimonios que podrían interpretarse como sustentando cierta continuidad poblacional es un eventual registro ptolemaico, una dudosa señal romana y la presencia copta. Posiblemente haya sido con el cristianismo en donde se diera el mayor punto de inflexión y de cambio cultural y poblacional, pues fue esta población la que tomó contacto con los musulmanes. Mientras que la presencia europea, a través de la modalidad de "visitas" o de ocupaciones colonialistas francesas e inglesas, ofrecen la posibilidad de avanzar en las formas en que cada uno de esos agentes se desempeñó como uno y varios "otros" y uno y diversos "nosotros".

Se entiende, entonces, que el tratamiento otorgado al Ramesseum mientras estaba en uso y después de su abandono como lugar de culto faraónico, puede ser considerado como un espacio contenedor de registros de "alteridad". Las personas que ejecutaron distintas clases de grabados en paredes y columnas desempeñaron un rol emisor de mensaje, a pesar de que su manufactura pudiera no haber sido realizada por el individuo cuyo nombre quedó plasmado, puesto que se sostiene que las inscripciones, de manera comparable a las escenas que originalmente lo decoraban, fueron realizadas por "especialistas" o "artesanos", dado que los nombres, apellidos y fechas traslucen en su mayoría un esmerado proceso técnico de ejecución y de selección de lugares en donde ubicarlas. A la vez que es muy probable que muchas de estas personas no poseyeran el conocimiento de este tipo de escritura y quizás tampoco estuvieran alfabetizadas.

En relación a la *damnatio memoriae*, quienes las realizaron, si bien no necesitaron de un dominio técnico específico por tratarse de un simple picado o raspado de escenas para romperlas o borrarlas, se piensa que de todos modos se requirió de conocimientos necesarios para reconocer a los personajes que debían ser objeto de daño. En relación a esto, se sostiene que en algunos casos la idea no era eliminar la identidad de dioses o personas, sino infligirles un daño que menoscabara su poder, su figura o su recuerdo<sup>22</sup>, generando una nueva memoria cultural sustentada en el repudio.

Los registros de daños e inscripciones dan muestras de personajes que quisieron plasmar su individualidad para la posteridad en la perduración que les otorgaba la piedra<sup>23</sup>, contado con un soporte con alta visibilidad tanto en la

---

<sup>22</sup> Manzi, L. y M. E. Cerezo. (2009). *Proceso de ocupación y reocupación del espacio: la colina de el-Khokha y los templos de Tebas occidental, Egipto*. Bariloche: Editorial de la Universidad Nacional del Comahue.

<sup>23</sup> Nicora, M. V. (2014) *Leonardo 1820. La modernidad en la piedra*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo. MS.

circulación interna del templo como la alcanzada en el paisaje tebano. Pero quizás el hecho más relevante es que los grabados en su conjunto generan imágenes visuales a través de las que se construyen “egos”, “nosotros” y “otros” dentro y para un imaginario social, que es a su vez una manifestación del poder: en el ejercicio de la capacidad, del carácter, de la fuerza y de la opulencia de actores individuales que trascendieron a la indiferenciación a la que los somete la sociedad, de la misma manera que trascienden los hechos históricos y perduran las ruinas, mientras que como actores colectivos oficiaron como multiplicadores de estereotipos y prejuicios de su sociedad. Por esto, sus grabados resultan un intermediario válido para interpelar y reinterpretar a los diversos y cambiantes “otros”.

### **Agradecimientos**

Investigaciones enmarcadas en Proyectos PIP-CONICET 11220120100312CO. Tiempo y Espacio. CONICET (2013-2015) y Programación Científica UBACyT 20020120100344 Espacios de interpretación en la necrópolis tebana (2010-2013).

### **Fuentes primarias**

- Manzi, L. (2008). Registros de la campaña arqueológica en Tebas occidental, Egipto. Buenos Aires.

### **Bibliografía consultada**

- Assmann, J. (2008). *Religión y memoria cultural*. Buenos Aires: Ediciones Lilmod.
- AA.VV. (1990-91). *Bulletin Memnonia I*, Cairo: Dar Darwich.
- Balandier, G. (1977). Etnografía, Etnología, Antropología. En Gurvith, G. (Comp.). *Tratado de Sociología*, Volume I, (pp. 148-150). São Paulo: Martins Fontes.
- Baines, J. y J, Málek. (1993). *Egipto. Dioses, templos y Faraones*. Vol. 1. Barcelona: Ediciones Folio.
- Bell, L. (1997). The New Kingdom 'Divine' Temple: The Example of Luxor. En: *Temples of Ancient Egypt*. Shaefer, B. (ed.), pp. 127-184, Ithaca-New York: Cornell University Press.
- Cruz-Urbe, E. (1994). *A Model for the Political Structure of the Ancient Egypt, For His Ka: Essays Offered in Memory of Klaus Baer*. SAOC 55. OIP, pp. 49-53. Chicago: University of Chicago Press.
- Gee, J. (2004). *Prophets, Initiation and the Egyptian Temple*. JSSEA. (31), 97-105.

- Griaule, M. (1957). *El método de la etnografía*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Haeny, G. (1997). New Kingdom 'Mortuary Temples' and 'Mansions of Millions of Years'. En: *Temples of Ancient Egypt*. Shaefer, B. (ed.), pp. 86-126. Ithaca-New York: Cornell University Press.
- Jacob, C. y L. Manzi. (2014). *Arquitectura, circulación y ritual en Tebas occidental, Egipto. Calidoscopio del Pasado*. XIV Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 1-22.
- Krotz, E. (1994). Alteridad y Pregunta Antropológica. *Alteridades* 4, (8), 5-11.
- Leach, E. (1967). *Nosotros y los demás. Un mundo en explosión*. Barcelona: Anagrama.
- Lecuyot, G. (2007). The Ramesseum (Egypt), Recent Archeological Reserch. *Archéologies d'Orient et d'Occident*. Paris: CNRS (UMR 8546).
- Levi Strauss, C. (1994). *Antropología estructural*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Manzi, L. y J. Sánchez. (2007). *Bloques de distintas procedencias alojados en la tumba de Neferhotep (TT49), el-Khokha (Tebas occidental, Egipto)*. Florianópolis: Resumos I Congresso Internacional de la Sociedade de Arqueología Brasileira.
- Manzi, L. y M. E. Cerezo. (2009). *Proceso de ocupación y reocupación del espacio: la colina de el-Khokha y los templos de Tebas occidental, Egipto*. XII Jornadas Interescuelas. San Carlos de Bariloche: Editorial de la Universidad Nacional del Comahue.
- Murphy, S. (1995). *El otro en la historia: el extranjero*, Buenos Aires: Opfyl.
- Nicora, M. V. (2014). Leonardo 1820. La modernidad en la piedra. *Resúmenes ponencias presentadas al VII Simposio ADEISE*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo. MS.
- Pereyra, M. V. (2012). Espacio y tiempo ritual en la antigua Tebas. Consideraciones en torno a su representación. *Revista Mundo Antigo* 1/1, pp. 68-85.
- Strudwick, N. y H. Strudwick. (1999). *A Guide to the Tombs and Temples of Ancient Luxor*. Ithaca-New York: Cornell University Press.
- Starkey, P. y J. Starkey. (1998). *Travellers in Egypt*. London-New York: L. B. Tauris Publishers.
- Starkey, P. y J. Starkey. (2001). *Unfolding the Orient. Travellers in Egypt and the Near East*. UK: Ithaca Press.
- Zingarelli, A. (2005). Acerca de la frontera oriental del Egipto Antiguo. *Revista de Estudios de Egiptología*, (6/7), 171-184.

# Pasado y actualidad en torno a la justicia: algunas contribuciones de Tomás de Aquino con respecto a la equidad

Past and present around justice:  
Some contributions of Thomas Aquinas about epikeia

**Fernando G. Martin De Blassi**

Universidad Nacional de Cuyo-CONICET  
martindeblassi@hotmail.com

Recibido: 22 de septiembre de 2015      Aceptado: 9 de febrero de 2016

## Resumen

En el marco de la doctrina que Tomás de Aquino desarrolla sobre la virtud de la epiqueya, es posible encontrar una síntesis de las afirmaciones más propiamente tomistas acerca de lo justo natural, en especial, aquellas referidas a la universalidad de lo justo natural, su carácter absoluto y, por lo demás, a la superioridad normativa de lo justo natural frente a lo justo positivo. Este trabajo se ocupará en la recuperación de tales elementos presentes en *Sententia libri Ethicorum V*, acompañando la exposición con algunas afirmaciones provenientes de *Summa Theologiae* y del comentario *Super Sententiis*.

**Palabras clave:** Tomás de Aquino – epiqueya- justo natural- justo positivo.

## Abstract

This paper aims to analyze the most important ideas which are exposed in the theory of Thomas Aquinas about the virtue of epikeia. It will try to discover meaningful concepts associated with the character absolute of the natural law and his superiority with respect to positive law. In order to this purpose, it will study some passages of *Sententia libri Ethicorum V*, according with other topics written in *Summa Theologiae* and *Super Sententiis*.

**Keywords:** Thomas Aquinas – epikeia - natural law- positive law.

## Consideraciones preliminares

En la lección décimo sexta de *Sententia libri Ethicorum V (SLE)*, Tomás de Aquino realiza el comentario al estudio aristotélico sobre la equidad. Aristóteles manifiesta que la cuestión de la equidad, en su relación con la virtud de la justicia, presenta ciertas dificultades dado que ni parece que estas dos virtudes sean lo mismo, ni que pertenezcan a géneros distintos. El Maestro del Liceo afirma que tal dificultad se debe al hecho de que si bien lo equitativo es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal. De esta manera, Aristóteles sostiene que lo justo y lo equitativo se encuentran dentro del mismo género y, aunque ambos son buenos, es mejor lo equitativo<sup>1</sup>. Tomás de Aquino, por su parte, también explica que lo equitativo es determinado como una corrección de la justicia legal pues se encuentra contenido dentro de lo justo natural que se propone de modo absoluto, es decir, universal. En esta especificidad de lo equitativo radica, precisamente, su condición de superioridad frente a lo justo estatuido por la norma positiva<sup>2</sup>. En *Summa Theologiae (ST)*, por el contrario, el Aquinate no hace mención de esta enseñanza sino que se refiere a la equidad en cuanto parte subjetiva de la justicia, determinada como norma superior de los actos humanos<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. *Ethica Nicomachea (EN)* 1137a 31-b 11: «Περὶ δὲ ἐπιεικείας καὶ τοῦ ἐπιεικοῦς, πῶς ἔχει ἡ μὲν ἐπιεικεία πρὸς δικαιοσύνην τὸ δ' ἐπιεικὲς πρὸς τὸ δίκαιον, ἐχόμενόν ἐστιν εἰπεῖν. οὔτε γὰρ ὡς ταῦτὸν ἀπλῶς οὔθ' ὡς ἕτερον τῷ γένει φαίνεται σκοπούμενοις· καὶ ὅτε μὲν τὸ ἐπιεικὲς ἐπαινοῦμεν καὶ ἄνδρα τὸν τοιοῦτον, ὥστε καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐπαινοῦντες μεταφέρομεν ἀντὶ τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ ἐπιεικέστερον ὅτι βέλτιον δηλοῦντες· ὅτε δὲ τῷ λόγῳ ἀκολουθοῦσι φαίνεται ἄτοπον εἰ τὸ ἐπιεικὲς παρὰ τὸ δίκαιόν τι ὄν ἐπαινετόν ἐστιν· ἢ γὰρ τὸ δίκαιον οὐ σπουδαῖον, ἢ τὸ ἐπιεικὲς οὐ δίκαιον, εἰ ἄλλο· ἢ εἰ ἄμφω σπουδαῖα, ταῦτόν ἐστιν. ἢ μὲν οὖν ἀπορία σχεδὸν συμβαίνει διὰ ταῦτα περὶ τὸ ἐπιεικὲς, ἔχει δ' ἅπαντα τρόπον τινὰ ὀρθῶς καὶ οὐδὲν ὑπεναντίον ἑαυτοῖς· τὸ τε γὰρ ἐπιεικὲς δικαίου τινός ὄν βέλτιόν ἐστι δίκαιον, καὶ οὐχ ὡς ἄλλο τι γένος ὄν βέλτιόν ἐστι τοῦ δικαίου. ταῦτὸν ἄρα δίκαιον καὶ ἐπιεικὲς, καὶ ἄμφοῖν σπουδαῖον ὄντοι κρεῖττον τὸ ἐπιεικὲς».

<sup>2</sup> Cfr. *SLE V*, l. 16, ad 1137b 7-10: «Verum est enim quod id quod est epiikes est iustum quoddam et tamen est melius quodam alio iusto. Quia, ut supra dictum est, iustum quo cives utuntur dividitur in naturale et legale: est autem id quod est epiiches melius iusto legali, sed continetur sub iusto naturali. Et sic non dicitur melius quam iustum, quasi sit quoddam aliud genus separatum a genere iusti. Sic ergo patet quod idem est iustum et epiikes, quod sub genere iusti continetur, (et,) cum ambo sint bona, scilicet iustum legale et epiiches, melius est illud quod est epiiches».

<sup>3</sup> Cfr. *ST II-II*, q. 120, a 2, sol.: «Epieikeia ergo est pars iustitiae communiter dictae, tanquam iustitia quaedam existens, ut philosophus dicit, in V ethic. Unde patet quod epieikeia est pars subiectiva iustitiae. Et de ea iustitia per prius dicitur quam de legali, nam legalis iustitia dirigitur secundum epieikeiam. Unde epieikeia est quasi superior regula humanorum actuum».

Tomás de Aquino considera que la equidad es necesaria toda vez que la ley, justa en sí misma, falla en ciertos casos que escapan a su previsión. En tales casos, si la ley se aplicara en sentido literal, podría atentarse contra el derecho natural. Sobre la base de tales planteamientos, se observa que el Aquinate comprende la equidad como aquella virtud correctiva por la cual se realiza una aplicación directa de los principios de la justicia natural al caso particular concreto, a causa de la injusticia que puede ocasionar la excesiva generalidad de la ley<sup>4</sup>.

Esta consideración que Tomás de Aquino desarrolla acerca de la equidad como una especie de justicia constituye, por cierto, un aporte significativo con respecto a la importancia que se le adscribe a la epiqueya dentro de los límites del pensamiento jurídico clásico<sup>5</sup>. Asimismo, ha sido estimado que en la contribución elaborada por el Aquinate al concepto de epiqueya es posible encontrar un resumen o síntesis de las afirmaciones más propiamente tomistas acerca de lo justo natural, en especial, en lo atinente a la universalidad de lo justo natural y su carácter absoluto, a la subordinación de lo justo positivo a lo justo natural y, por lo demás, a la superioridad normativa de lo justo natural<sup>6</sup>. El presente estudio se ocupará en la recuperación de estos elementos presentes en *SLE V*, acompañando la exposición de tales elucidaciones con aportes provenientes de *ST* y del *Comentario a las Sentencias (In Sent.)*.

El Aquinate asevera que la equidad, de acuerdo con lo estudiado por el Filósofo, es reguladora de la justicia común, designa cierto hábito y su objeto es lo equitativo (*epieikes*). Plantea que su investigación se orientará a esclarecer de qué manera se relacionan la equidad y su objeto con la justicia y lo justo, respectivamente. Explica a continuación que en griego se dice *epiiches* como lo que es conveniente o adecuado, de *epi* (sobre) e *icos* (el que obedece), porque mediante la epiqueya se obedece de modo más excelente, en cuanto se guarda la intención del legislador donde las palabras de la ley no están en armonía con el caso particular<sup>7</sup>. Con todo y aun cuando el Aquinate priorice el significado de las

---

<sup>4</sup> Cfr. Gómez Robledo, A. (1982). *Meditación sobre la justicia* (pp. 96-126). México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>5</sup> Cfr. Rodríguez Luño, A. (1997). La virtù dell'epicheia. Teoria, storia e applicazione (I). Dalla Grecia classica fino a F. Suárez. *Acta Philosophica*.(VI), 197-236.

<sup>6</sup> Cfr. Massini Correas, C. I. (2005). El aporte de Tomás de Aquino a la filosofía de la justicia. En su *Filosofía del Derecho* (Vol. II, pp. 69-71). Buenos Aires: Abeledo Perrot.

<sup>7</sup> Cfr. *SLE V*, l. 16, ad 1137a 31: «Dicitur autem in Graeco epieiches quasi id quod est conveniens vel decens, ab epy, quod est supra, et ycos, quod est oboediens; quia videlicet per epieichiam aliquis excellentiori modo obedit, dum observat intentionem legislatoris ubi dissonant verba legis».

palabras antes que su procedencia<sup>8</sup>, esta última explicación acerca del origen del término *epieikeia* es un claro ejemplo de falsa interpretación basada en una etimología errónea<sup>9</sup>.

## 1. Sentido y alcance de la palabra *epiqueya*

Tomás de Aquino usa indistintamente los términos *epiichia* y *epiikia* para designar *epiqueya*. En las ediciones antiguas de *ST* suele leerse *epiicia* y, por lo demás, en los manuscritos aparece *epiikia* y *epieikeia*. En este sentido, se observa que el Aquinate, más que una traducción del vocablo griego en cuestión, emplea una versión transliterada de ese término léxico. En *ST II-II*, q. 120, a. 1, Tomás de Aquino emplea el término *epiqueya* (*epieikeia*) como sinónimo de *equidad* (*aequitas*). Dice de modo expreso: *Et ad hoc ordinatur epieikeia, quae apud nos dicitur aequitas*<sup>10</sup>.

Esta correspondencia terminológica planteada por Tomás es confirmada, de hecho, por el sentido etimológico que guarda la voz latina *aequitas* y que, por su parte, deriva del término léxico *aequus*. Tal adjetivo designaba de modo general lo que se encontraba unido en un plano horizontal que no presentara desigualdades o desproporciones, un terreno llano sin altos ni bajos. Esto es lo que quiere decir la frase *in aequum locum deducere*, correspondiente al griego *eis tò ison katabáinein*, esto es, *bajar al llano*<sup>11</sup>. A partir de este sentido físico, se derivan los significados morales. Entre las acepciones posibles al uso moral del vocablo de marras, se encuentra en primer lugar el de mantenerse igual, ecuánime, sin inclinarse hacia ninguna valoración y, por tanto, el de ser justo e imparcial. Contiene a menudo un matiz laudatorio, unido a lo que es bueno. Sin embargo, se distingue de lo justo en la medida en que esto es lo que se determina según las leyes o bien se encuentra fijado por alguna razón, porque *lo justo* es conforme a derecho<sup>12</sup>, mientras que *lo ecuánime* está unido a la naturaleza<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr. Pieper, J. (2000). El filósofo y el lenguaje. Observaciones de un lector de Santo Tomás. En su *Obras* (Vol. III, pp. 200-212). Trad. por J. Hernández-Pacheco. Madrid: Ediciones Encuentro.

<sup>9</sup> Cfr. Martín De Blasi, F. (2013). La etimología de 'epiqueya' en Tomás de Aquino. *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*. (36), 182-192.

<sup>10</sup> *ST II-II*, q. 120, a. 1, sol.: «Y a esto se ordena la epiqueya, que entre nosotros se llama equidad».

<sup>11</sup> Jenofonte, *Anabasis* 4, 6, 18, 3.

<sup>12</sup> Cfr. la entrada *justo* en Corominas, J. (1994). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* (s. v. *justo*). 3ª ed., 6 rei., Madrid: Gredos.

Sobre la base de este nivel interpretativo, el sentido de *aequitas* se utiliza casi exclusivamente con una connotación moral y puesta en una relación diferente respecto de los asuntos del derecho. El derecho hace cumplir todas las cosas rectas e inflexibles, en cambio la equidad, muchas veces, hace remisión acerca del derecho. De ahí que la equidad sea una adecuación o conveniencia respecto de los asuntos determinados por la ley y la razón, es decir, una inclinación para dejarse guiar por la propia medida antes que por el mero acatamiento a la letra de la ley positiva, aun cuando la decisión tomada no sea contraria al espíritu de la ley. Cabe señalar, por lo demás, que lo contrario de *aequitas* es lo *iniustus* que extiende su campo semántico a tres significados: *desigual, inicuo y desfavorable*<sup>14</sup>.

El *Diccionario de la lengua española*, así como el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, manifiestan que el vocablo *equidad* se refiere a una igualdad de ánimo y a una disposición también anímica que mueve a dar a cada uno lo suyo. Es, asimismo, una cualidad de los fallos, juicios o repartos donde se trata a cada uno de acuerdo con sus méritos o deméritos. Por otra parte, *equidad* significa una propensión a dejarse guiar o a fallar por el sentimiento del deber o de la conciencia, más bien que por las prescripciones rigurosas de la justicia o por el texto terminante de la ley. De acuerdo, entonces, con este sentido resulta que equidad hace alusión a una justicia natural por oposición a la letra de la ley positiva<sup>15</sup>. El término *epiqueya* contiene, por su parte, una acepción más acotada en el sentido de interpretación moderada de la ley según las circunstancias de persona, lugar y tiempo. Aunque, a pesar de esta restricción semántica, tal acepción continúa el desarrollo de la línea interpretativa de lo conveniente y de lo adecuado ya que *epiqueya* no designa otro significado más que el de comprensión prudencial y equitativa de la ley<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Cfr. Ernout, A. & Meillet, A. (1951). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* (s. v. *aequus*). 3ª ed., París: Klincksieck.

<sup>14</sup> *Ibid.*: «ius est quod omnia recta atque inflexibilia exigit, aequitas est quae de iure multum remittit».

<sup>15</sup> Cfr. las entradas *epiqueya* y *equidad* en el *DRAE* (2001), 22 ed. y en Moliner, M. (1977). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.

<sup>16</sup> Cfr. la entrada *epiqueya* en Corominas, J. (1994). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* (s. v. *justo*). Madrid: Gredos; cuyos significados no presentan, en lo sustancial, grandes variaciones con respecto a los que se ofrecen en Corominas, J. & Pascual, J. A. (1980). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (Vol. II: CE-F). Madrid: Gredos.

## 2. La doctrina de la equidad en Tomás de Aquino

### a. El comentario a EN V, cp. 10

Para desarrollar lo propuesto acerca de la epiqueya, Tomás dice que Aristóteles procederá según la determinación en primer lugar del objeto de la equidad; segundo, del sujeto de la misma y tercero, de su hábito correspondiente<sup>17</sup>.

En relación con lo primero, se plantea una dificultad. El Estagirita observaba que, cuando se examina atentamente lo justo y lo equitativo, muchas veces no parecen ni como que son lo mismo, propiamente hablando, ni como pertenecientes a géneros diferentes. Unas veces –plantea el Filósofo– se alaba lo equitativo y al hombre que lo es, aun cuando se elogia las virtudes, porque a menudo se emplea el término *equitativo* en lugar del de *bueno* y, para una cosa más equitativa, se emplea el de *mejor*. Otras veces, empero, cuando se razona acerca de ello, pareciera absurdo que lo equitativo, siendo algo diferente de lo justo, sea loable. Porque, si son diferentes o lo justo no es bueno o lo equitativo no es justo, pero si ambas cosas son buenas, entonces serán iguales. El Aquinate reproduce este dilema presentado por Aristóteles y agrega al respecto que, en verdad, no parece que sean lo mismo en sentido absoluto porque a veces lo equitativo se aparta de lo justo legal; aunque tampoco parece que sean por completo diferentes. En efecto, lo equitativo no parece ser lo mismo que lo justo al ser alabado como mejor que él, pero sí parece serlo en la medida en que lo que se encuentra fuera de lo justo no es considerado un bien laudable<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Cfr. *SLE V*, l. 16, ad 1137a 33 ss.: «Et circa hoc tria facit. Primo determinat de obiecto epiichiae. Secundo de subiecto eius, ibi: manifestum autem ex hoc etc.; tertio de ipso habitu, ibi, et habitus iste etc.».

<sup>18</sup> Cfr. *EN 1137a 33-b 5* (texto reproducido *supra* en la n. 1) y *SLE V*, l. 16, ad hoc: «Dicit ergo primo, quod si aliqui diligenter attendant, non videtur quod epiiches et iustum sint simpliciter idem, quia aliquando recedit a iusto legali: neque etiam videtur quod omnino sit diversum genere a iusto. Et horum assignat rationem: quia quandoque laudamus id quod est epiiches, dicentes hoc esse bene factum; et similiter laudamus talem virum qui hoc operatur; vel dicimus eum virum, idest virilem et perfectum. Et sic patet quod, cum transferimus laudem ad id quod est epiiches vel ad hominem quasi ad aliquid magis bonum, in hoc ostendimus quod epiiches sit aliquid melius quam iustum. Unde non videtur esse idem simpliciter cum iusto.

Ex alia vero parte, si velimus sequi rationem, videtur esse inconueniens, si id quod est epiiches sit laudabile et sit aliquid praeter iustum. Oportet enim ut videtur quod vel iustum non sit studiosum, idest bonum, vel quod id quod est epiiches si sit aliud a iusto, non sit bonum, quia bonum contingit uno modo, ut in secundo dictum est; vel oportet, si ambo sint bona, quod sint idem. Et sic concludit quod circa id quod est epiiches accidit dubitatio propter praedicta: quia ex una parte videtur quod non sit

La cuestión planteada queda resuelta a partir del siguiente argumento: lo equitativo es cierta clase de lo justo y es aún mejor que cierta otra especie de lo justo. Porque lo justo que los ciudadanos practican se divide en natural y legal. Ahora bien, lo equitativo es mejor que lo justo legal aunque está contenido bajo lo justo natural. Y aunque ambos –equitativo y legal– son bienes, es mejor lo equitativo<sup>19</sup>.

A continuación, Aristóteles especificaba que “lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal<sup>20</sup>. En otras palabras, diciéndolo conforme con la lectura de Tomás, lo equitativo es cierta regulación de lo justo legal. A propósito de esto, cabe preguntarse por qué razón lo justo legal tiene necesidad de dirección si antes se había caracterizado a esta justicia como una virtud perfecta pues, sobre la base de los preceptos y mandatos de la ley, se encuentran determinados los hábitos que un hombre virtuoso debe practicar, no menos que los vicios que debe evitar<sup>21</sup>. A esto responde el Aquinate manifestando que toda ley se da en términos universales, toda vez que los casos particulares son infinitos y, por consiguiente, no pueden ser completamente abarcados por el intelecto humano. Es por ello mismo que la ley requiere de una formulación universal, v. g., “todo aquel que comete un homicidio sufrirá la pena de muerte”. Es evidente –explica el Aquinate– que nuestro intelecto puede decir algo verdadero acerca de ciertas cosas en universal, como sucede con las cosas necesarias acerca de las cuales no se puede incurrir en defecto. Pero no sucede así con las contingentes, como es el caso de los hechos humanos acerca de los cuales se dan las leyes. En los asuntos contingentes, por cierto, aunque algo sea verdadero en la mayoría de los casos, en unos pocos, sin embargo, falla. Por tanto, en el marco de tales asuntos es necesario que el legislador hable de manera universal a causa de la imposibilidad que tiene de abarcar todos los casos particulares, pero que, no obstante, no ignore

---

idem, in quantum laudatur ut melius quam iustum; ex alia parte videtur quod sit idem cum iusto, in quantum id quod est praeter iustum non videtur esse bonum et laudabile».

<sup>19</sup> Cfr. SLEV, l. 16, ad 1137b 7 ss. (texto reproducido *supra* en la n. 2).

<sup>20</sup> EN 1137b 11-14: «ποιεῖ δὲ τὴν ἀπορίαν ὅτι τὸ ἐπεικὲς δίκαιον μὲν ἐστίν, οὐδὲ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ’ ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου. αἴτιον δ’ ὅτι ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς, περὶ ἐνίων δ’ οὐχ οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν καθόλου».

<sup>21</sup> Cfr. EN 1129b 11 ss.

ciertos casos donde puede cometerse una determinada falta contra la rectitud del precepto normativo<sup>22</sup>.

Este defecto –observa Tomás de Aquino– no quita la rectitud de la ley o de lo justo legal. Aunque haya una falla, la ley sigue siendo recta porque la falla no proviene de parte de la ley que fue dada razonablemente, ni tampoco del legislador quien habla según la condición de la materia, sino que es una falla que proviene de la naturaleza de las cosas prácticas. Pues las acciones de los hombres, según su materia, no se dan universalmente del mismo modo, sino que en unos pocos casos se diversifican. Una vez realizadas las distinciones precedentes, el Aquinate subraya de nuevo la necesidad de regulación de lo justo legal y, siguiendo el planteamiento aristotélico, expresa que como la ley propone algo en universal y en algún caso no es útil observarlo, la razón dice rectamente que alguien debe regular lo que falla en la ley, es decir, en los casos en que el legislador dejó el caso particular, no lo determinó y falló en eso que dijo universalmente de manera absoluta. Explica asimismo que si el legislador hubiera previsto tal caso, lo habría puesto en la ley. Pero como no puede abarcar todos los casos particulares, no lo hizo. Por ello –alega Tomás– corresponde que lo justo legal sea regulado por lo justo natural<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. *EN 1137b 13-16*: «αἴτιον δ' ὅτι ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς, περὶ ἐνίων δ' οὐχ οἴοντε ὀρθῶς εἰπεῖν καθόλου. ἐν οἷς οὖν ἀνάγκη μὲν εἰπεῖν καθόλου, μὴ οἴοντε δὲ ὀρθῶς, τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πλεόν λαμβάνει ὁ νόμος, οὐκ ἀγνοῶν τὸ ἁμαρτανόμενον»; *SLE V*, l. 16, *ad hoc*: «Dicit ergo primo, quod causa quare iustum legale indiget directione est ista, quia omnis lex datur universaliter. Quia enim particularia sunt infinita, non possunt comprehendi ab intellectu humano, ut de singulis particularibus lex feratur; et ideo oportet quod lex in universali feratur, puta quod quicumque fecerit homicidium occidatur. Manifestum est autem quod de quibusdam intellectus noster potest aliquid verum dicere in universali, sicut in necessariis in quibus non potest defectus accidere. Sed de quibusdam non est possibile quod dicatur aliquid verum in universali, sicut de contingentibus; de quibus etsi aliquid sit verum ut in pluribus, in paucioribus tamen deficit; et talia sunt facta humana: de quibus dantur leges. Quia igitur in talibus necesse est quod legislator universaliter loquatur propter impossibilitatem comprehendendi particularia, nec tamen est possibile quod in omnibus recte se habeat id quod dicitur propter hoc quod deficit in paucioribus, legislator accipit id quod est ut in pluribus, et tamen non ignorat quod in paucioribus contingit esse peccatum».

<sup>23</sup> Cfr. *EN 1137b 16-25*: «καὶ ἔστιν οὐδὲν ἦττον ὀρθός· τὸ γὰρ ἁμάρτημα οὐκ ἐν τῷ νόμῳ οὐδ' ἐν τῷ νομοθέτῃ ἀλλ' ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματός ἐστιν· εὐθὺς γὰρ τοιαύτη ἡ τῶν πρακτῶν ὕλη ἐστίν. ὅταν οὖν λέγῃ μὲν ὁ νόμος καθόλου, συμβῆδ' ἐπὶ τούτου παρὰ τὸ καθόλου, τότε ὀρθῶς ἔχει, ἢ παραλείπει ὀνομοθέτης καὶ ἡμαρτεν ἀπλῶς εἰπών, ἐπανορθοῦν τὸ ἐλλειφθέν, ὃ κὰν ὀνομοθέτης αὐτὸς ἂν εἶπεν ἐκείπαρών, καὶ εἰῆδει, ἐνομοθέτησεν. διὸ δίκαιον μὲν ἐστὶ, καὶ βέλτιόν τινος δικαίου, οὐ τοῦ ἀπλῶς δὲ ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἀπλῶς ἁμαρτήματος»; *SLE V*, l. 16, *ad hoc*: «Deinde cum dicit: et est nihil minus etc., ostendit quod praedictus defectus non tollit rectitudinem legis vel iusti legalis; dicens quod, licet peccatum accidat in aliquibus ex observantia legis, nihilominus lex recta est, quia peccatum illud non est ex parte legis, quae rationabiliter posita est, neque ex parte

Para finalizar, el comentario tomasiano termina por desarrollar la verdad propuesta y manifiesta que, por una parte, es claro que lo equitativo es algo justo, y mejor aún que lo justo legal. Por otra parte, es preciso que el decreto del juez se adapte a las diversas situaciones según su conveniencia. Lo equitativo no es mejor que lo justo natural pues se propone de manera absoluta, es decir, de modo universal. Su naturaleza consiste, más bien, en ser regulador (*directivum*) de la ley allí donde esta falla debido a un caso particular. Por eso –puntualiza Tomás– es necesario que, después de dada la ley, se imparta un decreto judicial mediante el cual lo dicho por la ley en universal sea aplicado a un asunto particular. Del mismo modo lo había especificado Aristóteles al decir que de lo indefinido, a saber, de la materia de las acciones o asuntos prácticos, la regla también lo es y, así como la regla de plomo usada en las construcciones lesbias, que no es rígida sino que se adapta a la forma de la piedra, así también conviene que los decretos se adapten a los casos particulares<sup>24</sup>.

En relación con el sujeto de la equidad, Aristóteles deja en claro que se trata de aquel que, “apartándose de la estricta justicia y de sus peores rigores, sabe ceder aunque tiene la ley de su lado”<sup>25</sup>. Tomás de Aquino, por su parte,

---

legislatoris qui locutus est secundum conditionem materiae, sed est peccatum in natura rei. Talis enim est materia operabilium humanorum, quod non sunt universaliter eodem modo, sed ut in paucioribus diversificantur; sicut reddere depositum secundum se iustum, est et ut in pluribus bonum; in aliquo tamen casu potest esse malum, puta si reddatur gladius furioso. Deinde cum dicit: cum igitur dicat etc., concludit necessitatem directionis iusti legalis. Et dicit quod cum lex proponit aliquid in universali, et in aliquo casu non sit utile illud observari, tunc recte se habet quod aliquis dirigat illud quod deficit legi, ubi scilicet legislator reliquit casum particularem in quo lex deficit, non determinatum et peccavit, id est rem defectibilem proposuit, in hoc quod simpliciter id est universaliter dixit. Quia et ipse legislator, si praesens esset ubi talis casus accidit, sic determinaret esse dirigendum et si a principio praescivisset, posuisset hoc in lege. Sed non potuit comprehendere omnes casus particulares. Sicut in quadam civitate statutum fuit sub poena capitis quod peregrini non ascenderent muros civitatis, ne scilicet possent dominium civitatis usurpare. Hostibus autem irruentibus in civitatem, peregrini quidam ascendentes muros civitatis defenderunt civitatem ab hostibus, quos tamen non est dignum capite puniri, esset enim hoc contra ius naturale ut benefactoribus poena rependeretur. Et ideo secundum iustum naturale oportet hic dirigere iustum legale».

<sup>24</sup> Cfr. *EN* 1137b 29-32: «τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀορίστος καὶ ὀκανὼν ἐστίν, ὥσπερ καὶ τῆς Λεσβίας οἰκοδομίας ὁμολίβδινος κανὼν πρὸς γὰρ τὸ σχήμα τοῦ λίθου μετακινεῖται καὶ οὐ μένει ὁ κανὼν, καὶ τὸ ψήφισμα πρὸς τὰ πράγματα»; *SLE* V, l. 16, *ad hoc*: «Unde haec est natura eius quod est epiiches, ut sit directivum legis ubi lex deficit propter aliquem particularem casum. Quia enim lex deficit in particularibus, ista est causa quod non omnia possunt determinari secundum legem, quia de quibusdam quae raro accidunt, impossibile est quod lex ponatur, eo quod non possunt omnia talia ab homine praevideri. Et propter hoc necessaria est post legem latam sententia iudicum per quam universale dictum legis applicatur ad particulare negotium».

<sup>25</sup> *EN* 1137b 35-1138a 2: «ὁ γὰρ τῶν τοιούτων προαιρετικὸς καὶ πρακτικὸς, καὶ ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χειρὸν ἀλλ’ ἐλαττωτικὸς, καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθόν».

adiciona una apostilla a esta descripción y repara en el hecho de que una de las características del hombre equitativo es que no se comporta como un rigorista (*acribodikaïos*), porque el legislador no busca la pena por sí misma, sino como un cierto remedio de la falta. El rigorista, por el contrario, es un diligente promotor de la justicia para peor (*ad deterius*), es decir, para castigar. Por eso el hombre equitativo –atestigua Tomás– no aplica más pena que la suficiente para impedir la falta. Concluye diciendo que el hábito llamado de equidad es una especie de justicia y no es otro hábito diferente de la justicia legal<sup>26</sup>.

### **b. La equidad en ST II-II, q. 120 y en In Sent.**

La cuestión acerca de la epiqueya en ST II-II comprende dos artículos que responden cada uno a los siguientes interrogantes: si la epiqueya es virtud (a. 1) y si es parte de la justicia (a. 2).

En la solución planteada en el primer artículo, el Aquinate recuerda que, al tratar de las leyes, se establecía que los actos humanos sobre los que recaen las leyes pueden ofrecer ilimitadas formas, por ser contingentes y singulares. Como consecuencia inmediata de ello, no era posible establecer una ley que no fallase en un caso concreto, ni tampoco que alguien sea lo suficientemente sabio como para prever todos los casos particulares y expresar por medio de palabras todo lo conducente al fin propuesto<sup>27</sup>. El Aquinate observa al respecto que, si bien el legislador tiene como fin legislar según lo que sucede en la mayoría de los casos, observar punto por punto la ley en todos los casos es un hecho que atenta contra la equidad y contra el bien común que es, claro está, lo que persigue la ley. En determinados casos –señala Tomás– sería pernicioso seguir a pie juntillas la letra de la ley como sucedería, *v. g.*, con un demente que reclamara su espada para atacar a la patria aun cuando el precepto normativo establezca que “es un deber de justicia devolver los depósitos”. Lo bueno es, según el planteo tomasiano, dejar

---

<sup>26</sup> Cfr. *SLE V*, l. 16, ad 1137b 34-1138a 2: «manifestum esse ex hoc dictum est, quis homo sit epiiches, ille scilicet qui eligit et operatur ea quae dicta sunt. Et ponit quendam proprietatem talis virtuosus; et dicit quod talis non est acrivodikeos, id est diligenter exequens iustitiam ad deterius, id est ad puniendum, sicut illi qui sunt rigidi in puniendo, sed diminuit poenas, quamvis habeat legem adiuvantem ad puniendum. Non enim poenae sunt per se intentae a legislatore, sed quasi medicina quaedam peccatorum. Et ideo epiiches non plus apponit de poena quam sufficiat ad cohibenda peccata. Deinde cum dicit: et habitus iste etc., determinat de ipso habitu virtutis. Et dicit quod iste habitus qui dicitur epiikia est quaedam species iustitiae et non est aliquis alius habitus a iustitia legali, sicut et de eius obiecto dictum est: habitus enim per obiecta cognoscuntur».

<sup>27</sup> Cfr. *ST I-II*, q. 96, a. 6, sol. y ad. 3.

a un lado la letra de la ley y seguir lo que pide la justicia natural y el bien común. A esto último se ordena, entonces, la epiqueya<sup>28</sup>.

La primera objeción planteaba que la equidad no puede ser virtud porque quita lo que es justo según la ley y parece oponerse a la severidad<sup>29</sup>. Sobre la base de este argumento, Tomás responde en primer lugar que la epiqueya no descuida la justicia sin más, sino tan solo lo justo establecido por una ley particular. Asimismo, explica que la severidad es inflexible cuando es necesario cumplir la ley, pero volverse esclavo de ella es un vicio y no una virtud. De esta manera, el Aquinate acepta la interpretación de la ley en aquellos casos en los que si uno se atuviera a la letra de la ley, podría cometer injusticia contra ciertos hechos particulares. Esta rectificación de la literalidad de la ley ejercida por la prudencia está explícitamente asentada en el *Codex* de Justiniano, en cuyas líneas se lee: “Sin duda alguna falta a la ley quien, apoyándose en la letra, va contra el espíritu mismo de la ley”<sup>30</sup>.

Responde además Tomás que quien estima que la ley no debe ser aplicada al pie de la letra en tal o cual circunstancia, no juzga acerca del contenido de la ley, sino de un caso bien concreto que se presenta. Se juzga sobre una ley, empero, cuando se declara que está mal redactada. Por consiguiente, junto con la disposición prudencial que caracteriza la epiqueya en cuanto interpretación de la ley para los casos particulares, se observa también que esta virtud ejerce una función directiva de la justicia legal con respecto a los casos en los que la sola ley falla. No se trata de un capricho o de una lectura arbitraria del precepto que impera la ley. La equidad no rehúye el ejercicio de la prudencia; antes bien, su función específica consiste en liberar al agente de la presunta materialidad injusta en que puede incurrir la ley positiva<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Cfr. *ST II-II*, q. 120, a. 1, sol.: «Sicut lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc ut in pluribus iustum est, contingit tamen aliquando esse nocivum, puta si furiosus deposuit gladium et eum reposcat dum est in furia, vel si aliquis reposcat depositum ad patriae impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum esset sequi legem positam, bonum autem est, praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epieikeia, quae apud nos dicitur aequitas. Unde patet quod epieikeia est virtus».

<sup>29</sup> Cfr. *ST II-II*, q. 120, a. 1, 1.

<sup>30</sup> *ST II-II*, q. 120, a. 1, ad 1: «Unde dicitur in codice, de legibus et constit. Princip., non dubium est in legem committere eum qui, verba legis amplexus, contra legis nititur voluntatem»; cfr. *Digesta*, l. 1, tit. 14, leg. 5: *Non dubium est* (KR 2,68a).

<sup>31</sup> Cfr. *ST II-II*, q. 120, a. 1, ad 2: «ille de lege iudicat qui dicit eam non esse bene positam. Qui vero dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non iudicat de lege, sed de aliquo particulari negotio quod

Por otra parte, según lo que había proferido el Estagirita acerca de que la epiqueya debe atender a la intención del legislador<sup>32</sup>, el Aquinate puntualiza que esto mismo debe realizarse en los casos dudosos, es decir, en aquellas circunstancias donde no es lícito apartarse de la ley sin la previa determinación del príncipe. Mas, en las situaciones evidentes –expresa Tomás– no se requiere la interpretación de la ley, sino su cumplimiento<sup>33</sup>.

En relación con lo elucidado en este artículo, conviene traer a colación las consideraciones que Tomás realiza en *In Sent.* El Aquinate argumenta que en cualquier legislación se debe tener en cuenta dos cosas, a saber, la substancia de la ley y aquello hacia lo cual el legislador dirige su intención. Así como la ley que ha sido promulgada es la medida de los actos de los súbditos, así también –señala Tomás– lo que el legislador persigue, precisamente la intención y el fin de la ley, es ello mismo la medida de la ley positiva. Pues, así como los actos de los súbditos son distorsionados si están en desacuerdo con la ley positiva, así la ley no tendrá rectitud si es deficiente a causa de la intención del legislador, que debe encargarse con propiedad de constituir y conservar la rectitud misma. Si existen, por tanto, algunos preceptos que contienen la misma intención del legislador, es imposible que en algún caso alguien pueda desviarse de ellos sin violar la justicia. Además, a nadie le está permitido dispensar de los preceptos positivos, pero si a la sazón pudiera apartarse de ellos sin violar la intención de la ley, entonces sería lícito que dispense del cumplimiento de aquellos preceptos quien tiene autoridad sobre ellos. En otras palabras, si se estatuye una regla (ley) bajo la cual cae la mayor parte de los casos y, entre tanto, en algunos casos la ley positiva se separa de la intención del legislador puesto que él, en la medida en que estatuye la ley, no puede atender a todos los casos en su conjunto, entonces –concluye el Aquinate– es lícito pasar por alto la letra de la ley positiva y seguir la intención del legislador. Esto es lo que perfecciona la virtud llamada por el Filósofo *epieikeia*. Por ella el hombre equitativo, dejando de lado la literalidad de la ley, marcha en pos de la intención del legislador<sup>34</sup>.

---

occurrit»; a. 2, ad 2: «epieikeia est melior quadam iustitia, scilicet legali quae observat verba legis. Quia tamen et ipsa est iustitia quaedam, non est melior omni iustitia».

<sup>32</sup> Cfr. *EN* 1137 b 23-24: «ὄνομοθέτης αὐτὸς ἂν εἴπεν ἐκεῖ παρῶν, καὶ εἰῆδει, ἐνομοθέτησεν».

<sup>33</sup> Cfr. *ST* II-II, q. 120, a. 1, ad 3: «interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet, absque determinatione principis, a verbis legis recedere. Sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione».

<sup>34</sup> Cfr. *In Sent.* III, d. 37, q. 1, a. 4, sol.: «Si vero in aliquibus casibus lex posita ab intentione legislatoris discedat, quia non potuit legislator ad omnes casus intendere, legem statuens, sed ad ea quae pluries accidunt; tunc etiam licitum est legem positam praeterire, et intentionem legislatoris sequi, sicut patet

El contenido del artículo segundo de *ST II-II*, q. 120, manifiesta que la epiqueya es parte subjetiva de la justicia, entendida en un sentido general como una virtud adjunta a la virtud principal de la justicia. Se dice que la equidad es parte de la justicia con más propiedad que la justicia legal, pues esta última está sometida a la epiqueya. Por lo tanto –asevera el Aquinate– la epiqueya viene a ser como una norma superior de los actos humanos<sup>35</sup>.

Con estas afirmaciones no se hace más que ratificar el ordenamiento sistemático conferido al *Tratado de las virtudes sociales* en general. El conjunto de cuestiones de *ST II-II* que va desde la 101 a la 122 se ocupa, por cierto, en el tratamiento minucioso de las virtudes potenciales o anejas de la justicia, que es la virtud social por excelencia. Todas y cada una de ellas han de ser leídas no como un tratado autónomo de moral cívica, sino en referencia más o menos directa a las *quaestiones* 57 y 58, concernientes la primera al derecho y la otra a la virtud de la justicia. Sin embargo y aun cuando esta relación despliegue su núcleo teórico sobre la base de estos dos temas principales –la justicia y su objeto– las últimas tres cuestiones del *corpus* mencionado, a saber, las qs. 120, 121 y 122 que versan respectivamente sobre la epiqueya, la piedad y el Decálogo no tratan, cada una de ellas, sobre una virtud moral en particular, sino sobre la culminación o perfección de toda justicia en la vida tanto individual cuanto comunitaria.

En lo referente al asunto particular del que aquí se trata, el Aquinate distingue que, según lo estipulado por Aristóteles<sup>36</sup>, la equidad es mejor que cierta clase de justicia, *i. e.* que la justicia legal, la cual cumple la ley al pie de la letra. Pero como la equidad es ella misma cierta forma de justicia, no es mejor que la justicia en su totalidad. Hablando con propiedad, la epiqueya pertenece a la justicia legal: en cierto modo –detalla el Aquinate– está contenida en ella y en cierto modo la supera. Si se entiende que la justicia legal se atiene a la ley, es decir, a la letra de la ley positiva así como a la intención del legislador, entonces la epiqueya es la parte principal de la justicia legal. No obstante, si se entiende por justicia legal solamente como aquella que se ajusta a la letra de la ley, entonces, la epiqueya es parte de la justicia común y, en este sentido, es superior a la justicia legal<sup>37</sup>.

---

in eo qui non reddit depositum impugnanti fidem vel patriam; et ad hoc perficit quaedam virtus quae vocatur a philosopho, in 5 ethic., epiceia, per quam homo, praetermissa lege, legislatoris intentionem sequitur».

<sup>35</sup> Cfr. *ST II-II*, q. 120, a. 2, sol. (texto reproducido *supra* en la n. 3).

<sup>36</sup> Cfr. *EN* 1137 b 33-34: «τὸ ἐπιεικὲς, καὶ ὅτι δίκαιον καὶ τινὸς βέλτιον δικαίου».

<sup>37</sup> Cfr. *ST II-II*, q. 120, a. 2, ad 1 y ad 2.

En *In Sent.* III, d. 33, sostiene que la epiqueya (a la cual se reduce la justicia legal que ordena hacia otro por la ley) difiere de la justicia legal porque observa la intención del legislador en relación con aquellos asuntos hacia los cuales la forma de la ley no puede extenderse. Por ello, la justicia legal gobierna según lo escrito en la ley, pero la epiqueya se rige según la intención del legislador y, aunque esta última sea más excelente que aquella, de algún modo la presupone porque es como su suplemento<sup>38</sup>.

## A modo de conclusión

Para finalizar, es dable señalar que la lectura de Tomás de Aquino a propósito de la equidad es significativa toda vez que el Aquinate califica esta virtud como una justicia eminente. Su aporte original radica principalmente en ofrecer una suerte de compendio acerca de la doctrina de lo justo natural en relación con su carácter universal y absoluto, así como también con su superioridad normativa respecto de lo justo positivo. El Aquinate ha definido la epiqueya como cierta clase de lo justo; todavía más, como algo mejor que lo justo estatuido por la ley, puesto que lo equitativo se contiene bajo lo justo natural. La epiqueya es una corrección de la justicia legal porque observa la intención del legislador en relación con aquellos asuntos que escapan a la letra –y el rigor– de la ley positiva. En este sentido, la justicia legal gobierna según lo escrito en la ley pero la epiqueya, que está contenida dentro de lo justo natural, se rige según la intención del legislador.

## Fuentes primarias

- Aristote (1967). *Éthique a Nicomaque*. Trad., intr., notes et index par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique Vrin.
- Aristóteles (1982, rei. 2007). *Ética (Ética Nicomáquea, Ética Eudemia, Acerca del Alma)*. Intr. de T. Martínez Manzano y T. Calvo Martínez, trad. y notas de J. Pallí Bonet y T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

---

<sup>38</sup> Cfr. *In Sent.* III, d. 33, q. 3, a. 4, qc. 5, ad 5: «Ad quintum dicendum, quod epieicia adjungitur legali justitiae, et circa eadem est, quamvis non ex eodem dirigit: quia legalis dirigit in scripto legis, sed epieicia ex intentione legislatoris; et quamvis sit excellentior quam justitia legalis, non tamen potest dici cardinalis: tum quia est in supplementum legalis justitiae, et etiam quodammodo praesupponit illam; tum quia est idem omni virtuti aequaliter, sicut et legalis justitia».

- Bywater, I. (ed.) (1894, rei. 1962). *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- Gauthier, R.-A. (ed.) (1969). *Sententia libri Ethicorum*. En *Santi Thomae de Aquino Opera Omnia* (t. 47, 2 vols.), Roma: Ad Sanctae Sabinae (texto disponible en internet: <http://www.corpusthomaticum.org/ctc0314.html#73589> y <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94992.r=langEN.swf>).
- Marchant, E. C. (1904, rei. 1961). *Anabasis*. En *Xenophontis opera omnia* (Vol. III). Oxford: Clarendon Press.
- Mommsen, T., Krüger, P. & Watson, A. (ed.) (1985). *Iustiniani Digesta* (1-50, vol. 1-4).
- Sancti Thomae Aquinatis (1985). *Summa Theologiae* (I-II). 4ª ed., Madrid: BAC.
- ----- (1963). *Summa Theologiae* (II-II). 3ª ed., Madrid: BAC.
- ----- (1856). *Scriptum super Sententiis* (texto disponible en internet: <http://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>).
- Tomás de Aquino, Santo (1983). *Comentario de la Ética a Nicómaco*. Trad. y nota preliminar de A. M. Mallea. Buenos Aires: CIAFIC.
- ----- (1989). *Suma de Teología I-II* (Vol. II). 2ª ed., Madrid: BAC.
- ----- (1990). *Suma de Teología II-IIa* (Vol. III). Madrid: BAC.
- ----- (1994). *Suma de Teología II-IIb* (Vol. IV). Madrid: BAC.
- ----- (2001). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Trad. de A. Mallea, est. prel. y notas de C. A. Lértora Mendoza. 2ª ed., Pamplona: EUNSA.
- ----- (En prensa). *La Ética a Nicómaco comentada por Tomás de Aquino*. Trad. del original latino por A. Mallea. Buenos Aires: Agape.
- Xénophon (2009). *Anabase* (Vol. II, livres IV-VII). Texte établi et traduit par P. Masqueray. Paris: Éd. Les Belles Lettres.

### **Bibliografía consultada**

- Bailly, A. (1950). *Dictionnaire Grec-Français*. 16ª ed., Paris: Librairie Hachette.
- Blaise, A. (1954). *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (2 vols.) Paris: Librairie des Méridiens.
- Corominas, J. (1994). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. 3ª ed., 6ª rei., Madrid: Gredos.
- Corominas, J. & Pascual, J. A. (1980). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (Vol. II: CE-F). Madrid: Gredos.

- Du Cange, D. (1883-1938). *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis* (10 vols.). Paris: Ed. L. Favre.
- Ernout, A. & Meillet, A. (1951). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. 3ª ed., Paris: Klincksieck.
- Gauthier, R.-A. & Jolif, J.-Y. (2002). *L'Éthique à Nicomaque* (Vol. II-Comentaire livres I-V). 2ª ed., Louvain-la-Neuve: Éd. Peeters-Éd. Nauwelaerts.
- Glare, P. G. W. (1968). *Oxford Latin Dictionary*. London: Oxford University Press.
- Gómez Robledo, A. (1982). *Meditación sobre la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Liddell, H. G. & Scott, R. (eds.) (1966). *Greek-English Lexicon*. 9ª ed., Oxford: Clarendon Press.
- Martín De Blassi, F. (2013). La etimología de 'epiqueya' en Tomás de Aquino. *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*. (36), 182-192.
- Massini Correas, C. I. (2005). El aporte de Tomás de Aquino a la filosofía de la justicia. En su *Filosofía del Derecho* (Vol. II, pp. 63-78). Buenos Aires: Abeledo Perrot.
- Moliner, M. (1977). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.
- Niermeyer, J. F.-Van De Kieft, C. (2002). *Mediae latinitatis lexicon minus* (2 vols.). Leiden: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Brill.
- Pieper, J. (2000). El filósofo y el lenguaje. Observaciones de un lector de Santo Tomás. En su *Obras* (Vol. III, pp. 200-212). Trad. por J. Hernández-Pacheco. Madrid: Ediciones Encuentro.

# Crisis en Atenas del siglo VI a. C. Una aproximación a la poesía de Solón desde la teoría del discurso social de Marc Angenot

## Crisis in Athens in the sixth century BC: An approach to the poetry of Solon from the theory of social discourse by Marc Angenot

**María Celina Perriot**

Universidad Nacional de San Juan  
celperriot@gmail.com

Recibido: 31 de agosto de 2015      Aceptado: 27 de noviembre de 2015

### **Resumen**

La teoría del discurso social desarrollada por el investigador Marc Angenot destaca entre sus postulados la consideración de la “hegemonía discursiva”, entendida como un conjunto de mecanismos unificadores y reguladores que organizan los discursos de una época dada. Así, la hegemonía discursiva establece los límites de lo decible y lo pensable en determinadas coordenadas socio-históricas. En este marco el discurso social se entiende como todo lo que se dice y se escribe en una sociedad determinada; como práctica social que acompaña, legítima, confiere sentido a todos los hechos que se suscitan.

Esta concepción teórica nos permite interpretar la poesía de Solón como emergente de una etapa de profundos conflictos político-sociales y como discurso que permite comprender los hechos a la luz de la interacción simbólica global.

Según Angenot, todo discurso es una actividad de interacción de sujetos y se vincula con expectativas y necesidades sociales concretas; las épocas de crisis permiten la aparición de tales emergencias de un modo extremo.

En este trabajo nos proponemos identificar en la poética de Solón esos elementos unificadores que recuperan las coherencias y las disidencias circulantes en lo que Angenot denomina “ese vasto rumor social”.

**Palabras clave:** crisis – política- sociedad– Solón – discurso social

### **Abstract**

The theory of social discourse developed by researcher Marc Angenot out amongst its principles the consideration of the "discursive hegemony", understood as a set of unifying and regulatory mechanisms that organize the discourse of a given time.

Thus, the discursive hegemony establishes the limits of the speakable and thinkable in certain socio-historical coordinates. In this context the social discourse is understood as all that is said and written in a given society; as a social practice that accompanies, legitimates, gives meaning to all the facts that arise.

This theoretical approach allows us to interpret the poetry of Solon as a sign of a period of deep political-social conflicts and as a discourse for understanding the facts under the light of the global symbolic interaction.

According to Angenot, all speech is an activity of interaction of subjects and is associated with specific social needs and expectations. Times of crisis allow the appearance of these expressions in an extreme way.

The aim of this work is to identify in the poetry of Solon these unifying elements that retrieve both the coherences and dissents circulating in what Angenot has called "that vast social rumor".

**Keywords:** Crisis - politics – society - Solon - social discourse

El investigador Mac Angenot define discurso social como “todo lo que se dice y se escribe en un estado de sociedad” o también como “los sistemas genéricos, las reglas de encadenamiento de enunciados que, en una sociedad dada, organizan lo decible -lo narrable y opinable- y aseguran la división del trabajo discursivo”<sup>1</sup>. En el marco de esta teoría, el discurso literario forma parte de la totalidad del universo discursivo de una época y por ello comparte la misión de absorber las ideas que -en palabras de Angenot- “informan las convicciones, las decisiones, las prácticas y las instituciones” de una sociedad<sup>2</sup>.

En el caso de Solón, poeta ateniense que desarrolló su existencia a fines del siglo VII y principios del VI a.C., la palabra poética ve potenciada su carácter de práctica social -a nuestro entender-por la condición vital de su autor: una figura pública, teorizador político y al mismo tiempo conductor de la comunidad como arconte en Atenas en tiempos de crisis, quien durante su gestión debió instituir reformas sociales, económicas y políticas, en un delicado equilibrio entre la audacia para modificar situaciones de extrema y arraigada injusticia, y la moderación, para no provocar cambios drásticos que desestabilizaran peligrosamente la estructura social.

---

<sup>1</sup> Angenot, M. (2010). *El discurso social*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 21.

<sup>2</sup> Angenot, M. *Ibid.*, p. 16.

Con respecto al significado que tuvo el gobierno de Solón para el futuro de Atenas, B. M. Knox sostiene: “Atenas fue salvada de los peores excesos de la stasis por un hombre de Estado cuyas reformas evitaron la guerra civil y que fue considerado por la democracia posterior como uno de sus precursores”<sup>3</sup>.

Será central en este trabajo el análisis de las ideas sostenidas por Solón en su palabra poética. El hecho de considerar los discursos como prácticas sociales no impide al investigador de la literatura posar su mirada sobre la manera en que las ideas, las creencias, los valores, las opiniones de los autores, ingresan en el texto. Por ello, nuestro propósito es desentrañar de la trama discursiva de la lírica solónica el fondo audible de las ideas hegemónicas, de los debates y las disidencias imperantes en su entorno contextual.

Como sostiene Angenot, en las manifestaciones discursivas individuales se evidencian las discusiones que se ponen en juego en las sociedades y que constituyen “vectores de fuerzas sociales” existentes en las mismas.

Ciertamente Solón vivió en una época tumultuosa de su Atenas natal. En el curso de los siglos VIII y VII, en la mayoría de las ciudades griegas habían surgido conflictos sociales excepcionalmente violentos, producto de las enormes diferencias económicas y políticas entre las dos clases sociales que configuraban la población. Como bien señala Bonnard, la polis estaba integrada por dos categorías de ciudadanos. Los nobles o eupátridas, propietarios de la tierra, miembros de los clanes, eran al mismo tiempo los ricos orgullosos de su sangre y los únicos con acceso a las magistraturas. Por otro lado, estaban los trabajadores “libres”, pequeños campesinos que solo poseían su vivienda y sus herramientas, siempre a punto de convertirse en esclavos por las deudas frente a los señores poderosos y, junto a ellos, los artesanos de toda clase, los marinos y los comerciantes. Por cierto, esta franja social no tenía derechos políticos de ninguna índole y debían someterse a leyes no escritas decretadas por los poderosos. En esta situación la crispación y el enfrentamiento estaban siempre latentes, a punto de estallar, sobre todo cuando luego de la introducción de la moneda como sistema de cambio, los comerciantes comenzaron a enriquecerse, y con ello a pretender legítimas prerrogativas políticas. Así lo refiere Bonnard: “La lucha de clases se exasperó en dos sentidos inversos: se agravará la miseria de la clase menesterosa, pero una parte de ella se enriquecerá con el comercio y exigirá

---

<sup>3</sup> Knox, B. M. & Easterling, P. E. (1990). *Historia de la Literatura Clásica* (Cambridge University). Tomo I, Literatura Griega. Madrid: Gredos, p. 166.

intervenir en el gobierno de la polis, lanzándose a la conquista de privilegios aún exclusivos de la aristocracia”<sup>4</sup>.

Además de las dos clases sociales mencionadas estaban por cierto los esclavos, que representaban una importante masa de población encargada de producir para sus amos la mayor parte de los bienes de consumo de la ciudad antigua.

En *Vida* de Solónlutarco se refiere a la situación social de Atenas en la época y a las alternativas vividas durante el período en que el poeta estuvo al frente de los asuntos de la ciudad:

Entonces fue también cuando la disensión entre los pobres y los ricos llegó a lo sumo, poniendo a la ciudad en una situación sumamente delicada, tanto que parecía que sólo podía volver de la turbación a la tranquilidad y al sosiego por medio de la dominación de uno solo, porque el pueblo todo era deudor esclavizado a los ricos, pues o cultivaban para éstos pagándoles el sexto, por lo que les llamaban partisextos y jornaleros, o tomando prestado sobre las personas quedaban sujetos a los acreedores, unos quedando allí como esclavos y otros siendo vendidos en tierra forastera. Muchos había que se veían precisados a vender a sus hijos, pues no había ley que lo prohibiera, o de abandonar la patria por la dureza de los logrerros<sup>5</sup>.

La situación se volvió tensa y angustiante; el descontento generaba un clima de disensión y de revuelta social. En estas circunstancias Solón fue elegido para ponerse al frente de los asuntos públicos. El mismo Plutarco cita a Faniás de Lesbos, quien había escrito que Solón se resistió en un principio, “por temer la avaricia de los unos y la insolencia de los otros”. Finalmente acepta convertirse en arconte y actuar como árbitro y legislador en medio de tamaña crisis social.

Según refiere también Plutarco, Solón procuró desde un principio “contener las injusticias y codicias de los ciudadanos con leyes escritas”, tarea a la que se dedicó con especial cuidado, buscando establecer un sistema ecuánime y al mismo tiempo moderado, de modo tal que no provocara la resistencia de quienes verían reducidas algunas de sus prerrogativas consuetudinarias y que beneficiara a los que siempre habían estado en la situación de desposeídos.

Los principales males que debió enfrentar Solón como gobernante estaban vinculados con la injusta organización social a la que nos hemos referido.

---

<sup>4</sup> Bonnard, A. (1970). *Civilización griega*. Buenos Aires: Sudamericana, p. 119.

<sup>5</sup> Plutarco (1990). *Vidas paralelas*. Barcelona: Planeta, par. XIII.

Los abusos de los poderosos habían conducido a una situación desesperante a los grupos de población más vulnerables, generando un clima de descontento y odios propicio para los enfrentamientos violentos.

El poema llamado *Eunomía* (3 D) ofrece un diagnóstico amplio del mal social y ubica su raíz en la desmedida ambición de riquezas que dominaba a los conductores de la ciudad. Mediante recurrencias léxicas el texto remite a ese estado de disolución en que había caído la sociedad toda debido fundamentalmente a la corrupción presente en las capas superiores. Lo enfatiza mediante expresiones muy próximas semánticamente: “No saben frenar los excesos” ;“injustos empeños”;“seducidos por las riquezas”;“todo lo roban”; “enorme arrogancia”.

La problemática acuciante de la que se hace eco este poema constituye un *topos* siempre presente en las preocupaciones de su autor, que vemos reaparecer en varios de los textos que han llegado hasta nosotros. Asimismo, la biografía de Solón que nos ha legado Plutarco da cuenta de que tales reflexiones formaban parte de sus principales inquietudes como político, estadista y legislador.

Respecto de aquellas temáticas que constituyen motivos reiterados en los discursos sociales, Marc Angenot afirma lo siguiente:

Todo debate en un sector determinado, por más ásperos que sean los desacuerdos, supone un acuerdo anterior sobre el hecho de que el tema que se trata existe, merece ser debatido y hay un común denominador que sirve de base a la polémica. [...] Estas temáticas no sólo forman un repertorio de temas obligados, sino que se organizan paradigmáticamente; a pesar de las compartimentaciones, los géneros y las escuelas, de la multiplicidad de los discursos autorizados se desprende una *Weltanschauung*, una visión del mundo, un cuadro relato de la coyuntura con un sistema de valores ad hoc, previsiones para el futuro e imperativos inmanentes de acción (y reacción)<sup>6</sup>.

De ahí que podamos advertir en Solón esa serie de predicados que se difunden con insistencia, parcialmente redundantes, isotópicos, de los que también habla Marc Angenot, y que constituyen precisamente su “visión del mundo”. Describir esos axiomas explicativos que dominan como un “bajo continuo” puede ser una tarea propicia para iluminar las tensiones que cruzan las relaciones sociales en un estado de sociedad dado. De alguna manera Solón nos ofrece un relato de la coyuntura, que puede leerse como complemento del

---

<sup>6</sup>Angenot, M. op. cit., p. 43 y ss.

discurso histórico, puesto que la crisis social se convierte en Solón en discurso hegemónico y dominante de la palabra poética.

En *Eunomía* la teodicea cobra fuerza mediante el recurso de la personificación. La justicia se convierte en eje de gravitación centrípeta: hacia ella conducen todos los predicados, las expresiones, las afirmaciones axiomáticas. En la personificación de la justicia, la privación de la palabra debido a lo pasmoso de la maldad humana y la convicción del poeta en cuanto a su futuro accionar punitivo, otorgan contundencia a la figura retórica:

Y no vigilan los fundamentos augustos  
de la justicia que calla, y presente y pasado conoce  
y con el tiempo torna sin falta a vengarse.(vv. 14-16)

En palabras de Angenot, “es poco decir que los textos aparecen sobre el fondo de la historia, su misma significación e influencia son historia. A partir de allí, no se puede disociar lo que se dice de la manera en que se lo dice, el lugar desde el que se lo dice, los fines diversos que persiguen, los públicos a los cuales se dirige”<sup>7</sup>.

Nos preguntamos entonces: ¿Para quiénes hablaba Solón en sus textos poéticos? ¿Qué fines perseguía al hacerlo? Desde su lugar social como legislador y gobernante, hablaba mediante las leyes generadas con el objetivo de resolver o mitigar las crisis cotidianas. Pero desde su otro lugar, desde el sitio de “maestro de verdad” que la Antigüedad le confirió (para emplear el término elegido por Marcelle Detienne), su palabra pública cobraba otro sentido. La amplitud receptiva tendría que ser sin duda en términos de lo que Angenot llama “aceptabilidad”. Esta aceptabilidad corresponde en parte, según este investigador, “a lo que los viejos retóricos llamaban ‘lo opinable’ y ‘lo verosímil’, siempre y cuando concibamos esos estatus pragmáticos como realidades históricas transitorias, producidas en el efecto de masa del discurso social mismo”<sup>8</sup>.

El énfasis didáctico y parenético de la poesía soloniana define en cierta medida su nivel de aceptabilidad; en este tipo de literatura se parte de un acuerdo tácito que ubica asimétricamente a emisor y receptor: uno detenta el saber y lo imparte; el otro escucha y recibe. El accionar posterior de este dependerá de su convicción y voluntad. Pero lo importante es que el maestro hable; Solón lo

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 75.

<sup>8</sup> Ibid, p. 75.

expresa muy claramente en el verso 30: “Mi alma me ordena que esto a la gente de Atenas enseñe.”

La comunicación de sus convicciones acerca del Estado, la sociedad, el poder, las riquezas, se vuelve imperativo ético en Solón. Su thymós impulsa la tarea casi profética que asume en su carácter de poeta-sabio-guía de la comunidad. ¿Qué debe enseñar entonces? Aquello que en momentos de crisis se vuelve imprescindible: la definición clara de las acciones inherentes al gobierno de la ciudad.

Siguiendo el patrón compositivo antitético característico de los textos didácticos, establece la comparación entre el Buen Gobierno y el Mal Gobierno:

Que el Mal Gobierno proporciona muchos males a la ciudad;  
que el Buen gobierno muestra todo ordenado y armonioso  
y con frecuencia a los malvados les pone grillos;  
suaviza lo áspero, hace cesar la arrogancia, debilita la insolencia,  
deja secar las flores nacientes de la ofuscación,  
endereza los decretos torcidos y calma las acciones insolentes,  
apacigua las obras de la disensión,  
detiene el odio de la terrible discordia y por él  
todo es para los hombres armonioso y prudente. (vv. 31-39)

El yambo 24D ofrece una mirada cargada de consternación sobre la situación política y social de Atenas, que había expulsado a tierras extrañas a sus propios conciudadanos pobres, esclavizados por deudas, situación que era factible debido a las injustas legislaciones que asfixiaban a las clases sociales más desprotegidas. La sensibilidad poética de Solón le permite dar expresión verbal a su congoja: la privación del lenguaje, del propio idioma, de la que son víctimas los exiliados, es la muestra palpable de la aniquilación de identidad a que conduce la injusticia social:

y a otros, a los que un apremio  
urgente hizo escapar y ya no hablaban  
el ático, de tanto andar vagando. (vv. 10-12)

Si tenemos en cuenta la importancia notable que los griegos asignaban a su idioma como rasgo identitario -al punto que definía el límite entre la civilización y la barbarie-, podemos comprender la fuerza arrolladora de estos versos, que dan cuenta de una situación social grave y extrema. Los “esclavizados sin razón o con razón” fueron arrancados de su tierra, Atenas, que era “la patria que les dieron los dioses”.

La alteración del orden social, provocada por los manejos injustos de los poderosos, deviene en alteración del orden religioso. En la visión de mundo de Solón las injusticias cometidas en un rincón de la ciudad expanden sus efectos de un modo exponencial y provocan la destrucción y la muerte en la comunidad global. Todo se altera, todo se confunde. Y allí se define entonces su misión como gobernante: “arrancar los linderos hincados por doquier”; “traer desde el exilio”; “dar la libertad”.

La declaración del verso 7 es contundente; Solón, primer político en el sentido moderno del término, aquel que es capaz de diseñar una estrategia de gobierno y hacerla explícita, que al mismo tiempo es consciente de su propia figura pública (como señala Ferraté en la “Introducción” a su *Líricos arcaicos griegos*) afirma sin retaceos que “la tierra que antes era esclava ahora es libre”.

Solón sabe -y lo expresa en varios de sus poemas- que su esforzada labor de ordenamiento social y su búsqueda de legitimidad no eran reconocidas por sus compatriotas. Unos, los más pobres, estaban disconformes porque esperaban medidas de reparación más drásticas; otros, los ricos y poderosos, estaban molestos porque sentían que habían sido conculcados derechos de clase tradicionales y ancestrales.

Como afirma Angenot, “no hay discurso que no sea enunciado, comunicado y actualizado en circunstancias específicas”<sup>9</sup>. Las circunstancias que rodeaban a Solón no eran las más propicias; no obstante, la seguridad de estar obrando de la manera adecuada lo lleva a precisar en sus textos, con autoridad y convicción -como si se tratara de un informe de rendición de cuentas- el detalle de la labor cumplida. Los textos adoptan el contenido que las circunstancias les imponen; en nuestro caso, el legislador-poeta expone su pensamiento sobre la conducción del Estado consciente de la difícil aceptabilidad de su discurso, dada la dominancia ideológica de sus compañeros de clase, reacios a aceptar lógicas divergentes.

Angenot considera los discursos como hechos sociales, como “lugar de la producción social del sentido”. En este marco, al incorporar en el discurso literario la reflexión sobre la práctica política con un marcado énfasis apologético, la poética de Solón contribuye a la germinación de ideas que habrán de renovar en el siglo inmediato posterior la estructura política de Atenas. El sabio estadista percibió los aires convulsionados de su tiempo, vislumbró la necesidad de

---

<sup>9</sup> Idem, p. 77.

establecer cambios, midió las consecuencias de anticiparse a nuevas realidades y obró de acuerdo con su *thymós*.

Como él mismo afirma en el yambo 24, a pesar de los descontentos y las críticas, la suprema madre de los olímpicos divinos, la Tierra, dará testimonio de su accionar.

### **Fuentes primarias**

- Ferraté, J. (2000). *Líricos griegos arcaicos*. Barcelona: Acontilado.
- Plutarco (1990). *Vidas paralelas*. Barcelona: Planeta.

### **Bibliografía consultada**

- Angenot, M. (2010). *El discurso social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Angenot, M. (1998). *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Bonnard, A. (1970). *Civilización griega*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Easterling, P. E. & Knox, B. M. (1990). *Historia de la Literatura Clásica* (Cambridge University) Tomo I, Literatura Griega. Madrid: Gredos.
- Malczuzynski, P. (1991). *Sociocríticas. Prácticas textuales. Cultura de fronteras*. Ámsterdam: Rodopi.
- Rodríguez Adrados, F. (1976). *Orígenes de la lírica griega*. Madrid: Rev. de Occidente.
- Rodríguez Adrados, F. (1981). *El mundo de la lírica griega antigua*. Madrid: Alianza.
- Rodríguez Adrados, F. (1995). *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*. Madrid: Alianza.
- Rodríguez Adrados, F. (1997). *Democracia y literatura en la Atenas clásica*. Madrid: Alianza.



# ***El burlador de Sevilla* de Tirso de Molina: discurso contradictorio de una España conflictiva**

## ***El burlador de Sevilla* of Tirso de Molina: contradictory discourse of a conflicting Spain**

**Cecilia Beatriz Rodas**

Universidad Nacional de San Juan  
cbrodas@yahoo.com.ar

**María Valeria Mancha**

Universidad Nacional de San Juan  
valemancha@yahoo.com.ar

Recibido: 29 de septiembre de 2015      Aceptado: 9 de febrero de 2016

### **Resumen**

Europa se ha visto permanentemente atravesada por crisis de diversa índole: política, económica, social, religiosa, etc. En toda época conflictiva emergen hegemonías y disidencias, discursos y contradiscursos, que se patentizan en retóricas y tópicos propias de una sociedad determinada.

En el presente trabajo nos proponemos visualizar prácticas sociales del surgimiento de conflictos y emergencias, de convicciones y decisiones de orden político-social, en la España del siglo XVII. Para ello, nos centraremos en el análisis de la obra teatral *El burlador de Sevilla y Convidado de piedra* (1630) de Tirso de Molina.

Intentaremos reconstruir los trazados ideológicos que permiten descubrir la organización interna del texto dramático seleccionado, sus campos temáticos y retóricos, sus tensiones. Nuestra investigación se inscribe en la línea trazada por la Sociocrítica y el Análisis del Discurso, a partir de la consideración de que todo discurso está conformado por hechos y prácticas sociales.

El contexto de aparición de la obra de Tirso se caracteriza por el fracaso político de una monarquía absoluta, representada por los Austrias menores, que llevan a España a una crisis económica y social. Es una época de contradicciones y dualismos, de una polaridad existencial que el hombre barroco no logra resolver. El desorden ético y social así como el desengaño y la incertidumbre de la España sesentista son algunas de las regularidades que caracterizan esta época. La avasallante impetuosidad de Don Juan, su alma contrastante, el dinamismo de su vida en desorden y en perpetua avidez, ponen en este drama su sello barroco.

**Palabras clave:** conflictos – teatro barroco español – tópicos y retóricas.

**Abstract**

Europe has constantly been beset by crises of various kinds: political, economic, social, religious, etc. At all times conflicting hegemonies and dissent, discourses and counter-discourses, which are evident in rhetoric and characteristics of a given society topical emerge.

In this paper we propose to visualize social practices of the emergence of conflicts and emergencies, belief and social-political decisions, in order seventeenth-century Spain. To do this, we will focus on the analysis of the play *El burlador de Sevilla y Convidado de piedra* (1630) by Tirso de Molina.

We will try to reconstruct the ideological traces that reveal the internal organization of the dramatic text selected, its thematic and rhetorical fields, their tensions. Our research is part of the line drawn by the Sociocrítica and Discourse Analysis, based on the consideration that all discourse is shaped by events and social practices.

The context of emergence of Tirso's work is characterized by the political failure of an absolute monarchy, represented by Austrias, leading to Spain to an economic and social crisis. It is a time of contradictions and dualities, an existential polarity as the Baroque man can not resolve. The ethical and social disorder and restlessness and uncertainty of Spain sixties are some of the regularities that characterize this era. The overwhelming impetuosity of Don Juan, its contrasting soul, the dynamism of his life in perpetual chaos and greed, put their stamp on this baroque drama.

**Keywords:** conflict - Spanish baroque theater - topical and rhetorical

Europa se ha visto permanentemente atravesada por crisis de diversa índole: política, económica, social, religiosa etc. En toda época conflictiva emergen hegemonías y disidencias, discursos y contradiscursos, que se patentizan en retóricas y tópicos propias de una sociedad determinada.

En el presente trabajo nos proponemos visualizar prácticas sociales relacionadas con el surgimiento de conflictos y emergencias, de convicciones y decisiones de orden político-social, en la España del siglo XVII. Para ello, nos centraremos en el análisis de la obra teatral *El burlador de Sevilla y Convidado de piedra* (1630) del fraile mercedario Gabriel Téllez, más conocido por su seudónimo Tirso de Molina.

El contexto de aparición de la obra de Tirso se caracteriza por el fracaso político de la monarquía de los Austrias menores, quienes instauran un proceso de desatención de los asuntos públicos. Esta época se distingue por la corrupción administrativa, la decadencia económica, la disolución social y la pérdida del poder político de España en Europa. Paralelamente se produce un florecimiento de las artes y las letras que conforma uno de los momentos de mayor esplendor de la cultura española.

Durante el transcurso del siglo XVII España va perdiendo su preeminencia política. Los ideales universalistas que dieron su sello a los gobiernos de Carlos I y Felipe II se desdibujan; sus sucesores se limitan a defender los territorios adquiridos, a costa de dejar las arcas reales totalmente exhaustas. El final de la preponderancia militar de España, públicamente significada por graves derrotas, se asocia interiormente a una crisis de extrema gravedad<sup>1</sup>. Las continuas guerras, contra los Países Bajos, Italia, Francia, Portugal, entre otras, conllevan un excesivo costo monárquico, considerado una de las principales causas de la decadencia socio-económica de este siglo.

El sistema de los validos o favoritos de la Corte se eleva a categoría constitucional. El Valimiento o Privanza es el nombre que recibe el estilo de gobierno que llevan a cabo los Austrias menores, pues estos abandonan las principales tareas de gobierno en manos de privados o validos, personajes favoritos, con gran influencia ante el rey, quienes de hecho gobiernan en su nombre. Los ejemplos más representativos son el duque de Lerma en el caso de Felipe III y el conde duque de Olivares con Felipe IV. Ambos mantienen su posición gracias a los gastos suntuarios y festejos ofrecidos al rey, y utilizan el valimiento para su enriquecimiento personal.

Este valimiento o privanza conlleva un gran poder que los convierte en seres intangibles. El mismo Don Juan, personaje central de la obra literaria que abordaremos, se siente protegido ante sus felonías gracias a ser hijo del privado del rey:

D. Juan. Si es mi padre  
el dueño de la justicia  
y es la privanza del rey,  
¿qué temes? (J. III, vs. 164-167)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Bennassar, B. (2001). *La España del Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica.

<sup>2</sup> Tirso de Molina (1972). *El burlador de Sevilla y Convidado de piedra* (edición a cargo de Francisca Chica Salas). Buenos Aires: Kapelusz.

En el ámbito económico, en 1609 tiene lugar la expulsión de los moriscos, quienes constituyen la mano de obra agrícola. Dicha disposición provoca la pérdida del tres por ciento de la población del reino. La crisis demográfica se agrava por las malas cosechas, la carestía, el hambre y las epidemias.

Como se puede percibir, el mito de la España limpia y purificada de contaminaciones moriscas y judías sigue vigente, dominando el panorama y la ideología de la época. En correlación con estas premisas, se extiende el menosprecio al comercio y el rechazo a los trabajos manuales, considerados viles porque manchan la honradez y el decoro de quien los ejerce.

Esta mentalidad se apoya en los múltiples privilegios que detenta la nobleza. A esto se suma que valores típicamente nobiliarios como el honor y la dignidad son reivindicados por los demás grupos sociales. La deshonra, comparable a la muerte, es tema habitual de los escritos sobre la urbanidad en este siglo. Compartimos el pensamiento de Arlette Farge quien expresa: “El honor se basa al mismo tiempo en la plena conciencia que tiene el pueblo de ser un conjunto de gente indiferenciada, objeto del poder del rey; en la conciencia de ser ‘el pueblo’ y ‘el vulgo’. Dentro de esta conciencia existe un espacio, el del propio yo, en donde anidan el honor y la reputación personal que permiten diferenciar a unos de otros”<sup>3</sup>.

Tirso en la obra analizada incluye el episodio del casamiento entre dos aldeanos (Aminta y Batricio); Tenorio decide conquistar a la futura novia sembrando nuevamente deshonra. Se burla expresamente del honor de esta clase trabajadora ya que siente que es inferior al honor que un personaje de alta clase detenta:

D. Juan. Con el honor le vencí,  
porque siempre los villanos  
tienen su honor en las manos,  
y siempre miran por sí. (J III, vs. 101-104)

Sin embargo, también las clases bajas defienden su honra pues consideran que este valor es propio de todos los estratos sociales. Por eso, tanto la pescadora Tisbea como la campesina Aminta se dirigen a la corte para reclamar por la afrenta que les ha infligido Don Juan:

---

<sup>3</sup> Farge, Arlette. (1991). “Familia. El honor y el secreto”. En: Ariés, Ph. y Duby, G. *Historia de la vida privada. La comunidad, el Estado y la familia en los siglos XVI – XVIII*. (pp.191) Madrid: Taurus.

Tisbea. (...) querría,  
si el dolor o la afrenta no me acaba,  
pedir al rey justicia  
de un engaño cruel, de una malicia. (J. III, vs. 381-384)

Aminta. El señor don Juan Tenorio,  
con quien vengo a desposarme,  
porque me debe el honor,  
y es noble y no ha de negarme. (J. III, vs. 1009-1012)

El desprecio a los trabajos comerciales o artesanales en España supone la inexistencia de una burguesía con mentalidad empresarial que promueva el desarrollo económico, tal como está ocurriendo en gran parte de Europa. Las gentes con medios económicos, en vez de hacer inversiones provechosas en la agricultura, el comercio o la artesanía, tienden a buscar el medio de ennoblecerse, adquirir tierras y vivir a la manera aristocrática; de esta forma engrosan las filas improductivas de las clases altas de la sociedad<sup>4</sup>.

Frente a esta realidad socio-económica, una de las maneras de asegurar una subsistencia regular es entrar al servicio de la Iglesia o de una casa real. Los españoles de todas las clases sociales ven como algo natural que la Iglesia y la Corte funcionen como garantía de su supervivencia, y desdeñan ganarse la vida dedicándose a ocupaciones más serviles, despreciadas y poco remuneradas a la vez.

En la segunda mitad del siglo XVI la España de Felipe II, adherida a los propósitos de la Reforma católica del Concilio de Trento, asume la lucha contra quienes se oponen al catolicismo. Vale aclarar que los teólogos reunidos en dicho concilio persiguen básicamente dos objetivos: corregir las fallas que había tenido la Iglesia Católica y que fueron la causa principal de la Reforma protestante, y hacer frente a esta para detenerla en su avance. Por esto, resulta más correcto hablar de Reforma católica antes que de Contrarreforma.

Coincidimos con Ricardo García Cárcel en que la Reforma iniciada en Trento implica todo un cambio en el modelo de sociedad que va más allá del pensamiento teológico pues, además de fijar todo el dogma católico frente a las herejías protestantes, supone la imposición de un rearme ideológico y moral de la sociedad<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Domínguez Ortiz, A. (1992). *La sociedad española en el siglo XVII*. Tomo I. Granada: Universidad de Granada.

<sup>5</sup> García Cárcel, R. (2003) *Historia de España siglos XVI y XVII: La España de los Austrias*, Madrid: Cátedra.

En el siglo XVII se mantiene el espíritu contrarreformista que fortalece la fusión entre Iglesia y Estado. Continúan las guerras religiosas y las persecuciones ideológicas en manos de la Inquisición, quien sigue velando por la pureza de la fe. Así pervive una sociedad inclinada a la conservación de los dogmas y al servicio de los intereses de la Iglesia y del catolicismo activo<sup>6</sup>.

Esta fuerte impronta dogmática y religiosa se hace presente en la obra de Tirso a través del rechazo a los antivalores que caracterizan al protagonista. Don Juan es el noble que reta y se burla, no sólo de las mujeres, sino también de la justicia divina y del orden moral; es un seductor arrogante que muestra no temer ni la venganza de este mundo ni la del otro:

D. Diego. Mira que, aunque al parecer  
Dios te consiente y aguarda,  
su castigo no se tarda,  
y que castigo ha de haber  
para los que profanáis  
su nombre, que es juez fuerte  
Dios en la muerte.

D. Juan. ¿En la muerte?  
¿Tan largo me lo fiáis?  
De aquí allá hay gran jornada. (J. II, vs. 398-406)

Desde esta perspectiva, el castigo divino que padece al final tiene una justificación moral y ejemplificadora. Muere, abrasado por el fuego sagrado, sin alcanzar la confesión final que pide; así representa la condena a los placeres de la carne y, en particular, a la soberbia negativa a escuchar los avisos del cielo. Por esta razón Don Juan solo puede alcanzar su dimensión completa en medio de un ambiente místico religioso; tenía que ser creyente para que su desafío a la justicia de Dios, su confianza retadora, encarnada en el reiterado “¡Tan largo me lo fiáis!”, tuviera la dimensión del más grave pecado.

El Tenorio es un caballero apuesto y cortesano, que encubre sus perfidias con elegancia aristocrática y rinde religioso culto al honor, siempre que se trate del propio porque pisotear el ajeno es una de sus glorias:

D. Juan. Honor  
tengo, y la palabra cumplo,  
porque caballero soy. (J. III, vs. 642-644)

---

<sup>6</sup> Cioranescu, A. (1957). *El Barroco o El descubrimiento del drama*. Tenerife: Universidad de La Laguna.

El personaje representa una España en la que reina la inmoralidad en ciertos sectores sociales. La veleidosa vida de la corte, plagada de vicios, es, en primera línea, el lugar de las apariencias. Por ello, Tirso hace objeto de sátira el excesivo significado otorgado al vestido, a la exhibición del lujo, a las mentiras y a los numerosos intentos de engañar al otro que en ella tienen lugar. Denuncia la hipocresía y la falsificación que corrompen a España<sup>7</sup>.

Aminta. Di, ¿qué caballero es éste  
que de mi esposo me priva?  
La desvergüenza en España  
se ha hecho caballería. (J. III, vs. 129-132)

La relajación moral alcanza también a las mujeres nobles. Vemos en *El burlador* que, tanto la duquesa Isabela como Doña Ana de Ulloa, son engañadas por el Tenorio, pues este se hace pasar por el amante respectivo que cada una de ellas está esperando en su habitación. En realidad, Doña Ana descubre a Don Juan antes de que se consume el embuste, pero esto no minimiza su conducta deshonesto:

D. Juan. Ya está abierto el tal papel;  
y que es suyo es cosa llana,  
porque firma doña Ana.  
Dice así:  
[...]  
Porque veas que te estimo,  
ven esta noche a la puerta,  
que estará a las once abierta,  
donde tu esperanza, primo,  
goces, y el fin de tu amor. (J. II, vs. 278-294)

La España sesentista está dominada por el Barroco, cuyo rasgo predominante es la presencia de un conflicto de fondo o de una oposición de principios que convierte a este período en el más dramático del pensamiento español, entendiendo el drama como conflicto, como choque violento de pasiones que divide las almas y plantea sus problemas en el fondo de cada conciencia.

---

<sup>7</sup> Strosetzki, Christoph (1998). La sátira de la vida cortesana en Tirso. En: Arellano, I. Oteiza, B. y Zugasti, M. (Eds). *El ingenio cómico de Tirso de Molina* (pp. 303-325). Pamplona/Madrid: Instituto de Estudios Tirsianos.

Es una época de voces y contradicciones ideológicas, donde se impone una polaridad existencial que el hombre barroco no logra resolver. Esta polaridad se manifiesta a través de la insatisfacción, la búsqueda de algo nuevo que no logra concretarse, el desasosiego. Es una época de crisis, de dualismos y antítesis: apariencia y realidad, engaño y desengaño, temporalidad y caducidad, ser y parecer, profano y sagrado.

El tópico de la apariencia y el disimulo es una de las claves ideológicas del Barroco español. Aparece tematizado en el abismo entre el ser y el parecer, así como en la obsesión por el engaño y el desengaño.

En este juego de apariencia-realidad, Don Juan usa todos los recursos para convencer con diversos artulugios a las damas. El juego de máscaras que Tenorio despliega es innumerable y se vale de todos los atributos propios del linaje para seducir. La mentira, el engaño, son actitudes propias del burlador quien se enmascara bajo disfraces y nombres supuestos para lograr sus conquistas amorosas. Su objetivo, más que la seducción en sí, es la burla misma de la que constantemente se vanagloria:

D. Juan. Sevilla a veces me llama  
el Burlador, y el mayor  
gusto que a mí puede haber  
es burlar una mujer  
y dejalla sin honor. (J. III, vs. 269-273)

Es posible visualizar a largo de esta obra dramática una clara crítica a los excesos de los señores. Vemos de qué modo las mujeres plebeyas por interés o por amor, y sus maridos por miedo o sumisión, deben soportar las pretensiones y los atropellos del burlador. Es claro que todos están al tanto de la alcurnia de Don Juan y de la ventaja que tiene ante la justicia; es por esto que en el episodio del casamiento entre los aldeanos, el futuro consorte solo puede sentir la presencia de Tenorio como un mal augurio y temer una desventura:

Batricio. Bien dije que es mal agüero  
en bodas un poderoso. (J. III, vs.734- 735)

Otra regularidad característica del Barroco es la angustia por la fugacidad de la vida y la caducidad de lo terrenal; se impone la noción de la vida deslizándose hacia la muerte, del tiempo que fluye aceleradamente sin posibilidad de volver atrás. Esta conciencia de inestabilidad e incertidumbre provoca la búsqueda desenfrenada de los placeres sensoriales.

El *carpe diem* se encarna en Don Juan Tenorio. Su vida transcurre como un relámpago entre el amor y la muerte, entre el goce y el castigo. El personaje corre de aventura en aventura, como la acción corre de situación en situación, la cual no puede demorarse; quedarse es renunciar a ser quien es: quien goza y parte para gozar de nuevo. Su meta es el placer siempre nuevo, y aun más, el placer hurtado. Es el “burlador” que busca a la mujer para la satisfacción egoísta de su goce, y escapa a todo compromiso permanente<sup>8</sup>.

El estribillo “¡Tan largo me lo fiáis!” que a lo largo de la obra repite Don Juan, significa que si los castigos que prometen y le auguran son para la otra vida, le queda tiempo de sobra para padecerlos y no los tiene en cuenta. No lo inducen a refrenar su enloquecida carrera de burlador, ya que cree que puede postergar indefinidamente su arrepentimiento.

Es posible descubrir en la obra de Tirso el discurso hegemónico de la época. Un discurso que ahonda la controversia entre la libertad y sus restricciones, entre la predestinación y el libre albedrío.

El tópico del libre arbitrio domina esta obra teatral. El sentimiento de libertad individual puede ser una noble aspiración común a muchos y uno de los signos por excelencia de la Modernidad y de la cultura del Barroco. Pero cuando es vivido como un principio radical de la conducta será percibido como una amenaza para la colectividad, en cuanto engendra desorden, y como un desafío a los fundamentos políticos y religiosos del orden social<sup>9</sup>.

Por ello, Don Juan deberá ser destruido al final por un poder materializado simbólicamente en la estatua de piedra, mandada a labrar por el Rey, al que también Don Juan ha ofendido al ofender a la comunidad. Aquí el tema del libertinaje se aúna al de la teología de un alma creyente, pero desorbitada, que corre detrás del placer, y que recibe como consecuencia de su accionar un castigo divino.

El Convidado de Piedra es el comendador Don Gonzalo de Ulloa, quien al salir en defensa de su hija, es muerto por Don Juan. Este personaje se presenta como el paradigma del caballero de sólidas virtudes, el anti Don Juan: fiel embajador de su rey, varón sobrio, honorable, valiente defensor del honor. El comendador asume la función simbólica de ser ejecutor de la justicia divina. El

---

<sup>8</sup> Ruiz Ramón, F. (1992). *Historia del teatro español. Desde sus orígenes hasta 1900*. Madrid: Cátedra.

<sup>9</sup> Ruiz Ramón, F. (1997). *Paradigmas del teatro clásico español*. Madrid: Cátedra.

autor marca un contraste generacional entre la antigua nobleza heroica y la nueva nobleza degradada.

Para concluir, se ha podido observar cómo en el XVII hay una conciencia social de crisis que va configurando una nueva visión del mundo, en el que se contraponen dos discursos. El de la libertad sin límites y del *carpe diem*, opuesto al respeto por las normas sociales y religiosas.

El desorden ético y social impuesto por la clase noble, así como el desengaño y la incertidumbre de la España sesentista, son algunas de las regularidades que caracterizan esta época. La avasallante impetuosidad de Don Juan, su alma contrastante, el dinamismo de su vida en desorden y en perpetua avidez, ponen en este drama su sello barroco. La literatura con una mirada satírica refleja el pesimismo ante la contemplación de la decadencia política y moral, de la carencia de un poder justo que corrija las inmoralidades de los nobles de la corte.

En *El Burlador de Sevilla* Tirso, teólogo y poeta, representa el discurso de la Reforma católica; es quien aprehende la crisis y, conforme al canon horaciano “deleitar enseñando”, se propone crear una obra artística con una retórica persuasiva y un fin aleccionador: la necesidad del arrepentimiento o la contrición para alcanzar la salvación eterna.

### **Fuentes primarias**

- Tirso de Molina (1972). *El burlador de Sevilla y Convidado de piedra* (edición a cargo de Francisca Chica Salas). Buenos Aires: Kapelusz.

### **Bibliografía consultada**

- Alborg, Juan L. (1977). *Historia de la literatura española*. Tomo II: Época barroca. Madrid: Gredos.
- Angenot, Marc (1998). *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*. Córdoba: U.N.Córdoba.
- Angenot, Marc (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Arán, Pampa y Barei, Silvia (2009). *Gramática, texto, discurso*. Córdoba: Comunicarte.
- Bennassar, Bartolomé (2001). *La España del Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica.
- Bennassar, Bartolomé. (2010). *La España de los Austrias (1516-1700)*. Barcelona: Crítica.

- Cioranescu, Alejandro (1957). *El Barroco o El descubrimiento del drama*. Tenerife: Universidad de La Laguna.
- Cros, Edmond (1986). *Literatura, ideología y sociedad*. Madrid: Gredos.
- de Nigris, Francesco (2005). Razón histórica de la Decadencia. *Cuenta y Razón*. (139), 1-16.
- Domínguez Ortiz, Antonio (1981). *El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias*. Madrid: Alianza.
- Domínguez Ortiz, Antonio (1992). *La sociedad española en el siglo XVII*. Tomo I. Granada: Universidad de Granada.
- Elliott, John H. (1998). *La España Imperial: 1469-1716*. Barcelona: Vicens-Vives.
- Farge, Arlette. (1991). Familia. El honor y el secreto. En: Ariés, Philippe y Duby, Georges. *Historia de la vida privada. La comunidad, el Estado y la familia en los siglos XVI - XVIII*. (pp. 189-225). Madrid: Taurus.
- García Cárcel, Ricardo (2003). *Historia de España siglos XVI y XVII: La España de los Austrias*, Madrid: Cátedra.
- Malcuzyński M.-Pierrette (1991). *Sociocríticas. Prácticas textuales. Cultura de fronteras*. Amsterdam: Rodopi.
- Rico, Francisco (1983). *Historia y crítica de la literatura española*. Tomo III: Siglos de Oro: Barroco (a cargo de Bruce Wardropper). Barcelona: Crítica.
- Ruiz Ramón, Francisco (1992). *Historia del teatro español. Desde sus orígenes hasta 1900*. Madrid: Cátedra.
- Ruiz Ramón, Francisco (1997). *Paradigmas del teatro clásico español*. Madrid: Cátedra.
- Serantes de Salmuni, Ilda et al. (1999). *El sentido del honor en la España del Siglo de Oro*. San Juan: EFU.
- Strosetzki, Christoph (1998). La sátira de la vida cortesana en Tirso. En: Arellano, I. Oteiza, B. y Zugasti, M. (eds.). *El ingenio cómico de Tirso de Molina* (pp. 303-325). Pamplona/Madrid: Instituto de Estudios Tirsianos.
- Unia, María Teresa (2000). En el texto de *El Burlador de Sevilla*... En: Romanos, M. y Calvo, F. (eds.) *Lecturas críticas de textos hispánicos. Estudios de literatura española Siglo de Oro*. Vol. II (pp. 243-254). Buenos Aires: Eudeba.
- Verón, Eliseo. (1998). *La semiosis social: Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.



# La ontología en el camino de su apropiación comprensivo-proyectante

## The ontology on the way of its comprehensive-projecting appropriation

**Oscar Enrique Santilli**

Universidad Nacional de Cuyo  
osantilli@ffyl.uncu.edu.ar

Recibido: 25 de septiembre de 2015      Aceptado: 12 de febrero de 2016

### Resumen

La ontología, a partir del filósofo alemán Martin Heidegger, no presentará un cuerpo cerrado de conceptos sino solo la indicación de que en ella se hablará acerca del 'ser'. Este 'ser' no quedará circunscripto a su definición y su caracterización adjetiva; su proyección hacia un horizonte de posibilidades será su verdadera realidad en tanto solo podrá referirse a sí mismo partiendo de su situación totalmente autorreferenciada y ocasional; es decir, a partir de su facticidad. Pero esa facticidad no puede desde sí misma volverse consciente por un ejercicio reflexivo y determinarse, por ello, como una entidad caracterizable o definible completamente aislada del plexo existencial en el que se da. La facticidad emerge para sí bajo el modo particular de la comprensión en la cual ese ser-existente se descubre como posibilidad de ser al mismo tiempo que se 'proyecta' en esa referida posibilidad.

**Palabras clave:** Ontología – facticidad – comprensión – existencia

### Abstract

Ontology, from the point of view of the German philosopher Martin Heidegger, will not present a close group of concepts but only the indication that it will deal with the 'being'. This 'being' will not circumscribe to its definition and adjectival characterization; its projection towards a horizon of possibilities will be valid insofar it will only be able to refer to itself from a situation entirely self-referential and occasional. That is to say, from its facticity. But this facticity cannot become conscious from itself by a reflexive exercise and, therefore, be determined as a characterizable or definable entity completely isolated from the existential plexus where it is given. Facticity emerges to itself under the particular way of understanding where this 'being' is discovered as a possibility of being at the same time that it is 'projected' into that possibility.

**Keywords:** Ontology – facticity – comprehension – existence

El pensamiento de un filósofo contemporáneo como Martin Heidegger no queda exento de la situación de crisis que afecta al mundo europeo cuando los reflejos de esa crisis avanzan sobre los más variados aspectos que refieren a la cultura de una época y de un conjunto de naciones y todo lo que a ello comporta. En este marco general, se inscribe la nota destacada que presenta la obra de Heidegger y las consecuencias que ha producido al pensamiento desbordando los límites de la comunidad europea. A ello debe sumarse que las consecuencias de ese pensar, más allá de la geografía continental sobre la que ejerció su influencia, trascendió al mundo entero justamente por el carácter original de su reflexión y la dimensión universal que alcanzó.

Al revisar los textos que concentran el análisis que efectúa el filósofo de Friburgo sobre la cuestión de la ontología surge la invitación a liberar el pensar propio sobre la temática de modo que la lectura se vuelve ámbito propicio para la creación generando la singular sinergia que torna a la lectura filosófica en producción filosófica. Bajo esa estela se piensa este breve trabajo que invita a acompañar los escauceos de la reflexión aportando notas de tinte personal antes que adelantos científicos sobre el tema.

La ontología heideggeriana se establece como la condición para que los movimientos filosóficos presentes tales como el posestructuralismo, el deconstructivismo y la hermenéutica pasen de ser una posibilidad a una efectividad en el desarrollo del pensamiento contemporáneo. Tales movimientos acusan recibo de una variación radical y eminentemente transformadora en lo que hasta entonces podía considerarse como suelo fundante de las posiciones filosóficas tradicionalmente aceptadas o, al menos, consideradas centrales y modélicas hasta la primera mitad del siglo XX. “Ontología” no significa en Heidegger una cierta y determinada postura filosófica en virtud de la cual se explican una serie de fenómenos que podrían interpretarse de otro modo, si se tomara una posición filosófica diferente a partir de la cual estos fenómenos cobrarán otra dimensión. Heidegger ha cuidado el significado de la expresión “Ontología” hasta el punto de no incurrir en el error frecuente de mutar un significado por otro quedando entrampado en la lógica bivalente del “esto” o del “aquello”. No obstante Heidegger señala que “Ontología significa doctrina del ser” (Heidegger, 1923, 17), y no quiere con ello indicar una pretendida orientación ontológica a partir de la cual pueda suponerse que un cierto concepto de “ser” va a desplegarse en el marco de una cierta ontología previamente establecida como ciencia. El término “Ontología”, aclara Heidegger, solo servirá como “indicación” (Heidegger, 1923, 18), lo cual remite a una postura característica del autor que intenta despejar de los términos el bagaje tradicionalmente aceptado

de significados, habida cuenta de que muchos de ellos responden a un establecimiento del pensar encuadrado en la forma del pensamiento metafísico. La expresión “Metafísica” queda reservada de aquí en más para referir una modalidad de tratamiento del concepto de “ser” vinculado a un determinado modo en que el pensar administró los elementos o unidades con que contó y de los cuales -ese mismo pensar- daba cuenta al ejercer su actividad específica. Tal concepto incluye una posición que fija su mirada en lo ente del ser de modo que *ab initio*, su carácter propiamente ontológico queda determinado por la perspectiva óptica desde la cual se lo aprecia. Debe decirse que tal postura es particularmente difícil de desandar en tanto que constituye el modo específico en que el pensamiento filosófico ha tratado sus cuestiones desde los albores de la racionalidad helénica. La estructura lógica del comportamiento racional desde la aparición de la Filosofía Ática mantiene un sesgo definido y autosustentado que alberga la posibilidad de que sus producciones intelectuales queden enroladas en el entramado conceptual que se genera en y desde el suelo mismo de esa base estructural fundante. Esto es, el pensamiento circula en el interior de sus expresiones ganando definición y organización sistémica pero, según Heidegger, perdiendo posibilidad de manifestar su más íntima radicalidad que consistiría en abrir horizontes que proyectan ese pensar por sobre las producciones conceptuales que él mismo alcanza. El pensar, en su modo tradicional, se ha acostumbrado a desarrollarse, a expandirse como efecto de una reproducción operada desde las premisas consolidadas que se interpretan a sí mismas como cimientos inamovibles y suficientemente seguros de poder sostener el peso de la construcción que se levanta.

El pensamiento ontológico de Heidegger se elabora a partir, como es obvio, de la noción de “ser”, pero esta noción no podrá ser considerada, a partir de él, como una cuestión sobre la cual convergen múltiples interpretaciones dentro de las cuales la suya propia podría ser tenida como una más. Su noción de “ser” intenta desprenderse del bagaje tradicional que este término ha tenido y para ello es fundamental entender el trabajo que se propone el filósofo de Friburgo. El concepto de “ser” no se puede desvincular del de “existir” porque “ser” en Heidegger no mienta una realidad separada de la efectividad de ser, siendo “ser” en cada caso, su “existir”. No se tiene el ser para sí como un sí mismo separado del ser, que es en cada caso el ser que se comprende como tal. No es un comprender “del” ser como si fuera un objeto, sino un comprender “el” ser; es decir que “ser” y “comprender” son expresiones reversibles. ¿Por qué no se reduce a una mera sinonimia entonces, si pareciera que lo expresado previamente fuera lo mismo? Se podría plantear la cuestión de dos maneras: 1) La reversibilidad entre ser y

comprender no es una cuestión sinonímica porque quedaría sujeta a un fenómeno lingüístico; el tema, así tratado, se resolvería en el plano semántico y sabemos por Ricoeur que la hipostación del plano semántico es una derivación peligrosa de la filosofía del lenguaje; vale decir, que todo lo que puede expresarse depende de las posibilidades combinatorias de los términos, cosa que en principio se verifica claramente cuando acudimos al lenguaje para expresar una idea o transmitir una información. Ricoeur ha sostenido *que* “no hay simbolismo previo al hombre que habla, aun cuando el poder del símbolo tenga sus raíces más abajo. Es en el lenguaje donde el cosmos, el deseo y el imaginario acceden a la expresión; siempre es necesaria una palabra para retomar el mundo y hacer que se convierta en hierofanía” (Ricoeur, 1969: 18). No obstante sabemos que la palabra requerida para hacer presente lo sagrado es ya una palabra que ha ascendido desde la lingüisticidad hasta la expresividad vital o bien la experiencia existencial. Esta posibilidad se sustenta a partir de la creencia en la significación unívoca de los términos; cosa a que aspira el pensamiento científico y que se traslada como anhelo a las ciencias del espíritu. (Esto es, que cada término signifique una sola cosa o que, significando varias, sean siempre esas mismas cosas las significadas por él). 2) En un nivel de análisis más profundo, es decir, avanzando desde la representación que permite el término hacia un plano ontológico, ser y comprender no refieren a sustancias separadas ni tematizables como tales, sino a formas en cómo puede darse el ser ya que este no tiene una consistencia previa a la que pueda aplicarse luego una caracterización o cualificación. Dice Heidegger en *Ser y Tiempo* que “el comprender es el ser existencial del ‘poder ser’ peculiar del ‘ser ahí’ mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el ‘en donde’ del ser consigo mismo” (Heidegger, 1927: 162). De lo dicho surge que el plano semántico ha sido rebasado pero además también ha quedado superada la entificación del ser y del comprender siendo remitidos recíprocamente, existencialmente como posibilidad uno del otro. No hay tal separación en virtud de que una tal separación convertiría al ser en cuestión en objeto para el pensamiento, introduciendo una dicotomía en el seno de la unidad originaria que Heidegger pretende rescatar para preservar al “ser” de cualquier intento por desplazarlo hacia un ámbito que no le es propio. La posibilidad de interpretar el ser a partir de un concepto que refiera a ciertas características de algo que puede ser entendido como elemento subsistente, a partir del cual se sostienen ciertas determinaciones, queda eliminada aquí porque una tal concepción no compatibiliza con la postura ontológica radical propuesta por el autor. El intento de una separación en el plano conceptual -conceptual entendido en sentido tradicional; no en cuanto concepto fundamental o existencial, está claro- entre ser y existir es inviable porque tal separación es también inviable en el plano real: ser no es una cosa distinta de

existir, en primer lugar porque ni ser ni existir son cosas, y en segundo lugar, porque lo que sean se dirime en el plano en el que justamente se debate su diferencia y separación y, por lo tanto, no se tematiza como algo resuelto. La resolución de la distinción entre ser y existir tiene que darse en el ámbito del existir y es allí donde comienza a aparecer la distinción como hecho fenomenológico y no conceptual. Fenomenológico y también teórico porque el aparecer del ser en su existir lo hace para la posibilidad contemplativa en la que el ser-ahí se encuentra. Como ha dicho Heidegger, “en cuanto fáctico, el ‘ser ahí’ ha emplazado en cada caso ya su ‘poder ser’ en una posibilidad del comprender” (Heidegger, 1927: 164), por ello, esta posibilidad del comprender se manifiesta fenomenológicamente: no se torna un “comprender” a partir de algo ya vivido como si lo vivido fuera el tema objeto de la comprensión sino que la comprensión se tiene a sí misma como modo de ser del ser que en su ahí aparece fenomenológicamente como comprensión.

El “ser ahí” es en el modo de haber comprendido o no en cada caso el ser de tal o cual manera. En cuanto es tal comprender, “sabe” “en donde” es consigo mismo, es decir, con su “poder ser”. Este “saber” no procede ni siquiera de una percepción inmanente de sí mismo, sino que es inherente al ser del “ahí”, que es esencialmente comprender. (Heidegger, 1927: 162)

El pensamiento de Martin Heidegger se inscribe en el proyecto que el *Dasein* establece como su prioridad fundamental; la indagación acerca de su realidad vista en la ocasionalidad de su existir fáctico. Para ello es necesario que la mirada se dirija hacia la constatación de su realidad como el “ahí” en el que se reconoce el ser y se descubre en cuanto su mirar está ya dirigido por ese ahí que lo determina. La hermenéutica tiene en Heidegger un propósito que indica la dirección a la que hacemos referencia: un ver que en su mirar se descubre como observador y observado. Lo específicamente hermenéutico refiere a un horizonte en el que al “ser” le va su ser “como tal” y así remitirse a sí mismo para expandir las posibilidades de su comprensión en orden a un requerimiento que surge desde las posibilidades que el “ser” tiene de ser. El “ahí” indica el ámbito en que el existir extiende su posibilidad como tal y desarrolla su interpretación; ella -digamos, la posibilidad interpretante- se constituye en el ser de ese existir.

En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar y de ser ese entender. Ese entender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender, un modo de conocer otras vidas; no es ningún actuar para con [...] (intencionalidad), sino un cómo del existir mismo [...]” (Heidegger, 1923: 33)

El cómo de su existir es lo que el ser tiene para sí como su haber que le permite encontrarse en tanto comprensión. Lo interpretado se torna una posibilidad que ha desarrollado su ser mismo en el interpretar, por ende, la relación entre la interpretación y la facticidad, que Heidegger toma como cuestión en su *Ontología*, dice la realidad radical en la que ambas expresiones se mueven. El camino hacia la autoidentificación de la interpretación con la facticidad ha sido delimitado por Heidegger, no por la vía del concepto como receptáculo de la esencia sino como constatación inmediata del vivir fáctico con el modo en que este se conoce. “La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico. Si llamamos, aunque impropriamente, a la facticidad ‘objeto’ de la hermenéutica, diremos que ésta, la hermenéutica, se encuentra en su propio objeto” (Heidegger, 1923: 33), asegura el filósofo, pues lo fáctico “es” en cuanto interpretado, ya que no aparece para sí desde otra posibilidad de ser que no fuera su propia interpretación. De lo dicho puede consagrarse que si a la hermenéutica le cabe un “objeto” de estudio, este será la facticidad, vale decir, el “existir propio” (Heidegger, 1923: 34); lugar en el que se concreta la posibilidad de ser más radical que ese ser tiene: esta propiedad original y única en la que el existir se encuentra auténticamente en sí mismo es la “existencia”. El tenerse para sí el existir como todo lo que puede tener, convierte ese tener en su ser y descubre que el tener solo “es” por el ser que le permite “ser-tener”. Así se manifiesta la realidad que ese ser cobra para sí mismo reconociendo en lo que “es” su propiedad, la cual dará cuenta de lo acontecido en su ser en cada caso lo que “efectivamente” es y con lo cual cuenta a la hora de reconocer su contenido. Su ser es lo que tiene como ser, y ello indica que cualquier consideración sobre lo que ha vivido sea visto desde el lugar en que lo sido se torna el suelo de su presente y sea, al mismo tiempo, la realidad de todas sus proyecciones posibles. En ese sentido se dirige el trabajo y en ese sentido se entiende su título en tanto que “la ontología se reconoce como un estar del ser en el camino de su apropiación comprensivo-proyectante”.

### **Fuentes primarias**

- Heidegger, M. (2008). *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. (Trad. Jaime Aspiunza). Madrid: Alianza. (*Ontologie- Hermeneutik der Faktizität, 1923*)
- - - - - (1996). *El ser y el tiempo*. 10ª rei. (Trad. José Gaos). Madrid: Fondo de Cultura Económica. (*Sein und Zeit, 1927*)
- Ricoeur, P. (2008). *El conflicto de las interpretaciones*. (Trad. Alejandrina Falcón). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (*Le conflit des inteprétations, 1969*)

### **Bibliografía consultada**

- Ferraris, M. (2007). *Historia de la Hermenéutica*. (Trad. Armando Perea Cortés). México: Siglo XXI. (*Storia dell'ermeneutica, 1988*)
- Gadamer, H-G. (2003). *Verdad y Método I*. (Trad. Ana A. Aparicio Rafael de Agapito). Salamanca: Sígueme. (*Warheit und Methode, 1960*)
- - - - - (2010). *Verdad y Método II*. (Trad. Manuel Olasagasti). Salamanca: Sígueme. (*Warheit und Methode. Ergänzungen, 1986*)
- Grondin, J. (2002). *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*. (Trad. Ángela Ackermann Pilári). Barcelona: Herder. (*Einführung in die philosophische Hermeneutik, 1991*)
- Ricoeur, P. (2008). *El conflicto de las interpretaciones*. (Trad. Alejandrina Falcón). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (*Le conflit des inteprétations, 1969*)

## **NORMAS DE PUBLICACIÓN**

Los artículos deberán cumplir las siguientes condiciones; caso contrario, no podrán ser incluidos en el proceso de arbitraje.

Los artículos deben estar escritos en la lengua de origen de cada expositor. Deben remitirse dos copias: una impresa y otra digital. La primera no será devuelta. Junto al original, debe ser enviada una fotocopia de Cesión de Derechos firmada por el o los autores.

Los artículos deben ser inéditos y no haber sido sometidos a otro arbitraje si se encuentran en proceso de publicación.

Las contribuciones deben ser escritas a simple espacio, sin sangría izquierda y sin interlineado para separación de párrafos, en hoja A4, con los cuatro márgenes de 2 cm, en caracteres Arial, tamaño 11 para el texto y 10 para la cita textual y la bibliografía.

Los artículos deben tener 20 páginas como máximo, incluyendo referencias bibliográficas y resúmenes en español e inglés. Pueden incluirse mapas, gráficos o ilustraciones si se consideran indispensables.

Debe consignarse:

- a) Título del trabajo en español e inglés
- b) Nombre de autor(es) en el margen derecho
- c) Especialidad, institución a que pertenece/n y correo/s electrónico/s.
- d) dirección de contacto (e-mail o dirección postal)
- e) Resumen (100 a 250 palabras) y palabras clave (tres a cinco) en castellano
- f) Abstract en inglés (igual que el resumen) y keywords.
- g) Citas a pie de página, indicando APELLIDO y Nombre del autor, Título del libro, editorial, lugar de edición, año, página.
- h) En los artículos APELLIDO y Nombre del autor, "Título del artículo", en: Nombre de la revista, número. Año de publicación, página.
- i) Las citas directas incluidas en el texto deberán señalarse con comillas dobles y las citas extensas (de más de tres renglones) constituir un párrafo aparte. Estas deben tener un margen izquierdo mayor que el empleado en el texto y el tamaño de letra indicado (10).
- j) Al final del artículo deberá consignarse la bibliografía, discriminada en 1) ediciones de los textos o fuentes primarias y 2) bibliografía consultada.
- j) Las referencias bibliográficas en lista final deben disponerse en orden alfabético y año de publicación en caso de más de una obra del mismo autor.
- k) Las citas de referencia en el texto y la lista final de referencias se deben presentar según formato de Modern Language Association (M. L. A.)
- l) Cuando el apellido del autor forma parte de la narrativa, se incluye solamente el año de publicación del artículo entre paréntesis. Ejemplo González (2001)....

Cuando la fecha como el apellido forma parte de la oración no se usa paréntesis

m) luego de la bibliografía debe consignarse una breve referencia curricular del autor (máximo 100 palabras).

Los trabajos deben ser enviados a [adeise2012@yahoo.com.ar](mailto:adeise2012@yahoo.com.ar) debidamente identificados con el texto digitado en software Word para Windows y a la dirección postal: Revista Europa -Departamento de Historia- Facultad de Filosofía y Letras- UNCuyo - Parque General San Martín- Mendoza- 5500- Argentina.

## CONDITIONS

The articles shall comply with the following conditions. Otherwise, they will not be considered during the arbitration process.

The articles shall be written in the author's mother tongue. Two copies shall be sent: a printout and a digital version. The first one will not be returned. A copy of Copyright signed by the author(s) shall be sent attached to the original document.

The articles shall be unpublished and shall not have been evaluated elsewhere if they are in process of publication.

Manuscripts shall be typed on letter-sized paper, single space, with no space between paragraphs, no left indentation and with the four margins of 2 centimeters, Arial font size 11 for the text and size 10 for the quotations and bibliography.

Articles shall have 20 pages at most, including bibliography and the abstracts both in Spanish and in English. Maps, charts or illustrations can be included if necessary.

Each article shall include the following:

- a) Title in Spanish and English
- b) Name of the author(s) at the right-hand margin
- c) Author's specialty, institution and e-mail address
- d) Contact (e-mail or postal address)
- e) Abstract (100-250 words) and keywords (3 to 5) both in Spanish and in English
- f) Footnote citations including LASTNAME and Name of the author, title of the book, publishing house, place of publication, year, page.
- g) In the articles, LASTNAME and Name of the author, Title, in: Name of the magazine, number. Year of publication, page.
- h) In-text citations shall be signaled in double quotation marks and long citations (more than three lines) shall be written in a separate paragraph. The last ones shall have a left-hand margin wider than the one of the text and they shall have the abovementioned font size (10).
- i) The bibliography shall be included at the end of the article, discriminating 1) sources and 2) consulted bibliography.
- j) The bibliographical references in final list shall be written in alphabetical order and according to the year of publication if there is more than one work of the same author.
- k) The in-text citations and the Reference section shall be presented according to Modern Language Association (M.L.A.) specifications.
- l) When the last name of the author forms part of the narrative, only the year of publication of the article is included between parentheses. Example: González (2001)....

When the date as well as the last name are part of the sentence, no parentheses are used.

- m) After the bibliography, a short curriculum of the author shall be included (no more than 100 words)
- n) The articles shall be sent to [adeise2012@yahoo.com.ar](mailto:adeise2012@yahoo.com.ar) properly identifiable with digital text in Word for Windows and to this postal address: *Revista Europa- Departamento de Historia- Facultad de Filosofía y Letras- UNCuyo- Parque General San Martín- Mendoza- 5500- Argentina.*