

Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Historia Universal



Revista de Historia Universal

Nº 13

Mendoza - 2003

ISSN N° 0328-3704



Editorial de la
Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad Nacional de Cuyo



Centro Universitario - Parque Gral. San Martín
Casilla de Correo 345 -

5500. Mendoza - República Argentina

E-mail: editor@logos.uncu.edu.ar

Internet: <http://ffyl.uncu.edu.ar>

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Queda hecho el depósito que previene la ley 11723

Impreso en los Talleres gráficos de la Facultad de
Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo
En Mendoza, en el mes de diciembre de 2003.

Universidad Nacional de Cuyo

Rectora: Dra. *María Victoria Gómez de Erice*

Facultad de Filosofía y Letras

Decano: Dr. *Adolfo Omar Cueto*

Vice-Decana: Prof. *Gloria Galli de Ortega*

Secretaría Académica:

Prof. *Adriana García de Yaciófano*

Directora Departamento de Historia

Dra. *María Estela Lépori de Pithod*

Directora Instituto de Historia Universal

Dra. *Beatriz Ardesi de Tarantuviez*

PUBLICACIÓN DEL INSTITUTO DE HISTORIA UNIVERSAL

CONSEJO EDITOR

Dra. Nelly Ongay

Dra. María Eugenia Pareti de Canessa

Dra. María Estela Lépori de Pithod

Dr. Cristian Buchrucker

Prof. Marta Duda

COORDINACIÓN

Dra. Beatriz Ardesi de Tarantuviez

COMISIÓN DE REFERATO

Dr. José Luis Comellas. Universidad de Sevilla , España

Dra. Nilda Guglielmi . C.O.N.I.C.E.T. Universidad de Buenos Aires

Dra. Laura Balletto. Universidad de Génova, Italia

Dr. Geo Pistarino, Universidad de Génova, Italia

Dr. Mario Rapoport. C.O.N.I.C.E.T. Universidad de Buenos Aires

Dr. Joaquín Fermandois. Universidad Católica de Chile

ÍNDICE

	Pág.
Artículos	
<i>Alesso, Marta</i> , Cosmopolitismo alejandrino en la obra de Filón.....	17
<i>Bustos de Evans, Silvia Elena</i> , El problema del paradigma historiográfico de la escuela francesa de los <i>Annales</i>	33
<i>Dawbarn de Acosta, Susana</i> , Los judíos alemanes frente a la persecución nazi (1933-septiembre 1939).....	49
<i>Frisson, Aída Stella</i> , El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial según Samuel Huntington.....	77
<i>Gorayeb de Perinetti, Yasmín</i> , Una confrontación entre historiografía y postmodernismo.....	105
<i>Güidoni de Hidalgo, Verónica</i> , La mujer de la España de las luces, según Jovellanos y Feijóo.....	123
<i>Lépori de Pithod, María Estela</i> , Crisis de identidad de la conciencia española en el siglo XVIII.....	145
<i>Mercado, Jorge I.</i> , El compromiso cívico y el ideal de ciudad en el discurso II del <i>Corpus Lysiacum</i>	161
<i>Miranda, Lidia Raquel</i> , Los alcances de la moralización en las metáforas corporales del Libro III del <i>Libro del Caballero Zifar</i> (siglo XIV).....	175

<i>Peluc de Suárez, Silvina</i> , La vida del Rey Enrique VIII de Inglaterra desde la literatura	197
<i>Quintá de Kaul, Cristina</i> , Realidad – ficcionalidad, perspectiva desde el mundo político de las utopías.....	215
<i>Vásquez, María Gabriela</i> , Las mujeres y la Shoá.....	239

Reseñas

<i>Lucero, María Cristina</i> , La República de Génova entre Inocencio IV y Federico II (1243-1245), Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2002, 153 pp., <i>Florencio Hubeñák</i>	263
<i>Buono-Core V, Raúl</i> , Roma Republicana: Estrategias, Expansión y Dominios (525-31a.C.), Instituto de Historia de la Universidad Católica de Valparaíso, 2002, 344pp., <i>Florencio Hubeñák</i>	267
<i>Silio Italico</i> , Le guerre puniche, Milano, BUR., 2001, 2 v. 1040 pp., <i>Florencio Hubeñák</i>	271
<i>Rivas, Luis H.</i> , San Pablo, Buenos Aires, San Benito, 2001, 186 pp., <i>Florencio Hubeñák</i>	273
<i>Lewis, Bernard</i> , Il suicidio dell'Islam, In che cosa ha sbagliato la civiltà mdiorientale, Milano, Mondadori, 2002, 190pp. <i>Florencio Hubeñák</i>	275
<i>Da Silveira, Pablo</i> , Política y tiempo. Hombres e ideas que marcaron el pensamiento político, Buenos Aires, Taurus, 2000, 318 pp., <i>Carlos Fernando Quesada</i>	277
<i>Rodríguez Braun, Carlos</i> , Estado contra mercado, Madrid, Taurus, 2000, 138 pp., <i>Juan Martín Suriani</i>	281
<i>Requena, Miguel</i> , El emperador predestinado. Los presagios	

de poder en época imperial romana. Madrid, Fundación
Pastor de Estudios Clásicos, 2001, 225pp., *Juan Pablo Ramis.* 285

Noticias 289

Presentación

En forma ininterrumpida desde 1988 el INSTITUTO DE HISTORIA UNIVERSAL ofrece un espacio propio para la transferencia de la labor investigativa de sus miembros y colaboradores . Es así que hoy tenemos la satisfacción de presentar el N° 13 de la REVISTA DE HISTORIA UNIVERSAL Como siempre , esta publicación se caracteriza por la pluralidad temática, metodológica y epistemológica de sus trabajos, con el fin de lograr una interrelación dialógica con los lectores. De esta manera se concreta el objetivo del CONSEJO EDITOR : llegar a un campo más extenso, interesado en la HISTORIA UNIVERSAL

Los temas propuestos son abarcativos de amplias épocas de la Historia, desde la oratoria política ateniense y el cosmopolitismo helenístico, a las concepciones utópicas; desde la Inglaterra de Shakespeare, a la España del Siglo XVIII, incluyendo temáticas del Siglo XX y reflexiones epistemológicas sobre el quehacer de la Historia y de la problemática de la civilización. Asimismo las RESEÑAS presentan una interesante actualización bibliográfica . Por último las NOTICIAS comentan las actividades organizadas y realizadas por el INSTITUTO en el último año .

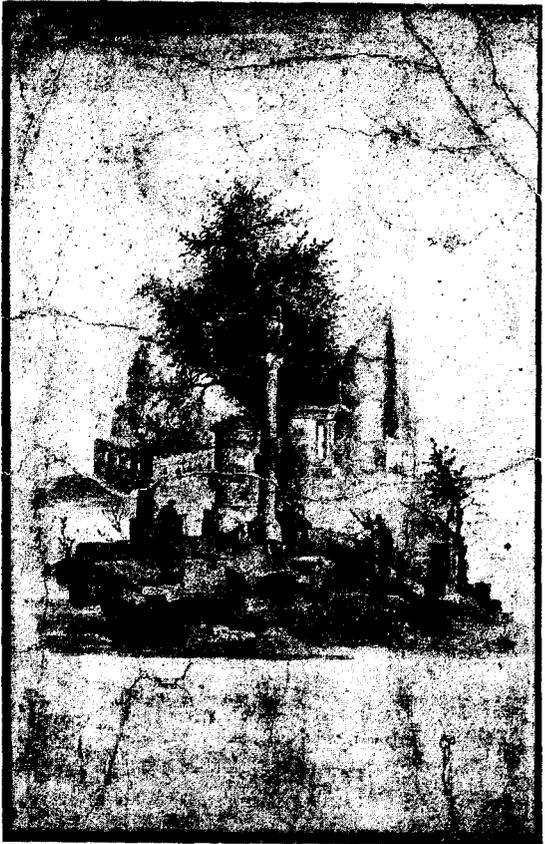
El INSTITUTO DE HISTORIA UNIVERSAL abre este ámbito a todos los colegas de ésta y otras Universidades para que difundan sus reflexiones de impronta humanística, enfocadas desde la perspectiva de la HISTORIA UNIVERSAL .

BEATRIZ ARDESI DE TARANTUVIEZ

Artículos



Medallón con
retrato femenino
Pompeya



Fresco de Pompeya

COSMOPOLITISMO ALEJANDRINO EN LA OBRA DE FILÓN

Marta Alesso

Resumen

Alejandría, heredera de Atenas en el norte de Egipto, se había convertido en el siglo I en un centro de sentimientos hostiles hacia Roma. Allí había visto la luz el texto de la *Septuaginta*, la traducción al griego del Antiguo Testamento que iba a ser utilizada, para comprender - y aún corregir - el texto hebreo (*Massorah*). Los judíos tenían en Alejandría una situación legal delicada, por un lado trataban de asimilar su situación a la de los ciudadanos griegos - exentos de algunos impuestos -; por otro, los griegos querían que se les quitaran los privilegios otorgados por el emperador Augusto.

En este marco histórico-político escribe Filón, representante del llamado judaísmo helenístico. Tanto *Quod Omnis probus liber sit* como *Legatio ad Gaium*, se constituyen en fuentes de importancia para el estudio de la época.

Palabras-clave: Alejandría - Filón - judaísmo - esenios

COSMOPOLITISMO ALEJANDRINO EN LA OBRA DE FILÓN

Marta Alesso

Cuando en las investigaciones historiográficas se asume la noción simbólica de "centro", es decir, un punto de referencia privilegiado, lugar de donde se enuncia el discurso (Atenas, Alejandria, Jerusalén), es inevitable que al mismo tiempo se constituya la idea de "espacio propio". A esta idea se suma a su vez, la de "espacio de los otros", que identifica en general todo lo que supone una definición por la negativa, una cultura que no es la propia. No obstante, en otras realizaciones de las construcciones culturales, el espacio propio o ajeno puede asumir la configuración de un lugar utópico, es decir, un espacio del pensamiento donde se realizan los ideales que la experiencia no alcanza. La delimitación del espacio propio y del espacio ajeno supone la fijación de límites, de fronteras. La frontera se proyecta, desde una primera acepción de límite geográfico hacia otra que lo define como un lugar donde operan procesos sociales y políticos, y donde se construyen y cristalizan una multitud de procesos interconectados: un área de interrelación entre dos sociedades distintas que genera formas de comportamiento e instituciones de particulares características.

Para el análisis del cosmopolitismo alejandrino en la obra de Filón, los actuales estudios etnográficos resultan un instrumento de gran utilidad, aunque es necesario aclarar que nuestra metodología es básicamente de orden filológico. No obstante, es válida la aplicación teórica de los nuevos estudios sobre las estructuras sociales en su integridad (es decir, también desde el punto de vista lingüístico y

antropológico), pues la vasta producción de Filón se enfrenta con la dificultad de que sus escritos representan la confluencia de concepciones disímiles pero paradójicamente complementarias, como el judaísmo (cuyo discurso ortodoxo se emite desde Palestina), el helenismo (versión revitalizada del clasicismo ateniense) y la romanidad (cuyo epicentro es la capital del Imperio).

Alejandro en tiempos de Calígula

En primer lugar, es importante ubicarnos en el marco histórico-cultural y tener en cuenta que existen en el s. I el fenómeno que Pépin denominó "*les deux judaïsmes*",¹ es decir, el judaísmo alejandrino o helenístico, asentado en las grandes ciudades del Mediterráneo oriental, y fuertemente "contaminado" por la cultura helénica; y otro, que se preservó de cualquier contacto con la cultura occidental y permaneció en Palestina acotado por la tradición rabínica ortodoxa.

En época prehelenística se habían formado colonias judías -con sus correspondientes centros religiosos- en Egipto, que fueron aumentando en el período griego con la ayuda de los privilegios concedidos por los Ptolomeos.² La característica coincidente en todos los grupos era la posesión de la *Torah* (el Pentateuco, los cinco libros de Moisés), pero carecían de un canon común. En realidad, los rabinos eruditos no palestinos habían perdido la comprensión de los textos hebreos y dependían de las diferentes traducciones. En Oriente se utilizaba el *Targum*, versiones en distintos dialectos arameos y quienes hablaban griego acudían a la *Septuaginta*.

En el 63 a.C. Pompeyo había vencido la resistencia judía de Jerusalén, mató a sus cabecillas y declaró al país tributario de Roma.³ Llevó a la capital muchos esclavos judíos, quienes fueron la célula primordial de la primera colonia judía en Roma; liberados por sus amos, permanecieron en la ciudad y habitaron un barrio en la orilla derecha del Tiber a los pies de la colina Vaticana; pero la mayoría de los judíos de la diáspora se nuclearon en Alejandría, donde prosperaron económicamente.

La fecha de su obra y la época en que vivió Filón surgen del relato de una embajada que se le encomendó ante el emperador

Calígula, narrada por él mismo (*Legatio ad Gaium*, 31)⁴ y por Flavio Josefo (*Antiquitates Iudaicae*, 18.259-260). Si la fecha de esta embajada es el año 39 o 40, podemos suponer que Filón nació a fines del s. I a.C. o a principios del siglo siguiente. En el s. I, Judea obtuvo nuevamente un rey propio: Julio Agripa, hijo de la asmonea Mariamme y de Herodes, quien vivía en Roma. Éste fue uno de los primeros actos de gobierno del nuevo emperador Cayo Calígula.. Por expreso deseo del emperador, Agripa debía dirigirse a Judea pasando por Alejandría. Pero en esta ciudad las tensiones entre griegos y judíos habían llegado a un punto intolerable. En oportunidad del arribo de Agripa a Alejandría estalló una persecución feroz contra los judíos allí establecidos. Filón era en esta época el jefe intelectual de la diáspora. Estaba profundamente influido por el helenismo y las lecturas de Platón,⁵ pero mantenía también una fidelidad inquebrantable por la tradición hebrea, a la que quería reconciliar con la concepción griega del mundo. Por tanto, cabe afirmar que el denominado "espacio propio" del filósofo no se confundía con un patrimonio cultural inmutable. De igual modo la noción de frontera en este contexto se constituía una categoría sociohistórica determinada en relación con el otro y, por ende, pasible de mutar de contenido y referencias en función del cambio o de la multiplicación de las líneas de enfrentamiento. No se reducía, en definitiva, a un tipo de autorepresentación inmutable.

En tiempos de Calígula, el partido antijudío de Alejandría envió una embajada a Roma y por otro lado, Filón, viajó en representación de su pueblo. El monarca recibió a ambas embajadas, pero estaba ya obsesionado con la idea de ser reconocido "dios-emperador". Cuando la embajada judía emprendía el regreso, Calígula había emitido ya la orden fatal: que se colocara su estatua en el templo de Jerusalén, orden que naturalmente nunca pudo cumplirse y encendió otra vez el odio y la guerra. Calígula había pasado de la benevolencia de nombrar rey a Agripa al odio más profundo por quienes "lo despreciaban como dios". Calígula fue asesinado y Claudio, el nuevo emperador ratificó a Agripa como rey e hizo entrar en vigor los nuevos derechos de los judíos. Judea disfrutó de unos años de bienestar hasta que Agripa murió. A partir del año 44, Israel fue puesto de nuevo bajo el gobierno de los gobernadores romanos.⁶

En *Legatio ad Gaium* Filón nos informa sobre el papel político

que él mismo había desempeñado durante los últimos meses del reinado de Calígula. La primera parte del texto presenta un retrato del emperador que se constituye en un documento de suma importancia, en el sentido de que aporta detalles que no se encuentran ni en Suetonio ni en Dion Casio.⁷ Respecto de la ideología o doctrina que confiere al emperador la calidad de divino,⁸ Filón parece acordar con el ideal de una monarquía tal como la concebían los pitagóricos. En la primera parte de la *Legatio ad Gaium* (7. 35-50) pone en boca de Macrón la concepción de que el rey no debe ser semejante a ninguno de los otros hombres, sino que debe tener dignidad (*hegemonía*), como un pastor (*poimén*) y un conductor de rebaños. El poder es el mayor y el mejor de las artes y el monarca debe conducir el barco del género humano de forma saludable, cifrando su alegría en hacer el bien (*euergeteîn*). La comparación del rey con un piloto proviene de *Leges* de Platón, pero la creencia de que la naturaleza regia no debe ser semejante a ninguna otra, es propia del neopitagorismo.⁹ No obstante, a partir del texto filónico, Calígula se constituye en figura que actúa como espejo deformante del ideal helenístico del rey. Filón le enrostra que trate de revestir los atributos exteriores de los dioses (se disfraza de Hércules) en lugar de imitar sus virtudes (13.93 y 113). Los críticos aducen con frecuencia que el acendrado judaísmo de Filón lo condujo a demostrar que los ideales del paganismo se habían realizado ya entre los hebreos: la verdadera filosofía estaba en la Biblia y el verdadero político era Moisés.

No obstante, un punto de contraste agudo entre el judaísmo helenístico y el propio de la tradición palestina se refiere al concepto de ley no escrita. Para Filón, está relacionado con la ley natural, algo profundamente diferente a la concepción rabínica de ley oral. Si bien gran parte de la literatura judeo-helenística tenía un propósito apologético e insistía en la antigüedad y la gloria de la historia de Israel, los escritores se presentaban a sí mismos como autores individuales, movidos por sus intereses particulares. Por el contrario, la fuente de autoridad del judaísmo ortodoxo era la tradición colectiva y la observancia de la *Torah*.¹⁰ Como representante del espíritu contradictorio de su época, en verdad Filón, en muchas ocasiones, adaptó el pensamiento griego conforme a las exigencias de la fe judía. Sin embargo, curiosamente, la construcción del imaginario sobre el

judaísmo ideal se refiere en los textos filonianos no al palestinese, sino al que promovieron como formas de vida dos comunidades judías pequeñas: los esenios y los terapuetas.

Judaísmo o la búsqueda del espacio utópico

El sistema político como coordenada espacial conformada en su totalidad por los aspectos positivos del judaísmo no se ubica, para Filón, en el lugar de las monarquías de sus ancestros hebreos. La comunidad ideal está representada por dos grupos humanos que honran a Jehová, registrados exclusivamente en los textos de Filón.

La referencia a los esenios aparece en *Quod omnis probus liber sit* (75-91). Afirma que viven en la Siria Palestina en número que ronda los cuatro mil. Explica que el nombre que les asigna (*Essaioi*)¹¹ proviene de "piadoso" (*hosiótês*) y señala que son verdaderos servidores de Dios (*therapeutai theou*), que no inmolan animales sino que ofician el sacerdocio mediante la ofrenda de sus pensamientos. Todos se inclinan ante su nobleza y elogian su sistema comunal de vida (*syssitia*), que constituye la prueba evidente de una existencia perfecta y muy dichosa. En *De Apologia Pro Judaeis*¹² -texto de Filón extractado por Eusebio de Cesarea en su *Praeparatio Evangelica* (8.5.11)-, afirma también que deben su nombre a su reputación de santidad (*hosiótês*). Sus principios no son cuestión de casta (*génos*) porque la pertenencia se basa en elecciones voluntarias. No tienen propiedad privada (*ídiôn*), ni casa, ni esclavo, ni tierra ni rebaños, ni nada que procure o favorezca la riqueza. Viven en grupos, pues forman hermandades que comen en mesas comunitarias. Además, evitan el matrimonio y practican la continencia. Por eso ningún esenio toma esposa, pues la mujer es criatura egoísta, extraordinariamente celosa, astuta en dominar el carácter del hombre con persistentes imposturas (*goétéiai*). Tan estimada es la vida de estos hombres que, no sólo individuos particulares, sino incluso grandes monarcas se llenaron de admiración y asombro hacia ellos.

Hábitos similares a los esenios, tenían los *therapeutai*, comunidad judía que habitaba en las orillas del lago Mareotis, cerca de Alejandría. Las características del grupo están descritas en *De Vita*

Contemplativa (III.29). Vivían en casas donde había una cámara o santuario, adaptado para realizar las actividades de estudio y meditación. Los *therapeutai* poseían además de la Biblia, otros libros, escritos por los fundadores de la secta, donde estaba señalado el apropiado método alegórico y componían a su vez salmos en variedad de metros y melodías. Durante los seis días de la semana vivían apartados, meditando en soledad, y en ocasión del Sabbath se reunían en santuario común donde escuchaban la palabra de uno de los miembros, experto en la doctrina; luego, en una comida comunitaria compartían pan basto y agua de manantial. Según Filón, el número sagrado era el siete, pero más aún el número cincuenta, por tanto en el quincuagésimo día realizaban un festival nocturno, escuchaban discursos, entonaban himnos y compartían la comida antes de entrar en una sagrada vigilia. La principal diferencia con los esenios es que éstos eran poco afectos a las cuestiones intelectuales, mientras que para los *therapeutai* –según Filón–, la sapiencia era el objetivo principal. Ambos compartían, sin embargo, la creencia en la dualidad cuerpo-alma. Los *therapeutai* poseían escritos (*syngrámata*) de hombres antiguos, –los fundadores de su manera de pensar–, quienes dejaron muchos memoriales de la forma en la que interpretaban alegóricamente las Escrituras. La alegoría como método de interpretación, que Filón afirma haber tomado de los terapeutas, le permitió encontrar muchas huellas de la filosofía griega en el Antiguo Testamento.¹³

Helenismo o la búsqueda del espacio ucrónico

Si la búsqueda filoniana de la utopía abreva en las particularidades de una comunidad como los *therapeutai*, la creación de una coordenada espacial en la que el tiempo de la escritura elimina los elementos negativos de la temporalidad –es decir constituye una ucronía– se da sobre las bases filosóficas de la tradición helénica.

Nunca un hombre de letras se sintió tan determinado por su lugar de nacimiento como Filón. Alejandría era, al mismo tiempo, el principal punto de asentamiento de la diáspora y centro de la cultura helenística. Los judíos de Alejandría daban a sus hijos una educación que consistía esencialmente en aritmética, gramática, astronomía,

filosofía, retórica y lógica, que se obtenía en los Gimnasios griegos de la ciudad.

En *De Opificio Mundi*, Filón utiliza la lectura alegórica para una particular reinterpretación del cosmos, del origen del mundo y el hombre, pero también, curiosamente, para referirse a la realidad social de Alejandría. Es así que concibe la creación del mundo como una *megalópolis* (19) cuyas partes constitutivas pueden percibirse mediante los sentidos. La exégesis filónica del *Génesis* tiene, en el primer libro de su extensa obra, fines filosóficos, pero es importante tener en cuenta que esta particular lectura de las Escrituras sirve además para interpretar la realidad alejandrina, social, cultural y política. Mediante su interpretación del Pentateuco define la naturaleza de lo que entiende por *politeía*, y reclama para los judíos el derecho de ser parte y utilizar el copioso fondo del helenismo. Los judíos tenían en Alejandría una situación legal delicada, por un lado trataban de asimilar su situación a la de los ciudadanos griegos -exentos de algunos impuestos-; por el contrario, los griegos querían que se les quitaran los privilegios otorgados por el emperador Augusto. Como consecuencia de estas tensiones, se produjo la revuelta que terminó en una masacre organizada contra los judíos de Alejandría. A esta matanza siguió una reacción violenta de los judíos contra los griegos en el 41 d.C. donde participaron fuerzas provenientes de Palestina y otras regiones de Siria y Egipto.

Estas contiendas permanentes entre griegos y judíos, no impidieron que Filón haya interpretado el Pentateuco con las categorías de la filosofía griega. Ahora bien, se plantea el interrogante de cuáles eran las corrientes filosóficas que primaban en el s. I. Los estoicos constituían la escuela de mayor influencia en el temprano imperio romano, sus métodos racionalistas y empíricos, eran de utilización frecuente y es evidente que Filón tomó en préstamo, desde los conceptos hasta la terminología del estoicismo, aunque está influido en mayor medida por el platonismo. En términos generales y enunciado de manera muy somera, todas las corrientes filosófico-religiosas, a principios de nuestra era, coinciden en que la ética es el camino de la virtud tanto como la lógica es el camino de la verdad. La virtud es una disposición (*diáthesis*) de regularidad armónica,¹⁴ o según Séneca, *aequalitas ac tenor uitae per omnia consonans sibi*.¹⁵ Todos los filósofos

de la época en lengua griega subrayan la necesidad de proteger nuestra alma de las pasiones (*pathoi*) y de las apetencias de las cosas externas. Desde Filón a Epicteto consideran que la verdadera esclavitud es la de los deseos.¹⁶

Entre quienes propugnaban este estoicismo mistagógico había en Alejandría antisemitas furiosos. Uno de ellos fue Queremón. Egipcio de nacimiento fue el jefe de la escuela de los gramáticos de Alejandría y director del Museo. La *Carta de Claudio a los alejandrinos* lo menciona como uno de los miembros de la embajada a Roma en el año 53.¹⁷ Más tarde fue junto con Séneca, preceptor de Nerón. Está citado por Flavio Josefo en *Contra Apión* (37-8), quien extracta algunas de sus consideraciones contra los judíos en Egipto.

Frente al estoicismo se afianzaba durante la época un platonismo ecléctico inaugurado por Antíoco de Ascalón, quien vivió en Alejandría antes de trasladarse a Atenas. *De Providentia* II y *De animalibus* son dos obras de Filón sobre temas filosóficos que tienen la particularidad de estar escritas en forma de diálogo a la manera platónica. Dedicó un tratado completo, *De Providentia*, a la divina Providencia que gobierna este mundo. Sus reflexiones sobre el tema se disparan a partir de la pregunta de un tal Alejandro (probablemente su sobrino Alejandro Tiberio quien más tarde abjuró del judaísmo): "¿Dices tú que existe la Providencia (*prónoia*) en todo este desorden y confusión de cosas?" (Frag. 2.1). A manera de diálogo se suceden las explicaciones de Filón al escéptico Alejandro sobre el cambio (*metabolé*) de los elementos (*stoicheia*) de uno en otro (Frag 2.45). La idea central del pensamiento de Filón es que, a partir de la creación del universo, el *lógos* es la fuerza que mantiene el mundo en equilibrio; constituye su Providencia y lo conserva indestructible.

Es necesario, como dijimos, tener en consideración las circunstancias histórico-sociales, para comprender no sólo la obra de Filón sino la de los alegoristas todos, agentes de una cultura en la que primaba el sincretismo y el eclecticismo en las ideas y punto de confluencia de sistemas filosófico-religiosos en un contexto cosmopolita y heterogéneo. El punto más alto de la filología en la Alejandría ptolemaica coincidió con el surgimiento de la literatura escrita en griego por los judíos alejandrinos,¹⁸ quienes más que editar los clásicos para

una nueva época intentaron interpretar la nueva época a la luz de los clásicos.

El discurso filosófico de Filón de Alejandría presenta una faceta problematizadora que enuncia, en ciertos textos, la negación necesaria, pero evoluciona luego en un proceso afirmativo. Este discurso se articula en algunos textos en confrontación excluyente; Filón posee, es obvio, un discurso propio y desde él quiere pronunciar el mundo. Se articula como un discurso desde el centro –Alejandría– pero a la vez desde la periferia de ese espacio propio; es decir, como un discurso que sufre el hecho de haber sido marginado y se apropia de una supuesta superioridad moral, construida, paradójicamente, sobre las bases filosóficas en las que se erigen sus enemigos.

Marta Alesso

Profesora en Letras (UNLPam). Doctora en Letras (UNLP). Profesora Titular de Griego y Literatura Griega Clásica en la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam. Directora del Proyecto de Investigación “Retórica, recepción y producción de textos en el período helenístico”. Directora de *Circe, de clásicos y modernos*. Directora del *Anuario* de la Facultad de C. Humanas de la UNLPam.

Últimas publicaciones: “Los dioses griegos en el s. I: Circe” en *Circe*, N° 6, UNLPam., 2001; “Allegory: a retrospective of its European Tradition” en *Journal of the International Society for the Study of European Ideas* (ISSEI), 2001. “La Carta de Aristeas” en *La correspondencia en la Historia. Modelos y prácticas de la escritura epistolar*. Universidad de Alcalá: Calambur, 2002.

alessomarta@cpenet.com.ar

Notas

1 Cfr. PÉPIN, J. *Mythe et allégorie: les Origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1976, p.221..

2 Sobre la influencia de los Ptolomeos en el desarrollo del mundo intelectual en Alejandría se puede consultar PFEIFFER, R., *A history of classical scholarship from the beginnings to the end of Hellenistic Age*, Oxford University Press, 1968, p. 95ss. y FRASER, P.M. , *Ptolomaic Alexandria*, vol. I, 1972 , p. 305-312.

3 Salomé, la única reina que ocupó el trono de Judea, murió en el 67 a.C.; a su muerte estalló la guerra por la sucesión entre sus dos hijos Aristóbulo e Hircano. El primero presentó batalla a las fuerzas romanas, deseaba que Judea permaneciera libre e independiente. Los adeptos a Hircano abrieron las puertas de Jerusalén a los invasores, mientras los partidarios de Aristóbulo decidieron prestar tenaz resistencia en el templo. Para la historia romana del período se puede consultar MANN, G. y HEUSS, A. (dir.) ,*Roma. El mundo romano*, Madrid, Espasa Calpe, 1985.

4 Los textos de Filón corresponden a la edición de COLSON, F. H. y G.H. WHITAKER (1932) *Philo*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929-62, en doce volúmenes. Muy completa pero prácticamente sin notas eruditas.

5 Un análisis actualizado del proceso de helenización de Roma y el rol fundamental de la concepción de *paideia* que trajo aparejado se puede consultar en la *Introduction* de WHITMARSH, T. , *Greek Literature and the Roman Empire. The politics of imitation*, Oxford University Press, 2001, p. 1-38.

6 Los procuradores se comportaron como déspotas y la larga serie de sus injusticias y arbitrariedades desembocaron en la rebelión de los zelotas y la guerra judía contra Roma. En la primavera del año 70, Tito con un imponente contingente de tropas y material de guerra inició el sitio de Jerusalén que duró cinco meses y costó medio millón de cadáveres en las calles asoladas de la ciudad santa. Para las noticias y cronología de los emperadores romanos se puede consultar SCARRE, Ch. , *Chronicle of the Roman Emperors: The Reign-By-Reign Record of the Rulers of Imperial Rome*, London & New York 1995.

7 En verdad, Gayo Suetonio Tranquilo en su *De Vita Caesarum* siguió cualquier fuente que lo atrajera, sin importarle demasiado su legitimidad. Muestra escasa comprensión y penetración histórica, sólo repite anécdotas chismosas y lascivas sobre Julio César y los once emperadores siguientes. No obstante, estos detalles de sus retratos son los que construyeron para el futuro las características representacionales de los personajes: viciosas inclinaciones de Tiberio, grotesca apariencia de Calígula, tartamudez de Claudio. Es factible que los comentarios de Dión Casio tengan mayor valor como fuente para la historia de Roma, pero puesto que vivió en los ss. II y III está más alejado de los acontecimientos que Filón vivió personalmente.

8 Cfr. DANIELOU, J., *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid, Taurus, 1962, p. 88, donde afirma que la doctrina de la divinidad del rey era tradicional en Egipto y Calígula estaba rodeado por servidores egipcios, quienes lo asediaban con adulaciones, de modo que cabe preguntarse si no le habría sido inspirada al emperador por las adulaciones de sus cortesanos.

9 Esta fuente neopitagórica para la construcción del ideal del rey aparece también en *De Vita Mosis* (II.84).

10 Cfr. TREBOILLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Madrid, Trotta, 1998, p.520.

11 Cfr. DANIELOU, *op. cit.* p. 52, quien cita a MARCUS (1954) "Pharisees, Essenes and Gnostics" en *J.B.L.* LXXIII; 157, para afirmar que *hosiótés* es la transcripción en griego del arameo *hasa*, que significa piadoso (*hosiótés*) y que corresponde al hebreo *hasid*

12 En la edición de Colson forma parte del tomo IX bajo el título de *Hypothetica*, con la aclaración de que el texto ha sido tomado de Eusebio.

13 Para la influencia de la filosofía griega en el pensamiento de Filón se pueden consultar los numerosos artículos del Dr. José Pablo Martín (CONICET), quien es el responsable de la información de lo publicado en lengua española, portuguesa y catalana para "The International Philo Bibliography Project", un emprendimiento de suma importancia cuyo objetivo es incluir en cada volumen de *The Studia Philonica Annual* toda la bibliografía que a nivel mundial se produce sobre estudios filónicos. Un aporte fundamental estará dado por el trabajo "El concepto de *hermenéutica* en Filón de Alejandría" que será publicado en breve por la Academia de Ciencias.

14 Cfr. Diógenes Laercio, VII.89, edición de HICKS, R.D., *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers*, Harvard University Press, vol. II,1 p. 196.

15 Cfr. *Epistulae*, 31.8.

16 Filón cuando habla de la guerra (*pólemos*) en el campo de batalla se pregunta "pero en la vida del cuerpo (*sōma*) ¿a qué se llama, alegorizando, campo de batalla? Es lo que la mente (*noûs*) va a abandonar cuando se sienta plena de lo divino para contemplar las ideas incorpóreas. El campo de combate de la vida humana está lleno de pasiones que el *noûs* debe abandonar para siempre (*De Ebrietate*, XXV.99).

17 Cfr. DANIELOU, *op. cit.*, p. 67.

18 Cfr. DAWSON D., *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, University of California Press, 1992, p. 75. Señala el hecho curioso de que la lectura alegórica realizada por los judíos en Alejandría no está influida por las prácticas de los gramáticos y filólogos ptolemaicos, es decir, tenían objetivos distintos por completo, de aquellos que habían perseguido los eruditos del Museo o la Biblioteca. Los antiguos editores alejandrinos habían estado más preocupados por recuperar los textos genuinos y discriminar las interpolaciones o corrupciones. En verdad, tenían propósitos opuestos, los filólogos deseaban rescatar los antiguos textos para los nuevos tiempos, los alegoristas judíos pretendían iluminar los nuevos tiempos con la luz de la sabiduría de los antiguos.



Autorretrato - Raphael Mengs

EL PROBLEMA DEL PARADIGMA HISTORIOGRÁFICO DE LA ESCUELA FRANCESA DE LOS “ANNALES”.

Silvia Elena Bustos de Evans

Resumen:

Este trabajo intenta una aproximación al problema del proyecto teórico propuesto por la “Escuela Francesa de los *Annales*”. Específicamente se concentra en el tema de la contextualización de dicha problemática a través de las distintas generaciones de *annalistas*.

Palabras clave: Historiografía, Paradigma, Historicidad, *Annales*.

EL PROBLEMA DEL PARADIGMA HISTORIOGRÁFICO DE LA ESCUELA FRANCESA DE LOS “ANNALES”

Silvia Elena Bustos de Evans

Introducción

La corriente historiográfica francesa conocida como “Escuela de los *Annales*” surgió hacia los años 30 del siglo XX. Debido a su importante producción historiográfica y a la trascendencia de sus novedosas propuestas, ha sido valorada como una nueva forma de hacer historiaⁱ.

Como momento previo al del tratamiento del tema central propuesto, resulta apropiado referir algunas consideraciones acerca del concepto *nueva historia*, que ha sido usado a lo largo de la Historia de la Historiografía con cierta ambigüedad.

La confusión proviene del hecho de que dicho concepto no guarda relación con una referencia cronológica, indicadora de una joven línea de pensamiento o una época específica, sino que, más bien, se debe a la actitud recurrente de los historiadores de auto-percibirse como renovadores. Ello permitiría, desde el punto de vista de la historia de la historiografía, evaluar la condición de *nueva historia* como una estructura de tipo intelectual susceptible a su vez de ser historiada, conforme con los lineamientos braudelianos de privilegiar la variable de la duración de los fenómenos históricosⁱⁱ. En efecto, en distintas épocas se han suscitado movimientos que han aspirado a la renovación de los estudios historiográficos de acuerdo con diferentes consideraciones y desde puntos de vista variados, con el firme propósito de reformular planteos temáticos, teóricos y metodológicos. Así, por ejemplo, los historiadores renacentistas se consideraron a sí mismos “novatores” frente a los viejos cronistas; Juan B. Vico en su teoría, llamó a la historia la “ciencia nueva”; los ilustrados, apoyados en una aguda crítica a la

tradición proclamaban una "nueva historia de la civilización" bajo la consigna de "leer la historia como filósofo". En el siglo XIX, el siglo de la historia, la Escuela Crítico-Erudita alemana, encabezada por Ranke y Niebuhr, estableció las bases de la "nueva historia científica". En 1896, el alemán Karl Lamprecht propuso "nuevas ideas sobre la historia" en abierta controversia con el modelo rankeano. En 1912, el norteamericano James Harvey Robinson convocó a los historiadores a seguir los principios de una "nueva historia" en la que interactuaban historia, antropología, economía, psicología, sociología y que eclosionó hacia 1950, con la *New Economic History*, la *New Political History*, la *New Social History*, entre otras formas nuevas. En Francia, en el año 1900 Henri Berr publicó una nueva revista, la Revista de Síntesis Histórica que propiciaba a su vez una *nouvelle histoire*.

Entre 1930 y la posguerra tuvo lugar una época de notorio auge para la historiografía, a través del surgimiento de varios movimientos novedosos simultáneos, en respuesta al reto que planteaban los graves conflictos vividos, lo cual significó una verdadera revolución teórica y metodológica. De este modo, se conformaron bloques de *nuevas historias* que son los siguientes: la Escuela de los *Annales*, las escuelas historiográficas neomarxistas (polaca, británica, francesa), las líneas cuantitativistas o los "Cliométricos". Este afán renovador no fue privativo de los estudios históricos, sino que se registró paralelamente en las otras ciencias sociales y humanas y en la ciencia en general.

En la segunda mitad del siglo XX continúan las inquietudes de renovación y cambio en el mundo de los discursos históricos. En 1974 varios historiadores de la tercera generación de *Annales* publicaron la obra "Hacer la Historia" en tres tomos, subtitulada "Nuevos temas, nuevos problemas, nuevos métodos". En 1978 apareció la "Enciclopedia de la Nueva historia", bajo dirección de Le Goff, Chartier, Revel. El historiador inglés Lawrence Stone en 1979 calificaba a la historia narrativa como una *New Old History*. Fernand Braudel, en 1985 consideró la práctica historiográfica de la tercera generación de *Annales* como una "nueva-nueva historia". Asimismo, en Londres en 1987 Gertrude Himmelfarb distinguía "la vieja nueva historia" de la "nueva-nueva historia", debido a los vertiginosos giros suscitados entre los historiadores. Asimismo se ha hecho referencia al surgimiento de una "Novísima historia", con el afán de distinguir los numerosos y variados

enfoques renovadores. En la actualidad, una posible cuarta generación de los *Annales* reflexiona sobre la "Nueva Historia Cultural" y continúan los intentos de dar nuevos ímpetus al trabajo historiográficoⁱⁱⁱ.

En nuestro trabajo nos interesa plantear el problema del paradigma de los *Annales* y analizar en primer lugar sus distintos aspectos. En segundo lugar, averiguar en qué medida la primigenia propuesta formulada por los *annalistas*, estuvo sujeta a la historicidad, es decir, sufrió las consecuencias del paso del tiempo, siendo objeto de reformulaciones o deslizamientos ocasionados por nuevas inquietudes contextuales o por nuevos interrogantes de los historiadores. La metodología que hemos seguido responde a los lineamientos propios del análisis historiográfico y comparativo.

Los *Annales* desde su inicio no han constituido un grupo monolítico, por lo que varios autores prefieren denominarlo "movimiento" y no "escuela"^{iv}. Se han distinguido tres fases en su historia, que corresponden a tres generaciones de historiadores: 1 - 1920-1945: en sus orígenes los *annalistas* constituyen un pequeño grupo combativo, que desecha, entre otras cosas, el estrecho campo temático de lo político y de lo militar por el que se interesa la llamada "historia tradicional", y propone la ampliación de los territorios de la historia. Esta es la época de Bloch y Febvre, considerados los iniciadores o "padres" del movimiento; 2.-1945-1968: Es cuando entra en gestión Fernand Braudel: la llamada Era Braudeliiana. La Escuela convoca a gran cantidad de historiadores entre quienes destacamos a Braudel, Morazé, Mandrou, Labrousse. Es en esta fase cuando se constituyó más estrictamente una escuela y el grupo se mostró más compacto. A su vez, controló los grandes centros de investigación, la Revista de los *Annales* y la Universidad, 3.- desde 1968: predomina el accionar de la tercera generación de *annalistas*. Es un momento de flexión del derrotero trazado, en el que, entre los fenómenos ocurridos, se constata el "desmenuzamiento" del objeto de estudio de la historia, el "estallido de la Historia", la llamada "historia en migajas". Pareciera que los historiadores pierden el interés por tener una visión de conjunto o que, por exceso de especialización, ella no se puede lograr. La historia se encuentra inmersa en una crisis de identidad, sufre un proceso de disolución y tiende a confundirse en el ámbito de las otras ciencias

sociales. Los llamados “herederos”: Le Roy Ladurie, Furet, Chaunu, Le Goff, Mac Ferro constituyen una generación compleja, que logra una abundante producción y difusión, pero que de alguna manera, había visto desdibujado su carácter distintivo.

Los especialistas hacen referencia al surgimiento de una cuarta generación de *annalistas*, conformada, entre otros, por Burguiere, Revel, Chartier. Dicha cuarta generación iniciaría su gestión hacia el año 1989, marcado por la caída del Muro de Berlín. En esta época se acentuaría una mayor fragmentación y se produciría una inflexión hacia nuevos enfoques de la historia políticas, hacia las corrientes narrativistas y, sobretodo, se produciría un giro cultural preocupado principalmente por la llamada “nueva historia sociocultural”.

La primera generación: “los padres”

La Escuela de los *Annales* se formó en 1929 en Estrasburgo, alrededor de la revista del mismo nombre fundada por Marc Bloch y Lucien Febvre. Hacia 1950 comenzó su difusión, que según distintas opiniones, se ha mantenido incluso en la actualidad.

El objetivo primordial de estos historiadores fue promover un nuevo género de historiografía, cuyos ejes directrices podrían ser sistematizados del siguiente modo: 1 – Historia analítica orientada por un problema es decir, una historia temática, portadora de un modelo epistemológico explicativo, a diferencia de la historia-relato, descriptiva de secuencias cronológicas. 2- Historia total o de toda la gama de las actividades humanas, a la que le competan en una actitud ‘holística’, la totalidad de los espacios, de los tiempos, de los temas y el modelo de conocimiento de explicación estructural. Esta actitud conlleva una consecuente ampliación de los territorios de la historia, en sus diversos aspectos temáticos, metodológicos, documentales. Febvre decía “La historia se hace con documentos y sin ellos”. 3 – Para el logro de los dos primeros postulados, se propicia la apertura interdisciplinaria hacia las ciencias humanas y sociales, tales como la geografía, la sociología, la psicología, la economía, la lingüística, la antropología. Se interesan por la búsqueda de novedosos temas, fuentes o prácticas historiográficas. Febvre decía: “historiadores: sed juristas, geógrafos,

sociólogos y psicólogos. Derribar los tabiques, combatir la especialización, demostrar que la historia puede hacer algo más que jardines cercados". Braudel, con una cierta actitud imperialista, asignaba a la Historia el papel de directora de orquesta entre las ciencias del hombre. 4- Los *annalistas* afianzan sus propuestas a través de críticas al modo de hacer historia propio de la que ellos llamaban la "historia tradicional", recusando la historia superficial y simplista, la historia acontecimental, la historia historizante y la noción de "hecho histórico". "No hay un hecho como un átomo de la historia", "El historiador no encuentra hechos, analiza la realidad" decía Febvre. "Hay la historia sencillamente en su unidad, la historia que es social" decía Bloch^{vi}. 5 – Adhesión efectiva al modelo activista de conocimiento: el historiador tiene una participación activa en el proceso de conocimiento y construye su objeto de estudio. Esta proposición se encuentra en franca oposición con la famosa frase de Ranke: "el historiador debe matar su propio yo y dejar que los hechos hablen por sí mismos". 6 – El historiador trabaja desde la relación dialéctica pasado-presente, es decir, el historiador parte del presente para interrogar al pasado. El pasado se comprende a la luz del presente y, a su vez, el presente se explica accediendo al pasado. Cada presente escribe su pasado, teniendo en cuenta las perspectivas de futuro. 7 – La novedosa formulación y sistematización del tiempo histórico según la categoría de la duración, la que pone el acento en el tiempo psicológico, interno, propio y constitutivo de cada fenómeno histórico. La propuesta de los *annalistas*, en suma, intentó cambiar el sentido de aproximación a lo histórico, la metodología y la tarea del historiador.

Bloch y Febvre se formaron en un ambiente intelectual múltiple y complejo, que adhería a las ideas del "posibilismo geográfico" de Vidal de la Blache, a las mentalidades primitivas de Levy Bruhl, a la sociología de Durkheim, a la síntesis histórica de Henri Berr. Enseñaron en Estrasburgo, lugar que fue el caldo de cultivo de la futura escuela, en un ambiente interdisciplinario, en estrecha relación con la psicología, la sociología histórica, la historia literaria y religiosa, las mentalidades. En sus obras ya pusieron en práctica varias de sus propuestas: la historia a partir de un problema, la larga duración, el método comparado, la psicología histórica, el método regresivo.

En 1929 Bloch y Febvre fundaron la revista "*Annales de historia económica y social*" y efectivizaron el paradigma histórico de la escuela. El objetivo era pasar de la teoría a la práctica disciplinar, de los dichos a los hechos, de las discusiones teóricas a las realizaciones concretas. Se hizo patente un gran interés por el enfoque interdisciplinario con la geografía, la economía, la sociología y la psicología.

En la década del 30 el grupo de Estrasburgo se dispersó. Febvre pasó a ser profesor en el Colegio de Francia y Bloch reemplazó a Arnold Hauser en Historia Económica en la Sorbona. Es la época de la institucionalización de los *Annales*, de los "*Combates por la historia*" de Febvre y de la "*Introducción a la Historia*" de Bloch, escritos en defensa de la *nueva historia*.

Luego de la 2ª guerra, en la que Bloch muere fusilado, Febvre participó en la organización de la Escuela Práctica de Altos Estudios, organizó la Sexta Sección dedicada a las ciencias sociales e incorporó a Braudel, a Moracé y a Mandrou. Desde esta época, *Annales* quedó a cargo de la posición de la historia oficial francesa. Febvre murió en 1956.

La segunda generación: la era Braudeliana

Braudel estudió en la Sorbona. Tenía 26 años cuando se fundó la Revista. Enseñó en Argelia y en Brasil. En 1945 defendió su tesis doctoral: "El Mediterráneo y el mundo del Mediterráneo en época de Felipe II", dividida en tres partes, la que fue modelo para historiadores futuros. La hipótesis y el gran problema del libro fue mostrar que el tiempo histórico se mueve a distintas velocidades. Le interesó situar la historia de los individuos y de los acontecimientos en un contexto, dentro de los destinos colectivos, de las coyunturas económicas y sociales, y de las estructuras. "La historia de los acontecimientos es la más rica en cuanto a su interés, pero la más superficial", decía. En un primer nivel trata lo acontecimental, en un segundo nivel lo social, y en un tercer nivel se ocupa de la historia imperceptible, de constante repetición en donde todo es lento: "el hombre en relación con el ambiente", la geohistoria. Ha sido considerada una obra maestra, que cambió las nociones de espacio y tiempo. Dividió el tiempo en

geográfico, social e individual. Fue un intento de historia total donde se integrarían lo económico, lo social, lo político y lo cultural. Su contribución ha sido combinar la larga duración con la compleja interacción del ambiente, la economía, la sociología, la política, la cultura y los acontecimientos^{viii}.

Entre 1956 y 1985 Braudel fue el más poderoso de los historiadores franceses: profesor en el Colegio de Francia, Director del Centro de Investigaciones Históricas en la Escuela Práctica de Altos Estudios, Director de *Annales* y de la Sexta Sección de Altos Estudios.

La influencia ideológica del movimiento de Mayo del 68 tuvo una importante trascendencia en la escuela francesa. Braudel buscó la renovación programática, invitando a trabajar a historiadores como Le Goff, Le Roy Ladurie, Marc Ferro. Varios de dichos historiadores se hicieron cargo de la dirección de la Revista y de otras tareas académicas. Braudel se retiró en 1972, con la idea de hacer un mercado común de las ciencias del hombre.

Debemos destacar la importancia que tuvo en la Era Braudeliana, la práctica de la historia económica y social cuantitativa, ejercida por los historiadores *annalistas*. Dicha línea de investigación tuvo como figura señera a Ernest Labrousse y fue llamada por Chaunu *historia serial*. Se publicaron reconocidos trabajos de historia económica, social y demográfica, añadiéndose luego temas de historia cultural, religiosa y de las mentalidades.

La gran mayoría de las monografías de historia regional, de historia económica y social producidas en esa época, llevan la impronta de Braudel y Labrousse, combinando estructuras y coyunturas. Entre ellas, la tesis doctoral de Le Roy Ladurie: "Los campesinos de Languedoc", construido en la misma escala que "El Mediterráneo", combina minuciosamente la historia económica y social cuantitativa, la psicohistoria, la historia desde abajo y la historia regional. En esta obra también se percibieron las dificultades del logro del paradigma braudeliano, sobre todo en su aspiración de historia total.

La tercera generación: los “herederos”

Cuando inicia su gestión la tercera generación, se hace colectiva la dirección de la Revista de los *Annales*. A la vez se produce una situación de fragmentación intelectual. Es una época de una enorme producción historiográfica, teórica y metodológica, pero también de incertidumbre y de atomización. Varios autores advierten el peligro de que la historia quede diluida, confundida entre las ciencias sociales. Prevalece el policentrismo. Se amplían las fronteras incursionando en temáticas no trilladas tales como las de la niñez, los sueños, el cuerpo, los olores y perfumes. Otras líneas vuelven a los acontecimientos. Otros prefieren la historia cuantitativa o la vuelta a la historia narrativa. Asimismo, se experimentan nuevas técnicas y métodos.

Esta generación es más abierta al intercambio de ideas foráneas, como la psichistoria, la *New Economic History*, la historia de la cultura popular, la antropología simbólica. Asimismo, se produce un redescubrimiento de la historia de las mentalidades, de lo cuantitativo en tercer nivel, del “sótano al granero”, esto es, aplicar los métodos cuantitativo en historia cultural^{viii}. Del mismo modo, se critica el enfoque cuantitativo por considerarlo reduccionista, bajo la consigna de que en general lo que se mide no es lo que más importa. La tercera generación redescubre la importancia de la acción frente a la estructura^{ix}.

Como consecuencia de un giro antropológico, se cambia el enfoque desde una historia social de la cultura a una historia cultural de la sociedad, que considera a la sociedad, no como una estructura al modo braudeliana, sino como una representación colectiva construida o constituida culturalmente. Se desplaza el interés hacia las prácticas culturales^x.

Otras líneas de investigación en las que se incursiona son la microhistoria, que reduce la escala de observación del objeto de estudio, y la “micropolítica que se interesa por estudiar el poder en la familia, en la escuela, en la fábrica.

Durante la tercera generación se populariza la historia cultivada por *Annales*. En 1985, “El Mediterráneo” fue un best seller: 8.500 ejemplares vendidos. Sus integrantes escriben en los principales periódicos, fundan series históricas, dirigen programas de radio y televisión. Sin embargo, se tiene la impresión de que la historia ha

diversificado tanto su rumbo que ha perdido su propósito de síntesis^{xi}.

Conclusión

El paradigma construido por los *Annales* fue un programa variado, de apertura temática, documental y metodológica. Resultó ser de tendencia fuertemente cientificista e ideológicamente ecléctico. Significó una verdadera renovación para los estudios historiográficos en sus combates contra el paradigma de la historia tradicional, también llamada *historizante*.

En cuanto a la concreción efectiva de su paradigma o a su reformulación a lo largo de su historia, debemos distinguir varios matices a partir de las propuesta originales.

Tal como se ha constatado, la aspiración a la historia total resultó de difícil logro. Es un concepto muy amplio, susceptible de ser entendido desde variadas ópticas: el tiempo, el espacio, la temática, los protagonistas, el modelo explicativo, las técnicas, las fuentes. A partir de la concepción de historia total braudeliana, se ha registrado un desplazamiento del objetivo hacia el logro de una historia total en escala más reducida, esto es, de una historia regional, y más reducida aun, la microhistoria durante la tercera generación de *annalistas*^{xiii}.

La sistematización del tiempo según la duración de los fenómenos históricos ha sido, en opinión de Paul Ricoeur, el más importante aporte hecho por *Annales* a la teoría de la historia^{xiii}. No obstante, el interés por lo permanente fue dando lugar a privilegiar el cambio, a volver al acontecimiento inserto en la estructura. Se produce una reactualización del ideario de Bloch y Febvre, en la formulación de que el punto central de la tarea del historiador se encuentra en la conjunción entre el tiempo largo y el tiempo corto^{xiv}.

En alguna medida, la concepción y el uso de la dialéctica presente-pasado tampoco se cumple, y se rompe con la crisis postmoderna. En la "condición postmoderna"^{xv} se constata una situación de incertidumbre, de incompreensión del presente. Asimismo, se ve el pasado como una cultura distinta y distante, desconocida, y no se

reconoce una relación filial. Le Roy Ladurie comentaba al respecto: "Vivimos una época siniestra. El historiador se refugia en el pasado". Paul Veyne opinaba que: "(en su tarea, el investigador debe tener en cuenta que)...hay una distancia entre lo vivido y lo narrado".

En lo referido a la práctica interdisciplinaria, ésta se ha mantenido con la misma intensidad. Lo que ha variado es la disciplina que suscita el interés. La atención se ha centrado en la antropología, la lingüística, la psicología.

Por último, es lícito afirmar que el objetivo de la historia-problema se ha mantenido vigente y sin controversias. A lo largo de la historia de los *Annales* se ha conservado el principio de que la historia no es automática sino problemática. Como decía Bloch: "En el principio está la inteligencia. El punto de partida está en el interrogante", "Los hechos no hablan por sí solos, sino cuando se los interroga", "La problemática vuelve a las fuentes inagotables". La vigencia de este postulado a lo largo de las sucesivas generaciones de historiadores annalistas es lo que otorga, probablemente, la impronta de una visión de pertenencia e identidad de la famosa escuela francesa.

Para terminar, y con el ánimo de destacar el valor del aporte historiográfico de *Annales*, más allá del estricto análisis de un modelo paradigmático, recordamos al historiador inglés Peter Burke, quien afirma que una parte extraordinaria de los escritos más innovadores, memorables y significativos del siglo XX han sido obra de la Escuela de los *Annales*.

Silvia Elena Bustos de Evans, es Profesora y Licenciada en Historia. En la actualidad dicta como Profesora Asociada las cátedras "Historiografía y Metodología de la Historia" y "Epistemología de la Historia y de las Ciencias Sociales" en la carrera de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Es Co-directora en los Proyectos de Investigación "Las nuevas formas de la Historia" y "Los proyectos en ciernes de la 4ª generación de 'Annales'".

Su publicación más reciente se titula "Explicación y Comprensión en Historia".

Notas

1 Barraclough, Geoffrey. *Historia*. En: Havet, Jacques. *Corrientes de la investigación en las Ciencias Sociales*. T. II. Madrid, Tecnos, 1981.

2 Braudel, Fernand. *La Historia y las Ciencias sociales*. Madrid, Alianza, 1968.

3 Olívarri Gortázar, Ignacio. *La Nueva Historia: una estructura de larga duración*. En: Andrés Gallego, José *New History, Nouvelle Histoire: hacia una Nueva Historia*. Madrid, Actas, 1993.

4 Burke, Peter. *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*. Barcelona, Gedisa, 1993.

5 Febvre, Lucien. *Combates por la Historia*. Barcelona, Ariel, 1970.

6 Bloch, Marc. *Introducción a la historia*. México, F.C.E., 1986.

7 Braudel, Fernand. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. 2 tomos. Madrid, F.C.E. 1976.

8 Vovelle, Michel. *Ideologías y Mentalidades*. Barcelona, Labor, 1969.

9 Dosse, Francois. *La historia en migajas*. Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1988

10 Olívarri, Ignacio y Francisco J. Caspistegui (dir.). *La "Nueva" Historia Cultural: la influencia del posestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*. Madrid, Ed. Complutense, 1996.

11 Burke, Peter. *Formas de hacer Historia*. Madrid, Alianza, 1994.

12 Aróstegui, Julio. *La investigación histórica. Teoría y método* Barcelona, Crítica, 1996.

13 Ricoeur, Paul. *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*. T. 4 *Filosofía*. Madrid, Tecnos, 1984.

14 Le Goff, Jacques y Nora, Pierre (dir.). *Hacer la Historia*. 3 tomos. Barcelona, Laia, 1979.

15 Lyotard, Jean-Francois. *La condición postmoderna*. Buenos Aires, Rei, 1989.



Ghetto - Otto Pankok
(en Humboldt. 97)

LOS JUDÍOS ALEMANES FRENTE A LA PERSECUCIÓN NAZI (1933-SEPTIEMBRE 1939)

Susana Dawbarn de Acosta

RESUMEN: Parte de un proyecto de investigación más amplio – que explora las continuidades y rupturas entre el nazismo y el antisemitismo alemán – este trabajo apunta a rastrear las actitudes judías ante los atropellos del régimen nazi.

Antes de la etapa del genocidio metódico, la comunidad judía alemana fue objeto de una progresiva radicalización de la violencia y exclusión implementadas por el régimen nazi. A través de una nutrida selección documental, hemos podido visualizar los obstáculos - propios y externos -, detectar sus temores e ilusiones, y explicar así, su dispar reacción. Desde este ángulo de análisis que se centra en el universo de las víctimas, afloran nuevas perspectivas para examinar la política de los perpetradores y se refuerzan los enfoques que subrayan el papel decisivo de Hitler y de sus premisas ideológicas. Sus iniciativas y las de sus allegados más firmes, tácticamente condicionadas por las presiones domésticas e internacionales, se respaldaron en una fuerte tradición antisemita. Pero rebasado por la violencia del régimen, ese antisemitismo derivó en un terrorismo de Estado que hizo de la purificación racial el principal cometido de la política interna y externa.

PALABRAS CLAVE: nazismo, totalitarismo, antisemitismo, racismo.

LOS JUDÍOS ALEMANES FRENTE A LA PERSECUCIÓN NAZI (1933- septiembre de 1939)

Susana Dawbarn de Acosta

La progresiva radicalización de la persecución antisemita desde que los nazis tomaron el poder engendró variadas respuestas entre los judíos alemanes. Y esas respuestas fueron el resultado de un entramado de razones que deben indagarse en diferentes planos. En principio, proceden de la dimensión del poder, es decir, de las decisiones antijudías del régimen, pero también de su retórica, sus contradicciones e incluso de su pragmatismo. Desde este ángulo, toda la normativa antisemita entre 1933 y 1940 – o sea antes de desencadenarse la etapa propiamente genocida – se instrumentó en cuatro fases de creciente intensidad: 1933, 1935, 1938 hasta el inicio de la guerra y desde entonces a principios de 1941*. En segundo lugar, derivan de las actitudes de los propios judíos, de sus percepciones, de su preparación y disponibilidad económica así como de la interpretación que de las reglamentaciones antisemitas hicieron la mayoría de sus líderes comunitarios. Las reacciones judías al acoso nazi también dependieron de las iniciativas de la comunidad internacional, tanto de los países fronterizos y del resto de Europa como de los gobiernos de ultramar y de la misma Palestina. Por último, la sociedad alemana en su conjunto y en forma sectorial, dio señales no siempre claras a la campaña antisemita creando en algunos judíos expectativas falsas y en otros, una gran desesperanza que los motivó a irse.

• Esta cronología ilustra la gradual intensificación de la persecución tanto desde el punto de vista de los métodos como de las metas patrocinadas por los nazis.

Si bien nuestro enfoque se centra en la perspectiva de las víctimas judías del nacionalsocialismo previo al desencadenamiento del conflicto mundial, el esquema analítico propuesto será desarrollado en conexión con la cronología indicada para las acciones estatales, que no representan el eje esencial de nuestro trabajo. Cada una de esas etapas implicó una creciente segregación, con la consiguiente pauperización y un aumento de la violencia estatal que repercutió en las decisiones judías y en las de los otros actores señalados. Fuera de nuestra indagación quedan cuestionamientos esenciales como los fines a largo plazo del Führer y del partido, su rol y el de las organizaciones militarizadas en la gestación e implementación de la persecución o el papel de la ideología frente a las presiones internas y externas. No obstante, de manera marginal se visualizan esas preocupaciones y se afianzan las visiones que han recalcado la voluntad del Führer y de sus presupuestos ideológicos, sin desconocer su oportunismo, el protagonismo de sus íntimos y de las SS. Tampoco se ha profundizado la que hemos identificado como la cuarta fase de la persecución. Su análisis, debido a los cambios en la naturaleza del hostigamiento antijudío, excedería los límites sugeridos para esta presentación. En esta etapa la brutalidad de los métodos empleados contra los judíos de Polonia (deportaciones masivas hacia campos de concentración de trabajo esclavo bajo condiciones deliberadamente inhumanas, instauración de ghettos - ciudades cerradas, controladas y racionadas con mínimas porciones de alimento y combustible -, fusilamientos impulsados y ejecutados por personal militar y policial), preanunciaron el siguiente período, más siniestro y criminal, del exterminio científicamente planificado.

Primera fase (1933):

La Ley sobre el restablecimiento del servicio civil profesional del 7 de abril y la reglamentación correspondiente, fue el comienzo de la batalla antijudía. Aunque dirigida asimismo contra los opositores políticos, el decreto suplementario del 11 de abril, especificaba

concretamente a los judíos como virtual fuente de deslealtad hacia el Estado alemán. Esta normativa estuvo precedida por un boicot general, instrumentado por el partido nazi, contra empresas y profesionales judíos, definida como una acción "defensiva" frente a las supuestas difamaciones y actividades judías contra el Reich.

En la respuesta de la comunidad judía a la política antisemita iniciada con el boicot del 1º de abril se perfilan las actitudes más diversas. En esta fase inicial se detectaron por lo menos tres respuestas claramente diferenciadas: los que consideraron apremiante abandonar Alemania, aquellos que creyeron que no había aún motivos para irse en forma apresurada y entendieron que la política antisemita significaba una oportunidad para fortalecer la identidad nacional judía, y quienes se oponían firmemente a dejar la "patria alemana".

Entre los primeros sólo el ala "revisionista" del sionismo, encabezado por su líder G. Kareski, demandaba con urgencia la inmediata emigración hacia Palestina. Había, sin embargo, otros sectores que no veían a Palestina como una alternativa viable pero se percataron de la inminencia de la partida. Esos judíos organizaron la *Asociación de Ayuda a los Judíos Alemanes para la Emigración*, la *Hilfsverein*. Destacaba que el deseo de los judíos alemanes era "permanecer en su tierra" pero "al resultar esto imposible" debían enfrentar esta tarea sin dilación. Consciente de la crisis que afectaba a la economía mundial y de la primacía de la actividad comercial e intelectual entre los judíos, se aprestaba a impartir los nuevos conocimientos (manuales, agrícolas e idiomáticos) que serían necesarios a quienes decidieran dejar Alemania, "su patria". Descartada la emigración a Palestina, organizó la salida de miles de judíos hacia países de ultramar, a muchos de los cuales también asistió financieramente¹.

Pero no todos los sionistas percibieron el peligro que se avecinaba. El editor en jefe de la publicación sionista, *Jüdische Rundschau*, Robert Weltsch, en un memorable artículo, agradecía a los nazis haber mostrado a los judíos el camino para la recuperación de su identidad nacional. Pese a que los tumultos de abril contra los judíos habían pretendido estigmatizarlos y degradarlos, él los exhortaba a no desanimarse. Condenaba a los renegados que desistieron del judaísmo y reflató, ahora con mayor fundamento, la idea sionista: "¡Judíos,

recoged el escudo de David y llevadlo con orgullo!"ⁱⁱ. En ningún párrafo se invoca la necesidad de dejar Alemania. Más bien, se esgrimen razones para fortalecer la identidad judía en el marco del nuevo Reich. La *Organización Sionista Alemana* expresaba en junio de 1933 la compatibilidad de los principios nacionales del nazismo con los postulados sionistas, así como el común repudio al "egoísmo individualista de la era liberal". Reclamaba, dentro del orden racial nazi, un ámbito propio para el desarrollo de la vida judía que pudiese contribuir al beneficio de la patriaⁱⁱⁱ.

Dentro de la posición que veía con cierta calma el futuro se encuentran las más representativas de las asociaciones judías. La *Reichsvertretung* (la *Representación Nacional de los Judíos Alemanes*), presidida por el rabino de tendencia liberal Leo Baeck, se había establecido en septiembre de 1933 como ente coordinador de todas las instituciones judías en territorio alemán. Consciente de la necesidad de preparar la emigración a "Palestina o cualquier otro lugar", sin embargo, alentaba a los judíos a "encontrar su camino en el nuevo Estado, como una comunidad que acepta trabajar y proporciona trabajo". Para ello requería la asistencia gubernamental y el respeto de los "conciudadanos gentiles" con quienes los judíos compartían "el amor y lealtad hacia Alemania"^{iv}. El segundo de Baeck en la *Reichsvertretung*, Otto Hirsch, después de un año de gobierno nacional socialista seguía pensando en que era posible vivir decorosamente en Alemania y lo inapropiado que resultaba apurar la emigración^v. El *Comité Central para la Ayuda y la Reconstrucción* apelaba a brindar ayuda a quienes debían irse de "la patria alemana" por carecer de medios pero recomendaba no abandonar Alemania de "manera apresurada"^{vi}. Su director, el sionista Werner Senator instaba, en agosto de 1933, a entablar negociaciones con el gobierno, repitiendo el mecanismo adoptado entre la Iglesia Católica y los países europeos. Un año más tarde, sin dejar de admitir las dificultades que enfrentaba el judaísmo en Alemania, dicha institución instruía a las escuelas primarias judías en la necesidad de capacitar a los niños en las nuevas profesiones manuales e idiomas y en "aceptar y dominar la lucha por la supervivencia"^{vii} dentro de las pautas establecidas.

Aunque algunos sionistas pusieron en duda los beneficios de una inmigración indiscriminada y numerosa, Palestina se convirtió en esta

etapa, en la meta de una parte de los nuevos refugiados. Las mismas autoridades alemanas alentaron ese traslado: un reglamento del Ministerio de Economía preparó, en contacto con responsables de la comunidad judía, un sistema para transferir fondos a los emigrantes, el proyecto *Haavara*, - incrementando las exportaciones alemanas hacia Palestina - para evitar excesivas demandas de reservas extranjeras. No era, sin embargo, un destino apetecido por muchos, por diversas razones. Primero, debido a las condiciones de esa región (un territorio subdesarrollado bajo mandato inglés, habitado por una población mayoritariamente árabe y cuyas demandas ocupacionales apuntaban a favorecer la colonización agrícola). Segundo, porque el sionismo era una corriente minoritaria entre los judíos alemanes, de orígenes urbanos y dedicados en su mayoría a las actividades terciarias. Aparte, la administración británica auspiciaba el arribo de los judíos ricos, imponiendo duras restricciones de ingreso a quienes no contaran con un capital predeterminado. Las autoridades mandatarias tampoco estaban interesadas en incitar la llegada de judíos que provocaban los reclamos nacionales de la mayoría árabe. Londres apetecía continuar las buenas relaciones con las monarquías autóctonas con el fin de proteger sus intereses estratégicos, comerciales y petroleros.

Esos sectores reacios a Palestina se vieron mejor representados, como ya indicamos, en la *Asociación de Ayuda a los Judíos Alemanes para la Emigración, la Hilfsverein*.

Un importante segmento de la colectividad, sin embargo, censuraba a los judíos que abandonaban la "tierra madre", el "hogar nacional", proclamando su lealtad a Alemania y su cultura. El rechazo judío a ser considerada una minoría nacional o racial y el énfasis de su identificación como verdaderos alemanes con plenos derechos refrendaba su plena devoción al Reich. En esos términos se dirigía la *Asociación Central de los Ciudadanos Alemanes de Religión Judía - la Centralverein* - en una publicación del 1º de abril ^{viii}. El Memorando enviado a Hitler por las *Organizaciones del Judaísmo Ortodoxo Independiente*, en octubre de 1933, planteaba una realidad que aunque no había recibido sanción legislativa, ya era una notoria manifestación de la creciente exclusión de los judíos de la economía alemana. Además de su expulsión de los puestos de toda organización pública, local o nacional, ninguna empresa bajo jurisdicción estatal podía comprar a

proveedores judíos, por una orden del partido, que incluía también a sus miembros. Tampoco había señales, por parte de las autoridades, de adiestrar a los judíos en las nuevas profesiones (artesanales y agrícolas) que indirectamente se les había reasignado. El texto representa uno de los más conmovedores alegatos judíos. Luego de enumerar las duras restricciones que estaban padeciendo y de instar al Führer a sincerar el propósito de esta campaña, terminaban convalidando su total fidelidad al gobierno y a las nuevas condiciones que se les habían impuesto: *"hoy debemos aceptar ciertas restricciones" pero "seremos siempre leales al gobierno del Estado"*^{ix}. En un tenor parecido el presidente de la *Unión de ex combatientes judíos en la Primera Guerra* aprobaba con júbilo las recientes medidas adoptadas por Hitler en materia externa, poniéndose *"a la disposición del gobierno del Reich"*^x.

Esta docilidad y su ceguera frente a un gobierno cuyas premisas antisemitas eran públicas - aunque es cierto que no habían sido el foco principal y más publicitado en las pujas proselitistas - explica en parte, la resistencia judía a marcharse del país. Pero esta renuencia se fundamenta más que nada en las serias dificultades materiales que enfrentaban cuando decidían emigrar. Junto a los gastos del viaje y del transporte de sus bienes, debieron soportar la reducción de precios en la venta de sus propiedades - cuanto más pequeña la ciudad y el negocio el pago tendió a ser menor, por lo menos hasta 1937 - solventar un impuesto a la salida de capital - una reglamentación existente desde 1931 que los nazis endurecieron - que gravaba los fondos por encima de los 50.000 marcos y abonar una tasa de cambio para comprar moneda extranjera totalmente desfavorable. Del 50% de su valor hasta 1935, llegaron a recibir por sus marcos solamente el 4% en vísperas de la guerra^{xi}.

No menos importante fue el hecho de que muchos profesionales judíos, entre ellos abogados, jueces y sobre todo médicos, siguieron trabajando a pesar de las leyes de abril. Seguramente por razones prácticas Hitler permitió que miles de médicos judíos continuaran atendiendo a sus pacientes arios.

En cuanto a los obstáculos externos, las barreras que los países erigieron para atenuar las consecuencias de la crisis económica mundial impedían un flujo creciente de los inmigrantes judíos que venían a acrecentar las dificultades de desempleo. Vinculado a la crisis en

algunos lugares resurgió y en otros se expandió un creciente antisemitismo.

En esta primera etapa de exclusión y segregación, de los 522.000 judíos que vivían en Alemania en 1933, emigraron ese año 37.000: un 19% se dirigió a Eretz Israel, un 8% a países de ultramar y el grueso - 73% - a los países de Europa occidental^{xii}. En su mayoría, los judíos alemanes y como vimos, también los principales referentes de la colectividad no percibieron ninguna urgencia. Creyeron, por el contrario, que el régimen mismo y sus disposiciones eran transitorios y que la normalidad volvería a restablecerse en poco tiempo.

Además, las propias autoridades - el Ministerio de Economía, especialmente - exigían poner fin a las acciones contra los judíos. El temor a una represalia internacional y el deseo de incentivar la recuperación económica nacional sustentaban las razones de estos sectores que reclamaban moderación. Hasta la siguiente etapa - septiembre de 1935 - las relaciones con los judíos se acomodaron a esas demandas.

Segunda fase (1935):

Entre septiembre y noviembre, con las llamadas Leyes de Nuremberg, los judíos, despojados de la categoría de ciudadanos, eran privados de sus derechos políticos. Se avasallaba una conquista que la Alemania del siglo XIX había demorado más en conceder que las desarrolladas naciones occidentales. La Ley para la protección de la sangre y honor alemanes impedía los casamientos y las relaciones extra matrimoniales entre alemanes y afines con los judíos. No era una norma excéntrica pues a comienzos de los '30, casi un cuarto de los matrimonios de judíos eran mixtos^{xiii}. Y esos lazos, en una sociedad cada vez más secularizada tendían a intensificarse aumentando el porcentaje de nuevas generaciones judías educadas fuera de las pautas religiosas y cada vez más asimiladas a la cultura alemana.

Había desaparecido el circunloquio de no-arios usado en la Ley del 7 de abril y no hay ninguna clase de excepciones como las aceptadas por Hitler en 1933 en relación a los ex combatientes judíos. Pese a que los nazis pretendieron elaborar criterios científicos con la

sistematización de tipos de sangre y caracteres físicos específicos de los judíos, debieron resignarse a identificarlos por su filiación religiosa y pertenencia familiar. La nueva legislación definía como judío a toda persona con al menos tres abuelos judíos. Si solamente tenía dos abuelos judíos sería considerado como tal en caso de tener cónyuge judío o participar de esa religión. Caso contrario formaba parte de una nueva clasificación denominada "mischlinge" de 1º grado o medio judío. Los "mischlinge" de 2º grado eran aquellos de un solo abuelo judío, o sea, un cuarto judío. Estas diferenciaciones eran significativas y lo serían aún más en las fases posteriores: el objeto principal de la persecución sería el judío "puro" aunque los casamientos de arios con cualquiera de las formas "mischlinge" también fueron prohibidos y sus infractores castigados con prisión y trabajos forzados.

El propio Führer argumentaba en su discurso al Reichstag en septiembre que la normativa aprobada era la base para establecer "*relaciones tolerables*" con el judaísmo. Estas palabras resumían el objetivo esencial declarado de la política antisemita en 1935. Y los testimonios parecen confirmar que la "relación tolerable", es decir, la segregación, reflejaba también el vínculo que la mayoría de los alemanes aspiraba a tener con los judíos*. Las Leyes de Nuremberg sólo habían aclarado esas relaciones poniendo punto final a la era de terror y persecución abusiva. Tal vez por esa razón no sorprende la ausencia de un expreso repudio público a la legislación aprobada. Aunque no debe olvidarse que la sociedad alemana estaba controlada e intimidada por un Estado policíaco en el que no había espacio para manifestar el desacuerdo público. Las penas previstas a quienes no acataran la reciente legislación son una prueba elocuente de la arbitrariedad nazi.

Las reacciones judías a las disposiciones de 1935, especialmente

• Aunque un reporte de la Gestapo mostraba su preocupación por la falta de entusiasmo general a las recientes leyes, diferenciaba la repercusión en las zonas del país con predominio católico de aquellas con mayoría protestante. La reacia actitud de los católicos - a pesar de su conocido recelo antisemita - sólo admitía cierta aprobación en tanto las nuevas normas implicarían un freno a los excesos. Recomendaba poner fin a "tales excesos". Ver P. Mendes-Flohr y otro, 1995, p. 648.

de los sectores dirigentes, registraron la nueva situación aunque no mostraron una transformación sustancial como se hubiera esperado luego del recrudecimiento de la hostilidad. Ya no hay, es cierto, apelaciones encendidas a la patria alemana. En general, todas las organizaciones judías alentaron la emigración, pero al igual que en 1933, trabajaron por una gradual salida del país, manifestando al mismo tiempo su esperanza de tener una vida autónoma y aceptable dentro de los límites establecidos en Nuremberg. Con el mismo espíritu de 1933, la *Representación Nacional de los Judíos de Alemania*, la nueva *Reichsvertretung* - denominación que tuvo que adoptar por orden del gobierno, obligándole a renunciar al concepto de judío alemán - acusaba el "duro golpe" de estas leyes a la comunidad judía aunque admitía, utilizando la misma terminología nazi, que sentaban la base de una "relación soportable". Decididos a colaborar con el régimen, se doblegaban al agravamiento de la segregación y reclamaban sólo el fin del boicot y las difamaciones. A pesar de esta llamativa mansedumbre fueron conscientes de las obligaciones que tenían por delante: una educación apropiada a las nuevas exigencias, la asistencia social para reemplazar el desamparo oficial y la planificación en gran escala de la emigración hacia Palestina, en primer término, o a ultramar ^{xiv}. El argumento de un editor del periódico sionista ya citado, reconocía que el reciente *Congreso Sionista Internacional* reunido en Suiza aclamando la reivindicación nacional judía, había sido en parte responsable de la normativa antisemita. Para el autor del artículo este era un "acto de saneamiento" que les permitiría a los judíos vivir sin interferencias en "relaciones tolerables" y una "oportunidad" para consolidar "el proceso de formación de una nación judía" ^{xv}. Los sectores ultrarreligiosos se mostraron favorables al articulado que impedía las uniones matrimoniales entre judíos y gentiles, exaltando la posibilidad de robustecer la propia cultura.

Las relaciones del gobierno con los judíos permanecieron, durante todo el año 1936 y 1937, dentro de ese nuevo marco jurídico

establecido en Nuremberg, casi sin modificación * . ¿Qué razón explica esta interrupción de la política antisemita? La pista más verosímil procede de las mismas autoridades nazis y de su programa de 1936. El plan orientado a fortalecer la capacidad industrial y militar alemana precisaba de todos los esfuerzos dirigidos hacia ese fin y como lo había destacado el presidente del Reichsbank, en agosto de 1935, había que abstenerse, en adelante, de fomentar disturbios antisemitas si se aspiraba a consumir el crecimiento y el rearme ^{xvi}. El propio Hitler se acomodó a las directivas económicas del Dr. Schacht en los años que siguieron, aunque declaró sin vacilar, cuál era su posición frente a los judíos y qué remedios utilizaría en caso de que obstruyeran la actividad económica de la nación ^{xvii} . *

¿Cual fue el resultado de ese nuevo trato? ¿Cómo reaccionó la comunidad judía tras la implementación de la "*sensata separación*" y cómo lo hizo la sociedad alemana? De acuerdo a los informes de la GESTAPO y de la SD (el Servicio de Seguridad de la SS), esa separación no había colmado las expectativas nazis. La presencia de los judíos en la economía seguía siendo considerable y las relaciones entre

• En este punto discrepamos con la opinión de Friedländer para quien ese año '36 representó el inicio de una nueva etapa de radicalización antijudía. Entonces, aunque se incorporaron asesores económicos nazis en los distritos del partido quienes autorizaban los contratos de arianización en perjuicio del vendedor judío y a fines de ese año se estableció una Agencia de Investigaciones para controlar la fuga de capital -las principales sospechosas fueron las firmas judías que padecieron permanentes intervenciones- no hubo una sistemática política de arianización ni ninguna otra disposición relevante. Recién 1938 marca el comienzo de una fase diferente, como indicamos. Asimismo, los Juegos Olímpicos impusieron a la dirigencia una moderación táctica en el trato a los judíos y no menos importante, las estadísticas señalan el retorno de muchos judíos al Reich coincidentemente a los dos períodos de mayor calma: 1934 y 1936-1937. (Cfr. para esto último, L. Senkman, 1991, p. 70)

*En esta arenga antimarxista de agosto de 1936, Hitler reclamó al Reichstag la aprobación de dos leyes explícitamente antijudías: la pena de muerte por sabotaje económico y la responsabilidad colectiva por eventuales daños individuales a la economía alemana. La similitud de la reglamentación de la multa castigo de noviembre de 1938 y esa demanda del Führer está a la vista.

alemanes y judíos en áreas como las transacciones de ganado, el comercio minorista y la banca eran intensas en 1936. Entonces, más de cien empleados judíos seguían ocupados en un banco de primera línea ^{xviii}. De los aproximadamente 9.000 médicos en ejercicio en 1933, todavía trabajaban alrededor de 5.000 tres años después. Y casi la mitad lo hacían en el servicio público de salud ^{xix}. Habían muchos judíos trabajando aún en los niveles ejecutivos de grandes empresas y algunos lo siguieron haciendo hasta 1940. Según las estimaciones de 1933 el monto del capital judío ascendía a 10 o 12 billones de Reichsmarks. A comienzos de 1938 cerca de la mitad de esa cifra aún estaba disponible ^{xx}. La industria de la vestimenta femenina en Berlín estaba en manos judías en un 80% en 1935. Por otro lado, era alta la proporción de niños judíos en escuelas alemanas en 1937. El 39% de los alumnos judíos concurría a establecimientos alemanes entonces y al año siguiente todavía estaban matriculados el 25% ^{xxi}. Estos pormenores contribuyen a explicar también la permanencia en Alemania ya no de los desposeídos sino de gente con recursos y profesionalmente preparada. Por eso, después de la primera escalada antisemita pudo constatarse un descenso de los que emigraban y como ya señalamos, también el regreso de miles. En 1934 se fueron 23.000, en 1935, 21.000, en 1936, 25.000 y en 1937, 23.000 ^{xxii}.

Tercera fase (1938 – septiembre de 1939):

Se caracterizó por la intensidad de las acciones “legales” contra los judíos, pero sobre todo porque se institucionalizaron nuevos métodos, más violentos, que configuraron una era de terrorismo estatal en la que ya no bastaba con discriminarlos y segregarlos para que decidieran alejarse de Alemania. Se implementaron los medios para “desjudaizar” -“arianizar”- totalmente la economía y por ende, empobrecerlos y humillarlos, con el objeto de forzarlos a emigrar e incluso, expulsarlos.

El acoso jurídico recrudeció a partir de marzo de 1938, fecha en la que Hitler, simultáneamente, iniciaba sus planes de reivindicación territorial nacionalista. La anexión de Austria sumó cerca de 190.000 judíos al control del estado alemán. Concentrados en Viena, donde

vivían cerca del 93% de ellos, padecían una intensa hostilidad, incluso antes del dominio nazi ^{xxiii}. Las fuentes corroboran el impacto, en los mandos nazis, de ese incremento y la necesidad de encontrar una "solución radical", que en el esquema de este período expresaba la premura por desembarazarse de los judíos por todos los medios posibles.

En el mismo mes de marzo del año siguiente comenzó la ejecución del proyecto hitleriano del espacio vital para la "raza alemana". Después de la apropiación de los Sudetes y de la instalación del Protectorado de Bohemia y Moravia, se incorporaron a las nuevas fronteras entre 110.000 y 118.000 judíos. En vísperas de la II Guerra había en el agrandado Reich un poco más de 400.000 judíos ^{xxiv}, cifra que otros hacen subir hasta los 500 o 600.000.

En los nuevos territorios que caían bajo el dominio nazi se imponía la misma legislación que en Alemania. La conquista del Lebensraum y la transformación del Gran Reich en una comunidad racial pura - o sea, expansión y purificación - fueron, por tanto, partes simultáneas de un mismo proyecto. De acuerdo a las declaraciones del Ministerio de Relaciones Exteriores la "cuestión judía" y la política territorial estaban indisolublemente unidas. La incorporación de tantos miles de judíos obligaba a las autoridades a idear nuevas soluciones para desplazarlos de Alemania ^{xxv}.

Las medidas antijudías se multiplicaron en Alemania desde fines de marzo de 1938.

Las organizaciones judías perdieron el estatuto legal de corporación pública, aunque siguieron funcionando como asociaciones privadas. En abril, se ordenaba el registro obligatorio de todas las propiedades judías que superaran un monto de 5000 marcos, incluso las radicadas en el extranjero. Desde junio, se puntualizaban los casos en que una empresa era considerada judía (si tenía un socio o un miembro del directorio judío, e inclusive, si estaba "bajo influencia" judía) imponiéndose su traspaso a personas arias y al mes siguiente, 6 de julio, un decreto les obligaba a cerrar determinadas empresas de servicios. En julio se suspendía la validez de los títulos a los médicos - quienes sólo podían ejercer la medicina con expresa autorización para tratar a enfermos judíos - y en septiembre, se procedía igual con los títulos de

los abogados. Fueron provistos de nuevos certificados de identidad que debían llevar adosados una "J" en color rojo. Desde agosto se impuso la obligación de agregar a sus nombres originales, si no eran judíos, el de "Israel" para los varones y "Sara" para las mujeres. También se vieron forzados a pagar contribuciones especiales así como a tramitar un permiso especial para abrir una nueva empresa comercial o industrial.

En Austria, la política contra los judíos se endureció antes que en Alemania. Si a partir de marzo comenzaba a aplicarse la misma legislación antisemita aprobada en el Reich, además, proliferaron nuevas normas e iniciativas con notoria rapidez y eficiencia. En este sentido podemos hablar de un "modelo vienés": la arianización de la economía se inició apenas los nazis ocuparon Austria, incluso antes de fundarse, en mayo de 1938, la *Oficina de Transferencia de la Propiedad*. Sus resultados fueron óptimos según los propios nazis, al igual que la organización de la emigración desde el ámbito gubernamental, con el establecimiento de una Oficina especial. Fue en Ostmark también donde se puso a punto el principio que regiría el proceso: los ricos debían pagar el traslado de los pobres. En Viena sobre todo se inició la implementación de una política destinada a desplazar a los judíos como dueños de viviendas. A fines de 1938, de 70.000 departamentos pertenecientes a judíos, cerca de 44.000 habían sido arianizados y en vísperas de la guerra, cinco o seis familias judías vivían aglomeradas en un mismo departamento^{xxvi}. Adolf Eichmann, que había sido nombrado asesor del *Departamento de Asuntos Judíos* en Viena, fue el verdadero ejecutor de este programa. En agosto, a instancias suyas y por una sugerencia de un líder judío, se establecía la *Oficina Central para la Emigración Judía* con el expreso objetivo de presionar y acelerar los trámites de la emigración^{xxvii}. Ya en mayo se vanagloriaba de su autoridad sobre la comunidad judía de Viena y del éxito en la "arianización" de la economía consiguiendo que miles de judíos tomaran el rumbo del exilio^{xxviii}. En efecto, a poco más de un año del control nazi se había ido más del 50% de la población judía de Austria. En Viena asimismo, se pergeñó el plan de expulsar a los judíos a los países fronterizos con su corolario inevitable. Al ser rechazados, como era previsible, se los enviaba directamente a los campos de trabajo forzado autofinanciados donde iban a parar los nuevos pobres judíos para que

su manutención no se transformara en una carga para el Estado alemán.

Así, el logro del principal objetivo de la política antisemita fue contundente en Austria. Condenados a la indigencia y exclusión no quedaba otro camino que la emigración. Esa fue la lógica que prevaleció en este estadio del antisemitismo.

En el mes de octubre, entre 15.000 y 17.000 judíos de origen polaco fueron expulsados de Alemania. En marzo, las autoridades polacas habían sancionado una ley que anulaba la ciudadanía a los polacos que no residiesen en el país. Frente a esta política, los alemanes se apresuraron a deshacerse del mayor número posible de los 56.480 judíos de ascendencia polaca que vivían en Alemania. Fue la primera deportación masiva de judíos que se implementó en el III Reich. Pero el gobierno polaco los rechazó en su mayor parte y los refugiados debieron instalarse en congestionados campos transitorios - Zbaszyn - entre las dos fronteras. Finalmente Polonia tuvo que recibirlos y parte de los que volvieron a Alemania fue arrestada y recluida en campos de concentración ^{xxix}.

El 7 de noviembre de 1938 Herschel Grynszpan, cuya familia estaba entre los refugiados polacos, asesinó al tercer secretario de la embajada alemana en París, Ernest vom Rath. El 9 de noviembre se inició una oleada antijudía que se extendió por Alemania y Austria. Las autoridades presentaron estos tumultos - conocidos como la Kristallnacht, por la cantidad de vidrios rotos producidos por los ataques contra las tiendas, templos y moradas judías - como una protesta natural de la población aria, sin interferencias gubernamentales o partidarias. Las fuentes que disponemos, sin embargo, muestran una realidad muy diferente. En su conjunto la sociedad alemana no patrocinó la violencia antijudía. Más bien hubo una actitud general de desaprobación y quienes públicamente osaron criticarla fueron drásticamente penados por el régimen ^{xxx}. La solitaria voz de un clérigo protestante que se avergonzaba como alemán de los procedimientos utilizados, temeroso de la ira de Dios pero más de sus propias autoridades, ilustra al mismo tiempo, su profundo prejuicio antisemita ^{xxxii}. Prejuicio que, como lo respaldan otros documentos, estaba extendido entre otras capas de la sociedad, especialmente en los medios protestantes. Tampoco la Iglesia Católica elevó una denuncia institucional contra los sufrimientos del

pueblo judío. Al igual que en la luterana sólo prosperaron cuestionamientos particulares.

Los alicientes económicos alimentados con la política de arianización, por otro lado, probablemente sujetaron la conciencia de aquellos que se beneficiaron de la exclusión económica de los judíos^{xxxii}.

El registro de las discusiones de importantes líderes del partido en la mañana del 12 de noviembre estuvieron orientadas a lograr una "coordinación" de todos los pasos a adoptar sobre la cuestión judía para satisfacer las instrucciones de Hitler^{xxxiii}.

La represalia contra los judíos adoptó las formas más diversas y la mayor parte fue el resultado de las discusiones del comentado día 12:

- El decreto firmado por Goering el mismo día, los obligaba a pagar una multa de "expiación" de un billón de marcos por la muerte de vom Rath.

- Con fecha de ese día se firmaba un decreto que les restringía aún más sus competencias económicas y en la práctica, los desligaba de todas las actividades comerciales. También los propietarios judíos de empresas industriales, agrícolas o forestales, podían ser forzados a transferirlas o cerrarlas^{xxxiv}. Lo más común era que en estas operaciones de transferencia compulsiva, los judíos recibieran solamente la mitad del valor de sus bienes o con mucho, el 75 %. El régimen no se apropiaba de sus empresas, sino que les invalidaba la autorización para ejercer las actividades en el comercio o la industria. Si bien las leyes no eran oficialmente confiscatorias - la enajenación de los bienes no la efectuaba el Estado sino los mismos judíos - en esencia, la intención era desposeerlos en favor de los alemanes arios. Además, algunas disposiciones (referida a la mercadería, a las empresas sin compradores, a las obras de arte o a la multa "castigo") representaron, sin ambages, confiscaciones directas.

Al final se decidió imponer a cada judío un pago individual equivalente al 20% de sus bienes, pagadero en cuatro cuotas, que luego fue incrementado. Este importe sumado al impuesto sobre la emigración reportó al tesoro nacional la suma de 2.000 millones de marcos, que simbolizó casi el 5% del presupuesto anual de 1938. Según declaraciones de Goering - uno de los funcionarios más beneficiados de

la expoliación a los judíos - la mayor parte de este monto fue dedicado a satisfacer las necesidades del rearme ^{xxxv}.

- Igualmente a los súbditos judíos del estado, como puntualizaba la legislación, se les exigía reparar con su propio dinero los daños sufridos en sus propiedades - calculados en 25 millones de marcos - y se les negaba el derecho a reclamar la cobertura de sus seguros.

- El 16 de noviembre un nuevo decreto, esta vez del Ministro de Educación, Bernard Rust, prohibía la asistencia de niños judíos a las escuelas alemanas.

- El 28, una ordenanza policial autorizaba a las administraciones locales impedir la entrada de judíos a ciertos distritos y aparecer en público en determinadas horas. Finalmente, el 5 de diciembre, sobre la base del decreto policial, se establecían en Berlín las áreas prohibidas para peatones y conductores judíos. Transitar y vivir en los sectores indicados les estaría vedado a partir del primero de julio de 1939 ^{xxxvi}. Se prefiguraban así las bases de los futuros ghettos.

- El 28/12/38 un decreto firmado por Goering que anunciaba la determinación de concentrar a los judíos en "casas judías" - siguiendo el modelo vienés - recién tuvo reales chances de concretarse cuando en abril del año siguiente nuevas disposiciones permitieron rescindir los contratos de alquiler con judíos.

- Un poco después otra norma - 18/3/39 - desconocía su derecho a presentar demandas judiciales, con la excepción de los judíos extranjeros. Como tantas veces, el pragmatismo se anteponía a la convicción ideológica.

- Entre las últimas medidas adoptadas por las autoridades durante la época analizada, está la disposición del 4 de julio de 1939 que desmantelaba la *Representación Nacional de los Judíos Alemanes* establecida en septiembre de 1933 y modificada en 1935, en cuyo reemplazo se erigía la *Asociación Nacional de los Judíos en Alemania - la Reichsvereinigung* - sujeta al Ministerio del Interior y a sus organismos policiales. En forma apremiante todos los judíos debían inscribirse en ella facilitando la supervisión policial, útil para proceder a su segregación o aislamiento y para - en conexión con la Oficina de Emigración - conminarlos a dejar el país. De acuerdo a la reglamentación el objetivo de la institución sería "favorecer la emigración" y hacerse cargo,

entretanto, del sistema escolar y de la asistencia social judía, sin ningún apoyo de los fondos públicos ^{xxxvii}.

¿Cuál fue la respuesta del "mundo civilizado" frente a estas nuevas agresiones contra los judíos? No puede negarse que la comunidad internacional recibió el impacto de la persecución, pero al mismo tiempo, hizo muy poco para que fuese rectificada. Si al comienzo del gobierno nazi, el desplazamiento judío se vio entorpecido por las dificultades que impuso la prolongada crisis del '29 a casi todo el mundo, en la época que nos ocupa, las políticas inmigratorias, pese a la tendencia hacia la recuperación, no se habían modificado. Las cuotas de ingreso permanecieron restringidas. Los países de inmigración tradicionales cerraron sus puertas, manteniendo limitados sus permisos de entrada. La única respuesta de las naciones para solucionar el problema de los refugiados fue la participación en una conferencia mundial en Evian, Francia, patrocinada por el Presidente Roosevelt. Entre el 5 y 16 de julio de 1938 los países allí reunidos, sin embargo, no acordaron ninguna resolución efectiva, aparte de conformar un Comité intergubernamental, para aliviar las penurias de los judíos del Reich. No se adoptó ninguna sanción contra Alemania, que hubiera podido imponerse con el apoyo general. Sus recomendaciones se limitaron a suplicar a los países que flexibilizaran sus requisitos de documentación a los eventuales refugiados - que desde 1935 estaban privados de la ciudadanía alemana - e indirectamente, a sugerir a Berlín que permitiera disponer de sus bienes y capital a quienes empujaba a emigrar ^{xxxviii}. La protesta de los países democráticos perdió toda credibilidad, tanto por su inoperancia, como por su determinación a mantener las restricciones de admisión.

El *New York Times* informaba a sus lectores de las peripecias de los infortunados refugiados que, rechazados de Egipto, Palestina - que bajo el mandato británico había clausurado el ingreso de judíos en la primavera de 1939 - y Turquía, debían retornar a Alemania. En protesta, algunos de ellos habían intentado suicidarse. Las desventuras del buque "San Luis" también eran relatadas por el matutino neoyorkino. Con más de 900 refugiados a bordo, de los que fueron recusados la mayoría tanto de EEUU como de Cuba, el barco se vio igualmente obligado a volver al Reich ^{xxxix}.

La actitud de los países fronterizos no fue mejor. Los suizos impusieron a los pasaportes austríacos y luego a los alemanes visas de entrada con el objeto de contener el flujo de los judíos^x. La reputada democracia francesa, aunque albergó a más de 55.000 judíos entre 1933 y 1939, no formuló ningún cuestionamiento al pogrom de noviembre. En esta época muy pocas opciones quedaron abiertas a los refugiados judíos. Una de ellas fue Japón que permitía prolongadas estadías de tránsito al igual que la ocupada Shanghai. Hasta el inicio de la guerra cerca de 18.000 judíos se establecieron en las costas del mar de China^{xi}.

Aunque inmediatamente después de asumir el poder en 1933 el régimen había fomentado la emigración judía, desde enero de 1939 se transformó en una política estatal con el expreso cometido de apremiarla "por todos los medios", con la creación de un organismo especial en Berlín^{xii}. Fundado por iniciativa de Heydrich, era una réplica de la eficiente *Oficina Central del Reich para la Emigración Judía* instalada en Viena. A partir de 1938, al intensificarse la persecución, la cifra de emigrados desde Alemania trepó a 47.400; en 1939 a 68.000, para descender en 1940 a 16.000^{xiii}.

La mayor cantidad de refugiados fue absorbida por los Estados Unidos, a pesar de las barreras impuestas a la inmigración desde la administración Hoover. Unos 85.000 judíos se embarcaron con ese destino y un número similar lo hizo hacia América Latina. Palestina se transformó en otro centro importante de atracción, hacia donde se dirigieron cerca de 80.000 judíos^{xiii}. En 1939 y pese a las limitaciones del Mandato británico los judíos sumaban allí medio millón de personas, muchas de las cuales habían entrado ilegalmente^{xiv}. Hacia la Europa que más tarde sería ocupada por las tropas nazis llegaron, hasta septiembre de 1939, cerca de 110.000 judíos.

Lo concreto fue que entre 1933 y septiembre de 1939, unos 300.000 o 315.000 judíos emigraron de Alemania y 110.000, de Austria (entre marzo del '38 y septiembre del '39). Quedaban en Alemania entre 210.000 y 214.000 judíos y en Austria, unos 60.000.

● Fue a raíz de este requerimiento suizo que los nazis estamparon la "J" a los documentos judíos, conscientes, no obstante, de que tal determinación implicaría mayores impedimentos a su emigración.

Pero la ilusión nazi de alejar a todos los judíos que vivían dentro de sus dilatados límites afrontó no solamente obstáculos externos, sino que abundaron además, trabas internas. Además del apego del judío alemán por su tierra y de su esperanza en que el régimen nazi concluyera pronto - como ya se ha comentado - se perfilaron otros inconvenientes para su asentamiento fuera de Alemania. Ciertos rasgos de la comunidad judía desde el punto de vista cultural y demográfico - elevada proporción de mayores de 45 años: casi el 58% - representaban un serio tropiezo para incorporarse en países nuevos, más interesados en promover el ingreso de gente joven, diestra en oficios varios y no del tipo libresco o dedicado a la actividad comercial, tan desarrollado entre los judíos alemanes y austríacos.

Pero los obstáculos internos también procedían de la misma legislación alemana. Contradictoriamente a sus deseos, el propio gobierno había impuesto cada vez más obstrucciones a la emigración judía. Los había privado de la ciudadanía alemana, les prohibía llevar dinero o efectuar transferencias de capital, aplicó un tributo especial para quien abandonase el país y recortó las posibilidades de dirigirse a Palestina. Entonces, entre los jerarcas del partido, se había expandido la idea, perfilada en *Mein Kampf* y elaborada por Rosenberg, del peligro que involucraba la creación de un estado de judíos, aunque fuese minúsculo, pero con poder para influir en la escena internacional^{xiv}. El sionismo ahora adquiría el perfil siniestro de comandar la conspiración judía mundial y se abandonaba la idea, sostenida hasta no hacía mucho, de que esa causa representaba la principal fuerza para captar a los judíos del Reich. Si el núcleo de los conspiradores judíos se había instalado en Estados Unidos, tampoco se podía fomentar la formación de una entidad judía independiente, potencialmente tan peligrosa como el Vaticano. A pesar de la percepción de esa amenaza el acuerdo Haavara entre las autoridades alemanas y el Yishuv se prolongó hasta el comienzo de la guerra.

Además de los frenos mencionados a su salida, el objetivo que perseguía el gobierno de acelerar la emigración judía discordaba con las propuestas que en tal sentido preconizaba una de las agencias encargadas de gestionarla. De acuerdo al *Memorando del 27 de enero de 1939 del Ministerio de Relaciones Exteriores*, la política exterior alemana debía avivar los sentimientos antisemitas en el resto del mundo.

Creía que cuanto más indigentes y menos atractivos resultaran los judíos, mayor rechazo suscitarían y por tanto, más estériles y desvirtuados aparecerían los reclamos que se plantearan en los ámbitos internacionales, legitimando al mismo tiempo las prácticas alemanas con esa colectividad. Su interés en justificar la propia política antisemita y desacreditar la posición de los países occidentales, socavaba la materialización de su ambición más atesorada - desprenderse de los judíos humildes y desheredados quienes resultaban los menos atractivos para los países de arriba - y discrepaba con todo el dispositivo ideado para desembarazarse de los odiados judíos. Pero según ya analizamos, esta contradicción no fue la única que el Estado nacionalsocialista era capaz de engendrar. Las incoherencias oficiales no fueron menudas y estas repercutieron en todos los involucrados.

A fines de 1938 ya no quedaban judíos que creyeran poder llevar una vida aceptable en el nuevo Reich pero eran muy pocos los que podían vaticinar lo que sobrevendría. Después de todo, para esta fecha las iniciativas antijudías y las declaraciones públicas del régimen habían puesto en evidencia que su máxima pretensión era desalojar a los judíos del Gran Reich. Pero no habían señales expresas de una consciente y planificada política de destrucción. Sin embargo, entre algunos líderes del partido, incluido el mismo Hitler, comenzó a circular la idea del exterminio en medio de una conflagración general, para la cual Alemania se venía rearmando desde 1936. El 8 de noviembre Himmler en una nota dirigida a un líder SS acusaba a los judíos de capitanear las fuerzas enemigas del Reich. Y los judíos eran conscientes - aseguraba - de que en una futura confrontación *"si Alemania e Italia no eran aniquiladas, ellos mismos serían aniquilados"*. Muy semejantes eran las opiniones del periódico SS *Das Schwarze Korps*. A principios de noviembre argumentaba que en caso de una declaración de guerra por parte de los judíos de Alemania, *"como ellos ya lo han hecho"* en el pasado - es decir, en 1914, tal cual dictaminaban los enunciados ideológicos - deberían ser tratados *"como ciudadanos de un estado beligerante"*. Sugería también que esos judíos sirvieran de garantía como rehenes frente a cualquier perjuicio causado por el judaísmo internacional. Unos días después, la publicación pregonaba la *"vital necesidad de exterminar esta sub-humanidad judía"*^{xlvi}.

En el discurso público de Hitler al Reichstag el 30 de enero de 1939 reaparecieron las premisas sobre la inminencia de una guerra preparada por los judíos y la necesidad de aniquilarlos. ¿ Era esa disertación una pieza más de la retórica del Führer para amedrentar a los judíos? ¿ Quiénes debían temer la furia del régimen? ¿ Acaso no eran los bolcheviques el principal objeto de la ira nazi? Un observador atento, sin embargo, podía descubrir que detrás de la obsesión ideológica anticomunista anidaba otra fobia más profunda que identificaba a los judíos como la fuente de todos los males. Esta constatación tampoco había pasado desapercibida para los miles de judíos que se fueron en 1939. No fue casualidad que ese año se expatriara el número mayor desde el inicio del régimen. Luego vendría la guerra que “proféticamente” anunciara Hitler el 30 de enero. Ella potenciaría la furia antisemita siendo los judíos polacos las primeras víctimas de las deportaciones, los guettos y las prácticas homicidas del régimen en lo que sería el preludio de la posterior política de exterminio sistemático.

Susana Dawbarn de Acosta

Profesora Adjunta de la Cátedra Historia Contemporánea desde 1994 y de Historia Política Social y Económica Contemporánea a partir de 1996 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo. Miembro de varios proyectos de investigación desde 1994 hasta la fecha y autora de numerosos artículos -veintiuno publicados- y secciones de obras colectivas. Entre sus entregas a esta Revista predominan los trabajos sobre la temática del nacionalismo y de la ex Unión Soviética. Vinculadas al primer aspecto, las últimas investigaciones - algunos de cuyos resultados han sido presentados en reuniones y congresos de especialistas - han indagado la problemática del nazismo.

E-MAIL: acostao_m@yahoo.com

1 Y. Arad, I. Gutman y A. Margalot (Eds.), *El Holocausto en Documentos*. Jerusalén, Yad Vashem, 1996, p. 75-76 y 76-77

2 *ibid.*, p. 46-48.

3 S. Friedländer, *Nazi Germany and the Jews. The years of persecution 1933-1939*. vol. 1. N. York, Harper Collins, 1997, p. 61 y 64

4 Y. Arad y otros, *op. cit.*, p. 59-62.

5 citado en S. Friedländer, *op. cit.*, p. 61.

6 Y. Arad y otros, *op. cit.*, p.49-52.

7 *ibid.*, p. 70-72

8 *ibid.*, p. 53-54

9 *ibid.*, p. 63-68

10 *ibid.*, p. 68-70

11 S. Friedländer, *op. cit.*, p. 62

12 *ibid.*, p. 61

13 H. H. Ben Sasson (dir.), *Historia del pueblo judío. La Edad Moderna y Contemporánea*. Madrid, Alianza, 1969, p. 1121

14 Y. Arad, *op. cit.*, p. 94-97

15 *ibid.*, p. 92-93

16 Y. Arad, *op. cit.*, p. 80-82

17 P. Mendes Flohr y J. Reinharz, (Comp. y Ed.), *The Jew in the Modern World. A documentary History*. N. York, Cambridge, University Press, 1995, p. 649

18 S. Friedländer, *op. cit.*, p. 233

19 *ibid.*, p. 225

20 *ibid.*, p. 257

21 *ibid.*, p. 168

22 *ibid.*, p. 62

23 H. H. Ben Sasson, *op. cit.*, p. 1209

24 *ibid.*, 1210

25 Y. Arad, *op. cit.*, p. 140-145

26 S. Friedländer, *op. cit.*, p. 243

27 Y. Arad y otros, *op. cit.*, p. 111-113

28 *ibid.*, p. 105-106

29 *ibid.*, p. 135-139,

30 C. Vidal Manzanares, *El Holocausto*. Madrid, Alianza, 1997, p. 187-188: Informe del Cónsul norteamericano en Leipzig.

31 P. Mendes Flohr y J. Reinharz (Comp. y Ed.), *op. cit.*, p. 654

32 M. G. Knox. *Expansionist Zeal, Fithing Power and Staying Power in the Italian and German Dictatorships*, en: R. Bessel (Ed.). *Fascist Italy and Nazi Germany. Comparisons and Contrasts*. N. York, Cambridge, University Press, 1998, p. 113-133.

34 P. Mendes Flohr y J. Reinharz (Comp. y Ed.), *op. cit.*, p. 652

35 C. Vidal Manzanares, *op. cit.*, p. 54 y p. 53: Discurso del 19 de noviembre de 1938.

36 P. Mendes Flohr y J. Reinharz (Comp. y Ed.), *op. cit.*, p. 656

37 Y. Arad y otros, op. cit., p.153-158

38 ibid., p. 107-110

39 P. Mendes Flohr y J. Reinharz (Comp. y Ed.), op. cit., p. 659-660.

40 S. Friedländer, op. cit., p. 303. En T. Birger y J. Green, *Ante el fuego. Una Memoria del Holocausto*. Madrid, El País, 2000, se comenta el frustrado intento familiar de exilarse a Shangai.

41 Y. Arad y otros, op. cit., p. 139-140.

42 L. Senkman, *La Segunda Guerra Mundial y los refugiados indeseables 1933-1945*. Bs. As, GEL, 1991, p. 62-63.

43 ibid. En cambio, S. Friedländer, op. cit., p. 63, estima en alrededor de 60.000 los judíos arribados a Palestina entre 1933 y 1939.

44 S. Ben Ami y Z. Medin, *Historia del Estado de Israel*. Madrid, Rialp, 1981, p. 44.

45 Y. Arad y otros, op. cit., p. 140-145.

46 S. Friedländer, op. cit., p. 292 y 312.



Mujer con fruta - Paul Gauguin

**EL CHOQUE DE CIVILIZACIONES
Y LA RECONFIGURACIÓN DEL ORDEN MUNDIAL
según Samuel Huntington**

Aída Stella Frisson

Resumen: después de la guerra fría la política global ha comenzado a reconfigurarse en torno a identidades civilizacionales. La política multipolar ha reemplazado a la bipolar. Las afinidades civilizacionales son las que determinan las pautas de cohesión o de conflicto en el nuevo orden mundial, dejando en una posición subordinada a los factores económicos e ideológicos. La paz mundial depende de la aceptación de una política global con raíces en múltiples civilizaciones.

Palabras clave: civilización, identidad, occidente, islam, política multipolar

EL CHOQUE DE CIVILIZACIONES Y LA RECONFIGURACIÓN DEL ORDEN MUNDIAL

Según Samuel Huntington

*Aída Stella Frisson**

Fundamentación

En una época en que con demasiada frecuencia vemos que las explicaciones sobre el acontecer político e histórico están centradas casi exclusivamente en las variables económicas, la perspectiva de Huntington, planteada desde la complejidad de la cultura, resulta profundamente enriquecedora, y más realista.

El autor

Samuel P. Huntington es profesor de Ciencias Políticas y director del John M. Olin Institute for Strategic Studies de la Universidad de Harvard. En 1970 fundó la revista *Foreign Policy*, de la que fue coeditor hasta 1977, año en el que entró a formar parte del Consejo de Seguridad Nacional de la Casa Blanca, manteniéndose en ese puesto hasta 1978. Miembro de la Presidential Task Force on International Development (1969-1970); de la Commission on the United States-Latin American Relations (1974-1976) y de la Commission on Integrated Long-Term Strategy (1986-1988), así como presidente del Defense and Arms Control Study Group of the Democratic Advisory Council (1974-1976).

Es autor de numerosos artículos y libros. Entre estos: *The soldier and the State: The Theory and Politics of Civil-Military Relations*; *The Common Defence: Strategy Programs in National Politics*; *El orden político en las sociedades en cambio*; *La tercera ola*.

Los múltiples comentarios y controversias provocados por su artículo «The Clash of Civilizations?», publicado en la revista *Foreign Affairs* en 1993, lo llevaron posteriormente a desarrollar esa temática en el libro del que nos ocupamos ahora: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. (Buenos Aires, Paidós, 1997).

La estructura del libro

El libro tiene 429 páginas. Consta de un prefacio y cinco partes, cada una de las cuales está dividida en capítulos. Hay también numerosos mapas, figuras y tablas de cantidades, proporciones y porcentajes.

Las abundantes notas a cada capítulo remiten a una amplísima bibliografía.

Los temas están tratados en forma ordenada y en todo momento se evidencia el vasto conocimiento del autor sobre historia política contemporánea.

Los temas principales

Entre los temas más importantes están: el concepto de civilización, la no existencia de una civilización universal, los conflictos generados por el universalismo occidental, las relaciones entre poder y cultura y entre cultura y economía, el equilibrio de poder entre las civilizaciones, la importancia de la identidad, la indigenización en las sociedades no occidentales, la expansión del islam y el impacto de su crecimiento demográfico, la autoafirmación china, las guerras de línea de fractura (líneas divisorias entre las civilizaciones), el futuro de un mundo de civilizaciones y la paz mundial.

La intención del autor

Huntington intenta una interpretación de la evolución de la política global después de la guerra fría. Ofrece para ello un paradigma (el civilizacional) que encuentra útil para entender y explicar esta política global de fines del siglo XX, dándole a este concepto de 'paradigma' la misma significación que, siguiendo a Thomas Kuhn, le da la epistemología actual.

Tesis principales

- la cultura y las identidades culturales, que en su nivel más amplio son identidades civilizacionales, están configurando las pautas de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo de la posguerra fría.
- la dimensión fundamental y más peligrosa de la política global que viene surgiendo en las últimas décadas del siglo XX, y se proyecta hacia el próximo, es el conflicto entre grupos de civilizaciones diferentes.
- la cooperación e integración económica y política entre los pueblos es más rápida y segura cuando se basa en la coincidencia cultural.
- la creencia de Occidente en la universalidad de su cultura, es falsa.

PRIMERA PARTE:

Un mundo de civilizaciones

Durante la guerra fría, la política global fue bipolar: por un lado los Estados Unidos y un grupo de sociedades en general opulentas y democráticas, por el otro la Unión Soviética y un grupo de sociedades comunistas en general más pobres. Entre estos dos bloques se entabló una rivalidad ideológica, política, económica y militar. Casi sin participación en el poder de esos dos mundos, estaba el Tercer Mundo, formado por países pobres, sin estabilidad política, y que se decían no alineados.

En los años que siguieron a la guerra fría, la política global comenzó a reconfigurarse en torno a identidades culturales. La gente se está definiendo y autoidentificando por su etnia, su religión, su lengua, su historia, sus costumbres, sus valores, sus instituciones. Las distinciones más relevantes entre los pueblos no son ni económicas ni políticas, y menos aún ideológicas. Las diferencias entre las civilizaciones en materia de desarrollo político y económico están enraizadas en las diferencias culturales. Los conflictos más importantes entre 'nosotros' y 'ellos', (quiénes somos, quiénes no somos y contra quiénes estamos) no serán los que se produzcan entre clases sociales o grupos definidos por criterios económicos o ideológicos, sino los que surjan entre los pueblos a partir de las diferencias culturales.

Una civilización es un ámbito cultural, un medio ambiente moral, una cosmovisión, un todo histórico que contiene las tradiciones y formas de pensamiento de generaciones que se han sucedido por siglos en un proceso particular y original. Es una totalidad abarcativa sin referencia a la cual no puede entenderse cabalmente ninguna de las unidades que la constituyen. Es el marco más amplio de identificación de las personas, el grado más amplio de identidad cultural.

Entre los elementos definitorios básicos de una civilización están la religión y la raíz lingüística.

Los países más importantes proceden, en su gran mayoría, de civilizaciones diferentes, y los conflictos con más probabilidades de convertirse en guerras a gran escala son los existentes entre grupos o entre Estados procedentes de civilizaciones diferentes.

Huntington, en el mapa del mundo de las civilizaciones después de 1990, ubica nueve grandes civilizaciones: occidental, latinoamericana, africana, islámica, sínica (china), hindú, ortodoxa, budista y japonesa. Muy poco se ocupa en este libro de la latinoamericana, la africana, la budista.

Latinoamérica podría considerarse un vástago de Europa. Pero debido a sus rasgos provenientes de civilizaciones americanas indígenas, su particular historia y características, no resulta conveniente, para un análisis centrado en las consecuencias políticas de las civilizaciones, incluirla dentro de Occidente. Entre los mismos

latinoamericanos están las opiniones divididas entre la pertenencia o no a Occidente.

A la civilización judía, demográficamente tan reducida, no la toma en cuenta; sólo hace una pequeña acotación.

No obstante, desde la perspectiva musulmana, para referirse al bloque unitario de judíos y cristianos se usa la expresión 'cruzados y sionistas' o 'cruzados y judíos'.

En el siglo XX, las relaciones entre las civilizaciones han pasado de una etapa de influencia unidireccional de una civilización, la occidental, a otra etapa de relaciones multidireccionales entre todas las civilizaciones. Durante cuatrocientos años, las relaciones fueron de subordinación de las demás sociedades a la occidental, y civilizaciones como, por ejemplo, la andina y la mesoamericana fueron prácticamente eliminadas. La expansión de Occidente tuvo como elemento decisivo la superioridad en dos frentes: la tecnología y la aplicación de la violencia organizada.

Esta expansión de Occidente no ha dado como resultado una civilización universal.

Sabemos quiénes somos cuando sabemos quiénes no somos. Las personas se definen por lo que las hace diferentes de otras en un contexto particular.

La expansión y hegemonía occidental, si bien han producido una difusión cultural en muchos aspectos, como por ejemplo en las pautas de consumo y en la cultura popular, también han servido para reforzar la diferenciación de las etnias con respecto a Occidente, para condenar al imperialismo occidental y congregar a los miembros de sociedades no occidentales a defender la supervivencia e integridad de la cultura autóctona.

«En un lugar cualquiera de Oriente Próximo u Oriente Medio, media docena de jóvenes podrían perfectamente vestir vaqueros, beber Coca-Cola, escuchar *rap* y, entre inclinación e inclinación hacia La Meca, montar una bomba para hacer estallar un avión estadounidense de pasajeros» (pag.67).

No hay una única civilización planetaria. La globalización del comercio no la produce, ni reduce por sí misma la posibilidad de conflictos.

Los dos elementos fundamentales de la civilización, la religión y la lengua, no se dan de modo universal.

El inglés no es una lengua mundial, sino una *lingua franca*, es decir, la principal lengua que usa la gente de las distintas comunidades lingüísticas para comunicarse entre sí. Para estas comunidades el inglés no es una lengua natural sino una lengua extraña, usada para hacer frente a las diferencias idiomáticas. Las lenguas propias de las colectividades no son eliminadas y se mantienen como fuente de identidad.

En cuanto a la religión, hay a fin de siglo un resurgimiento global. La revitalización de la religión en gran parte del mundo está reforzando las diferencias culturales y la aparición de movimientos fundamentalistas.

Ante abuelos y padres de tendencia laicista, los jóvenes se declaran religiosos.

La mundialización caracterizada por grados históricamente inéditos de interdependencia entre las civilizaciones, y la conciencia generalizada de ello, lleva también a una intensificación de la autoconciencia étnica que incluye la conciencia religiosa.

La expansión de Occidente y la interdependencia a escala planetaria, han promovido la modernización y occidentalización de las sociedades no occidentales; pero esta modernización no significa una civilización universal.

La modernización es el resultado de la expansión de los conocimientos científicos y avances tecnológicos producidos sobretudo a partir del siglo XVIII en Occidente, y de las actitudes que lo hicieron posible.

Indudablemente hay diferencias importantes ente las culturas modernas y las tradicionales. También las hay y las hubo entre las culturas tradicionales entre sí, y entre las culturas modernas entre sí. A su vez, las tradicionales tienen mucho en común (estar basadas en la agricultura y la ganadería), y las modernas tienen mucho en común (estar basadas en la industria).

Crear que a medida que las sociedades no occidentales adopten el modelo de modernización se llegará a una cultura universal, es una suposición errónea. De una mayor homogeneización producida por la mayor interacción entre las sociedades, no se sigue necesariamente una civilización universal.

Por otra parte, afirmar que civilización moderna es lo mismo que civilización occidental no es históricamente correcto. El origen de la civilización occidental se remonta al año 700 u 800 d.C.; Occidente ya era Occidente antes de ser moderno. El núcleo esencial constante de la civilización occidental son: el legado clásico, el catolicismo y el protestantismo, las lenguas europeas, la separación de la autoridad espiritual y temporal, el imperio de la ley, el pluralismo social, los cuerpos representativos y el individualismo. Tomados separadamente, casi ninguno de estos factores fue exclusivo de Occidente; sí lo fue la combinación de todos ellos.

Las sociedades no occidentales han reaccionado al impacto de Occidente de tres maneras: rechazando la modernidad y la occidentalización; aceptando ambas; aceptando la primera y rechazando la segunda.

Ejemplo del primer caso es el fundamentalismo islámico a ultranza; del segundo, el kemalismo turco; del tercero el reformismo japonés.

SEGUNDA PARTE:

El cambiante equilibrio de las civilizaciones.

Actualmente coexisten dos imágenes del poder de Occidente. La primera es la de una dominación abrumadora y triunfante; la segunda es la de una civilización cuyo poder político, económico y militar va decayendo con respecto al de otras civilizaciones en alza.

Según Huntington, ambas imágenes se ajustan a la realidad.

Las naciones occidentales poseen y dirigen el sistema bancario internacional, controlan todas las divisas fuertes, dominan los mercados internacionales de capital, proporcionan la mayoría de los productos

acabados del mundo y son el principal cliente, ejercen liderazgo moral en muchas sociedades, tienen capacidad para llevar a cabo intervenciones militares a gran escala, controlan las rutas marítimas, dirigen la experimentación e investigación técnica más avanzada, dominan el acceso al espacio, la industria aeroespacial, las comunicaciones internacionales y la industria armamentística de alta tecnología.

Sin embargo, se están produciendo cambios graduales en el equilibrio de poder entre civilizaciones.

La decadencia de Occidente es un proceso lento, irregular, con reafirmaciones y retrocesos. La progresión del poder de Occidente duró cuatrocientos años y alcanzó su punto culminante a principios del siglo XX; después comenzó a declinar con respecto al de otras civilizaciones.

El nuevo equilibrio que se está produciendo puede advertirse en varios puntos fundamentales donde Occidente va perdiendo influencia relativa: control territorial y de población; niveles de alfabetización, educación y urbanización; participación en la producción económica; potencial militar.

La decadencia de Occidente y el ascenso de otros centros de poder potencian los procesos de indigenización, el resurgimiento y afirmación de culturas no occidentales y el rechazo a la cultura occidental. Asia y el islam han sido las civilizaciones más dinámicas de las últimas décadas. Los incrementos más significativos de poder económico, militar y político corresponden a civilizaciones asiáticas; los de movilización social y crecimiento de población, al islam. La explosión demográfica del islam trae consecuencias desestabilizadoras para los países musulmanes y para sus vecinos, por el impulso reformador y revolucionario característico de la juventud (una franja etaria muy amplia) y por los problemas de la inmigración.

A medida que el poder occidental declina, también declina su capacidad de imponer sus valores (derechos humanos, liberalismo, democracia) a otras civilizaciones. Asiáticos y musulmanes subrayan la superioridad de su cultura frente a la de Occidente. El éxito material (el espectacular desarrollo económico del este asiático, el enorme incremento de la riqueza a partir del *boom* del petróleo de los años setenta en los países musulmanes) contribuye a la reafirmación cultural.

El resurgimiento de la religión (*la revancha de Dios* en términos de Gilles Kepler) busca recobrar un fundamento sagrado para la organización de la sociedad remodelando la conducta personal, social y pública de acuerdo con los dogmas religiosos. Es una reacción contra el laicismo, la falta de respeto a la autoridad, el relativismo moral, el individualismo y los excesos, y una reafirmación del orden, la disciplina, el trabajo, el colectivismo, la solidaridad, la responsabilidad familiar, la moderación y frugalidad.

La religión a fin de siglo ha tomado el relevo de la ideología y ofrece a la gente, a la vez que un sentimiento de identidad, un sentido y dirección en la vida, desplazando partidismos y nacionalismos laicos.

TERCERA PARTE:

El orden emergente de las civilizaciones

El mundo después de la guerra fría ya no es bipolar sino multicivilizacional. Los alineamientos de los países por ideologías, como sucedía durante la guerra fría, están siendo reemplazados por alineamientos según la cultura. La crisis de identidad nacional, particularmente intensa en los países escindidos, hace que la gente busque identidad y seguridad en las creencias, la fe, los lazos de sangre, la lengua; los valores, las instituciones, los antepasados y las raíces comunes, se solidarice con lo culturalmente semejante y se separe de lo culturalmente diferente. La identidad cultural es, en gran medida, la que determina las asociaciones y los antagonismos entre los países y los pueblos; la que define quiénes son los amigos y quiénes los enemigos.

Las fronteras políticas se rehacen, y las líneas divisorias entre civilizaciones se están convirtiendo en las principales líneas de conflicto de la política global.

Huntington señala numerosos casos que avalan esta tesis. Citamos tres:

«Durante la guerra fría, Grecia y Turquía estaban en la OTAN, Bulgaria y Rumania en el Pacto de Varsovia, Yugoslavia era un país no alineado,

y Albania un aislado ex socio de la China comunista. Ahora estos alineamientos de la guerra fría están dando paso a otros por civilizaciones, enraizados en el islam y la ortodoxia» (pag.148).

«En la antigua Yugoslavia, Rusia respalda a la ortodoxa Serbia, Alemania favorece a la católica Croacia, los países musulmanes se reúnen para apoyar al gobierno bosnio, y los serbios luchan con croatas, musulmanes bosnios y musulmanes albaneses» (pag.149).

«Entre tanto en la antigua Unión Soviética, las ortodoxas Bielorrusia, Moldavia y Ucrania tienden hacia Rusia, y armenios y azerbaiyanos luchan entre sí mientras sus parientes rusos y turcos intentan a la vez apoyarlos y contener el conflicto» (pag.149).

La cooperación entre los Estados y los pueblos es más fluida y posible cuando comparten la misma cultura. Las alianzas militares y las asociaciones económicas surgen fácilmente entre pueblos en los que la cultura común brinda una base de confianza mutua. En cambio, dentro de una misma región geográfica, en la medida en que la geografía no coincida con la cultura, puede incrementarse la aparición de conflictos (como ocurre en los Balcanes, Oriente próximo y Oriente medio).

En la reconfiguración mundial de acuerdo a la estructura de las civilizaciones, los Estados se relacionan con ellas como Estados miembro, Estados centrales, países aislados, escindidos y desgarrados. También una civilización puede incluir a gente que por diversas razones viva en Estados dominados por otra civilización, pero no obstante siga identificándose con su origen.

Un *Estado miembro* es aquél que, desde el punto de vista cultural, está plenamente identificado con su civilización.

Los *Estados centrales* son los más poderosos y culturalmente fundamentales, capaces de ejercer el liderazgo en su civilización. Occidente ha tenido a lo largo de su historia varios Estados centrales. En estos momentos son Estados Unidos (el principal), Gran Bretaña y el grupo franco-alemán.

Latinoamérica, África y el islam carecen de un Estado central. Con el abandono del *apartheid*, Sudáfrica podría pasar de ser un Estado paria a ser el Estado central en su civilización.

La civilización japonesa coincide con su único Estado central.

Las civilizaciones sínica, ortodoxa e hindú tienen cada una de ellas un Estado dominante (China, Rusia, e India respectivamente), otros Estados miembro, y gente de su civilización en Estados dominados por otras civilizaciones (como los chinos en el extranjero).

Un *país aislado* carece de elementos culturales comunes con otras civilizaciones. Por ejemplo, Japón, Haití.

En un *país escindido* coexisten grandes grupos pertenecientes a civilizaciones diferentes. Esta división puede llevar a distintos grados de violencias: disturbios, golpes de Estado, guerras de secesión y genocidios. Países escindidos por líneas divisorias de civilizaciones son, entre otros, la India (musulmanes e hinduístas), Filipinas (cristianos y musulmanes), Indonesia (musulmanes y cristianos timorese), China (chinos han, budistas tibetanos, musulmanes turcos).

Países que durante la guerra fría estuvieron unidos bajo el régimen comunista, se han separado y fragmentado constituyendo nuevas entidades cuyo polo de atracción es la cultura común. Ucrania, una de las mayores y más importantes ex-repúblicas soviéticas, probablemente por ahora seguirá unida, pero es un país escindido entre dos culturas distintas, la civilización occidental y la ortodoxia.

Un *país desgarrado* tiene una única cultura predominante, y una elite dirigente que quiere desplazarlo a una civilización distinta. Países desgarrados son, por ejemplo, Rusia, Turquía, México, Australia.

Rusia, desde Pedro el Grande, es un país desgarrado entre dos opciones: pertenecer a la civilización occidental, o ser el núcleo y Estado central de la civilización ortodoxa euroasiática.

En Turquía, las reformas en los años veinte y treinta de Mustafá Kemal Atatürk intentaron redefinir la identidad nacional, política, religiosa y cultural. Para lograrlo hubo que alejarla de su pasado otomano musulmán. Kemal depuso al Sultán, abolió el califato, estableció un sistema laico de educación pública, decretó que el turco se escribiera con caracteres romanos impidiendo a las nuevas generaciones (educadas con escritura romana) el acceso a la literatura

tradicional escrita en caracteres árabes, acabó con los tribunales religiosos, etc. Mediante la occidentalización y modernización, Kemal buscó fomentar el desarrollo económico turco y transformar a Turquía en un país laico europeo. Luego de la disolución de la Unión Soviética la situación es distinta. Se han estrechado vínculos con las repúblicas turcohablantes de Asia central, se ha planteado la problemática de la identificación étnica, y el resurgimiento del islam ha cambiado el carácter de la política turca y socavado la orientación laica y pro occidental de las elites.

Entre los años treinta y ochenta, México intentó definirse en oposición a los Estados Unidos. En los ochenta, se convirtió en un país desgarrado, tironeado entre ser un país latinoamericano o un país norteamericano. El presidente Carlos Salinas promovió el liberalismo económico y, entre otras medidas, reestructuró la deuda exterior, privatizó empresas públicas, fomentó la inversión extranjera, atacó el poder de los sindicatos, e introdujo a México en el NAFTA.

Australia ha sido desde su origen una sociedad occidental. A principio de los noventa, sus líderes políticos decidieron que debían implicarse en Asia y dejar Occidente, basados en el supuesto de que la economía se antepone a la cultura, y atraídos por el dinámico crecimiento de las economías del este asiático. Sin embargo, para los asiáticos, Australia no debe ser miembro de la Conferencia Económica del Este de Asia (CEEA). El obstáculo básico que impide esta incorporación son los valores, la cultura de los australianos decididamente occidental, en desfase con la mentalidad asiática.

Las intenciones de los líderes empeñados en rehacer sus sociedades de acuerdo a otra civilización, parecen destinadas al fracaso a corto o largo plazo. Lo que generan estas elites es una esquizofrenia cultural, haciendo de su país, un país desgarrado. Si bien pueden introducir elementos de la cultura a la que pretenden incorporarse, no resulta posible suprimir de forma definitiva los elementos fundamentales de la cultura autóctona.

Además, es una mirada estrecha la que considera exageradamente los factores económicos, e ignora la cultura de un país y los valores sociales de base. Es la coincidencia cultural de los países lo que fomenta entre ellos la relación y el compromiso económico.

Por otra parte, las civilizaciones a las que se desea pertenecer resisten la incorporación de lo diferente, tienen en menos a los que aspiran el ingreso, y rechazan las inmigraciones. Los hispanos en Estados Unidos, los turcos en Europa, «la nueva gentuza blanca» en Asia, son considerados inferiores.

En mayor o menor grado los pueblos no acompañan ni consienten la redefinición de su identidad que intentan las elites políticas y económicas; es un intento con pronóstico de fracaso.

Los países y los pueblos se agrupan en torno a los Estados centrales de su civilización. Aquellos que pertenecen a una misma civilización, aunque no tengan un estado central, son aglutinados por los elementos comunes de la cultura y el sentimiento de unidad que ésta les proporciona. No obstante, la ausencia de un Estado central es una fuente de debilidad y de conflictos que perturban la cohesión.

CUARTA PARTE

Choque de civilizaciones

Las cuestiones conflictivas intercivilizatorias se encuentran principalmente en los siguientes puntos: el universalismo occidental, la proliferación armamentística, los derechos humanos, la democracia y la inmigración.

En el plano local, las líneas divisorias más violentas son las que separan al islam de sus vecinos. En el plano universal, la división más importante es entre Occidente y el resto del mundo. Los conflictos más intensos entre civilizaciones se dan entre musulmanes, asiáticos y occidentales.

La caída del comunismo alentó la opinión de que el liberalismo democrático había triunfado a escala mundial y era universalmente válido. Pero lo que para Occidente es universalismo, para el resto del mundo es imperialismo. Las sociedades no occidentales resisten lo que consideran la dominación económica, militar y cultural occidental.

Las relaciones conflictivas de Occidente con las otras civilizaciones no son todas del mismo grado. Con las civilizaciones

rivales, el islam y China, las relaciones son generalmente tensas y antagónicas.

Con Latinoamérica y África, civilizaciones más débiles y que han sido dependientes de Occidente, los grados de conflicto son muy inferiores.

Las relaciones con Rusia, Japón y la India entrañan elementos de cooperación y de conflicto, en tanto estos Estados centrales oscilan poniéndose a veces del lado de Occidente, a veces del lado de las civilizaciones rivales.

Aunque las civilizaciones islámica y sínica difieren entre sí en puntos fundamentales, Occidente, el enemigo común, crea un interés común entre ellas y promueve la cooperación. Esta colaboración se da en importantes aspectos, como economía y potencial militar, particularmente armas de destrucción masiva con los correspondientes misiles de lanzamiento. Con esto buscan contrarrestar la abrumadora superioridad militar convencional de Occidente. La conexión armamentística más importante ha sido entre China, y en menor medida Corea del Norte por un lado, y Paquistán e Irán por otro. China ha desempeñado también el papel central en la transferencia de armas convencionales y no convencionales (nucleares, químicas, biológicas) a Argelia, Libia, Arabia Saudí, Irak, Corea del Norte.

Esto plantea una gran amenaza en materia seguridad a los intereses de Occidente, cuyos esfuerzos por impedir la proliferación de armas de destrucción masiva han tenido menos éxito del esperado. Mientras Occidente sostiene que la no proliferación expresa los intereses de todas las naciones por mantener el orden y la estabilidad internacional, los antagonistas de Occidente lo interpretan como una disposición al servicio de la hegemonía occidental. Los antagonistas de Occidente están intentando adquirir armas de destrucción masiva, Occidente está intentando impedirselo.

En las décadas del setenta y ochenta muchos países pasaron de sistemas políticos autoritarios a otros democráticos. La democratización tuvo mucho éxito donde la influencia occidental y cristiana era fuerte. Sumado a esto el hundimiento de la Unión Soviética, se llegó a suponer que los valores occidentales de democracia, mercado libre, gobierno limitado, derechos humanos, imperio de la ley, individualismo,

prevalecerían en todo el mundo.

La consolidación y promoción de la democracia y los derechos humanos se convirtió en un objetivo prioritario para Estados Unidos, y también asumió un papel destacado en la política exterior de los Estados Europeos. Los préstamos y subvenciones a países en vías de desarrollo se condicionaron al cumplimiento de estos objetivos.

Pero casi todas las civilizaciones no occidentales se resisten a la presión de Occidente. La mayor resistencia procede del islam y de Asia. Sostienen que los derechos humanos se deben considerar en el marco de las particularidades nacionales y regionales, en el contexto histórico, religioso y cultural. Entienden el control de su cumplimiento como una violación a la soberanía, y condicionar la asistencia económica a la actuación en materia de derechos humanos lo ven contrario al derecho al desarrollo.

Paradójicamente, la democracia no siempre resulta un aliado de Occidente. En sociedades no occidentales, los gobiernos elegidos democráticamente pueden llevar al poder a nacionalistas y fundamentalistas anti occidentales.

En 1990 las cifras de los movimientos migratorios internacionales eran aproximadamente las siguientes: emigrantes legales, 100 millones; ilegales, más de 10 millones; refugiados, 19 millones.

La disposición de los occidentales hacia la inmigración ha cambiado en las últimas décadas del siglo. Hasta los años setenta, en general, tuvieron una disposición favorable. Luego, la desocupación, las altas cifras de inmigrantes, (y sobretudo el carácter no europeo de la inmigración a Estados Unidos, y no occidental en Europa), produjeron un cambio de actitud.

Los inmigrantes tienen altos índices de fecundidad y no se integran a las culturas que los acogen. Los occidentales temen estar siendo invadidos; invasión sin tanques, de gente que ocupará sus trabajos, sus tierras, y amenazará su forma de vida.

Occidente ha tomado las medidas para un recorte sustancial de la entrada de no occidentales a su sociedad, endureciendo los controles de inmigración, reforzando las patrullas fronterizas, modificando las leyes de asilo, etc.

Para minimizar sus pérdidas en las nuevas situaciones, Occidente tiene que manejar hábilmente sus recursos económicos y coordinar sus políticas a fin de impedir que haya enfrentamientos entre las sociedades occidentales, aprovechar las diferencias entre las naciones no occidentales y desarrollar intereses comunes con las civilizaciones oscilantes.

Las relaciones entre grupos de diferentes civilizaciones son, con frecuencia, hostiles. Adoptan dos formas: los conflictos de *línea de fractura* y los conflictos de *Estados centrales*. Los primeros se producen entre Estados vecinos, o entre grupos diferentes dentro de un mismo Estado (plano particular). Los segundos se producen entre los grandes Estados de diferentes civilizaciones (plano universal).

En su rivalidad, los Estados centrales intentan atraer a los miembros de su civilización, promover las divisiones y deserciones en las civilizaciones rivales, establecer alianzas con Estados de terceras civilizaciones, y usan distintos medios diplomáticos, políticos, económicos, propagandísticos, para lograr sus objetivos. Pero es poco probable que los Estados centrales usen la fuerza militar directamente uno contra otro.

El islam es la fuente de muchas guerras de línea de fractura. Pero además, se lo señala como el rival de Occidente a escala mundial.

El ascenso de China podría ser también, en el futuro, generador de conflictos intercivilizatorios, y un peligro para la paz mundial.

Las relaciones profundamente conflictivas entre el islam y la cristiandad es un fenómeno histórico de siglos (la primera expansión árabe islámica, las Cruzadas, las conquistas de los turcos otomanos). Desde el siglo VII al XVII, es decir, desde el primer desembarco moro en España hasta el segundo asedio turco a Viena (1683), durante mil años, Europa estuvo bajo la amenaza constante del islam.

El grado de conflicto entre el islam y el cristianismo ha variado a lo largo del tiempo. Si bien a veces ha habido coexistencia pacífica, más a menudo ha sido una relación de guerra (fría o caliente).

Estas colectividades han combatido por el poder, la tierra y las almas.

Los conflictos entre el islam y Occidente a fines del siglo XX han

sido incrementados por una confluencia de factores: el crecimiento de la población musulmana, que ejerce presión sobre las sociedades vecinas (jóvenes desempleados, descontentos); el Resurgimiento islámico; el terrorismo; la proliferación de armas; el profundo resentimiento que despierta en los musulmanes los esfuerzos de Occidente por universalizar sus valores (liberalismo, derechos humanos, democracia), por mantener su superioridad militar y económica e intervenir en el mundo musulmán; la desaparición del enemigo común (el comunismo); la interacción entre ambos grupos, que exacerba las diferencias y estimula la identidad.

Los cambios económicos en Asia han sido uno de los acontecimientos más importantes de la segunda mitad del siglo.

El gran crecimiento económico en una zona altera el equilibrio de poder entre países y regiones, pone a la gente en contacto (lo que no significa que la ponga de acuerdo), trastorna la política internacional y da a las sociedades en ascenso una gran confianza en sí mismas y en su propia cultura.

El desarrollo económico ha posibilitado a los asiáticos incrementar su poder militar y político, ha aumentado la influencia china en la región y la intensidad de los conflictos con Occidente.

El cambiante equilibrio de poder y las diferencias culturales entre Asia y los Estados Unidos, llevaron a las sociedades asiáticas a apoyarse mutuamente y solidarizarse en sus diferencias con Estados Unidos.

Los dos Estados más importantes de Asia con los que Estados Unidos compite en varios frentes son China y Japón.

Por otra parte, la conexión confuciano-islámica de las sociedades musulmanas y sónicas, tiene su núcleo en las estrechas relaciones entre Irán, Paquistán y China, que colaboran entre sí no sólo para oponerse a Occidente sino también para contrarrestar la influencia rusa y turca en Asia Central, y el peligro de la India en materia de seguridad.

En los conflictos entre civilizaciones, a diferencia de lo que ocurre en los ideológicos, los pueblos culturalmente emparentados se respaldan entre sí. La única excepción parcial a esta regla basada en las civilizaciones fueron los Estados Unidos en la guerra de Bosnia. [Y

luego en el conflicto de Kosovo de 1999, ocurrido con posterioridad a la publicación de este libro].

A veces las relaciones de los países con su Estado núcleo son complicadas, ambivalentes; no todos los países de una civilización tienen las mismas relaciones con todos los países de otra civilización, y las relaciones entre los pueblos situados a lo largo de las líneas divisorias pueden diferir de las relaciones entre los Estados centrales de esas civilizaciones.

Sin embargo, se pueden hacer generalizaciones acerca de los antagonismos y alineamientos que están surgiendo en un mundo multicivilizacional y multipolar, porque las tendencias globales son evidentes. La bipolaridad de la guerra fría ha quedado atrás.

Las *guerras de transición* comenzaron como guerras de la guerra fría, pero luego tomaron características civilizacionales.

La guerra soviético-afgana de 1979-1989, fue una guerra de la guerra fría porque los Estados Unidos equiparon y organizaron a los afganos que resistían a las fuerzas soviéticas. Se convirtió en una guerra civilizacional porque los musulmanes de todas partes se unieron contra la Unión Soviética y la guerra fue librada como una *yihad*.

La guerra del Golfo se convirtió en una guerra de civilizaciones cuando Occidente intervino militarmente en un conflicto musulmán. Los occidentales en su mayoría apoyaron tal intervención; los gobiernos árabes y musulmanes al principio estuvieron divididos sobre la guerra. Pero para los musulmanes de todo el mundo era una muestra más del imperialismo occidental. Saddam Hussein hizo un cambio e identificó su régimen, anteriormente laico, con el islam. Aunque muchos condenaban la invasión a Kuwait, ningún movimiento islamista apoyó la coalición occidental contra Irak. Después de la guerra, los gobiernos árabes que se habían unido a la coalición cambiaron de postura.

Ambas guerras de transición fueron ganadas por Occidente.

Las *guerras de línea de fractura* pueden darse entre Estados, entre grupos no gubernamentales y Estados, y entre grupos no gubernamentales entre sí.

Son conflictos prolongados, con importantes cifras de refugiados y muertos, son difíciles de resolver, producen guerras intermitentes y afectan a cuestiones fundamentales de poder e identidad. Se producen casi siempre entre pueblos de religiones diferentes y que forman parte de entidades culturales mayores.

Estas guerras hunden sus raíces en la historia. Los recuerdos del pasado persisten en el presente, donde los cambios en el equilibrio demográfico son un ingrediente más para la violencia.

«Los temores y el nacionalismo serbios provocados por las cifras y el poder en alza de los albaneses fueron exacerbados aún más por los cambios demográficos en Bosnia.[...]

«¿Por qué matamos niños?», preguntaba un combatiente serbio en 1992, y respondía: «Porque algún día crecerían y tendríamos que matarlos entonces». Menos brutalmente, las autoridades bosnio-croatas tomaron medidas para impedir que sus localidades fueran 'ocupadas demográficamente' por los musulmanes» (pag.313-314).

Los Estados y los grupos presentan diferentes niveles de implicación en las guerras de línea de fractura. En un primer nivel están las facciones que realmente luchan y mueren. En un segundo nivel están los Estados relacionados en forma directa con esas facciones. En el tercer nivel están los Estados que tienen vínculos de civilización con los implicados, pero se encuentran alejados de la lucha real.

Los países emparentados y los grupos de las diásporas son quienes brindan el apoyo más ferviente a sus respectivos parientes de las facciones en conflicto.

La violencia en la línea de fractura puede cesar temporalmente, pero rara vez termina en forma definitiva. Puede lograrse un acuerdo, aunque más no sea transitorio, en la medida en que se encuentre un equilibrio entre el poder local de los contendientes primarios, y los intereses de los implicados secundarios y terciarios. Los contendientes primarios solos, no pueden parar la guerra. Detenerla, o impedir que desemboque en un conflicto mundial (como sucedió en la guerra de 1914), depende en gran medida de los interlocutores secundarios y

terciarios; del grado de implicación que tengan, de los intereses en juego, de las presiones recíprocas y sobre los contendientes primarios, y de las posibilidades de mediación.

QUINTA PARTE

El futuro de las civilizaciones

Las fases de evolución de las civilizaciones se pueden determinar de diversas maneras. En general, se admite que atraviesan las fases de gestación, crecimiento, expansión, conflicto, imperio universal, decadencia, derrumbamiento, invasión.

Las civilizaciones son dinámicas, se funden, se dividen, se renuevan, perduran, se transforman, se desintegran. De esto, todo es probable, nada es inevitable.

Cuando las civilizaciones están en su edad dorada, aparecen visiones de inmortalidad, creencias en que esa es la forma final de la sociedad humana. En realidad, cuando llegan a este punto y las sociedades creen que la historia ha terminado, comienza su etapa de decadencia.

Hay indicadores y datos mensurables en el plano económico, militar y demográfico, que pueden mostrar la decadencia de una sociedad. Pero los más importantes son los problemas morales.

En Occidente hay un aumento de las conductas antisociales, disminución de las asociaciones de voluntariado y de la confianza interpersonal, debilitamiento de la ética del trabajo, decadencia familiar, descenso en los niveles de la actividad intelectual, etc.

Estas tendencias que se encuentran en Occidente, avalan las declaraciones de superioridad moral de los musulmanes y asiáticos.

Lo importante para Occidente es si será capaz de invertir los procesos internos de decadencia.

La cultura occidental ha sido cuestionada desde dentro, por grupos que en nombre del multiculturalismo atacan la identificación de los Estados Unidos con la civilización occidental, quieren separarlos de la cultura europea y hacer de ellos una maraña de nacionalidades enfrentadas.

La supervivencia de Occidente está cimentada en que los estadounidenses reafirmen su identidad occidental y los Estados Unidos mantengan a escala mundial su liderazgo en la civilización occidental.

Por otra parte, Occidente debe abandonar la creencia en la universalidad de su cultura. Imponer su voluntad, valores e instituciones a otras sociedades, es contrario a los valores occidentales de autodeterminación y democracia. Universalismo e imperialismo están íntimamente conectados.

La civilización occidental es valiosa no por ser universal, sino porque es única. Los líderes occidentales deben unirse para preservar y proteger sus peculiares valores e instituciones frente a los ataques de los no occidentales.

Para conseguir la paz, los líderes de todo el mundo deberán aceptar la naturaleza de una política global multicivilizacional, respetar la diversidad, renunciar al universalismo, buscar las coincidencias y la cooperación. Los Estados centrales deberán abstenerse de intervenir en los conflictos internos de las otras civilizaciones, y negociar la contención de las guerras de línea de fractura. Los seres humanos tendrán que aprender a convivir en un intercambio pacífico.

La alternativa es la catástrofe. El choque de civilizaciones es la mayor amenaza para la paz mundial. El orden internacional, la protección más segura contra la guerra.

REFLEXIÓN

Huntington, en este libro, se ha ocupado muy poco de Latinoamérica. No obstante, el planteo está hecho y abierto el camino a la reflexión.

No hay un Estado central de la civilización latino americana. México, tal vez el más indicado, está demasiado cerca de los Estados Unidos para no ser atraído, más que ningún otro, por su fuerza gravitacional, y al mismo tiempo tiene una mala historia con su vecino. La ambivalencia de atracción y repulsión de América Latina con Estados

Unidos pasa por lo cultural, por lo étnico, por lo histórico, por lo económico.

Si Occidente debe buscar diálogos y alianzas para fortalecer su liderazgo, su principal referente, Estados Unidos, debería mejorar su relación con Latinoamérica, buscar una solución al conflicto con Cuba y entablar una nueva política en el tratamiento de la deuda externa.

Por otra parte, los países latinoamericanos no han logrado una unidad regional ni una integración económica, lo que dificulta la expansión comercial entre ellos.

Faltan zonas de libre comercio, uniones aduaneras, mercados comunes, uniones económicas que fomenten la cooperación e integración entre las regiones y los países. El Mercosur no termina de afianzarse. Chile ha preferido no incorporarse a él y entablar trato directo con Estados Unidos. El Pacto Andino, como los demás pactos, acuerdos, tratados, necesitan ser acompañados por más rutas o vías terrestres, ferroviarias, marítimas y aéreas a fin de estimular la comunicación y el comercio intralatino, etc.

En nuestro país, Buenos Aires ha presentado a lo largo de nuestra historia una dificultad para entender lo que pasa al oeste del meridiano 62.

En la medida en que Latinoamérica sea un interlocutor importante y más fuerte de lo que es ahora, podrá entablar un diálogo intercivilizacional con Occidente en una mejor relación. Mientras en los pueblos del sur gran parte de sus habitantes viven en una situación que consideran injusta, en términos de relaciones internacionales, Occidente no tendrá en Latinoamérica un aliado franco. La orientación política de las dirigencias autóctonas se suceden en una muchas veces violenta oscilación entre los polos de su ambivalencia.

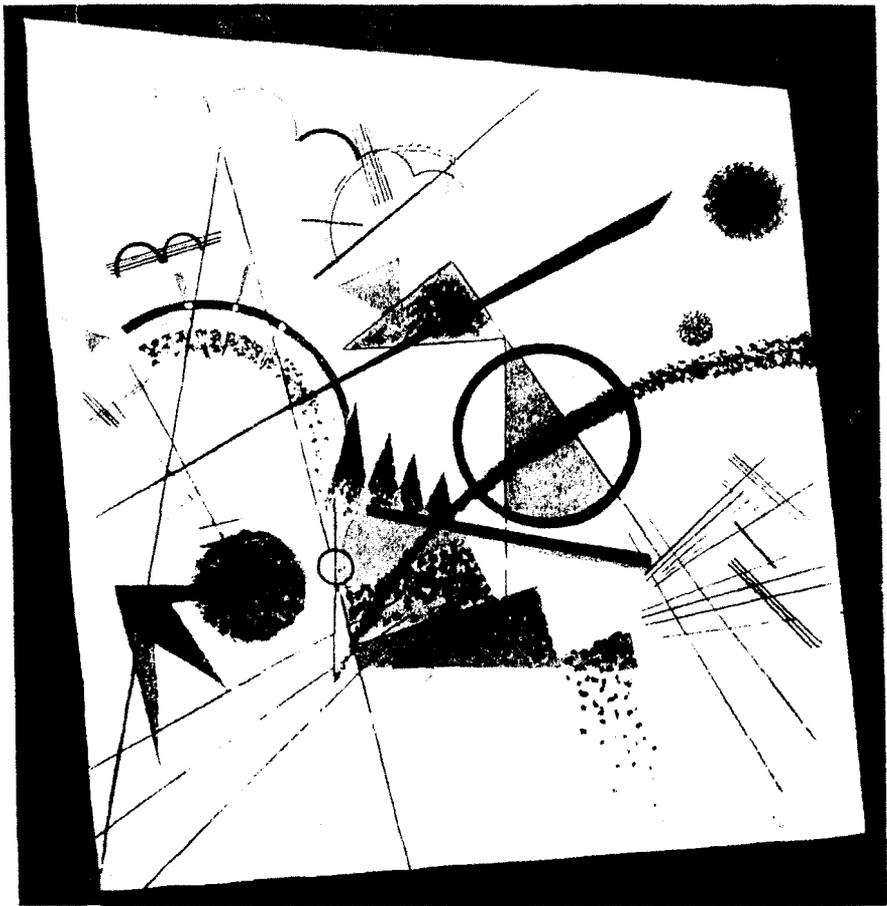
Para lograr el ansiado orden internacional, necesario para la paz, tenemos que preguntarnos por las condiciones de posibilidad de ese orden.

Huntington ha hecho una magnífica exposición de la situación de Occidente. Cabe a las otras civilizaciones -en nuestro caso latinoamericana- pensar, desde la propia peculiaridad, cuáles son las alternativas para construir los caminos de la paz.

Plantearlo desde el multiculturalismo, con las condiciones que implica en términos de identidad y tolerancia, evitando a la vez el

relativismo o la imposición de un universalismo dominante, es un difícil camino que vale la pena intentar.

**Aída Stella Frisson:* Lic. en Filosofía, Prof. adjunta en la cátedra de Filosofía Social y Política de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo.



En el cuadrado negro-Kandinsky

UNA CONFRONTACIÓN ENTRE HISTORIOGRAFÍA Y POSTMODERNISMO

Yasmin Gorayeb de Perinetti

Resumen

Este estudio examina el debate protagonizado por los historiadores Lawrence Stone y Gabrielle Spiegel por un lado, y por el otro, Patrick Joyce y Catriona Kelly. Los primeros advierten acerca de los peligros, para las bases de la ciencia histórica, provenientes del postmodernismo. El postmodernismo cuestiona el concepto de una coherencia histórica ampliamente abarcadora y la posibilidad del saber objetivo. Stone se orienta a resolver estos antagonismos manifestando lo que resultaría enriquecedor y lo que es verdaderamente rechazable de este movimiento. Él y Spiegel objetan la afirmación de que no existe diferencia entre realidad y lenguaje, que la experiencia no posee un rango fuera de la convención lingüística. Pero reconocen que el "giro lingüístico" ha enseñado a los historiadores a examinar los textos cautelosamente para descubrir mensajes encubiertos y a escuchar los silencios dentro del lenguaje. Asimismo, para descifrar el significado de cambios gramaticales sutiles.

Palabras clave:

Historiografía, Epistemología, Giro lingüístico, Postmodernidad.

UNA CONFRONTACIÓN ENTRE HISTORIOGRAFÍA Y POSTMODERNISMO

Yasmin Gorayeb de Perinetti

Introducción

En las dos últimas décadas del siglo recién pasado se originó el debate modernidad / posmodernidad que continúa vigente en la actualidad. Tal debate busca explicar la cultura de nuestra época, sus síntomas y sus crisis. En sus argumentos aborda, entre otras cuestiones, cosmovisiones del mundo, interpretaciones del sujeto, valores sociales, éticas, fundamentos de la ciencia, ideologías y significación y naturaleza de la escritura de la historia. Esta disputa vuelve a colocar en el ámbito intelectual y académico la necesidad de retomar los aspectos filosóficos, teóricos y científicos dejados de lado por las tendencias a la especialización y a recortar las áreas de conocimiento. Dicho de otro modo, los científicos sociales, al estar cada vez más divididos por la multiplicación de las subdisciplinas, se mantienen distantes de los planteos o dudas epistemológicas. La fragmentación actual de las ciencias sociales y de la historiografía está destruyendo el proyecto de la Ilustración, que pretendía disponer de un saber histórico de carácter universal, racional y metódico.

El espíritu postmoderno se define por el abandono, por parte de la sociedad occidental, de todo lo que significaron sus rasgos distintivos: el racionalismo, la creencia en la ciencia y la técnica, la idea de progreso y modernidad. La historia perdió el lugar de privilegio que tuvo en épocas anteriores, y fue sustituida por la antropología y la lingüística. La posmodernidad no sólo cuestiona el concepto de una coherencia histórica ampliamente abarcadora, sino incluso la posibilidad del saber objetivo.

El presente estudio examina el debate entre la historiografía y el postmodernismo protagonizado por los historiadores Lawrence Stone y Gabrielle Spiegel por un lado, y por el otro, Patrick Joyce y Catriona Kelly. Stone, en el artículo "History and post-modernism" aparecido en la revista *Past and Present* en mayo de 1991ⁱ, comenta positivamente un escrito de G. Spiegel y toma posición, junto a ella, frente a algunos de los principales desafíos prácticos y teóricos que, a partir de su evaluación, debe asumir la historiografía.

Stone advierte acerca de los peligros, para las bases mismas de la ciencia histórica, provenientes del postmodernismo nutrido por los postulados radicales de la filosofía del lenguaje de Saussure, tal como fueron desarrollados posteriormente por Derrida, por la antropología cultural y simbólica de Clifford Geertz a Mary Douglas. Asimismo, por el "nuevo historicismo" de la escuela norteamericana de historiadores de la literatura encabezada por Greenblatt, Hayden White y por toda la teoría crítica del lenguaje y la literatura.

Stone recibió una réplica airada de Patrick Joyce y Catriona Kelly, en noviembre de 1991, publicada en la misma revistaⁱⁱ.

En una segunda nota de 1992, titulada también "History and post-modernism", Stone parece cerrar la polémica que originó el mencionado artículo de 1991ⁱⁱⁱ. Piensa que éste podría haber sido interpretado erróneamente y realiza algunas aclaraciones. Su intención, en este último artículo, se orienta a resolver estos antagonismos manifestando lo que resultaría enriquecedor y lo que es verdaderamente rechazable del posmodernismo. En realidad, él aboga por una reafirmación de la identidad de la historia.

La confrontación

Lawrence Stone se ha caracterizado por su preocupación constante por los presupuestos epistemológicos de la historiografía. En un artículo que tuvo una amplia difusión "El resurgimiento de la narrativa: reflexiones acerca de una nueva y vieja historia" publicado en la revista *Past and Present* en 1979, valoró el "giro narrativo" que se produjo en los años setenta, como una recuperación del interés por lo humano, perdido bajo el impacto del modelo científico^{iv}. Puso de

manifiesto que los modelos deterministas de explicación histórica, empleados tanto por los marxistas como por los historiadores de Annales y el cuantitativismo ya no satisfacían a un grupo importante de “nuevos” historiadores. Reconoció que la influencia de los nuevos enfoques antropológicos, que se interesan por la cultura, restauran el papel de los individuos en la construcción de los vínculos sociales y permiten la superación de los criterios unilaterales, que él rechazaba. Pero en Stone, la aceptación de estos nuevos enfoques, que necesitan de la narrativa, no implica, en modo alguno, una renuncia a los criterios de la investigación histórica científica.

Si aceptamos la opinión de Olábarri Gortázar, la postura que sostiene Stone en los artículos de 1991 y 1992 supondría una ruptura con el de 1979. Según el historiador español, en “El resurgimiento de la narrativa ...”, Stone estaba dando las características de los primeros ejemplos de la hoy denominada historiografía postmoderna y que Braudel llamó “nouvelle nouvelle histoire”. Stone, en su evaluación de 1979 englobaba las producciones angloamericana, francesa e italiana de la década del setenta. A nuestro juicio, para tales realizaciones sería más acertado el calificativo de lo que actualmente se denomina “nueva historia cultural”. Stone recepta y se interesa por este proceso de reorientación hacia la cultura popular, en el cual la obra del italiano Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos: el cosmos, según un molinero del siglo XVI* (1976) y la obra de Robert Darnton, fueron un hito clave. A estos autores conoció personalmente en Estados Unidos, durante su estadía como director del Davis Center para los Estudios Históricos de la Universidad de Princeton, así como, entre otros historiadores que siguen esta línea, a Joyce Appleby, Lynn Hunt y al antropólogo Clifford Geertz.

Aróstegui, en la orientación de Olábarri Gortázar, estima que

la micro historia –de Ginzburg– y la nueva historia cultural tienen de forma explícita conexión con muchas, o algunas, de las ideas y las posiciones que el postmodernismo ha traído a colación. Asimismo, ambas reconocen la influencia de la antropología del postmodernismo y, en concreto, de Geertz y sus seguidores^{vi}.

Verdaderamente, podrían señalarse como notas postmodernas en la microhistoria su idea de la discontinuidad social, la búsqueda de las diferencias y la adopción del género narrativo. Pero tanto C. Ginzburg como G. Levi niegan el relativismo cognitivo y se oponen a la reducción de la historia a la retórica^{vii}. Stone valora la obra de Ginzburg porque éste es un polemista frente al deconstruccionismo, concepto creado por Derrida, para quien no existe diferencia entre realidad y lenguaje, la experiencia no posee un rango fuera de la convención lingüística. Por el contrario, Ginzburg admite la realidad como algo que está fuera del discurso, aunque su captación dependa siempre de un proceso interpretativo.

La actitud de Stone hacia los nuevos enfoques culturales es muy positiva, como lo ha puesto de manifiesto tanto en el artículo de 1979 sobre la narrativa, como en los de 1991 y 1992. Sin embargo, su posición es diferente frente al grupo de esos "nuevos" historiadores narrativistas culturales que, luego de su aproximación a la antropología se acerca a los métodos de una corriente de crítica lingüística y literaria y evoluciona hacia una posición posmoderna escéptica y relativista^{viii}.

En el artículo de 1991, Stone se refiere a la invasión de la historiografía por disciplinas más expansivas. Estima que las amenazas directas de desvirtuación de lo historiográfico proceden esencialmente de la lingüística, de la antropología cultural y del llamado "nuevo historicismo", para los cuales "la realidad era tan imaginaria como lo imaginario". Hace hincapié en que están convirtiendo a la ciencia histórica en una "especie en peligro de extinción". A los textos los ven como espejos "que se reflejan mutuamente, pero que no arrojan luz sobre la 'verdad', que (para ellos) no existe"^{ix}. El temor de Stone se justificaba porque, como claramente lo sostuvo Lyotard en 1982, sujeto, representación, significado, signo y verdad son eslabones de una cadena que tiene que ser rota en su conjunto^x.

Por todo lo anterior, Stone muestra su total acuerdo con los conceptos vertidos por Gabrielle Spiegel^{xi} de que el deconstruccionismo afecta las ideas de "fuente histórica", por cuanto se niega el carácter referencial del texto y de la posibilidad de una transmisión de la imagen histórica. Asimismo, afecta la concepción característica de la "objetividad" del conocimiento expresada en un lenguaje.

En el texto de 1992, Stone lamenta que Patrick Joyce^{xiii} esté tan molesto por los juicios vertidos por él en 1991 pues su propósito no fue el de iniciar un conflicto, sino llamar la atención sobre el interesante artículo de Gabrielle M. Spiegel^{xiii}. Asimismo, confiesa que no comprende la posición de Joyce, porque éste, en primer lugar, admite que se puede decir que lo "real" existe independientemente de nuestras representaciones de esa realidad y que afecta a dichas representaciones. Stone afirma que con esto está completamente de acuerdo. En segundo lugar, entiende que luego Joyce parece desdecirse al insistir que "la historia nunca está presente ante nosotros sino solamente como una forma discursiva". En tercer lugar, si Joyce cree realmente que "no se evidencia ninguna coherencia ampliamente abarcadora en la política, la economía o el sistema social como punto de referencia para la historiografía"^{xiv}, él no logra entender, como primera condición, cómo Joyce o cualquier otra persona pueden escribir historia.

Stone estima que si se mira desde el punto de vista más positivo y se toma la primera manifestación de Joyce como que se superpone a la segunda y a la tercera, entonces sus conceptos y los de él, acerca de la historia, no difieren mucho de los que han sido adoptados por muchos antropólogos, sociólogos y especialistas del discurso y del lenguaje.

Donde nos separamos en este camino – agrega Stone – es en el punto extremo, cuando la realidad es definida 'puramente' como lenguaje. Esto es así porque si no existe nada fuera del texto, la historia como la hemos conocido se derrumba totalmente y la realidad y la ficción no se pueden distinguir la una de la otra^{xv}.

Según Stone, en la medida en que se permanezca en el lado correcto de este punto de ruptura, el "giro lingüístico" en la historia tiene grandes méritos. Ha enseñado a los historiadores a examinar textos con mucho más cuidado y precaución que como se hacía antes, utilizando nuevas herramientas para descubrir mensajes encubiertos por debajo de aquéllos manifiestos. Asimismo, para descifrar el significado de cambios gramaticales sutiles, y así sucesivamente^{xvi}. Subraya que estas

nuevas técnicas han sido usadas en forma muy efectiva por estudiosos de historia literaria inglesa como Stephen Greenblatt, Milton, Rubin y Patterson. Sin embargo, es notorio que esta última, quien es una estudiosa muy tradicional, critica o rechaza abiertamente las premisas despersonalizantes y antiantropomórficas de la Postmodernidad que han negado, durante casi dos décadas, las categorías comunes de autor, obra e intención. “De este modo lo que Joyce llama mis ‘devociones’ Patterson llama ‘sentido común’”^{xvii}. Spiegel, de acuerdo con Stone, reconoce que el giro lingüístico ha enseñado a escuchar los silencios dentro del lenguaje.

Stone subraya que una crítica más severa en contra de las posturas más extremas de la Postmodernidad ha surgido recientemente de Pérez Zagorin^{xviii}.

Para Stone, es imposible pensar que se pueda escribir un trabajo histórico importante desde una perspectiva y un lenguaje completamente postmoderno. Pero cree, aparte de los reducidos casos en los que se mantiene la tesis de que el género histórico se reduce a una creación completamente subjetiva del historiador, que es posible encontrar una plataforma común a la mayoría de los historiadores de su generación (“nuevos historiadores”) y a los más prudentes historiadores “postmodernos”. Precisa que su objeción más importante al trabajo de estos historiadores, deslumbrados por el señuelo del “discurso”, es al argumento de la autonomía de éste, hasta el punto de hacerlo un factor histórico con derecho propio. Ello excluye las explicaciones del cambio a través del tiempo con base en interacciones más complejas de condiciones materiales, cultura, ideología y poder. Destaca que también Robert Darnton, recientemente, ha objetado este proceder en relación con la Revolución Francesa. Este autor norteamericano, amigo de Stone, es uno de los representantes más destacados en el ámbito de la nueva historia cultural que no adhiere a todos los postulados del giro lingüístico. Una muestra de lo que afirmamos es su advertencia de que “la introducción de teorías importadas de Europa – y que se traducen en la propagación de toda una serie de ‘términos incontrolados’ como ‘hermenéutica’, ‘semiótica’, ‘deconstrucción’, ‘paradigma’- está transformando el paisaje”^{xxix}.

Stone, desde su perspectiva, cree que prácticamente todos los historiadores están abandonando la posición extrema de que no existe

una realidad externa, de que todo es una creación subjetiva del historiador, excepto Simon Schama, que en su último libro llegó al olvido voluntario del principio de realidad, a "la deliberada supresión de la diferencia entre los datos de archivo y la ficción"^{xx}.

En relación a la antropología social y simbólica, influenciada en su mayor parte por su amigo Clifford Geertz, expresa que, como ya lo ha dicho antes^{xxi}, "continuará ejerciendo un efecto deslumbrante sobre los historiadores, como lo ha tenido en Darnton, Natalie Davies, Keith Thomas, Carlo Ginzburg y Emmanuel Le Roy Ladurie. Éstos han demostrado resultados espectaculares". Al mismo tiempo, también él reconoce haber sido influido profundamente por los escritos de Geertz^{xxii}. Este antropólogo ha presentado un modelo para la investigación histórica denominado "descripción densa". Ésta exige que el investigador no se aproxime a su objeto con planteamientos guiados por la teoría, sino que deje que el objeto de su investigación hable por sí mismo, es decir, subraya su calidad de extraño. Se interpreta una cultura ajena mediante la descripción precisa y concreta de determinadas prácticas o sucesos para dar al pasado su propia significación.

Por su parte, Gabrielle Spiegel, en su réplica de 1992, publicada a continuación de la de Stone, en *Past and Present*^{xxiii} valoró los que, desde su punto de vista, eran los aspectos positivos y destructivos de las concepciones posmodernas de la ciencia. El postestructuralismo, apuntaba, había traído a discusión la problemática inherente a la relación entre "palabras y cosas, entre la lengua y la realidad extralingüística". Para el postestructuralismo, la vida mental se desarrolla en el lenguaje y no existe ningún metalenguaje que permita observar una realidad desde el exterior. Spiegel cuestiona que si los textos sólo reflejan otros textos, sin hacer referencia a una realidad, "el 'pasado' se disuelve en literatura". Para ella, esta orientación omite el hecho de que todo texto nace en un contexto real. Coincide con Carroll Smith-Rosenberg en que el lenguaje por sí mismo sólo alcanza significado y autoridad dentro de unos entornos históricos y sociales específicos. Así como las diferencias lingüísticas estructuran la sociedad, las diferencias sociales forman el lenguaje^{xxiv}.

Spiegel, en su crítica al deconstruccionista francés Jacques Derrida, insiste en que la probabilidad de que un texto *no* pueda ser

tomado como "representación" de una realidad, que no se conciba como algo más que una codificación cerrada en sí misma —que debe ser decodificada— sin referente externo, destruye la idea misma de fuente histórica escrita. Para ella, el papel del lenguaje consiste en mediar entre el texto y la realidad. No pone en duda que el mundo histórico aparece en forma de "representaciones" que se manifiestan a través de signos o expresiones simbólicas, pero aclara que la inclusión de métodos semióticos, necesarios para descifrar esta simbología, no constituye un abandono de las normas de la investigación histórica científica, sino su fortalecimiento^{xxv}.

Los juicios de las historiadoras norteamericanas Hunt, Jacob y Appleby, citada esta última por Stone como defensora de la historia en la polémica con el postmodernismo, son semejantes a los de éste y Spiegel.

No rechazamos todo el corpus posmodernista. La analogía textual y ciertos aspectos de su teoría poseen genuinos atractivos políticos y epistemológicos. El interés en la cultura permitió desprenderse del marxismo, por lo menos de sus más endebles versiones de reduccionismo social y económico. Los enfoques culturales y lingüísticos también ayudaron en la tarea en curso de perforar la coraza de la ciencia, que suele disimular un reduccionismo tenaz^{xxvi}.

Conclusión

Luego de este balance, creemos que entre los escritos de Stone de 1979, 1991 y 1992 existe una continuidad. En ninguno de los tres aceptó el escepticismo y relativismo gnoseológico del postmodernismo. Lo que sí aprobó de la nueva narrativa, que detectó como una corriente subrepticia entre los "nuevos historiadores", en 1979, y que hoy se conoce como nueva historia cultural, fue que al considerar a las acciones humanas como factor más importante del cambio en la historia, posibilitaba deshacerse de los determinismos que él reprochaba.

Es verdad que la nueva historia cultural tiene algunas notas postmodernas, aludidas anteriormente. Sin embargo, a pesar de ello, la gran mayoría de sus integrantes no niega que el conocimiento histórico alcance la verdad. Actualmente, la comunidad misma de estos historiadores está dividida entre quienes juzgan que el lenguaje expresa la realidad vivida y quienes consideran que constituye la realidad. Stone, reiteramos, siempre defendió a los primeros y rechazó firmemente a estos últimos.

Se puede afirmar que no se localiza ninguna obra histórica importante que haya sido escrita exclusivamente desde un enfoque posmoderno, que proceda de las premisas de la filosofía del lenguaje. Porque, como bien lo ha expresado Stone, una historiografía así no es posible, justamente porque la historia pretende arribar al conocimiento. Aún cuando el historiador escriba en una forma literaria, su narración es más que pura literatura y se refiere a una realidad histórica. El postmodernismo y el postestructuralismo que lo nutre, refutan los principios básicos sobre los que se edificaron las ciencias sociales, entre ellos la creencia en la posibilidad de conocimientos verificables y en el trabajo de investigación empírico. Appleby, a quien Stone considera alineada en defensa de la historia, estima que el postmodernismo "no puede proporcionar modelos para el futuro cuando rechaza de plano la idea de ofrecerlos. En último análisis, por lo tanto, no puede haber historia postmoderna"^{xxvii}. El gran aporte de las críticas de esta corriente a la historia es haber promovido debates útiles, como el aquí analizado, para una revisión de los presupuestos fundamentales de la disciplina, considerada hoy en crisis. Spiegel, particularmente, se muestra partidaria de una evaluación flexible de las formas en que el postmodernismo puede llegar a contribuir a redefinir la naturaleza de la investigación histórica y perfeccionar la práctica historiográfica, sin remitirse a sus premisas más extremas y polarizadas. Los postulados postmodernos no han afectado mayormente a los historiadores, ni aún a aquellos que han orientado su trabajo al estudio del lenguaje presente en los documentos históricos. En realidad, lo que existe es una reacción de rechazo generalizado, entre las distintas escuelas y generaciones de historiadores, contra sus críticas gnoseológicas.

En 1990, un año antes de la publicación de los dos artículos examinados en el presente trabajo, Stone subrayó que el propio hecho

de que este movimiento impugne la noción de verdad y realidad operante detrás de todas las ciencias y tecnologías, la descalifica en su crítica particular a la historia. Y contra sus proposiciones filosóficas, “que denigran el poder de la razón” en favor del “culto al relativismo absoluto”, parece restablecerse un consenso historiográfico sobre los fundamentos gnoseológicos y el valor científico y humanístico de la producción historiográfica^{xxviii}.

Lawrence Stone pudo sentirse tranquilo hasta 1995, año de su muerte, si tuvo el convencimiento de Olábarri Gortázar: “es de notar que la abrumadora mayoría de los ‘new historians’ que hoy siguen trabajando, (...) rechazan de plano el giro deconstruccionista del pensamiento postmoderno”^{xxix}.

Se ha podido comprobar que ni Stone ni Spiegel impugnan todo el corpus postmodernista. Ellos han aceptado la relación con la antropología y su preocupación, como objeto de estudio, por los “de abajo”, los marginados, las minorías y los pueblos emergentes colonizados por los europeos. Stone encuentra interesante el estudio de casos puntuales o la reducción de escala, pero siempre que se los vea en un contexto mayor de relaciones o interacciones políticas, económicas, sociales, culturales. No obstante, ellos no aceptan la posición antidesarrollista, es decir, que se rechace la conexión genética: pasado, presente y futuro, uno de los presupuestos básicos de la historia. Tampoco admiten la influencia del postestructuralismo y su perspectiva de que el sujeto se constituye en el lenguaje y de que nada existe fuera del texto, posición que a su vez privilegia a la estética y a la lingüística. Esto conduciría, creemos, a lo que más ha cuestionado Stone: a nuevos determinismos, en este caso el lingüístico y el cultural.

Ambos autores entienden el desencanto y el pesimismo de los postmodernos como respuesta al profundo cambio estructural que sufre la sociedad moderna por el proceso de tecnificación con sus fenómenos concomitantes de deshumanización y, que entre otras razones, los ha llevado a la creencia del fin del proyecto histórico de la modernidad.

Finalmente, estimamos pertinentes las palabras de Habermas: “Me parece que, en lugar de abandonar el proyecto de la modernidad como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de aquellos programas extravagantes que trataron de negar la

modernidad^{xxx}.

Yasmin Gorayeb de Perinetti

Profesora Asociada de la Cátedra "Historiografía y Metodología de la Historia" y Profesora Adjunta de la Cátedra "Epistemología de la Historia y de las Ciencias Sociales" de la carrera de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo.

Ha participado en capítulos de tres libros (1998, 1999) y publicado diez y siete trabajos en revistas científicas relacionados con sus especialidades y tiene catorce investigaciones inéditas.

Ha realizado veinticinco cursos de postgrado e intervenido en el dictado de siete cursos de postgrado.

Ha asistido a treinta y ocho Congresos y Jornadas científicas, en su mayoría con trabajos de investigación.

e-Mail: cperinetti@arnet.com.ar

Notas

1 Lawrence Stone, "History and Postmodernism", *Past and Present*, 131, 1991, pp. 217-218.

2 Patrick Joyce and Catriona Kelly, "History and Post-Modernism", *Past and Present*, 133, 1991, pp. 204-13.

3 L. Stone, "History and Postmodernism", *Past and Present*, 135, 1992, pp. 189-194.

4 Lawrence Stone, "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History", *Past and Present*, n° 85, noviembre de 1979, pp. 3-24. De este texto existen dos versiones españolas, una "El resurgimiento de la narrativa: Reflexiones

acerca de una nueva y vieja historia”, en L. Stone, *El pasado y el presente*, México, FCE, 1981, pp. 95-122 y otra en la revista *Debats*, 4, 1983.

5 Ignacio Olábarri Gortázar, “La ‘Nueva Historia’, una estructura de larga duración”, en José Andrés – Gallego (dir.), *New History, Nouvelle Histoire Hacia una Nueva Historia*, Madrid, Actas, 1993, pp. 34 y 64.

6 Julio Aróstegui, *La Investigación histórica: Teoría y Método*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 142.

7 Marta Bronislawa Duda, “Las transformaciones de la historiografía postmoderna”, en: *Revista de Estudios Regionales*, N° 24, Mendoza, CEIDER, 2001.

8 Yasmin Gorayeb de Perinetti, “El retorno de la narrativa. Una polémica vigente” en: *ACTAS de las X Jornadas de Historia de Europa “Saber, Pensar, Hacer”*, Facultad de Humanidades, U.Nde Mar del Plata, 2002.

9 L. Stone, “History and Postmodernism”, *op. cit.*, 1991, pp. 217-218. La traducción es nuestra.

10 Jean –Francois Lyotard, *Essays zu einer affirmativen Asthetik*, Berlin, 1982, p. 21. Cit. por Albrecht Wellmer, “La dialéctica de modernidad y posmodernidad”, en: Nicolás Casullo (comp.), *El debate modernidad posmodernidad*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995, p. 323.

11 Gabrielle Spiegel, “History, Historicism, and Social Logic of the Text in the Middle Ages”, *Speculum*, LXV (1990), pp. 59-85. Cit. por Lawrence Stone, “History and Postmodernism”, *op. cit.*, 1991, pp.217-218.

12 Patrick Joyce and Catriona Kelly, “History and Post-Modernism”, *Past and Present*, n°. 133 (Nov. 1991), pp. 204-213.

13 Gabrielle Spiegel, *op. cit.*

14 Véase Patrick Joyce, *op. cit.*, p. 208.

15 Lawrence Stone, “History and Postmodernism”, *op. cit.*, (mayo de 1992), p. 190.

16 Idem.

17 Ibid, p. 191.

18 P. Zagorin, "Historiography and Postmodernism: Some Reconsiderations", *History and Theory*, XXIX (1990). Cit. por L. Stone, *Ibid*, p. 191. Ver Marta Duda de Lutyk, "Las polémicas del narrativismo: Ankersmit vs Zagorin, en *Revista Historia Universal* nº 12, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo, 2002.

19 Robert Darnton, "Intellectual and Cultural History", en M. Kammen (ed.), *The Past Before Us. Contemporary Historical Writing in the United States*, 1979, Ithaca, Cornell U. P., p. 327. Cit., por Gérard Noiriel, *Sobre la crisis de la historia*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 132.

20 Simon Schama, *Dead Certainties (Unwarranted Speculations)*, Nueva York, 1991. Cit. por L. Stone, *op. cit.*, 1992, p. 192. Stone se refiere a él como "mi admirado amigo".

21 L. Stone, "El resurgimiento de la narrativa: Reflexiones acerca de una nueva y vieja historia", *op. cit.*, p.108.

22 L. Stone, "History and Postmodernism", 1992, *op. cit.*, p. 191.

23 G. Spiegel, "History and Postmodernism", *Past and Present*, 135, 1992, pp. 194-208.

24 C. Smith-Rosenberg, "The Body Politic", in Elizabeth Weed (ed.), *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics* (New York, 1989), p. 101, cit. por Gabrielle Spiegel, *Ibid*, p. 203.

25 Gabrielle Spiegel, "History and Postmodernism", *op. cit.*, pp. 204-205.

26 Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *La verdad sobre la historia*, Barcelona, Andrés Bello, 1998, p.215

27 Ibid., p. 221.

28 Karin J. MacHardy, "Crisis in History, or: Hermes Unbounded" en *Storia della Storiografia*, nº 17, 1990, pp. 5-27, cit. por Enrique Moradiellos, *Las caras de Clío: Introducción a la Historia y a la Historiografía*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1992, p. 131.

29 Ignacio Olábbarri Gortázar, *op. cit.*, p. 62.

30 Jürgen Habermas, "Modernidad: Un proyecto incompleto" en Nicolás Casullo (comp..) *El debate modernidad posmodernidad*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995, p. 141.



Diego Velázquez. *Mujer que cose* (1656). Óleo en tela, cm 71

Mujer que cose
Diego Velázquez

LA MUJER DE LA ESPAÑA DE LAS LUCES, SEGÚN JOVELLANOS Y FEIJÓO

Verónica Gúidoni de Hidalgo

Resumen

Son innumerables las cuestiones sobre las que se puede consultar a un texto y más precisamente a su autor, acerca de la percepción de la sociedad, de su entorno o de su época. Más aún si esos textos son emblemáticos del siglo XVIII español y si los autores a los que nos referimos son un monje benedictino –Fray Benito Jerónimo Feijóo- y un jurista de envergadura –Gaspar Melchor de Jovellanos- hablando acerca de la mujer.

Insertos en el siglo XVIII y conscientes de la trascendental importancia del mismo, nuestros autores nos descubren su percepción del llamado sexo bello, el lugar que la mujer ocupa en esa época y fundamentalmente las propuestas acerca del papel que ellas deberían cumplir. Lo interesante además resultan ser los puntos de observación de ambos: una celda monacal en el caso de Feijóo o la tranquila existencia del soltero próximo a la Corte en el caso de Jovellanos.

Palabras clave: autopercepción, mujer, modernidad, siglo XVIII, España

Verónica Güidoni de Hidalgo

LA MUJER DE LA ESPAÑA DE LAS LUCES, SEGÚN JOVELLANOS Y FEIJÓO

Verónica Güidoni de Hidalgo

Introducción

EL presente trabajo fue realizado en el marco de lectura de fuentes de un amplio proyecto sobre la autopercepción de la España del siglo XVIII en diversos autores de la época, dirigido en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, por la Doctora María Estela Lépori de Pithod.

En nuestro afán por ahondar más en el tema de la autopercepción, múltiples cuestionamientos siguen resultando actuales y nos llevan a consultar a dos importantísimos representantes de la política, la cultura y la sociedad española dieciochesca: nos referimos al asturiano Gaspar Melchor de Jovellanos y al gallego Fray Benito Jerónimo Feijóo.

A través del análisis de algunos de sus escritos afamados: la *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas, y sobre su origen en España*, de Jovellanos, y el *Teatro Crítico* y las *Cartas Eruditas* de Feijóo conoceremos la percepción acerca de la mujer en la época desde el punto de vista de un laico y de un religioso, tema que nos interesa profundamente. Nos resultan de vital importancia su conocimiento de lo que hoy llamaríamos la historia social o cultural de España como así también la observación profunda y el juicio crítico acerca de la sociedad contemporánea de los autores, con el objetivo no sólo de denunciar los errores, sino también y quizás

principalmente de proponer soluciones desde sus sítiales de observadores de honor.

A) *La mujer y la moral*

El tema de la mujer aparece en Jovellanos de manera más o menos casual. No obstante, denotan los textos la capacidad de observación de su autor desde las interesantes afirmaciones vertidas en torno a las damas.

La Sociedad Económica de Madrid, de la cual Jovellanos fue miembro, tenía entre sus finalidades, la de proporcionar educación e instrucción a muchachas descarriadas y desamparadas. Esto, dentro del objetivo de beneficencia de la mencionada sociedad. Así, dirá en un discurso pronunciado en la misma el 24 de diciembre de 1784, complaciéndose de lo logrado en *"las inocentes criaturas, que hemos librado del desamparo y la miseria"*¹

Estas niñas, socorridas por la Sociedad Económica, además de ser instruidas en algún trabajo, se les daban nociones de religión, se les inspiraban el amor al trabajo, a la honestidad y a la modestia, de tal modo que pudieran luego ganarse la vida por sí mismas. Describe a estas jóvenes como:

Privadas por la Providencia de sus padres, o reducidas por el abandono de éstos a una más peligrosa orfandad, vivían expuestas a todos los males que suelen acarrear el desamparo y la pobreza.²

La inmoralidad, sin duda, era el mayor de los peligros al que se enfrentaban. En unas crecían la pereza y la ignorancia; entonces afirmaba que:

el vicio las acechaba desde lejos, aguardando el momento de la adolescencia para perderlas en sazón. (...) Una muchedumbre de deseos, que nacen en aquella edad, y se aumentan con la imposibilidad de cumplirlos; la libertad inseparable de su misma indigencia; la necesidad de buscar socorro en un camino sembrado de

lazos y peligros; la ociosidad, la desnudez, el desamparo, y sobre todo, la fuerza del mal ejemplo, auxiliada de los atractivos del lujo, las arrebatrían violentamente a la corrupción.

Lo peor no era en Jovellanos la caída, sino lo que ésta supone: la imposibilidad de volver a una vida honesta por todos los lazos que se lo impiden. Así lo expresa justamente, más adelante:

y un solo paso dado hacia ella, decidiendo para siempre su suerte, les hubiera quitado hasta el arbitrio de volver a su preciosa inocencia.³

En ocasiones, la belleza femenina ha marcado improntas, como en el caso de la galantería propia del español, así lo expresa Jovellanos al declarar:

La hermosura, admitida a las fiestas y a los espectáculos públicos, vino a ser con el tiempo el árbitro soberano de ellos. Llamada primero a celebrar las proezas del valor, hubo de juzgarlas al fin; y aunque sólo se buscaba su admiración, fue necesario reconocer su imperio, tanto más seguro cuanto la ternura del interés fortificaba el influjo y el poderío de la opinión que le servía de apoyo⁴

Expresando así que en el origen remoto de los torneos y las competencias entre caballeros, y habiendo asociado éstos la belleza y la aprobación femeninas al premio a su denuedo, las mujeres imprimieron su impronta y desde aquel momento ya nadie quiso aparecer ante las damas ni grosero ni cobarde. De este modo el valor -unido a la galantería- fue tomando aquel matiz sonrosado que los hizo verse menos rudos, más agradables. Así fue invirtiéndose el carácter de los caballeros medievales, gracias a la imagen femenina a la que muchas veces hacían objeto de sus esfuerzos y desvelos.

En el mismo estudio sobre los espectáculos públicos y en relación con la educación femenina, Jovellanos protesta por lo banal y

superficial de numerosas obras de teatro en la España del momento. Siendo este arte de los griegos de tan vital importancia, el crítico supone que debería prestarse mayor atención a los argumentos que la escena presenta, por ejemplo cuando los mismos aluden al tema del amor. Dice el texto:

El imperio de la imaginación es demasiado grande, y el de la ilusión demasiado poderoso, para que nos detenga este temor. En las tragedias de los antiguos, tan bellas y sublimes, no había estos afeminados amoríos, que hoy llenan tan fastidiosamente nuestros dramas. Consérvese enhorabuena el amor en la escena, pero sustitúyase el casto y legítimo al impuro y furtivo, y a buen seguro que se sacará mejor partido de esta pasión universal⁵

En la misma época y en la misma España, es un benedictino en su celda quien alude a la mujer en una sociedad que no pocas veces la olvida... y Feijóo sabe que se coloca en "*grave empeño*" como él mismo escribe, pues:

No es ya sólo un vulgo con quien entro en la contienda: defender a todas las mujeres, viene a ser lo mismo que ofender a todos los hombres. (...) A tanto se ha extendido la opinión común en vilipendio de las mujeres, que apenas admite en ellas cosas buenas. En lo moral las llena de defectos, y en lo físico de imperfecciones; pero donde más fuerza hace, es en la limitación de sus entendimientos.⁶

Es por eso que se lanza "a la cruzada" de defender a las mujeres. Nos interesa este capítulo del *Teatro Crítico*, la *Defensa de las Mujeres*, entre otras cosas porque el tema de Feijóo y la mujer no es de los más estudiados entre los tratadistas del monje de Oviedo y además, por los visos de actualidad que se traslucen de esos escritos. José Antonio Pérez Rioja, estudioso de Feijóo, atribuye este desusado estudio del género femenino en su época a su "*libertad de criterio y su afán innovador*", mezclado con un "*culto benedictino por la verdad*".⁷

En el mismo tono, imaginamos que Jovellanos avalaría las palabras del benedictino con el siguiente texto:

Y encargados de promover el bien de la humanidad, ¿robaremos a la mitad de ella el fruto que puede sacar del ejercicio de su virtud y sus talentos? Poned por un instante la vista en aquella porción que suele ser objeto de nuestras declamaciones; ved la tendencia general con que camina a la corrupción; ved por todas partes abandonadas las obligaciones domésticas, menospreciado el decoro, olvidado el pudor, desenfrenado el lujo y canceradas enteramente las costumbres. Y nosotros, que nos llamamos Amigos del país, que nos preciamos de trabajar continuamente por su bien, ¿no opondremos a este desorden el único freno que está en nuestra mano? Llamemos a esta morada del patriotismo a aquellas ilustres almas que han sabido preservarse del contagio; honrémoslas con nuestro aplauso, con nuestras adoraciones; hagámoslas un objeto de emulación y competencia en medio de su sexo; abramos estas puertas a las que vengan a imitarlas; inspiremos en todas el amor a las virtudes sociales, el aprecio de las obligaciones domésticas, y hagámoslas conocer que no hay placer ni verdadera gloria fuera de la virtud.⁸

Este discurso que asombra por su actualidad, fue pronunciado por Jovellanos en la Sociedad Matritense, a fin de convencer a sus colegas de las ventajas que traería la admisión de mujeres en aquélla. De todos modos, ya habían sido admitidas como colaboradoras de tan mentada sociedad, Doña María Isidra Guzmán y Lacerda, hija de los Condes de Oñate, a la cual ya se le había conferido por la Universidad de Alcalá, el grado y título de doctor en filosofía y la Condesa de Benavente, esposa del duque de Osuna, director de la Sociedad, y espléndida contribuyente material de la institución.⁹

B) Los trabajos y las mujeres

En el Informe que el 9 de noviembre de 1785 presentó Jovellanos a la Junta General de Comercio y Moneda, acerca del libre ejercicio de las artes, se plantea el problema de la mujer en el trabajo. Con su opinión, Jovellanos se coloca a la vanguardia: no sólo debe seguir ocupando los puestos que venía desempeñando, sino que debían creárseles nuevos ámbitos ilimitadamente, para que pudieren trabajar ellas en *"cualquier trabajo que les acomodase"*.

Para argumento de esta afirmación se remonta al Génesis: Dios formó a la mujer para ser compañera del hombre *"en todas las ocupaciones de la vida"*, pues aunque físicamente su constitución es más débil que la del hombre, no las hizo el Creador *"inútiles al trabajo"*. No obstante opina que eran más débiles que el otro sexo *"para que nunca desconociesen la sujeción que les imponía"*.

¿De dónde entonces, provenía el criterio de desprender a la mujer del mundo laboral? Jovellanos afirma que:

Nosotros fuimos los que, contra los designios de la Providencia, las hicimos débiles y delicadas. Acostumbrados a mirarlas como nacidas solamente para nuestro placer, las hemos separado con estudio de todas las profesiones activas, las hemos encerrado, las hemos hecho ociosas, y al cabo hemos unido a la idea de su existencia una idea de debilidad y flaqueza, que la educación y la costumbre han arraigado más y más en nuestro espíritu.¹⁰

Apela –para confirmar su aseveración– al ejemplo de las sociedades privadas:

Allí veremos a la mujer compañera inseparable del hombre, no sólo en su casa, más también en el bosque, en la playa, en el campo, cazando, pescando,

pastoreando, cultivando la tierra, y siguiéndole en los demás ejercicios de la vida.¹¹

Este ejemplo, no lo toma simplemente de pueblos antiguos sino también de numerosas regiones españolas donde el hombre y la mujer trabajan a la par, en oficios semejantes. Y aclara que en muchos pueblos ésto provocaría cierta repugnancia, por lo que agrega:

yo no negaré que existe la idea de esta repugnancia; pero existe en nuestra imaginación, y no en la naturaleza. Nosotros fuimos sus inventores, y no contentos con haberla fabricado por medio de la educación y la costumbre, quisiéramos ahora santificarla con las leyes.¹²

Ahora bien, se le pueden objetar dos razones para que la mujer no asuma ciertas labores: su debilidad y su honor. A esto responde que las señoras no asumirán ellas mismas aquellas labores que exijan un esfuerzo superior a sus fuerzas, por ejemplo el de un albañil o un herrero; en cuanto al decoro, opina que no es necesaria una ley prohibitiva *“porque cada sexo sabe lo que le conviene a su decencia”*.

Llegado a este punto, conviene aclarar cómo considera a la decencia Jovellanos. Resulta interesantísimo confirmar que para él, la noción de decencia y honestidad están condicionadas a la opinión, la cual varía según el país, el siglo o las costumbres públicas, por lo cual está sujeta a cierta relatividad. Expresa Jovellanos que:

En medio del recogimiento de los siglos pasados, ¿qué parecería a nuestros abuelos la disipación y la libertad del presente? Una matrona honesta, no era vista jamás sin escándalo, no digo yo en la calle, mas ni en el templo, como no fuese acompañada de su esposo, de su dueña y escudero. Hoy van por todas partes solas, sin escolta, sin comitiva, y parece que la costumbre ha triunfado, no sólo de la opinión, más también de los peligros de la honestidad.¹³

Es decir que las tiene sin cuidado la opinión o el peligro de caer en la deshonestidad.

No obstante, no deben tolerarse ni confirmarse por la costumbre *“aquellas acciones que la naturaleza y la religión han declarado indecentes por esencia.”* Observemos de qué manera su aparente relativismo moral se diluye notablemente.

En la *Defensa de las Mujeres*, el gallego benedictino advierte que el sexo femenino está apto para *“todo género de ciencias y conocimientos sublimes”* y se remonta a los ejemplos de la Historia para demostrar su aseveración a lo largo de los siglos y a lo ancho del mundo antiguo, como así también para reprobarnos la opinión de los que aseguran que los hombres sólo son los depositarios de las virtudes y que las mujeres son simplemente una mala copia o una degeneración de la criatura perfecta...

No niego los vicios de muchas. ¡Mas ay! Si se aclara la genealogía de sus desórdenes, ¡cómo se hallaría tener su primer origen en el porfiado impulso de individuos de nuestro sexo! Quien quisiere hacer buenas a todas las mujeres, convierta a todos los hombres... ¹⁴

En su afán por desterrar supersticiones, Feijóo se opone a aquella falsa tradición española que coloca a la mujer como causa de todos los males, al seguir el ejemplo de la Cava, hija del conde don Julián, quien según se creía, por bajas pasiones atrajo a los moros a España como Eva los males al mundo. En este último caso dice Feijoo, podría estudiarse si Eva no tuvo menos culpa que Adán en el pecado original, pues mientras éste último se dejó engañar por una criatura igual, aquella fue engañada por una de muy superior inteligencia.

Otro error es el que indica que la composición física perfecta es la del hombre, mientras que la mujer podría llamarse *“animal imperfecto y aún monstruoso asegurando que el designio de la naturaleza en la obra de la generación siempre pretende varón, y sólo por error o defecto, ya de la materia, ya de la facultad, produce hembra”*. E ironiza:

¿Acaso si el hombre conservara la inocencia original, en cuyo caso no hubiera estos defectos, no habrían de nacer

algunas mujeres, ni se había de propagar el linaje humano?¹⁵

Feijóo, en su encendida defensa de las virtudes del sexo femenino, llega incluso a establecer un paralelo con los hombres. Pero –según el mismo dice- ya Séneca lo había hecho, resaltando que eran iguales en disposiciones y facultades.

El padre atribuye los errores acerca de la mujer a los mismos libros, por lo cual lo mismo que cree el vulgo, lo cree el mundo culto que lee esos escritos de autoría masculina.

...y lo primero, aquellos que ponen tan abajo el entendimiento de las mujeres, que casi le dejan en puro instinto, son indignos de admitirse a la disputa. Tales son los que asienten que, a lo que más que puede subir la capacidad de una mujer, es a gobernar un gallinero.

Transcribe una cita que trae don Francisco Manuel, autor de *Carta y guía de casados*: *“la mujer que más sabe, sabe ordenar un arca de ropa blanca”*

Feijóo afirma que estos autores sólo pueden ser aceptados benignamente si se toman sus escritos por *“hipérboles chistosas”* pues mujeres supieron gobernar y ordenar comunidades religiosas y repúblicas enteras y que el hecho de que *“no sepan más”* no significa que no tengan capacidad para más.

Hoy nos preguntamos cómo pudo conocer tanto el reducido ámbito laboral al que podía tener acceso la mujer, quien ha pasado la mayor parte de su vida en una celda monacal o entre cátedras universitarias sin apenas asomarse al mundo, es evidente su espíritu visionario, tanto como su amor por la verdad.

C) Psicología femenina:

Es de destacar el conocimiento que acerca de la Psicología femenina poseía Jovellanos, máxime si se tienen en cuenta su

condición de soltero y sus moderadas costumbres. En el *Voto particular sobre muselinas*, emitido en la Junta de Comercio y Moneda, para autorizar la importación de las mismas, opina sobre el sexo bello:

..las mujeres... la clase más apegada a sus usos, más caprichosa, más mal avenida y difícil de ser gobernada... no permitiéndoles su flaqueza ser orgullosas, y obligándoles su condición a ser vanas, hacen que el lujo viva y reine siempre en ellas. ¹⁶

Más allá de entrar en controversia con el autor por sentirnos atacadas o discriminadas –usando un término tan de moda- creemos conveniente tildarlo de lógico y prudente. Es obvio que se ha resignado frente a lo que él llama vanidad y capricho femeninos que en nuestra opinión no es más que ingenua coquetería, y atinadamente opta por defender el libre ingreso de muselinas a España.

En un tema semejante como es el de las modas, que como hoy también en ese entonces venían de París, Feijóo se muestra más indiferente y hasta condescendiente:

Hemos visto los brazos puestos en mísera prisión, hasta hacer las manos incomunicables con la cabeza, los hombres desquiciados de su propio sitio, los talles estrujados en una rigurosa tortura. ¿Y todo esto por qué? Porque viene de Francia a Madrid la noticia de que ésta es la moda. ¹⁷

Ahora bien, la moda no es privativa sólo de las mujeres, es más bien un problema de toda España la cual, en este aspecto, resulta desfavorecida del comercio con extranjeros al permitir el ingreso de costumbres al país tan novedosas como insanas. Más aún –y en esto sí hace hincapié- si la moda intenta dirigir también la vida espiritual y el imperio de la gracia, “importando” oraciones -se “usará” rezar las Horas- desdeñando las “antiguas”. Los libros espirituales deberán ser nuevos; también se cubren de novedades los ejercicios espirituales; los santos de moda -se hará común rezar a San José por ejemplo- aunque en el

caso de lo espiritual, el Padre hace una salvedad justificando estas modas siempre y cuando sean sólo de estilo y no esenciales:

... juzgo que en nada es tan útil la mudanza de moda (...) que en las cosas pertenecientes a la vida espiritual. Esta variedad se hizo como precisa en suposición de nuestra compleción viciosa. La devoción es tediosa y desabrida a nuestra naturaleza (...) la depravación de nuestro apetito pide que las cosas espirituales, salvando siempre la sustancia, se nos guisen con alguna diferencia en el modo.¹⁸

Jovellanos a su vez, parece mudar de opinión tiempo después, al debatirse la mencionada admisión de damas en la Sociedad Económica matritense, interviene con estas palabras:

Si las señoras viniesen frecuentemente a nuestras juntas; si viniesen en gran número; si trajesen aquel espíritu de orgullo o disipación con que suelen presentarse en otras concurrencias, ciertamente que causarían no poca turbación en el concurso de nuestras operaciones...¹⁹

Pero a no desesperar, pese a estas declaraciones, opina galantemente que no es justo excluir a las mujeres del seno de la Sociedad, lo cual supondría un desaire o negarles celo y talento económicos. Pero tampoco se reserva objeciones como las que citamos anteriormente. Por eso pone condiciones: no deberán ser admitidas en gran número; que el título se conceda como una verdadera distinción; que prudentemente y con justicia se confiera, sin tener en cuenta nacimiento, riqueza o hermosura, pero sí en orden a otras tres virtudes menos superficiales: decoro, humanidad y beneficencia, como así también todas aquellas "*civiles y domésticas que hacen el honor de este sexo*".

Y para no dejar dudas acerca de la galante y no menos respetuosa opinión jovellanista en torno a la admisión de señoras, como

así también de la mujer en general, concluimos con estas palabras del eminente jurista acerca de la mujer española:

...será ocioso recomendar el mérito de la damas españolas; la grandeza de su ánimo, la viveza de ingenio, la generosidad de corazón, la humanidad, la caridad, la beneficencia, forman, por decirlo así, su patrimonio.²⁰

Feijóo, por su parte, destaca de la psicología femenina tres notables prendas: la hermosura, la docilidad y la sencillez. Éstas, en contraste con lo que comúnmente se consideran garantías de la presunta superioridad masculina: robustez, constancia y prudencia.

Suponiendo lo cuestionadas por el mundo masculino que serán estas aseveraciones, Feijóo se adelanta afirmando que si bien se prefiere la robustez por sobre la hermosura, ya que la primera trae ventajas para toda la república, mientras que la segunda sólo engendra *"daños por los amores desordenados que enciende"*, esta es una advertencia muy mal fundada pues:

La menos fea de todas, puesta en Grecia, sería incendio de Troya, como Helena, y puesta en el palacio del rey don Rodrigo, sería ruina de España, como la Cava. En los países donde las mujeres son menos agraciadas, no hay menos desórdenes que en aquellos donde las hay de más gentileza y proporción; y aún en Moscovia, que excede en copia de mujeres bellas a todos los demás reinos de Europa, no está tan desenfrenada a la incontinencia como en otros países, y la fe conyugal se observa con mucha mayor exactitud.²¹

Estima que es más noble la robustez como atributo, aunque las mujeres vuelven al empate con la natural docilidad que las adorna. Lo mismo con su sencillez, la cual está por encima de la prudencia masculina.

La prudencia se equilibra con la sencillez de las mujeres.

Y aún estaba para decir más; porque en realidad, al género humano mucho mejor le estaría la sencillez, que la prudencia de todos sus individuos. Al siglo de oro nadie le compuso de hombres prudentes sino cándidos.

Y, llega a defender la franqueza y facilidad para tratar los propios asuntos por parte de las mujeres, como muestra de candidez y no de indiscreción como lo llamarían los hombres, puesto que quien *“Tiene facilidad de franquear el pecho, sabe que no está muy asqueroso”*.

Como si estos atributos fueran considerados toscos, agrega además la llamada “piedra preciosa” guardiana de las buenas costumbres y tutela del honor de las doncellas: el rubor, la vergüenza, el pudor. Atributo digno de admiración y el más bello color según los filósofos antiguos, y aún cuando no impide la vergüenza que anide en el alma al consentimiento a una determinada pasión, esta será siempre el temor de que se note lo que sucede en su interior, *“por el estrecho comercio entre el pecho y el semblante”*²²

Para proponer modelos de princesas prudentes se remite a la Historia, destacando la habilidad política de Semíramis –reina de los asirios-; de Artemisa –reina de Caria-; de las dos Aspasia –esposa de Pericles una, e hija de Darío la otra-; de Files de Macedonia; la generosidad de Aretáfila de Cirene; la astucia de Livia de Roma; la sagacidad de Agripina; la sabiduría de Amalásunta –madre de Amalarico-; la tenacidad de Margarita de Dinamarca; las modernas Isabel de Inglaterra, Catalina de Médicis e Isabel la Católica, para citar sólo algunos ejemplos.

En este aspecto observamos con mayor claridad el vasto alcance de los conocimientos del Padre Feijóo quien, no satisfecho con la simple mención de los atributos de famosas reinas, también nos ilustra con otros aspectos de la vida e historia de sus pueblos orientales, exóticos para el español del siglo XVIII.

Al llegar a este punto se centrará entonces en un tema específico en las mujeres de todos los tiempos y de todos los sitios: la escasa observancia de un secreto en los corazones femeninos. Feijóo también nos defiende en este aspecto *“... también son rarísimos los hombres a quienes se pueden fiar secretos de importancia.”*²³

Vuelve nuevamente a citar ejemplos de la Historia, en la cual damas griegas y romanas se mantuvieron fieles a la palabra empeñada y al secreto jurado.

Recordemos que el siglo XVIII en cierto modo, abrió a las mujeres —especialmente aristócratas y burguesas— un más amplio mundo social e intelectual. Además, tomaban cada vez más conciencia de sí mismas y si no de su poder, sí de sus aspiraciones y anhelos. Sin duda habrán sido las primeras interesadas en su ingreso a la Sociedad matritense, pero no hubiera sido esto posible sin el anuente discurso de Jovellanos ni las decididas defensas de Feijóo, inteligencias preclaras firmemente convencidas de la importancia de la cultura y de la razón para el progreso general del país.

Conclusión

Claramente se descubre que el Padre Feijóo y el jurista Jovellanos percibieron las falencias de España en el siglo XVIII. Conocían objetivamente cuál era el estado político, socioeconómico y cultural de su país, pues concebían una idea más clara aún de lo que España había sido y lo que es mejor, de lo que debería llegar a ser. Grandes estudiosos de la Historia de España, no se han quedado prendados de un pasado que ya no volverá, sino que, desde su observación pasado y presente, proponen reformas en vistas a un futuro prometedor.

Quizás, por dejar los ojos fijos en lo que un día fueron, los españoles no sospechaban siquiera el papel que debían cumplir en Europa. Feijóo y Jovellanos muestran el camino.

La mujer tiene en ambos adalides a sendos protectores de su papel, de sus inquietudes, de sus proyectos. De ahí que las defiendan como lo hacen, a través de encendidos discursos, para que se las admita con iguales capacidades aún cuando estén preparadas para diferentes roles en relación a los hombres, para que se les permita ejercer el arte libremente y hasta... importar vanidades. Si en la actualidad el tratamiento de estos temas no deja de ser espinoso y puede estar teñido de parcialidad y pasión, en el siglo de las Luces sin duda no lo era menos.

La delicadeza con que tratan el tema, hace suponer que pese a sus condiciones sociales de laico soltero y de religioso respectivamente, Jovellanos y Feijóo no sólo conocían las ambiciones propias del siglo XVIII en la mujeres sino especialmente la Psicología femenina, sus temperamentos, sus proyectos. Y eso no es poco. Destacan el pudor y el decoro –fundamentalmente- como los fines que debe tener siempre presente el sexo bello.

Una vez más, hacerle preguntas a un texto, nos da la pauta de por qué esas almas sensibles y esos talentos adelantados, son capaces de percibir la decadencia antes que sus congéneres, con la posibilidad de adelantar posibles reformas. Feijóo y Jovellanos representan en este aspecto, un ejemplo brillante. Atinaron a descubrir que la misma mano que mece la cuna, la que enseña las primeras oraciones y las primeras letras, la que muestra los primeros pasos es, ciertamente la que mueve el mundo.

Verónica A. Güidoni de Hidalgo, es profesora y licenciada en Historia, egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Ha realizado diversos cursos de pre y postgrado. Entre estos últimos figuran cursos de programa de doctorado en la Universidad de Huelva (España). Ha sido becaria de la Secretaría de Ciencia y Técnica –ex CIUNC- desde 1997 a 2000. Se desempeña en la Cátedra de Historia Moderna desde el año 2000 a la fecha y participa desde 1997 en proyectos de investigación dirigidos por la profesora María Estela Lépori de Pithod en torno al siglo XVIII español.

NOTAS

1 VILLOTA EJELJALDE, Juan Luis; *“Doctrinas filosófico-jurídicas y morales de Jovellanos”* Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1958. P. 184.

2 JOVELLANOS, G. M. De; *“Discurso a la Sociedad Económica de Madrid”*. Riv. T. II, p. 29.

3 Ibid.

4 JOVELLANOS, G. M.; "*Memoria sobre espectáculos...*" p. 267.

5 Ibid. P. 312.

6 FEIJÓO, Fray Benito J.; Teatro Crítico: "*Defensa de las Mujeres*", I.

7 PÉREZ RIOJA, J. A.: "*Proyección y actualidad de Feijóo*", Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1965, pp. 216 y 218.

8 JOVELLANOS, G. M.; "*Sobre admisión de señoras en la sociedad económica*".

9 Cfr. nota al pie de página del discurso de Jovellanos.

10 JOVELLANOS, G. M. de; "*Informe sobre el libre ejercicio de las artes*". Riv., T II, p. 33.

11 Ibid.

12 Ibid., p. 34.

13 Ibid.

14 FEIJÓO, Fray B. J.; op. cit.

15 Ibid.

16 JOVELLANOS, G. M. de; "*Voto o particular sobre las muselinas*". Riv., T.II, p. 47.

17 Teatro Crítico: *Las Modas*, II.

18 Ibid.; VI.

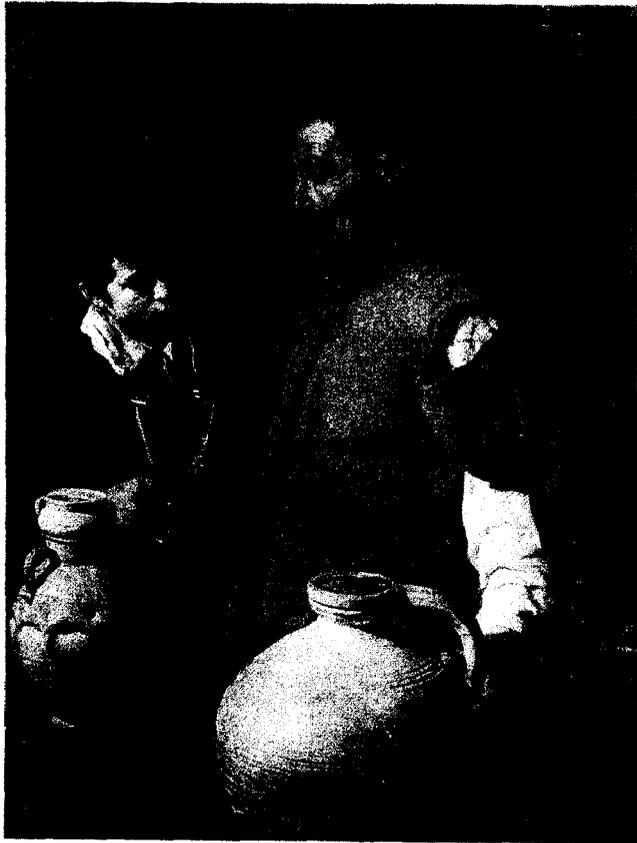
19 Ibid., "*Sobre admisión de señoras*".

20 Ibid.

21 FEIJÓO, Fray B. J.; "Defensa..."

22 Ibid.

23 Ibid.



El aguatero de Sevilla
Diego Velázquez

CRISIS DE IDENTIDAD DE LA CONCIENCIA ESPAÑOLA EN EL SIGLO XVIII

María Estela Lépori dePithod

RESUMEN

El tema de la identidad de un determinado grupo social, de un país, de una nación, nos parece un tema relevante, que en nuestros días tiene gran actualidad. La investigación realizada sobre autores españoles del siglo XVII mostró una identidad entre la monarquía española y la religión católica. De la lectura de obras del siglo XVIII, puede inferirse una falta de cohesión en la conciencia colectiva respecto de lo que significa ser español. En el imaginario del siglo XVIII parece estar presente lo que España no es o no debería ser, pero no se presentan con claridad los rasgos propios que configuran una identidad, salvo en lo referente al idioma. En ese sentido, las reformas borbónicas podrían haber canalizado esa honda necesidad de la sociedad española.

PALABRAS CLAVE

España- Siglo XVIII- Autoimagen- Imaginario social

CRISIS DE IDENTIDAD DE LA CONCIENCIA ESPAÑOLA EN EL SIGLO XVIII

María Estela Lépori de Pithod

I. Precisiones terminológicas.

Para precisar los referentes conceptuales básicos nos referimos brevemente a lo que entendemos por *identidad*, *crisis de identidad*, *conciencia colectiva*, *memoria colectiva* e *imaginario social*.

Tratemos de explicitar el sentido solo aparentemente claro del concepto de *identidad*. En el caso presente se alude a una presunta "crisis de identidad" en la España del siglo XVIII. Identidad viene de idéntico, es decir, igual a sí mismo, en este caso igual a lo que la conciencia colectiva concebía que España era en su realidad esencial. En el siglo anterior no hay mayores dudas respecto de lo que España fuera primordialmente. En el siguiente ya no aparece tan clara esa identidad¹. Uno de los objetivos de la investigación sobre la autopercepción de España, que ha realizado el equipo de la cátedra de Historia Moderna ha sido tratar de aclarar en qué se nota tal oscurecimiento.

Parece haber en las colectividades una autoimagen que se da como un supuesto percibido como algo "de sentido común", aunque no se lo sepa expresar con claridad, algo que se reviste de un halo de evidencia. Algunos sociólogos hablan de "sobrentendidos" sociales, de imágenes aceptadas, no impugnadas, que no se discuten.

El concepto de "crisis de identidad" alude a la pérdida de obvedad de la autoimagen. Los seres conscientes de sí pueden sentir individual, grupal o colectivamente la pérdida o el desdibujamiento de lo que creían ser, es decir de rasgos que creían esenciales. El fenómeno

de la crisis de identidad puede darse sea porque aún no cristalizó una imagen o concepto de sí (caso del adolescente o del inmigrante) sea porque ya no se reconoce uno nítidamente como siendo el de antes, el de siempre, que es, según la hipótesis, el caso de la España del siglo XVIII.

Conviene, asimismo, hacer una referencia a lo que se ha dado en llamar *conciencia colectiva*. Por lo pronto es algo no tan consciente ni tan colectivo como podría entenderse. En las sociedades puede haber sectores (o personalidades excepcionales) que sean lúcidos respecto del *Nosotros* colectivo. Esa autoimagen social es participada más o menos oscuramente y de manera no crítica por otros sectores. Es algo así como el espíritu de los pueblos, el *Volksgeist* de los románticos alemanes. Queremos decir que se puede tratar de una intuición no reflexiva, incluso poco consciente. Siempre será algo complejo y multiforme, difícil de captar, expresar e interpretar. El líder es, en ese contexto, el que sabría hacerlo y retrotransmitirlo a las masas.

La *memoria colectiva* es un concepto aparte. Así como aquel otro era un concepto tomado de la psicología social o de la filosofía romántica alemana, el concepto de memoria colectiva (puede llamársele también ancestral) se adapta más al conocimiento histórico. Se usa más en este ámbito y nos resulta más familiar. Como fenómenos de memoria colectiva pueden entenderse aquellos recuerdos que son comunes a muchos miembros de una sociedad. Sus propios orígenes históricos o míticos, sus héroes, gestas y leyendas. Para la memoria colectiva francesa, Juana de Arco y la victoria sobre los ingleses son recuerdos imborrables que siguen presentes a través de los siglos, así como para la memoria colectiva inglesa, el reinado de Isabel I.

Por último, hoy se habla también de *imaginario social*. Es el conjunto de representaciones más o menos conscientes, en general menos que más (para el psicoanálisis inconscientes), que conforman la imagen colectiva o la influyen, y que están presentes de diversos modos en tanto somos miembros de un conjunto humano donde sus componentes interactúan entre sí más que con sujetos de otros colectivos. Por ejemplo, hay un imaginario común rioplatense distinto del cuyano, uno argentino distinto del chileno, francés distinto del alemán. A menudo los imaginarios colectivos se individualizan por contraste de

unos con otros². Las consideraciones de Peter Burke sobre estas cuestiones en *Formas de Historia Cultural* (2000) son muy interesantes y, para el presente trabajo aquellas referidas a la “amnesia colectiva” son muy sugerentes.

II. El caso de España en el siglo XVII

En el siglo XVII surgía con fuerza una identificación entre la monarquía española y su fe católica. Esto constituía, su autoimagen, su identidad. Francia también es en aquella época, para sus contemporáneos, una monarquía católica, pero no en el mismo sentido que expresan los autores españoles del XVII. Para estos últimos la esencia de su monarquía es la de ser católica, y esto la constituye de tal manera, que ese solo elemento –ese *propium*– basta para su permanencia. España es no solo una monarquía católica, es además el brazo armado, por designio de Dios, de la Iglesia, su bastión. Es el muro de contención de los enemigos de la fe católica. Lo fue cuando la invasión musulmana y lo siguió siendo hasta el siglo XVII. En ello estriba su grandeza y su razón de ser. Es su “destino manifiesto”. Mientras siga siendo católica y defendiendo esa fe, subsistirá³.

Esta no conciencia de la decadencia de España, en el sentido de un proceso irreversible, nos llevó a indagar en autores del siglo XVIII sobre su autopercepción de España. Nuestro objetivo no era ni es el estudio del siglo XVIII, de su sociedad ni de las reformas borbónicas, sino el de buscar la representación de España, su imagen. Esto no nos parece algo irrelevante, es de suma importancia para una mejor comprensión de determinado período histórico con toda su problemática. La historiografía sobre el siglo XVIII español es muy abundante pero no se ha abordado la imagen que de sí mismos tenían los españoles.

III. El problema en el siglo XVIII

Intentaremos aquí recrear esa imagen. Sabemos de las dificultades y limitaciones que esta tarea implica. Por una parte, las fuentes. La lectura de las obras publicadas en la época tiene la indudable ventaja de proporcionarnos la imagen pública, por decirlo de alguna manera; es decir aquello que los españoles de la época podían y querían decir en alta voz, sin censuras externas o propias. Sin duda, los manuscritos inéditos, las memorias al estilo del *Juicio interior para mí mismo* de Juan de Palafox en el siglo XVII, tienen gran valor, pero nos parece que lo publicado posee un particular interés al momento de intentar rastrear la imagen de la sociedad porque se publica aquello que, de algún modo posee un cierto consenso, por lo menos entre los medios cultos del país. Además, y esto nos parece lo más importante, aquello que se dice en alta voz, que se publica y se lee produce un efecto de *feed-back*, de retroalimentación que consideramos decisivo en la configuración de la autoimagen. Cuando hemos tenido en cuenta obras no publicadas en el siglo XVIII, es porque se tratan de escritos que por su carácter pueden ser considerados, en cierto sentido públicos, tales como los memoriales al monarca por parte de hombres de destacada actuación, tal el caso de Floridablanca.

Para el análisis, utilizamos una grilla integrada por quince núcleos conceptuales. El cuestionario incluye diversos temas: la situación cultural, la economía, las mujeres, los extranjeros, la religiosidad, las relaciones con otros países –tanto políticas como culturales– el papel de España, la vinculación con América, entre otros. Hemos preguntado a los autores qué piensan de España tratando de ver la realidad española tal como se aparecía a sus ojos. Luego los hemos interrogado acerca de sus propuestas. Si algunos autores no contestan, no emiten opinión, tratamos de indagar en los porqués. Es decir que tenemos en cuenta los silencios, lo no dicho, en particular cuando cabría esperar una respuesta explícita.

Llama la atención la falta de un denominador común en ciertos temas, como los referidos a los orígenes de la decadencia. Y, en vinculación con ello, la valoración de la historia de España, en especial de los siglos precedentes. Es Cadalso quien reniega explícitamente de los Austrias y de su política en la *Cartas Marruecas*. Pero, lo hace a

través de una obra literaria y, además, su publicación es póstuma. Cabe preguntarse por el motivo por el cual no se critica abiertamente a los predecesores de los Borbones. Pueden enunciarse diversas hipótesis explicativas.

Una, que ese silencio es como una autocensura porque la conciencia colectiva de los españoles no estaba dispuesta a aceptar esa crítica. Esto implicaría que en la mentalidad de la época estaba muy arraigada la adhesión a las ideas y costumbres que predominaron en los siglos precedentes. En este caso se daría una profunda división entre el sentir del pueblo y lo que los autores omiten.

Otra hipótesis podría considerar, por el contrario, que nadie deseaba ni tan siquiera evocar los tiempos de los Austrias pues esa misma conciencia colectiva rechazaba, como en un mecanismo de autodefensa, el doloroso recuerdo de las guerras, las derrotas, las humillaciones sufridas en el siglo XVII y a comienzos del XVIII. Y así se silencia aquello que no quiere ser recordado por la tristeza que su recuerdo conlleva. Nosotros nos inclinamos por esta última hipótesis pues ya en los autores de la segunda mitad del siglo XVII nos sorprendió la ausencia de alusiones a los problemas de España en evidente contraste con los gritos de alarma de las primeras décadas. De modo que cuando el mal podía atajarse, las voces de alerta abundaban, en tanto que a partir de los años de 1640, los españoles se cobijan en el recuerdo de las grandezas del pasado. Al mismo tiempo, crece el recurso providencialista, en el sentido de refugiarse en una suerte de fatalismo divino en el que no se distingue bien entre los designios de Dios y la responsabilidad de los hombres.

De acuerdo con esto, podría pensarse que, luego de los avatares de la guerra de sucesión, del advenimiento de los Borbones, no se menciona el pasado inmediato, salvo el glorioso de Isabel y Fernando, en el que concuerdan numerosos autores del XVIII o el de Carlos V, ambos, en esa época, ya lejanos.

Las diferencias o las ausencias de respuestas ante ciertas preguntas como por ejemplo sobre las características o el papel del Imperio español o sobre la significación de América, nos ha llevado a plantear la hipótesis de lo que podríamos llamar crisis de identidad de España en el siglo XVIII. Quizás esto tenga sus raíces en las diversas

cuestiones que surgen de una lectura atenta de las obras: las transformaciones internas y externas ocasionadas por la Guerra de sucesión, el cambio de dinastía, la admiración más o menos implícita ante Inglaterra y Francia. Este último tema es muy interesante porque muestra la dialéctica entre admiración y rechazo. En efecto, se critica la injerencia de Francia en la política española, se quiere preservar la pureza del idioma y se enjuicia el afrancesamiento en el habla o en las modas, pero el país galo y también Inglaterra se convierten en referentes culturales, en modelos que España debe alcanzar, sin dejar de ser España; pero, precisamente, no está claro qué es lo que esto significa.

Nos parece que es en las *Cartas Marruecas* de Cadalso donde se aprecia de manera más clara y si cabe, más trágica, esta falta de unidad de concepción sobre el ser de España.. Cadalso ubica la época dorada en el reinado de Isabel y de Fernando. La superioridad de Francia e Inglaterra es mencionada en diversas ocasiones, sea en relación con las ciencias o con las manufacturas y con esto reconoce algo que parece ser evidente para aquellos extranjeros, como Gazel, que visitan España (Carta IV). Al mismo tiempo se burla o se manifiesta abiertamente contrario a la influencia francesa, en el idioma o en el ejército (Cartas XXV y XLVI).

La Carta XXI es quizá donde se muestra con más claridad esta crisis de identidad a la que nos referimos. Al comienzo de la misma Nuño afirma que "la nación (española) es hoy la misma que era tres siglos ha" Porque en el interior de España, donde no llega la influencia de lo extranjero, los hombres poseen las mismas virtudes y vicios que sus antepasados. "El carácter español, en general, se compone de religión, valor y amor a su soberano, por una parte, y por otra de vanidad, desprecio a la industria (que los extranjeros llaman pereza) y demasiada propensión al amor" y esto era así cinco siglos antes y en el XVIII. De modo tal que lo español parece reducirse a estas características, tres positivas y dos negativas. En cuanto a la religión Cadalso se limita a señalar que por cada español de fe tibia hay un millón, dispuesto a sacar la espada por esa cuestión. Sin embargo, nada dice sobre las otras dos características mencionadas: el amor al soberano y el valor, salvo para quejarse que se había perdido la disciplina militar que existía en los tiempos de Carlos V y Felipe II.

Paradójicamente, en el mismo capítulo aduce que aquel traje que se tiene por propio de un español no lo es por que fue introducido por la Casa de Austria, y por tanto es totalmente extranjero a España.

A lo largo de toda la obra aparecen continuas quejas por diversas cuestiones: desde la utilización de artículos provenientes del exterior (café, porcelana y otros) hasta por el menosprecio de las actividades industriales, por las llamadas entonces "artes mecánicas". Cadalso considera esto como un vicio propio de los españoles y lo critica en reiteradas oportunidades. Asimismo estigmatiza la nobleza hereditaria: "nobleza hereditaria es la vanidad que yo fundo en que ochocientos años antes de mi nacimiento muriese uno que se llamó como yo me llamo, y fue hombre de provecho, aunque yo sea inútil para todo" (Carta XIII). Sin embargo el tema que más parece preocuparlo es la pérdida de pureza en el idioma.

Se observa, además, un escepticismo, que por momentos adquiere un tinte de añoranza: "La monarquía española nunca fue más feliz por dentro, ni tan respetada por fuera, como en la época de la muerte de Fernando el Católico" (Carta LXXIV). Quizá la expresión más acabada de esta falta de esperanza de que España recobre su identidad se encuentra en la Carta LVI cuando se dice "Nuestra España nunca será más de lo que es". Pero los únicos rasgos de lo que es son negativos, porque lo que resalta con más claridad son los vicios o carencias de los españoles. Aquello positivo que pudiera conformar lo propio del carácter español, su identidad, no aparece o se lo ubica en el reinado de Fernando sin que quede claro la razón de ello o de su pérdida.

La sociedad y las reformas

Más allá de las diferencias entre los autores, es posible encontrar coincidencias. Una, es la valoración negativa de la cultura española, de su sociedad y de su economía. Las propuestas que formulan se dirigen a solucionar esos problemas. Ciertas críticas y sus soluciones tienen su raíz en la literatura arbitrista del XVII, como por ejemplo, la de impedir la fundación de los mayorzagos cortos. Otras,

como algunas de Floridablanca o Campomanes son novedosas. Es llamativa la crítica a la ociosidad de la nobleza, que encuentra también sus raíces en autores del XVII, pero que se manifiesta abierta e insistentemente en el XVIII. Esto conduce a pensar que la nobleza ha dejado de desempeñar el papel que durante siglos justificó su existencia. Pero esto no implica que se hubiera perdido en la mentalidad española de la época el ideal de vida nobiliario, tan criticado por tantos autores.

La cuestión de la representación de la sociedad española del siglo XVIII requiere algunas precisiones. En primer lugar, no lo abordamos desde una perspectiva de estructura del poder o de la relación entre grupos sociales. Nos parece que es introducir una intencionalidad que no existía en los autores. En efecto, el horizonte de la sociedad estamental era el propio de la época. Ningún autor de la España del XVIII lo cuestiona, es connatural a ellos. Por lo tanto resulta evidente que no se plantea un cambio de la estructura social. Lo contrario sería verdaderamente llamativo. Esto no implica que no se hagan reflexiones sobre el papel de la nobleza o del trabajo de la tierra con el objeto de mejorar el rendimiento de la economía. Para ello era necesario modificar la mentalidad española, su concepción de aquellos rasgos que constituían símbolos de *status*, pero esto ya se observa en la literatura arbitrista del siglo XVII. Quizás sea en los escritos de Jovellanos donde surge más explícitamente el concepto de una nobleza inútil por ociosa. Su crítica es fuerte e indudablemente ha contribuido a conformar en la conciencia colectiva ese clásico concepto.

Nuestra búsqueda no está orientada a detectar signos de rebelión contra la organización social española. Nos parece que interpretar los textos escritos en la época desde la perspectiva de la estructura social del siglo XX es hacerles decir algo que de ninguna forma cabía en su horizonte cultural. Personas nacidas en una sociedad estamental cuyos orígenes se remontaban a siglos y siglos, que habían asimilado su estructura a través de todas las instituciones, difícilmente podían imaginar la posibilidad de modificar esa estructura. Que la sociedad europea del siglo XIX fuera conformando poco a poco una forma social no estamental ha sido un largo proceso. Aun a comienzos del siglo XX, en sociedades democráticas, el ejercicio de los derechos políticos de los ciudadanos estaba bien restringido y cabe

perfectamente hablar de oligarquías o de aristocracias.

La posibilidad de organizar una sociedad en la que no existieran las desigualdades jurídicas es una idea que irá surgiendo lentamente en el pensamiento político. Ello no implica necesariamente que los actores políticos de la época compartieran estas ideas.

Las reformas realizadas en España por los monarcas de la casa de Borbón ha llevado a hablar del reformismo borbónico. Sin embargo, nos parece que la implantación de las mismas está precedida por un hondo deseo latente en la conciencia colectiva de los españoles que venía reclamando modificaciones que les permitieran reconocerse en un proyecto común. La aplicación de la grilla temática a varios autores de la época evidencia una actitud crítica y el anhelo de modificar aspectos culturales y económico-sociales. Al mismo tiempo se observa lo que podríamos denominar una crisis de identidad. Se critica la actitud que propende a imitar y admirar lo extranjero, pero, a la vez, Francia e Inglaterra surgen como modelos que España debe alcanzar, sin por ello abandonar lo que le es propio. Pero, no resulta evidente lo que esto significa. A la pregunta por aquello que hace a la esencia de lo español, en el siglo XVIII, la respuesta no se presenta con la misma claridad que en el siglo XVII. Hay, en todo caso una identidad que se define por lo negativo: lo que España no es.

Por eso nos parece que las reformas borbónicas –más allá de su eficacia o de su aplicación- guardan relación con esta crisis de identidad. No se explican solamente por el cambio de dinastía, ni por la influencia de la Ilustración. Es la conciencia colectiva de España la que venía reclamando modificaciones que permitieran a los españoles reconocerse en un proyecto común, proyecto que no excluye la catolicidad de la monarquía, la supone, pero ya no como aquello que constituye su esencia, simplemente lo es por razones históricas, pero que España sea el brazo armado de la fe católica, como lo fue en el XVI y en el XVII, ha quedado relegado al olvido. Es más, el regalismo de Campomanes o de Floridablanca supone la supremacía de lo político sobre lo religioso. Este último aspecto no aparece en el horizonte de lo fundamental de la sociedad ni del cuerpo político. Ni de las preocupaciones de los hombres del XVIII. Si en cambio surge con fuerza el tema de la reforma de la educación en vistas a transformar la

mentalidad de los españoles. Al margen de la valoración de sus efectos concretos, los proyectos de reformas de la educación cobran una gran importancia, precisamente porque parten del supuesto de la crisis de la cultura y de la necesidad de modificar la peculiaridad de lo español, lo cual se presenta solamente por las características negativas. No está explicitado lo que debe ser, cuál será su nota fundamental. En lo socio-económico, evidentemente el progreso material de España. Pero el pensamiento de los autores no se centra únicamente en ese horizonte.

IV. A modo de conclusión

La investigación no ha permitido delinear los rasgos de la autoimagen de la sociedad española, salvo por los aspectos negativos. Esto es lo que no ha conducido a formular la hipótesis de una crisis de identidad en la España del siglo XVIII, lo que se hace más evidente por el contraste con el siglo XVII. Asimismo, uno de los objetivos al iniciar el trabajo fue el de tratar de clarificar el origen del tema de la decadencia. No hemos encontrado en los textos ninguna explicación al respecto, simplemente se la da por supuesta en contraste con la grandeza, no del siglo XVI, sino de la época de Isabel y de Fernando. Por todo ello, nos parece que el tema de las reformas, pese incluso a lo que piensan sus impulsores, no se trata de algo totalmente impuesto desde arriba: responde a una honda necesidad reclamada por la sociedad española misma. Sea cual fuere la valoración que se haga del reformismo borbónico, lo cierto es que la historia de España se ve afectada por los avatares de la Revolución Francesa y la invasión de Napoleón. Y en el tema de la identidad de España en el siglo XIX surgen otras dificultades. Sin embargo, por el peso de la memoria colectiva en el desarrollo de las mentalidades, cabe preguntarse si no se encuentra, de alguna manera, en esta crisis de identidad del siglo XVIII, el origen de las "dos Españas" a las que alude el famoso verso de Antonio Machado.

Durante siglos, los españoles se vieron a sí mismos como una monarquía cuya razón de ser era su catolicismo. Esto forma parte de la herencia de los Reyes Católicos y es evidente su condición de elemento esencial de la conciencia colectiva en los siglos XVI y XVII, reforzada

por la política de Carlos V y de Felipe II. La monarquía francesa era una monarquía católica, y que esto era esencial se evidencia en la abjuración de Enrique de Navarra para convertirse en rey de Francia. Sin embargo, es posible suponer (a falta de un análisis de la autoimagen) que la incorporación de los hugonotes como parte del reino de Francia -entre otros motivos⁴- no consolidó allí una identificación entre catolicismo y reino, sí, quizás, entre catolicismo y Monarquía. Con el advenimiento de los Borbones a España, tenemos la presencia de reyes que son católicos pero cuya política, externa e interna, no está guiada por aquella idea de la época de los Austria de ser el brazo armado de la Iglesia Católica, recuerdo que en la conciencia de ciertos españoles del siglo XVIII no dejaría de estar asociado con la decadencia de España como potencia europea.

En resumen, la no cristalización de una identidad positiva del ser español a lo largo del siglo XVIII y los efectos de la Revolución Francesa podrían haber producido esa escisión de la conciencia colectiva española que se hace evidente en el siglo XIX y que en el XX se reveló dramáticamente con la Guerra Civil.

María Estela Lépori de Pithod es Dra. en Historia (Paris IV-Sorbonne), Profesora Titular de Historia Moderna, UNCuyo. Es autora de libros y artículos en revistas nacionales y extranjeras. Especialidad: siglo XVII.

Notas

1 Braudel usa el concepto en similar sentido cuanto habla de "*Identité de la France*".

2 Hoy se habla también de *representaciones sociales*, pero lo dicho parece que basta a los fines del presente trabajo (Cf. Psicología Social de S. Moscovici y

otros, Buenos Aires, Paidós, T. II, 199).

3 Cf. María Estela Lépori de Pithod, *La imagen de España en el siglo XVII*, Filosofía y Letras, UNCuyo, 1998.

4 Entre otras consideraciones, es preciso tener presente la rivalidad de Francia y los Habsburgos.



Un ateniense

EL COMPROMISO CIVICO Y EL IDEAL DE CIUDAD EN EL DISCURSO II DEL "CORPUS LYSIACUM"

Jorge Ismael Mercado

RESUMEN:

La Atenas en la que actuó el orador Lisias vivía en difíciles momentos en los que el compromiso ciudadano estaba muy debilitado. Nuestro autor se valió, en el discurso objeto de este análisis, de la muerte, como medio para exaltar valores cívicos. La muerte está presente en varias composiciones de autores de la Grecia Clásica las cuales, tomando el nombre de *επιταφιος*, fueron elaboradas a fin de destacar valores propios de la polis o de los individuos vinculados a ella.

Sus compositores fueron sofistas como Gorgias, historiadores como Tucídides y oradores de la talla de Isócrates, Demóstenes, Hipérides y Lisias.

En el caso de éste último la propuesta es realizar un acercamiento, lo más profundo posible, a uno de sus discursos que lleva el número II de la edición de Gredos. Para ello el interrogante guía en este análisis es el siguiente: ¿pueden encontrarse en él conceptos de elogio hacia valores ciudadanos?

A partir de aquí los objetivos propuestos son:

- Destacar el concepto lisíaco de la muerte como vía de consolidación de una "αρετη" ciudadana.
- Definir pautas de conducta asociadas a la misma y su inserción en la polis de la época del autor.

Considerando el interrogante y objetivos definidos más arriba, Lisias, en su Epitafio, pronunciado entre el 393 y 386, en ocasión de la llamada "guerra de Corinto", se valió de su composición retórica para rescatar valores asociados al **compromiso cívico** que, dada la

coyuntura propia del momento, era necesario revitalizar para atemperar el debilitamiento de la polis.

Palabras clave: polis, ciudadano, compromiso cívico, democracia restaurada

EL COMPROMISO CÍVICO Y EL IDEAL DE CIUDAD EN EL DISCURSO II DEL "CORPUS LYSIACUM"

Jorge I. Mercado

Lisias, hijo del siracusano Céfalo, vivió en Atenas entre el 459 / 440 y el 380 / 360 a. C.; por lo tanto, socialmente pertenecía al sector de los metecos, es decir extranjeros domiciliados que poseían fortuna. Esta permitió que accediera a estudios de retórica bajo la dirección de Tisias y Nicias encauzándolos hacia una concepción totalmente práctica. Fue testigo de varios cambios que afectaron a la polis ateniense desde el fin de las Guerras del Peloponeso y prestó servicios a ella embanderándose en las filas de la democracia. Un compromiso de esta naturaleza favoreció su consideración como "ισοτελης" es decir "extranjero privilegiado".

La composición a ser considerada lleva por título **DISCURSO FUNEBRE EN HONOR DE LOS ALIADOS CORINTIOS** y desde el comienzo muestra una vinculación entre muerte y *αρετη* al expresar:

"Asistentes a este funeral: si pensara que es posible revelar con palabra la virtud de los hombres que aquí yacen, podría censurar a quienes me han encomendado hablar con pocos días de plazo...

Para empezar, pues, voy a relatar las antiguas empresas de los antepasados tomando su recuerdo de la tradición. Pues es justo que todo hombre haga mención de aquellos, celebrándolos con sus cantos, hablando en los encomios de los valientes,

honrándolos en ocasiones como ésta y educando a los vivos con las gestas de los ya muertos...”¹

Puede advertirse que la propuesta del orador fue recurrir a la muerte, en este caso la de los caídos en la guerra de Corinto, para educar a sus oyentes. Al mismo tiempo, si consideramos que “areté” entre otros significados quiere decir “excelencia, mérito”, tomó la muerte como motivo de elogio hacia varones virtuosos, que no son otros que los atenienses. Elogio éste que no sólo dirigió al πολιτης, sino que hizo extensivo a la πολις que habitaba.

Es así como son constantes las loas hacia Atenas y su democracia; la misma es vista como ciudad virtuosa, de hombres valerosos que combatieron siempre por la justicia.

“Es, pues, el caso, que con un natural noble y con una opinión concorde, los antepasados de quienes aquí yacen llevaron a cabo muchas y admirables empresas. Pero también los que de ellos nacieron han dejado, gracias a su virtud, inmortales y grandes trofeos por todas partes...”²

Para elogiar a los caídos en la batalla recurrió, Lisias, al pasado ateniense, pues para él, desde tiempos remotos, los antepasados han cultivado estas virtudes. Una de las acciones más significativas que cubrieron de gloria a la ciudad, tema que se repite en varios autores, fueron las guerras contra el persa que posibilitaron a Atenas:

“... asegurar la libertad para Europa dando prueba de su valor en todos los peligros, tanto solos como en compañía de otros, tanto en combate a pie como en combate naval,... todos admitieron que eran los conductores de Grecia.”³

Clara alusión, esta última frase, a la hegemonía ejercida en el período de la “Pentecontaetia” en que lograron el dominio del mar. Sostiene que lo hicieron con libertad y una alianza por todos aceptada que despertó temor en el Gran Rey. Por su prudencia y superioridad ...

"... tenían que convertirse en patronos únicos de todos los helenos y dirigentes únicos de sus ciudades..."⁴

En una muy somera mención a las Guerras del Peloponeso y la derrota ateniense, refiérese a los errores de la hegemonía espartana que llegó a esclavizar al resto de las ciudades e imponer tiranos. Estima que el infortunio cubrió a las mismas desde que se vieron privadas del control ateniense y que el verdadero favorecido fue el persa. Dejando de lado el carácter retórico de sus expresiones y conociendo el relato de los historiadores, es lo que realmente ocurrió. La presencia persa en los asuntos griegos fue notable.

Con respecto a la "democracia restaurada" hay un elogio a quienes lucharon por ella no obligados por la ley,

"... sino que los persuadió la naturaleza por imitar la antigua virtud de sus antepasados en peligros nuevos, y por conseguir con sus propias vidas una ciudad común también para los otros..."⁵

Es de advertir en esta cita y en el razonamiento que le acompaña, la permanente alusión, una vez más, a la virtud y al deseo de unidad y concordia que debía reinar entre los helenos. Se sabe que era una constante del momento la búsqueda de la "κοινη ειρηνη". En este caso la propone el orador, pero bajo la dirección de los atenienses, tema que está presente también en las exhortaciones de Isócrates, orador contemporáneo.

Lisias vio en los atenienses a hombres probos que llegaron al sacrificio de la propia vida confiando en su virtud personal la cual sustentó acciones como la emprendida en ese momento y en tiempos anteriores. Consideraba que a estos hombres la muerte común los hacía similares a los demás, pero la muerte en aras de la salvación de la ciudad los enaltecía pues:

"... en razón de la muerte, la vida que tenemos es ajena, pero el recuerdo que dejan nuestras empresas es propio..."⁶

En relación a ello, este discurso, rico en encomios, invita a manifestar una actitud de respeto hacia la ciudad y sus hombres porque:

“... fueron muchas las ocasiones que tuvieron nuestros antepasados de combatir por la justicia con opinión unánime. Y es que los inicios de su historia fueron justos: no se reunieron de muchos lugares, como la mayoría y expulsar a otros para habitar su tierra. Al contrario eran autóctonos y poseían la misma como madre y patria...”⁷

Por lo tanto, para él, justo es recordarlos; no se veían impulsados en su accionar por ley alguna, de modo tal que por no cumplir recibirían un castigo, sino por:

“... imitar la antigua virtud de sus antepasados en peligros nuevos, y por conseguir con sus propias vidas una ciudad común... Eligieron la muerte en libertad antes que la vida en esclavitud...; escogieron morir en su propia tierra antes que vivir en la ajena...”⁸

Entiende Lisias que así lograron hermanar sus propósitos y sus hazañas en tal grado que incentivaron a lo metecos (el orador es uno de ellos),

“... quienes, auxiliando a nuestro pueblo y combatiendo por nuestra salvación, tomaron la virtud por patria poniendo a su vida semejante término...”⁹

Tanto que el estado los recuerda y honra como a los mismos ciudadanos.

Llegados a este punto del análisis puede advertirse como la muerte al servicio de la ciudad era tenida en alta estima en aquel tiempo, sobretudo por la comprometida situación que se vivía. Es así como surgió el ideal del “θανατος καλος” (muerte bella) porque la muerte contribuía a crear o fortalecer valores a través de los cuales el sujeto transcendía. Vistos los valores como sustento de la polis, era necesario crear conciencia de su significado; sin ellos la ciudad

sucumbía. A través de los muertos se testimoniaba la grandeza de la ciudad trocando el "morir" por "morir" en un "morir por" o "morir a causa de" asociado a encomios, funerales, culto, libaciones, juegos. No interesaban las viudas, los huérfanos, la soledad de padres y hermanos, sino el recuerdo que dejaban tras de sí porque:

"... Culminaron su vida como tienen que morir los valientes: ofrendando trofeos a su patria y dejando dolor a quienes los habían criado ... conviene considerar como muy afortunados a éstos que han terminado así su vida arriesgándose por lo más grande y hermoso, ... Sin duda su recuerdo no envejece y sus honores los envidian todos los hombres..."¹⁰

Asociada la muerte a la "ἀρετή" ciudadana de identificación plena del ciudadano con su polis, la pauta de conducta inserta en ella es la valerosa entrega en defensa de la Atenas de ésta época (siglo IV a. C.) constantemente amenazada por enemigos externos e internos.

Conviene destacar que es llamativo en Lisias (y en su familia) que, a pesar de su origen y sector social, aparecen identificados con la democracia de su época. Quizá influyó en ello sus intereses personales en momentos en que eran testigos del deterioro de las instituciones del sistema. Permanente fue su colaboración hacia los demócratas jaqueados desde diferentes frentes porque:

"... consideraban que la libertad de todos constituye la mayor concordia. Y haciendo comunes las esperanzas surgidas de los momentos difíciles, se gobernaron con libertad de espíritu honrando a los buenos y castigando a los malos con el auxilio de la ley...

Es pues, el caso que con un natural noble y con una opinión concorde, los antepasados de quienes aquí yacen llevaron a cabo muchas y admirables empresas..."¹¹

Por lo tanto, en este discurso, recurrió a la muerte para ejemplificar valores y conductas como las siguientes:

- a) La polis como concepción de vida,
- b) La democracia con sus instituciones y las limitaciones propias del momento y del accionar de los hombres,
- c) Los ciudadanos virtuosos que acompañaron el proceso que se vivía con todas sus alternativas y cambios,
- d) El compromiso cívico que hacía del πολιτης parte viva de la πολις, contenido y continente respectivamente.

Lisias, veía a la polis como un “mundo” en el sentido griego del término (*kosmos* u orden). Sin embargo no es la polis en abstracto, sobre la que teorizará más adelante Aristóteles, sino una polis concreta, en este caso la ateniense. Polis ésta que, desde la Pentecontaetia, vivió diversas experiencias, las que enmarcadas en el tiempo corto (hechos), guardan su significatividad en el mediano (desgaste del compromiso cívico) y el tiempo largo del siglo IV (crisis de la polis). Estas experiencias fueron las guerras del Peloponeso, las intentonas antidemocráticas de 411 y 404, los Treinta Tiranos, la democracia restaurada, la guerra de Corinto, la paz de Antálcidas y la formación de la Segunda Liga Marítima. De todas ellas la que marcó al orador es la de los Treinta Tiranos y la Restauración democrática. La polis ateniense a la que se refiere la asocia a muros, flota, imperio marítimo y democracia, aquella en la que se instaló su padre, permitiéndole a él y al resto de la familia, desplegar sus actividades. Vincula el liderazgo de la ciudad a sus hombres a los que considera virtuosos y casi superiores a otros.

Este liderazgo sustentó su supremacía y el lugar que Atenas ocupaba, en aquel tiempo, en el conjunto de los estados del Mediterráneo oriental, sobretodo frente al bárbaro. Entonces cuando llega a preguntarse sobre el por qué de esta coyuntura, responde que se debe a los atenienses, ellos ...

“... con razón recibieron de Grecia un mando indiscutible en el combate naval; con razón cobraron una prosperidad acorde con el peligro, y a los bárbaros de Asia les demostraron que su propio valor era genuino y autóctono ... ello (evidenció)...que el poder de nuestro Estado constituía la salvación de Grecia...”¹²

Aparecen implícitos en esta cita el poder naval, y por consiguiente la flota y los aliados; la prosperidad frente a los demás griegos y a los bárbaros; la idea de Atenas como salvadora de la Hélade y su origen autóctono. Dos argumentos a tener en cuenta: Atenas como "nuestro estado" lo cual identifica a Lisias claramente con él y la autoctonía a la que ya habían recurrido otros autores como Tucídides. Esta segunda idea se convirtió en una "carta de presentación" de los atenienses ante el resto de los griegos llegando a ser motivo de orgullo nacional y de propaganda política como la utiliza el orador.

Aparte de estos valores, otra constante muy frecuente en su mensaje es la **democracia**. Se dijo que es la democracia restaurada, es decir aquella que había recuperado el control de la ciudad luego de la tiranía del 404. Por antecedentes familiares debió haber conocido la de la época de Pericles; no por haber participado de sus órganos constitucionales, por su condición de metecos, sino porque configuraban el cuadro institucional del momento en que Céfaló, su padre, se instaló allí dedicándose a sus actividades particulares. Las mismas fueron favorecidas por Pericles dado que los extranjeros, interesados por el comercio y las artesanías, sustentaban el sistema que puede ser caracterizado como Imperialismo-Democracia.

Dicho régimen se derrumbó con la ciudad al ser derrotada en Egospótamos y al aceptar las condiciones de paz impuestas por Esparta. Fue este el momento aprovechado por los oligarcas para levantar la vieja bandera de la *patrios politeia* respaldados en un primer intento que ya habían realizado luego de la derrota ateniense en la expedición a Sicilia y la ocupación espartana de Decelia (411). Lisias criticó al régimen por su venalidad, corrupción, persecución a los opositores y elogió a los que defendían la democracia recurriendo a ideas que utilizó en varios de los discursos conservados.

Entiende Lisias que la democracia restaurada no solo debe volver a los fundamentos del pasado como las instituciones, Asamblea, Tribunales, formación del hombre político o "ciudadano comprometido" a los que suma la flota y el imperio, sino que debe lograr sustentarse en lo que ha llamado "buenos ciudadanos". Para él son aquellos que se comprometen, se identifican con la ciudad y ese **compromiso** lo materializan en trierarquías, liturgias, contribuciones, defensa ante el

peligro externo, coregías, participación política, etc. Une a esto la idea de entrega desinteresada en bien de la ciudad que tanto necesitaba de sus hombres en ese momento. Tal entrega, por lo tanto, no sólo debía manifestarse en lo material, sino también en lo físico.

Conclusión

Esta pieza oratoria nos muestra a un Lisias identificado con la Atenas de su tiempo, la cual, entre fines del siglo V y principios del IV, comenzó a demandar un sólido compromiso cívico a fin que el rol del ciudadano respondiese a las necesidades del momento. Esa respuesta debía traducirse en una adecuada simbiosis *πολις-πολιτης*; de este factor, entre otros, dependería, en un futuro próximo, la salvación de la ciudad.

Jorge Ismael Mercado es profesor y magister en Historia por la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. Es profesor titular de las Cátedras *Historia Antigua II e Historia de la Cultura Griega* de esa Facultad y Vicedirector del Departamento de Historia de la misma. Además codirige un Proyecto de investigación sobre poder político y religión en las monarquías helenísticas.

Notas

1 Lisias, *Discursos*, Madrid, Gredos, 1988. T. I, pp. 99, 100

2 *Ibidem*, pp. 105, 106, 113

3 *Ibidem*

4 *Ibidem*, pp. 116, 117, 119

5 *Ibidem*

6 Ibidem , pp. 107 , 104 , 105 , 117, 118 , 119

7 Ibidem

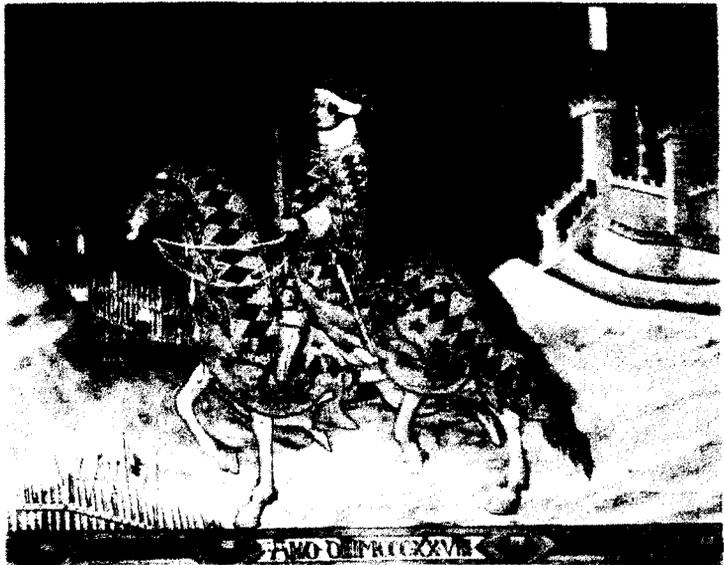
8 Ibidem

9 Ibidem

10 Ibidem , pp.119 , 122

11 Ibidem , pp. 105 , 106

12 Ibidem , p. 116



Guidoriccio da Fogliano
Simone Martini

**LOS ALCANCES DE LA MORALIZACIÓN EN LAS
METÁFORAS CORPORALES
DEL LIBRO III DEL *LIBRO DEL CABALLERO ZIFAR* (SIGLO XIV)**

Lidia Raquel Miranda

Resumen

El artículo analiza “Los castigos del Rey de Mentón”, tercera parte del *Libro del Caballero Zifar*, considerada la novela de caballerías más antigua que se conserva escrita en español (el siglo XIV). La sección del texto seleccionada es portadora de reglas de vida, útiles para la perfección del hombre y para el cumplimiento de los preceptos divinos. A tal efecto la novela dispone, además de la construcción temática y formal, la recurrencia en el discurso de figuras y metáforas que significan un alto en los desplazamientos propios de la aventura del caballero para dar lugar a la disquisición moral. Las conclusiones obtenidas permiten comprobar que el estudio del texto de ficción puede servir como fuente histórica válida –sin duda complementaria de otras– para aprehender las formas de pensamiento y las costumbres de las sociedades medievales que subyacen a toda construcción textual.

Palabras clave: novela de caballerías – metáfora – moralización – cuerpo – alma

LOS ALCANCES DE LA MORALIZACIÓN EN LAS METÁFORAS CORPORALES DEL LIBRO III DEL LIBRO DEL CABALLERO ZIFAR (siglo XIV)

Lidia Raquel Miranda

El *Libro del Caballero de Dios* o *Libro del Caballero Zifar* es considerado el más antiguo libro de caballerías que se conserva escrito en castellano. González Muela (1982: 9) explica que esta obra es denominada «novela de caballerías» porque trata de un caballero, su dama, su escudero y sus aventuras¹; sin embargo no pretende definir el género ni elaborar su historia pues considera que sería una empresa de orden secundario frente a la naturaleza del texto, ya que

[...] es una vida de santo, es una traducción del árabe, tiene que ver con la «*matière de Bretagne*», es un tratado de educación de príncipes, en una «novela» realista, es un «romance» fantástico, es una novela bizantina, es un «sermón universitario», y mucho más. (González Muela: 9-10)

El *Libro del Caballero Zifar* es un libro muy extenso, de casi doscientos folios escritos a dos columnas que se conserva en dos códices, uno en la Biblioteca Nacional de París y otro en la de Madrid. Se imprimió en 1512, en Sevilla, y tuvo una segunda edición en 1529. En 1872 fue editado por Heinrich Michelat y en 1912 Charles Philip Wagner realizó una valiosa edición crítica. En 1951, Martín de Riquer edita el texto con un estudio y posteriormente, en 1960, Felicidad Buendía publica su edición.

Su autor, según Menéndez y Pelayo (1962), puede ser el arcediano Ferrand Martínez de Madrid, aunque destinado en Toledo. Para apoyar esta teoría, Menéndez y Pelayo toma como base el prólogo que *tienen* los dos códices y que relata el viaje que hizo este personaje a Roma para trasladar el cadáver del cardenal don Gonzalo García Gudiel a Toledo. El cardenal había muerto en 1299 y en la expedición figuraba el obispo de Calahorra, don Fernando González, que murió antes de 1305: en torno a estas fechas es posible calcular, de forma aproximada, la composición del *Libro del Caballero Zifar*. Si bien no se puede saber con seguridad si Ferrand Martínez fue el autor de la obra, sí se puede asegurar que fue escribano y notario y sellador de un arzobispo y de un rey, y que su estilo de escribano se asemeja en muchas ocasiones al de algunas páginas del *Zifar* (González Muela: 12 y ss.).

El libro es bastante complejo en su estructura y en su contenido. Su moderno editor, Wagner, lo divide en cuatro partes: las dos primeras cuentan las aventuras de Zifar y su esposa Grima; la tercera, denominada por Wagner "Castigos del rey de Mentón", es un tratado didáctico; y la cuarta trata las aventuras de Roboán, hijo menor de Zifar. Ruiz de Conde (1948) destaca tres núcleos en la obra: a) las proezas físicas y morales del Caballero Zifar; b) la justicia y la sabiduría del caballero como rey y como padre; y c) las aventuras de Roboán hasta llegar a ser emperador y ver a toda la familia reunida nuevamente.

González Muela (28) indica que es posible leer el texto del *Zifar* a la luz de las características de las *Artes poeticae* medievales, en especial del llamado sermón universitario, caracterizado por la exposición de un tema y su *amplificatio*². En este contexto, las digresiones y los *exempla* tenían como finalidad entretener al público³. En el caso del *Libro del Caballero Zifar*, el tema sería devolver el cuerpo del Cardenal de Roma a Toledo y la *amplificatio* el resto del libro⁴. Asimismo, este editor, siempre siguiendo a Burke, sugiere considerar dos planos a la hora de leer el libro: uno superficial e histórico y otro metafísico y alegórico. En este sentido, "Zifar es una «semejanza», una «visión», que resume la creación del hombre, la caída, la redención y el apocalipsis" (29), y el caballero Zifar se constituye en un imitador de Cristo⁵.

Aunque la crítica ha aludido en general a la falta de unidad entre

las secciones del *Zifar*, los trabajos de Ruiz de Conde (1948), de Scholberg (1964), de Burke (1972) y de Walker (1972 y 1975) señalan una serie de elementos que testimonian una fuerte unidad de composición en la obra. Diz (1979), explica que el "Prólogo", a manera de introducción, permite enmarcar un hecho histórico en otro: el jubileo del año 1300, imaginado y organizado por Bonifacio VIII, y la historia del primer cardenal español enterrado en la península. En este prólogo, el narrador anticipa una serie de enseñanzas y entretenimientos que podrá encontrar el lector en el libro, es decir que se vincula con la historia que le sigue, que constituye un extenso *exemplo* de lo que se ha filosofado previamente. En este marco, el caballero Zifar es mencionado por primera vez de modo indirecto y se lo presenta como un ejemplo más de la conducta paradigmática que constituye el verdadero núcleo de la obra:

Una serie de disquisiciones de tono francamente doctrinal a propósito del valor de cierta conducta moral constituyen la glosa que el narrador escribe para mostrar el significado más profundo de los hechos que narra. El hombre debe tener conciencia de la imperfección y debilidad de su propia naturaleza y acudir siempre a Dios, sin cuya guía y apoyo nada es posible. Y frente a los azares de la fortuna, ha de oponer una actitud pareja y constante, sin enorgullecerse en la buena fortuna, sin desesperar frente a la mala. Con esto el premio está asegurado. (Diz: 115)

En el hecho histórico que constituye el jubileo del año 1300, el narrador incrusta la narración de un hecho particular, el relato de la promesa cumplida del archidiácono. Estos dos hechos enmarcan la historia de Zifar, que constituye así la presentación del valor de su conducta: de esa manera, las aventuras del caballero adquieren un carácter «histórico» y «verdadero» pues se homologan a dos hechos históricos ejemplares (Diz: 116).

Por otro lado, si seguimos a Zumthor (1994: 181) y consideramos la peregrinación como una representación en el espacio

del tiempo de la salvación, podemos asimilar el destino del caballero Zifar con el del archidiácono, peregrino que camina con el fin de obtener la gracia de Dios y de cumplir con una promesa. Es decir que el tema de la peregrinación, una de las constantes de la poesía y de los relatos de ficción desde la Alta Edad Media al siglo XIV, se constituye como un modelo perceptible en un segundo plano de la historia del vagabundeo caballeresco de Zifar.

El episodio central del libro II (la campaña contra Nasón) constituye una especie de primera lección concreta que los hijos del caballero Zifar reciben en el transcurso de la historia. En la acción de los jóvenes infantes que actúan guiados por las figuras mentoras del ribaldo y su padre se ubica la enseñanza práctica, que resulta previa a la lección teórica dirigida a la inteligencia y a la razón (libro III, "Castigos") "que será impartida después de que los jóvenes hayan adquirido el hábito del bien actuar" (Diz: 112). Para Marta Diz, los castigos del libro III son el eje organizador que explica la estructura de la novela:

El sentido del *Cifar* reside precisamente en el concepto de esa lección que Mentón imparte a sus hijos. La novela entera es una lección sobre el arte de la conducta [...] dirigida al lector. Presenta el acto de aprender, la adquisición de hábitos y la integración en la práctica de los principios teóricos que deben regular la vida moral del hombre. En este contexto, el libro cuarto no sólo no quiebra la unidad de la obra sino que constituye el elemento que la realiza y la completa. (Diz: 113)

El libro IV ("Hechos de Roboán"), que vuelve al mundo de la historia y la acción pero organizada ahora en torno de la figura del hijo menor de Zifar, Roboán, ofrece un nuevo contexto y revela la existencia de un modelo: "en ese modelo, los *Castigos* son la generalización y la norma, de la cual *Cifar* y *Roboán* constituyen sus términos particulares" (Diz: 114).

En lo que respecta a las fuentes del *Libro del Caballero Zifar*, se pueden mencionar varias. Es necesario indicar como núcleo de la obra un cuento de *Las mil y una noches*, "El rey que lo perdió todo", como propone Walker, quien establece numerosas semejanzas entre el

cuento y el *Zifar*, tanto en la configuración de los personajes, en el plano de la historia y en la ubicación de la acción en Oriente, así como en ciertos rasgos lingüísticos (González Muela: 22-23). Se advierte también una influencia de la leyenda de San Eustaquio, en especial en lo que se refiere a la salida de su patria de un caballero, su esposa y sus hijos: se conocen varias versiones de la vida de San Eustaquio, aunque en general la leyenda recrea la historia de Job mezclándola con un relato popular de disolución y reunificación de una familia⁷. Existen influencias notables de los temas bretones en los episodios de la Dama del Lago y en el de las Islas Dotadas⁸. Cabe mencionar también como fuentes varios textos didácticos orientales y castellanos, como *Flores de filosofía* y *Barlaam y Josafat*, entre otros, que recogen normas de conducta para los príncipes y otros gobernantes, y proveen además la técnica literaria de interpolar y encadenar cuentos (Ramadori, 1995). Este tipo de expresiones en prosa presenta una estructura narrativa que se organiza a partir de una historia principal que sirve de marco a los relatos, narrados por los propios personajes, que se introducen para ilustrar o reforzar los argumentos surgidos del debate en la historia-marco (Miranda, 1995 y 1999). Estas formas resultan complejas porque a menudo incluyen relatos dentro de los relatos, enlazan cuentos y narran historias con temas similares.

El Libro III: las metáforas corporales y la disquisición moral

Zumthor señala que las representaciones del espacio proceden de nuestra conciencia corporal (1994:18). En efecto, una tradición milenaria y casi universal hace del cuerpo humano un modelo y una estructura del mundo. El cuerpo para el hombre medieval representa el modo "espacio-temporal de la existencia, ejemplo físico y conceptual de todo aquello que, en el espacio, se posa o se mueve" (19). Por ello, el cuerpo es fuente de metáforas. En coincidencia, Guiraud (1986: 48) afirma que "el cuerpo presta sus formas, sus funciones y sus estados a conceptos que a la vez ilustra y designa". Estima este autor que el campo semántico de las analogías corporales es el vehículo de experiencias y de nociones corporales que se remontan posiblemente

a épocas en que el conocimiento del cuerpo y de sus funciones así como el de sus relaciones con el mundo eran muy confusos y generalmente inexactos, aunque en la mayoría de los casos ha pervivido merced a la arbitrariedad del signo que hace posible su funcionamiento dentro de sistemas epistemológicos diferentes (49). Las metáforas y los símiles corporales no funcionan de modo aislado, sino que constituyen un sistema de imágenes a través de las cuales es posible representar una topología de la imaginación histórica en torno al cuerpo.

En interés a estas reflexiones, nos abocaremos aquí al reconocimiento de los simbolismos en relación con el cuerpo presentes en "Los castigos del Rey de Mentón", tercera parte del *Libro del Caballero Zifar*, en la que Zifar dialoga con sus hijos y les ofrece una serie de consejos. Esta sección del texto es portadora de reglas de vida, útiles para la perfección del hombre y para el cumplimiento de los preceptos divinos. A tal efecto concurre, además de la hegemonía de la construcción temática y formal, la recurrencia en el discurso de figuras y metáforas que delinear un propio espacio textual, convergente o divergente pero de todos modos distinto respecto del diegético. Vale decir que esta parte de la novela significa un alto en los desplazamientos propios de la aventura del caballero para dar lugar a la disquisición moral.

La predilección por el estilo directo evidencia las características de la narración carente de acción propia de los libros sapienciales, en los que la relación dialógica entre los personajes, que hablan y relatan historias, produce el avance de la narración. El análisis del tema del cuerpo en este tercer libro resulta un tanto dificultoso puesto que la mencionada estructura y los aspectos doctrinales imponen estereotipos en la descripción y en la representación de la figura humana. Sin embargo, podemos advertir que, en general, el sentido de la moralización reside en la permanencia del simbolismo utilizado mediante el que se encadenan una serie de conceptos sobre el cuerpo, sobre el alma y sobre sus mutuas relaciones.

Le Goff (1992: 12-27) afirma que el sistema cristiano de metáforas corporales reposa sobre todo en la pareja cabeza/corazón, cuyo más claro referente es la Iglesia considerada cuerpo en relación con Cristo que es la cabeza⁹. La pareja cabeza/corazón como metáfora,

que se esboza en la Alta Edad Media y se politiza en la época carolingia, es más usada que la dupla cuerpo/alma.

A pesar de esta constatación de Le Goff, en el libro III del *Libro del Caballero Zifar* el uso metafórico se sustenta principalmente sobre la base de las relaciones entre cuerpo y alma, que no están planteadas en torno de la dualidad o la dicotomía sino de la necesidad de una armonía entre cuerpo y alma, de un equilibrio de lo corpóreo y lo espiritual. En este contexto, la disciplina se asocia con la vida y el abuso en los placeres del cuerpo con la desviación por lo que resulta imprescindible “forçar las voluntades de [la] carne e [...] esforçar las vanidades del alma” (243)10.

El texto, en su presentación de las actitudes del cuerpo como elemento vital, establece su dependencia con respecto al alma. Sin embargo, las reglas de conducta que ofrece no tienden a degradar lo corporal para salvar el alma contaminada sino que, por el contrario, revelan una concepción del hombre fundada en su relación con la sociedad y en la necesidad de instruir a los príncipes en la justicia y en la ley, más allá de bregar también por el cumplimiento de la disposiciones divinas.

[...] la idea de un *alma* invisible, que se manifiesta parte por parte en la estructura del *cuerpo* visible, trasciende su origen metafórico, pues la cultura dentro de la que se construyó vio y sigue viendo en esa estructura la expresión de una realidad objetiva. Se puede decir lo mismo de la analogía, tal como la veían los antiguos, entre el *microcosmos* (el Hombre) y el *macrocosmos* (el Universo), que, entre otras cosas, establece una correspondencia y una relación de causa a efecto entre la estructura del cuerpo humano y la del zodiaco. (Guiraud: 48)

La idea de que el cuerpo es un reflejo del alma y de que ésta guía al cuerpo aparece en varias partes de “Los castigos del Rey de Mentón”, por ejemplo:

[...] ca las cosas çelestiales obran en las cosas elementales, e manifiesta cosa es que los cuerpos de los omnes son elementales e non valen quando son sin almas que si fuesen lodo. E el alma es espritual, de vida que enbía Dios en aquellos que él quiere que bivan; e quando se ayunta el alma al cuerpo, viene ende ome bivo e razonable e mortal; e el alma sin cuerpo sin alma non son para ningunt fecho del mundo, ca por su ayuntamiento es la vida del cuerpo; e el departimiento es la muerte¹¹. E porque es el alma espritual e el cuerpo elemental, por eso ha el alma virtud de guiar el cuerpo. [...] Onde por esto, mios fijos, devezes saber que en poder del ome es que pueda forçar las voluntades de su carne e que pueda esforçar las vanidades del alma [...] (242-243)

En el marco de correspondencias entre cuerpo y alma, los consejos de Zifar a sus hijos subrayan el hecho de que lo que afecta al cuerpo afecta al alma, es decir que el cuerpo es un límite insalvable para la consecución de la perfección cristiana. Por ello, en la enumeración de las virtudes que deben caracterizar al hombre, y en especial a los príncipes, siempre está presente esa relación. La importancia de la castidad es manifestada en primer lugar:

[..] la primera e la presçiada de las buenas constunbres es castidat, que quiere dezir tenperança, [...] E sabet que castidat es amansar e tenprar ome su talante en los viçios e en los deleites de la carne e en las otras cosas que son contrarias de la castidat e mantener su cuerpo e su alma, ca ninguna alma non puede entrar en paraíso sinon después que fuere purgada e limpia de sus pecados, así como quando fue enbiada al cuerpo. (240)

La única justificación para no cumplir con las virtudes que impone la castidad se encuentra en el casamiento, que es ordenado por Dios¹². La integridad que conlleva la práctica de la castidad es una cualidad que enaltece el rango caballeresco y se puede deducir de las

palabras de Zifar cuando la vincula con la vida errante: "La castidad es vida del alma, e el vagar es vida de la paçencia." (261).

La práctica de ejercicios corporales, la medida en la comida y en la bebida y el control de la palabra son presentados como condiciones de un accionar correcto:

E devezes ser bien costunbrados en alança e en bofordar e en caçar e en jugar tablas e axedres, e en correr e luchar, ca non sabedes do vos será mester de vos ayudar de vuestros pies e de vuestras manos. E devezes aprender esgrima. E devezes ser mesurados en comer e en beber. E por ende, seredes mesurados en razonar, ca el mucho hablar non puede ser sin yerro en que cayó por mucho querer dezir, mayormente deziendo mal de otro e non guardando la lengua. [...] E por ende, mejor es al ome que sea mudo que non que fable mal; ca en el mal hablar ay daño e non pro, tan bien para el alma como para el cuerpo. (257)

A estas cualidades se asocia directamente la cortesía y la humildad ("E el que non se presçia es de buen pres de su cuerpo e de su alma" (260)) así como el rechazo de la codicia.

Comprobamos que, a través de la permanente vinculación entre cuerpo y alma que se establece a partir de la enumeración y descripción de las virtudes, el autor de la novela entiende que es posible alcanzar la santidad aún sin renunciar a la vida del mundo porque ello no significa la transgresión de la ética cristiana: la "propia carne no debía ser negada, sino rescatada, santificada" ya que la corporeidad del hombre es un elemento también creado por Dios (Fumagalli, 1990: 56).

Otra relación entre el alma y el cuerpo notable es la que Zifar propone sobre la base de la idea de enfermedad: el alma en pecado es como un cuerpo enfermo que necesita de eficaces medicinas:

Ca bien como la grant llaga del cuerpo non puede sanar sinon con grandes e fuertes melezinas, así como por fierro o por quemas, así la maldat de aquellos que son

edureçidos en pecado non se pueden toller en grandes sentençias sin piedat. (272-273)

La exigencia de piedad que menciona Zifar en el ejemplo precedente se aplica fundamentalmente a los reyes y a los príncipes y en este sentido es que les habla a sus hijos. A continuación, el rey de Mentón asegura que el rey se debe ocupar de los cuerpos y el sacerdote de las almas y que ambos son igualmente necesarios para el buen cristiano y que tanto el rey como el pueblo requieren de los consejos del sacerdote para "convenir a una ley e en lo que oviesen a fazer e de creer".

E todo christiano debe traer consigo algunt ome bueno de santa elesia e demandarle consejo para el cuerpo e para el alma. (273)

Resulta sencillo advertir aquí que la idea que subyace en el consejo es la de que cada uno se salvará si ha obrado de acuerdo con los requerimientos del orden social al que pertenece. Duby (1983: 115) indica que el término *ordo* permite clasificar a los individuos en virtud de una posición y remite a una "organización justa y buena del universo, aquello que la moral, la virtud y el poder tienen la misión del conservar". Pero la palabra *ordo* también expresa el ejercicio de la autoridad que distingue y coordina los órdenes.

En cada orden existen diferentes tareas y diferentes oficios jerarquizados. El carácter ternario aparece ya esbozado. Pero en el último *ordo* que cuenta, el de la dirección, los obispos no se confunden con los príncipes temporales que les están subordinados; en la línea divisoria está el rey. Bonifacio [VIII] no dice expresamente que éste debe obedecer también a los obispos; sin embargo, se aventura a mostrar claramente que viene «después» (118).

Entre otras cualidades del rey, Zifar destaca la de ser justiciero y nunca soberbio: para él, el rey debe usar mucho más la ley que la

espada y debe amar la verdad. Por último, merece destacarse la metáfora política que propone el caballero Zifar para explicar el funcionamiento de la sociedad¹³:

Onde, sabet que el cuerpo es como el ramo e el seso como el rey e las maneras como el pueblo: pues si podiere el rey más que el pueblo, endresçarlo ha; e si podiere el pueblo más que el rey, puede perder el rey el pueblo: e los coraçones sin seso son como la tierra [*que es yerma e syn labor, e los coraçones con seso son como la tierra*] poblada de buenos pobladores; ca los sesos pobladores son del coraçon. E sabet que el seso es guardador del cuerpo e a este mundo e de la alma al cuerpo; pues quando Dios quiere toller a su merçed a algunos, lo primero que le faze tornar el seso. Onde vet cuál es la nobleza del seso: [...]. (293)

En el ejemplo anterior, es explícita la asociación del rey con la cabeza y su eje de funcionamiento, el razonamiento, lo que le permite dirigir el cuerpo. Si bien el corazón es vital, solo no puede regir la vida, necesita de una cabeza que lo ayude¹⁴. En el final del libro III, Garfín y Roboán agradecen a su padre por los consejos con que los ha instruido y esperan poder actuar en consecuencia.

Después que el consejo les ovo dado el rey, dexáronse caer amos a dos a sus pies e fuérongelos besar, llorando de los ojos con gran plazer e gradesçiéndole quanta merçed les fazía. (322)

Estos actos corporales de sumisión y humillación revelan el respeto por parte de los jóvenes de la jerarquía que ostenta Zifar, como padre y como rey. El beso a los pies de su progenitor puede considerarse análogo al beso en las manos de la madre descrito en la parte anterior, ya que con ese gesto, voluntario y ritual, Garfín y Roboán agradecen a su padre y lo reconocen públicamente como tal: "¡Mas bendito sea el nonbre de Dios, que nos tan grant merçed quiso fazer en

vos querernos conosçer por fijos e nos llegar a la vuestra merçed!" (322).

En líneas generales, podemos decir que la recurrencia a las metáforas corporales y a los ejemplos –que no hemos analizado en esta ocasión– actúan como procedimiento destinado a la transmisión y se enmarcan en el propósito didáctico de la obra. Esta parte de la novela permite observar una apertura del pensamiento a la sociedad y sus problemas, un compromiso con el mundo y sus debilidades así como también la convicción de que la vida deriva de Dios y por ello los principios divinos deben guiarla.

El tono normativo de los consejos sobre la vida del hombre, convertido en representación simbólica de los principios rectores de la fe, facilita la "búsqueda de los hechos particulares narrados como ejemplos-explicitaciones de las actitudes del cuerpo en su dependencia del alma como impulso vital o, por el contrario, en la escisión de ambas partes del individuo" (Merlino, 1973: 47). En síntesis, la idea central que se desprende del tercer libro del *Libro del Cavallero Zifar* es que el buen hombre –y el buen príncipe– puede conseguir el dominio sobre los placeres y los vicios terrenales para lograr una conciliación de lo físico con lo espiritual¹⁵.

La riqueza de la palabra de una novela tan compleja y extensa, tanto en episodios como en manifestaciones discursivas y organización estructural, como el *Libro del Caballero Zifar*, develada en uno de sus aspectos a partir del análisis del Libro III, permite, una vez más, comprobar que el estudio minucioso de un texto de ficción puede servir como fuente histórica válida –sin duda complementaria de otras– para aprehender las formas de pensamiento y las costumbres de las sociedades medievales que subyacen a toda construcción textual.

Bibliografía citada:

AUERBACH, Erich. *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: FCE, 1979 (1942).

BURKE, James. "The Meaning of the *Islas Dotadas* Episode in the *Libro del Cavallero Cifar*" en *HR*, 38 (1970): 56-68.

-----. *History and Vision: the Figural Structure of the "Libro del Cavallero Zifar"*. Londres: Tamesis, 1972.

DIZ, Marta Ana. "La construcción del *Cifar*" en *NRFH*, xxviii (1979): 105-117.

DUBY, Georges. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Argot, 1983 (1978).

DURÁN, Armando. "La «amplificatio» en la literatura caballerescas española" en *MLN*, 86 (1971): 123-135.

FUMAGALLI, Vito. *Solitudo Carnis. El cuerpo en la Edad Media*. Madrid: Nerea, 1990.

GONZÁLEZ MUELA, Joaquín (ed.). *Libro del Caballero Zifar*. Madrid: Clásicos Castalia, 1982.

-----. "Introducción crítica" al *Libro del Caballero Zifar*. Madrid: Clásicos Castalia, 1982: 7-47.

GUIRAUD, Pierre. *El lenguaje del cuerpo*. México: FCE, 1986 (1980).

HESSE, Hermann (trad. y ed.). "Eustaquius" en *Leyendas medievales*. Barcelona: Bruguera, 1984 (5ª ed.): 107-117.

LE GOFF, Jacques. "¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media" en FEHER, Michel; R.

NADDAFF y N. TAZI (eds.) *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*. Tercera Parte. Madrid: Taurus, 1992 (1989): 12-27.

MENÉNDEZ y PELAYO, M. *Orígenes de la novela*. Madrid: CSIC, 1962.
MERLINO, Mario. "Función y relaciones del cuerpo en la *Disciplina Clericalis*" en CVITANOVIC, Dinko et al., *La idea del cuerpo en las letras*

españolas (siglos XIII a XVII). Bahía Blanca: Instituto de Humanidades, UNS, 1973: 46-59.

MIRANDA, Raquel. "El Conde Lucanor y el *Calila e Dimna*: el valor de la palabra en las relaciones sociales" en *II Coloquio Internacional de Literatura Comparada, "El cuento", Homenaje a María Teresa Maiorana*. Buenos Aires: UCA, 1995: 84-88.

----- . "Calila e Dimna: sentimientos y relaciones sociales" en *Anuario*, 1. Santa Rosa: Facultad de Ciencias Humanas, 1999: 285-291.

RAMADORI, Alicia. "El *exemplum* de los tres consejos del avecilla en *Barlaam e Josafat* y en *El Libro del Cavallero Zifar*" en *II Coloquio Internacional de Literatura Comparada, "El cuento", Homenaje a María Teresa Maiorana*. Buenos Aires: UCA, 1995: 260-266.

RIBADENEYRA, Pedro de. "La vida de san Eustaquio, mártir" en *Vidas de santos. Antología del Flos sanctorum*. Madrid: Lengua de Trapo, 2000: 95-101.

RUIZ de CONDE, J. *El amor y el matrimonio secreto en los libros de caballerías*. Madrid: Aguilar, 1948.

SCHOLBERG, Kenneth R. "The Structure of the *Cavallero Zifar*" en *MLN*, 79 (1964): 113-124.

VAUCHEZ, André. *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid: Cátedra, 1985.

WALKER, Roger. "Did Cervantes Know the *Cavallero Zifar*?" en *BHS*, 49 (1972): 120-127.

----- . *Tradition and Technique in "El Libro del Cavallero Zifar"*. Londres: Támesis, 1974.

ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1994 (1993).

Lidia Raquel Miranda.

Profesora y Licenciada en Letras (UNLPam). Profesora Adjunta Regular de Lengua Española y de Literatura Española I. Miembro del Instituto de Análisis Semiótico del Discurso y del Consejo Editorial de *Anclajes*. Miembro del Instituto de Estudios Clásicos y del Consejo Editorial de *Circe*, de clásicos y modernos. Ha publicado "*Aliud dicitur, aliud demonstratur*: los intertextos y la imagen mitológica de los amantes en el Tratado de amor de Juan de Mena" en *Circe, de clásicos y modernos* N° 6 (2001), "El cronotopo y los componentes dialógicos en el *Poema de Sancta Oria* de Gonzalo de Berceo" en *Anclajes* Vol. V N° 5 (2001), Cap. XVII "Lectura Bajtiniana del Poema de Sancta Oria de Gonzalo de Berceo" en *Hispanismo en la Argentina en los portales del siglo XXI*. Tomo I (2002), además de ponencias en actas de eventos académicos nacionales e internacionales.

Notas

1 Durán (1971: 134-135) completa la diferenciación propuesta por Riquer entre "novela de caballerías" y "novela caballeresca": "[...] la presencia de una relación causal entre los episodios de una novela (del género caballeresco, por lo menos) es inversamente proporcional al empleo del *entrelacement*, y [...] esta relación amplía la fundamental distinción hecha por Martín de Riquer entre libro de caballerías y novela caballeresca, correspondiendo al primer grupo el empleo del *entrelacement* y al segundo la causalidad".

2 Recordemos que para los antiguos, "amplificar" significaba "realzar una idea, hacerla valer" pero más tarde fue adquiriendo la acepción de "desarrollar, alargar" (Durán, nota 2).

3 González Muela declara que esta postura para interpretar la obra ha sido indicada por Walker y Burge y, si bien arroja luz sobre el problema de la unidad del texto de la novela que nos ocupa, no con todos los textos ocurre lo mismo.
4 Según Durán (131), en el *Caballero Zifar*, al igual que en otras novelas de caballerías, la *amplificatio* se manifiesta en el enlace de los episodios, aunque no se lo utiliza como un recurso técnico que permite postergar el desenlace de la historia sin atentar contra la unidad de la novela, sino como resultado de una

necesidad impuesta por el propio desarrollo de la acción: "El autor del Cifar nos cuenta su historia linealmente, pero como el núcleo de esta historia es la separación del protagonista de su mujer e hijos, antes de reunirlos *tiene* (de ahí el carácter necesario del *entrelacement*) que referirse a ellos para explicar y justificar casualmente ese encuentro final" (Durán: 134).

5 Auerbach (1979: 95-120) explica que la interpretación figural implica una relación entre dos acontecimientos o personas, en la cual uno de ellos no sólo tiene su significación propia, sino que apunta también al otro, y éste, por su parte, asume en sí a aquél o lo consume. Los dos polos de la figura están separados en el tiempo y en el espacio, pero, en tanto que episodios o formas reales, están dentro del tiempo; ambos están contenidos en la corriente fluida de la vida histórica, pero la comprensión de su conexión es un acto espiritual. Para Auerbach, la interpretación figural, propia del cristianismo antiguo y medieval, despojó a los acontecimientos de su contenido real y sólo les dejó un contenido interpretativo, lo que se resuelve en una rigidez de sentido.

6 La peregrinación a Roma, junto con la de Santiago de Compostela y la de Tierra Santa, constituye uno de los ejes que orientan el espacio peregrino en el medioevo. El jubileo del año 1300, que sustituyó las cruzadas por su popularidad y por la cantidad de romeros que puso en el camino, contribuyó a la sacralización de esa ciudad, la que amalgama los lugares de gracia -como las tumbas de los apóstoles o las más antiguas basílicas- con los restos heroicos de la antigüedad (Zumthor, 1994: 184-185).

7 Para mayores detalles remitimos a "Eustaquius" (1984) y a "La vida de san Eustaquio, mártir" (2000).

8 No todos los críticos concuerdan en atribuir un origen celta al episodio de las Islas Dotadas, sin embargo es posible coincidir en que el autor del texto se vale del modo alegórico para ilustrar el elevado sentido moral de su filosofía caballeresca. En efecto, el episodio de las Islas Dotadas está compuesto de un modo similar al de los textos de Chrétien de Troyes, en los cuales la superficie o corteza de la obra tiene un interesante argumento aunque parece carecer de todo propósito o sentido; pero bajo esa superficie existe un núcleo o meollo de verdad en el que reside el propósito moral del trabajo (Burke, 1970).

9 La fuerza simbólica de la cabeza reside en la valorización de lo alto, expresión del principio cristiano de la jerarquía. La cabeza es el principio de cohesión y crecimiento, sede del cerebro, órgano que alberga el alma. La idea del corazón es refuerzo metafórico pues remite a la vida afectiva, fuente de pensamientos

intelectuales, de la fe, de la comprensión, centro de las elecciones decisivas, de la conciencia moral, de la ley no escrita, del encuentro con Dios (Le Goff, 1992: 12-27).

10 Todas las citas de *El libro del Caballero Zifar* están tomadas de la edición de Joaquín González Muela, Madrid: Clásicos Castalia, 1982. De aquí en adelante, cada vez que se cite la obra se colocará a continuación y entre paréntesis el número de página correspondiente a la mencionada edición.

11 Una interesante comparación en este sentido se ofrece más adelante cuando se afirma que un hombre sin amigos es como un cuerpo sin alma: "[...] que qual es el cuerpo sin alma, atal es el ome sin amigos" (283). Sin duda, esta analogía se sustenta en los dichos populares pero también en la propia experiencia de Zifar, en especial en lo que se refiere a su amistad con el ribaldo.

12 En la novela, tanto el matrimonio de Zifar con Grima como el de Roboán con Seringa son claros ejemplos de la valoración de este precepto.

13 Según Le Goff (1992), las concepciones organicistas de las sociedades fundadas sobre metáforas corporales que se sirven de las partes del cuerpo y de su funcionamiento parecen remontarse a una temprana antigüedad.

14 Estos conceptos que definen la relación entre cabeza y corazón en la esfera social no coinciden enteramente con la idea de jerarquía entre las órbitas de poder que corresponden a los príncipes y al papa que explica Le Goff (1992) a partir del análisis de un tratado anónimo, *Rex pacificus*, compuesto en 1302 por un partidario del rey en el marco del conflicto entre Felipe IV el Hermoso de Francia y el papa Bonifacio VIII. De este texto se desprende que existen dos jurisdicciones separadas, una espiritual y otra temporal, y que el corazón, aquí asimilado al rey, tiene importancia primordial como centro metafórico del cuerpo político.

15 Vauchez (1985: 35), al relacionar los tres órdenes sociales propios del medioevo con las manifestaciones espirituales, indica que la Iglesia consideraba que la nobleza de sangre confería un "prestigio sacral" y creaba "una predisposición natural a la santidad".



Ana Bolena - Autor desconocido

LA VIDA DEL REY ENRIQUE VIII DE INGLATERRA DESDE LA LITERATURA

Silvina Peluc de Suárez

Resumen

Analizar la obra de Shakespeare *La famosa historia de la vida del Rey Enrique VIII* dentro de un marco histórico, fue el objetivo que nos propusimos al abordar este trabajo.

Esta obra teatral se ajusta debidamente al acontecer histórico y es atrayente ver que cada personaje que aparece en la obra, revive de tal modo la época, que constituye una combinación absolutamente adecuada de la Literatura y la Historia.

Palabras clave :

Shakespeare- Enrique VIII- Wolsey- Catalina- Ana Bolena- Cisma.
Tomás Moro.

LA VIDA DEL REY ENRIQUE VIII DE INGLATERRA DESDE LA LITERATURA

Silvina Peluc de Suárez

Introducción

Quienes nos dedicamos al estudio de la Historia inglesa nos encontramos frecuentemente con el impedimento de obtener fuentes a nuestro alcance o en nuestro idioma, sobre los hechos que queremos investigar.

Fue por ello que nos sentimos tentados de trabajar la obra *La famosa historia de la vida del Rey Enrique VIII*. Al proponernos esta tarea pensamos que, tal vez, encontraríamos en ella datos de la vida y de la historia de Enrique VIII que podrían estar alejados de la realidad histórica de la época habiéndose dado prioridad a los propósitos de una obra literaria.

Pero al conocer este drama, nuestro objetivo cambió radicalmente ya que nos encontramos con una pieza teatral que se ajusta debidamente al acontecer histórico. Gracias a la genialidad del autor, cada personaje que allí se presenta, revive de tal modo la época que constituye una combinación absolutamente adecuada de la Literatura y la Historia.

Nos parece interesante citar a Granville, ya que en su libro *Introducción a Shakespeare* refiriéndose a las obras escritas en la época isabelina escribió:

...No son especímenes cotidianos de la literatura isabelina, sino las piezas de museo de una época".¹

Por lo tanto pretendemos lograr en esta oportunidad llevar a cabo un análisis de esta obra dentro de un marco histórico determinado, haciendo hincapié en la visión que, a nuestro entender, tuvo William Shakespeare de la Inglaterra de la época manifestada a través de sus personajes.

Shakespeare y su tiempo

En primer lugar comenzaremos ubicando la obra en el tiempo, que según se supone fue escrita en el año 1603.

En ese año asumió como Rey de Inglaterra Jacobo I Estuardo, iniciando una nueva dinastía en el reino y cambiando en gran parte los lineamientos de la dinastía anterior.

Así entonces podemos deducir que la vida de William Shakespeare que se inició en 1564 y terminó en 1616, transcurrió durante el reinado de la Reina Isabel I Tudor y del Rey Jacobo I Estuardo. Shakespeare vivió en una época de transición y de acontecimientos muy importantes en la vida de su nación.

Recordemos que por aquel entonces María Estuardo de Escocia fue encerrada por su prima, la Reina Isabel, y luego enviada a decapitar por ella.

Se acrecentó la rivalidad entre Inglaterra y España a raíz de la labor de los corsarios ingleses en el mar, y por el apoyo que le brindaba la Reina a los Países Bajos, hecho que finalizó con la ruptura del Rey Felipe II de España con la Reina Isabel y que llevó a la derrota de la Armada Invencible por Inglaterra.

Sobre todo es muy importante tener en cuenta el aspecto religioso. A raíz del cisma provocado por Enrique VIII comenzará a penetrar poco a poco el protestantismo en Inglaterra. Primero durante el reinado de Eduardo VI a través de sus ministros y luego se instauró definitivamente el anglicanismo con la Reina Isabel I. Comenzó entonces una gran persecución a los católicos y una ayuda constante a los estados protestantes.

En aquella época convivían en el reino católicos, puritanos y anglicanos. De ellos los más peligrosos, al entender de la Reina, eran

los católicos. Sobre todo desde que, al ser excomulgada Isabel I en 1570 por el Papa Pío V, el mismo eximió a los católicos de su obligación de prestarle obediencia en materia religiosa, por lo cual la Reina dudaba del apoyo de ellos ante algún peligro interno o externo.

Además los católicos contaban con dos factores que le jugaban de manera adversa. Primero la gran oposición hacia ellos de aquellos que habían sido beneficiados por el reparto de los bienes de los monasterios suprimidos en épocas de Enrique VIII y que no estaban dispuestos a renunciar a ellos. Y por otro lado no debemos olvidar que para los ciudadanos ingleses el sentimiento nacional pesaba siempre más que el sentimiento religioso.

La negativa hacia los católicos era evidente y había quedado expresada cuando en 1602 se les dio sólo dos meses para someterse a la religión oficial porque no se iban a tolerar dos religiones dentro del mismo Estado.

Con respecto a los puritanos se los veía como un grupo muy peligroso por la revolución social que podían causar. Los más extremistas proclamaban que la Biblia era el único lugar donde se podía conocer la voluntad de Dios, restándole valor al Estado anglicano. Además proponían una democracia en su Iglesia, donde el poder supremo lo tendría un Sínodo Nacional que estaría por encima aún del Soberano. Es más, sostenían que los asuntos importantes fueran sólo tratados por el Parlamento.

La época de la Reina Isabel no fue tolerante en ningún sentido. Toda crítica al gobierno era considerada como alta traición. Incluso en el Parlamento, que era raras veces convocado, estaba prohibido tratar temas de alta política.

Con respecto al teatro estos lo combatieron ferozmente porque era una representación del ocio y de la inmoralidad. De allí el ataque a los puritanos que encontramos en las obras de la época.

Así los hombres vivían en un ambiente de murmuración constante y encontraban en el teatro, representado en los dramas, comentarios de la vida real que no lo podrían conocer de otro modo.

De las primeras épocas del Rey Jacobo I nos parece importante recordar el desvanecimiento de las ilusiones religiosas de católicos y puritanos. Los primeros porque cifraban sus esperanzas en un Rey que

era hijo de una católica y los puritanos porque creían que los defendería por ser escocés, dado que en Escocia siempre imperó el presbiterianismo.

Echando por tierra estas aspiraciones, Jacobo I comenzó sus persecuciones religiosas, no sólo a católicos, sino también a puritanos quienes, al pretender una Iglesia más democrática, chocaban con los sentimientos absolutistas del monarca. Gran parte de ellos huyeron hacia América del Norte a bordo del Mayflower hacia 1620.

Tampoco podemos dejar de nombrar los conflictos de poder entre el Rey y el Parlamento, enfrentamiento que continuará durante todo el siglo XVII y concluirá con la revolución de 1688.

Se advierten también muchas diferencias con el reinado anterior. Comenzó a ser cotidiano en épocas de Jacobo la venta de puestos importantes y el encumbramiento de cientos de gentiles hombres dejando de lado a conocidos caballeros.

Tampoco las relaciones de la Reina Isabel con su pueblo fueron semejantes a las de Jacobo, a quien disgustaba sobremanera el contacto con las multitudes.

La dedicación al trabajo en el gobierno de Isabel se extrañará en tiempos del nuevo Rey, quien cansado de los problemas de Estado pasaba largo tiempo dedicado a la caza. Todo esto traía una relajación en la disciplina general de los miembros del Estado y también en la Corte.

Shakespeare, con su aguda percepción, no dejará de darse cuenta de estas diferencias, que quedarán manifestadas en algunas de sus obras.

Shakespeare y su obra

Al analizar *Enrique VIII* de Shakespeare desde un punto de vista histórico, nos llamó poderosamente la atención la objetividad del autor al tratar un tema tan cercano a su tiempo del cual podríamos considerarlo casi un contemporáneo.

Al leer el drama, a simple vista, nos deja la impresión que no hubiera nada original de Shakespeare y que se tratara de una simple

narración histórica de los acontecimientos. Pero la genialidad del artista hace revivir el hecho de tal modo que el lector puede trasladarse en el tiempo y hacer suyos los sentimientos de algunos de sus personajes descriptos con la grandiosidad literaria tan característica del autor.

Convengamos que el tratar un tema tan comprometido de la vida del padre de la Reina Isabel podría haberle ocasionado serios inconvenientes. Pero no obstante ello sería una injusticia considerar a semejante dramaturgo como un mero relator de hechos ya que esta obra demuestra el conocimiento preciso de la época que él tenía y su genialidad para utilizar todo tipo de técnicas para mostrar al desnudo estos acontecimientos sin hacer alusión personal a su postura.

Se puede notar en esta obra claramente la sensibilidad del autor ante los sentimientos humanos y la comprensión de los mismos.

Al respecto escribe Charles David Ley en su obra *Shakespeare para españoles*, que

...fue superado Marlowe por Shakespeare gracias a su infinita diversidad y su profunda comprensión del alma humana²

Y Rafael Ballester Escalas en su obra *El historiador William Shakespeare* dice al respecto:

el teatro de Shakespeare retrata casi por entero a la humanidad. Plantea el análisis completo de las pasiones y sentimientos del hombre, desde los más groseros y violentos hasta los más delicados y sutiles³

Es asombroso sin embargo la poca o nada alusión que hizo al cambio religioso que se estaba operando en ese momento. Tal vez se debió a no querer encuadrarse dentro de una postura religiosa, la cual

si bien nunca expuso creemos que debe haberse acercado al catolicismo sin por ello dejar de ser un ferviente admirador de la grandeza de su país llevada a cabo por la Reina Isabel .

Otra de las características que notamos es su afán de mostrar a esta época como ejemplo de una vida que encamina su rumbo a un proyecto de esperanza, a un mundo mejor, típico del romance inglés.

La obra, que abarca desde los primeros tiempos del reinado de Enrique VIII hasta el nacimiento de su hija Isabel I, le sirve al autor para ser escenario de un tiempo en el que se logrará su proyecto de una mejor forma de vida.

Además trata temas como la justicia, la abnegación, el perdón, la paciencia en la adversidad, pero también la maldad, la miseria, la falsedad, a las que corona con alegría, con arrepentimiento, con paz, triunfando siempre el bien sobre el mal. Y si en algunos casos la maldad no es erradicada, se aprende a vivir con ella pero a través de la integridad, la cual no será contaminada.

Shakespeare y sus personajes

Creemos que la visión que tuvo el autor de la época transcurrida en tiempos de Enrique VIII es puesta de manifiesto a través de sus personajes.

Nos llamó la atención el ingenio de Shakespeare para poder verter a través de ellos, ideas y conceptos que tal vez él tuvo de lo que estaba aconteciendo.

Para esto vemos que utilizó el lenguaje más llano y tal vez más osado en personajes de no tanta importancia como lacayos, nobles o caballeros, dejando tal vez ver a través de ellos su postura, mientras que para los personajes más importantes utiliza otro tipo de diálogo y expresión.

Es notable su conocimiento de los sentimientos de los hombres de la época en su habilidad para presentarnos las distintas posturas de los personajes frente al tema que se trata.

Pone de manifiesto la adulación al Rey de algunos, más interesados en su posición personal que en lo que estaba ocurriendo; la sinceridad de otros que estaban preocupados sinceramente por el

Rey porque le eran absolutamente incondicionales y el conocimiento de los hechos que tenía la gente de la calle y sus apreciaciones ante lo que ocurría.

Otra acotación que nos parece válida es que hay personalidades de la época que fueron muy importantes, que son nombradas ligeramente y sin ningún tipo de alusión al respecto. Tal es el caso de Tomás Moro y John Fisher, de quienes sabemos tuvieron un papel relevante en este hecho histórico y terminaron ejecutados por tomar una postura adversa a la requerida por el Rey.

Pero analicemos ahora el papel de los personajes cumbres de la obra.

A Ana Bolena no le dedicó demasiado tiempo. Pasa de describir su hermosura a hacer notar su hipocresía, pero la mezcla con el sentimiento de resentimiento de una vieja dama de la corte al enterarse del nombramiento de Ana Bolena como marquesa de Prembroke, a nuestro entender para suavizar esta baja característica de la madre de la Reina Isabel. Leemos en el Acto II, escena III una conversación entre ambas en donde enterada Ana de lo que está sufriendo la reina Catalina expresa:

Ana: ...Por mi vida, nunca supo lo que era hacer mal..., después de este lapso, rechazarle con desdén! Hay piedad para conmovier a un monstruo... Por mi fe y mi virginidad, no quisiera ser reina.

Dama Vieja: Por la pérdida de la mía yo quisiera serlo y vos también lo querriais a pesar de toda esa especie de hipocresía... ¿No quisieras ser reina?

Ana: No, por todas las riquezas que hay bajo el cielo.⁴

Acto seguido cuando ambas se enteran que la acaban de nombrar a Ana Condesa de Prembroke, replica la dama vieja:

Dama Vieja:.... He mendigado 16 años en la corte y nunca he podido amalgamar el demasiado pronto y el demasiado tarde para obtener unas cuantas libras. Y

vos, ¡oh destino! que sois aquí un pescado fresco...
llenáis la boca antes de haberla abierto.

Ana:...No exista yo si estos honores me satisfacen una jota. Ello me entristece, pensando lo que va a seguir...⁵

Con respecto al personaje de Enrique VIII, vemos que lo trata con mucha discreción, tal vez por el riesgo que hubiera corrido abordarlo de otro modo, pero no por eso deja de contar ningún hecho importante.

Nos hace ver las cualidades humanitarias del Rey cuando se exalta al saber que Wolsey está cobrando impuestos, pero utiliza a los nobles y cortesanos para manifestar las debilidades del Rey y sus miserias. Maneja con tal destreza su pluma que hace dudar al lector si las apreciaciones de estos nobles son reales o son producto de la envidia por el lugar que ocupa Wolsey.

También nos muestra la ironía del Rey y hasta su hipocresía al leer de este personaje que la causa por la cual aspira a divorciarse es sólo por no sentirse en pecado por estar casado con la esposa de su hermano.

Leemos en la Escena IV del Acto II:

... Probad únicamente que nuestro matrimonio es legítimo, y, por mi vida y mi dignidad real, estaremos dichosos de continuar el curso de nuestra vida mortal con nuestra Reina Catalina, a la cual prefiero como la más perfecta que el mundo pueda ofrecer en parangón.⁶

En este personaje podemos notar las características antes mencionadas del romance inglés. Enrique VIII, al comienzo es presentado por el autor como un hombre fanático, impulsivo, influenciado, inescrupuloso. Pero durante la obra lo hace crecer en su estatura espiritual, y lo vemos fuerte, vigoroso, que emerge como un gran Rey y comienza a hacer justicia. Interviene en el Consejo y logra la salvación de Cranmer, dejando en claro que es él el que gobierna.

El personaje que a nuestro entender es la tipificación del sentimiento de abnegación, amor y fidelidad es la Reina Catalina de

Aragón. Consideramos que el monólogo que hace la reina en la Escena IV del acto II es realmente majestuoso y despierta sentimientos que nos animaríamos a decir son los de Shakespeare. Porque si no ¿por qué hacernos provocar tan sublime sentimiento ante su lectura?. Puede ser también que lo hiciese por adherir a la religión católica de la que ella es la máxima representante en esta obra.

Nunca lo sabremos pero sí recordemos el monólogo:

...Ay señor! ¿En qué os he ofendido? ¿Qué motivo de disgusto os ha dado mi conducta para así prepararos a repudiarme y retirarme vuestra buena gracia? El cielo me es testigo de que he sido para vos una fiel y humilde esposa, en todo tiempo acomodada a vuestra voluntad, siempre en el temor de producir os descontento, si, dócil a vuestro humor, alegre o triste, según lo viera inclinado... Señor, recordad que he sido vuestra esposa, en esta obediencia, por espacio de veinte años y que he sido bendecida con muchos hijos vuestros. Si en el transcurso y peripecias de este tiempo podéis alegar y probar alguna cosa contra mi honor, mi fidelidad conyugal o mi cariño y mis deberes para con vuestra sagrada persona, en nombre de Dios echadme de vuestro lado y que el oprobio más infamante me cierre la puerta y así me entregue al más severo fallo de la justicia...⁷

En reiteradas ocasiones hace mención a su condición de extranjera y de desvalida ante personajes que le son adversos, sentimientos bien fundados en algunos casos y tal vez provocados por su desesperanza o inseguridad en otros.

Pero el personaje del que más trata la obra sin lugar a dudas es del Cardenal Wolsey. En ella se ponen de manifiesto las elucubraciones que éste realiza para llevar a cabo sus objetivos personales, aun cuando contradigan los del rey.

El manejo que hace de las distintas situaciones con tal de alejar a Enrique VIII de todas aquellas personas que puedan influir en él y las tácticas que utiliza para conseguir sus fines lo hace una persona odiosa y hasta desagradable a los ojos del lector.

Bien conocidas por sus contemporáneos del Palacio Real son todas sus intrigas y muy envidiosos de él esperan que sean descubiertas de una vez por todas por el Rey.

El egoísmo y su codicia del poder lo llevan a traiciones e infidelidades insospechadas hacia el soberano con tal de hacer prevalecer su objetivo. Ante todo Wolsey representa el hombre de Estado y sus fines apuntarán siempre a lo que él considera necesario y beneficioso para su nación.

Leemos en la Escena II del Acto III el monólogo del Cardenal en donde expresa:

...Será la duquesa de Alenzon, la hermana del rey de Francia. Con ella se desposara
 ... ¡Ana Bolena! No, no quiero Anas para él. Se trata de algo más importante que una cara bonita... ¡Bolena! No, no queremos Bolenas... ardo en deseos de recibir noticias de Roma... ¡La marquesa de Prembroke!⁸

Cuando exclama sus deseos de recibir pronto noticias de Roma alude a una de sus más altas traiciones al Rey, que fue en este caso la de pedir al Papa que detuviera el proceso del divorcio, no porque estuviera en contra del divorcio, sino porque el rey había puesto sus ojos en una dama de la corte de la Reina.

Pero también nos hace ver el catolicismo de Wolsey al reconocer, ante su derrumbe, que este se debe a un castigo divino a sus ilimitadas ambiciones mundanas.

En sus consejos a Cromwell en la Escena II del Acto III, le dice:

...Observa bien mi caída y la causa de mi ruina. Cromwell, te lo recomiendo: rechaza la ambición... Que cuantos designios te propongas tengan por objeto el bien de tu país, la gloria de Dios y la verdad.⁹

También este personaje pone de manifiesto el objeto del romance shakespereano. Este Wolsey despiadado, soberbio e intrigante, cede en sus pasiones, se arrepiente y muestra su lado humano.

Y el final de su obra Shakespeare se lo dedica a Isabel I. En el bebé que acaba de nacer, la futura Reina Isabel, el autor pone su esperanza. Ve que con ella la sociedad inglesa alcanzará su bienestar.

De ellos nos habla a través de Cranmer, en oportunidad del bautismo de la reina:

...Esta real niña..., aunque en su cuna, promete, sin embargo, desde la hora presente a este reino mil y mil bendiciones, que el tiempo hará que fructifiquen. Será (aunque pocos de los que hoy viven podrán contemplar sus virtudes) un modelo para todos aquellos que vengan después... La verdad la educará en su regazo; los santos y divinos pensamientos se le ofrecerán como perpetuos consejeros. Será amada y temida, los suyos la bendecirán, sus enemigos temblarán como un campo de trigo trillado e inclinarán sus cabezas con dolor. El bien de todos acrecerá con ella. Bajo su reinado, cada cual sentado sobre su propia viña, comerá en seguridad lo que plante y cantará a todos sus vecinos las alegres canciones de la paz... Alcanzará, para dicha de Inglaterra, una edad avanzada; verá muchos días pero ninguno pasará sin que lo corone con alguna acción... ¡Pero ella ha de morir- ha de morir, es la voluntad de los santos-virgen, no obstante! Pasará por la tierra como un lirio inmaculado, y el mundo entero la llorará.¹⁰

Creemos que allí pone de manifiesto su orgullo de ser inglés y de haber pertenecido a la era isabelina.

Conclusión

Como conclusión podemos afirmar que *La famosa historia de la vida del Rey Enrique VIII* constituye una grandiosa descripción de un hecho histórico que cambió enteramente la vida de Inglaterra. Nos referimos al Cisma.

Gracias a la genialidad de Shakespeare, un hecho histórico tan complejo pudo ser representado con toda objetividad y claridad, llegando a describir la realidad de una época y a participar de la misma como contemporáneo a través de sus personajes.

Nos sentimos gratificados al leer esta obra, no sólo por lo que el autor produjo, sino por el enorme aporte que una vez más, brinda la literatura al quehacer histórico.

Esta retroalimentación entre estas dos disciplinas constituye un aporte invaluable para la cultura. Es por ello que al considerar esta obra como una muy apropiada fuente para quienes nos dedicamos al quehacer histórico de la época renacentista, elegimos como título de este trabajo: *Ecos de Shakespeare en la Historia*.

Silvia Peluc de Suárez

Se desempeña en la Cátedra de Historia Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza.

Es Especialista en Historia de Inglaterra de los siglos XVI y XVII.

Últimas publicaciones: *Isabel I de Inglaterra y el Parlamento inglés*, *Ecos de Shakespeare en la Historia*, *Aportes de la Literatura a la Historia*, *El Parlamento inglés: ascenso de poder desde sus orígenes*.

Notas

1 Granville Barker, Harley y Harrison, G. B.: *Introducción a Shakespeare*. Buenos Aires, Emecé Editores, 1952. P. 167.

2 David Ley, Charles: *Shakespeare para españoles*. Madrid, Revista de Occidente, 1951. P. 14.

3 Ballester Escalas, Rafael: *El historiador William Shakespeare*. Tarragona, Editorial Ballester, 1945. P. 61.

4 Shakespeare, William: *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 16 ed. 1982. P. 912.

5 Ibid. P. 913.

6 Ibid. P. 917.

7 Ibid. P. 914.

8 Ibid. P. 923.

9 Ibid. P. 929.

10 Ibid. P. 947-948.



Paisaje con Tobías y el ángel - Abraham Blomaert

REALIDAD -FICCIONALIDAD. PERSPECTIVA DESDE EL MUNDO POLÍTICO DE LAS UTOPIÁS

Cristina Quintá de Kaul

Resumen

El presente artículo se divide en dos apartados. En el primero, se demuestra la imposibilidad de llegar a una única definición de utopía. Se ha considerado que el autor inglés J.C.Davis aporta claridad al tema al exponer los rasgos de cinco tipos o modos de "sociedad ideal", entre los que incluye a la utopía. Como otra forma de sociedad ideal, se concibe a las utopías como programas integradores, como algo que las distingue de otros tipos de escritura política, sin dejar por ello de encuadrarse en esta forma de pensamiento. Están interesadas en proyectar un medio social total.; de aquí surge la preocupación del utópico por el detalle. El nuevo medio debe crear, dentro del observador, la conciencia del cambio, esencialmente moral y colectivo, en cada faceta de la vida. La totalidad de la visión utópica es parte de la perfección, el orden de la utopía. Surge el afán no sólo de mejorar, sino de perfeccionar. Totalidad, orden y perfección, constituyen las características fundamentales del modo utópico. Para alcanzarlo, sin negar la naturaleza del hombre ni de la sociedad, debe existir una estricta disciplina, que sólo puede lograrse a través de leyes dictadas "para cada ocasión" y de la educación, todo a cargo del Estado.

En la segunda parte, se estudia el caso de Inglaterra durante las guerras civiles en el siglo XVII, debido a que aparecen numerosos escritos que pueden encuadrarse en el modo utópico; escritos teñidos, sin embargo, por pinceladas de milenarismo. Un caso particular es el de Gerrard Winstanley (1609-1676?), líder del movimiento de los diggers, que emerge del cuadro de la revolución inglesa del Parlamento Largo,

como una gran figura profética. De espíritu fuertemente religioso, se inspiró siempre en la Biblia para elaborar su proyecto político. Sobre esta base aspiró a que en Inglaterra se estableciera una organización política y social fundada en la justicia y en el amor fraterno, una sociedad donde la libertad y la felicidad de uno permitiera la libertad y la felicidad de todos. Este proyecto sólo podía garantizarlo un gobierno republicano, de carácter democrático; En la *Ley de la libertad en una plataforma*, Winstanley consideraba que esta república democrática debía tener como pilares una constitución escrita, el respeto por la autonomía de los ciudadanos, la consideración del poder público como "servicio" y no como dominio, la rotación anual de todos los cargos públicos, el uso común de las tierras de la república, el trabajo como deber, la pena fiduciaria como factor de reeducación y rehabilitación social y la educación como un derecho de todos.

Palabras clave: sociedades ideales , ideas políticas , Inglaterra , siglo XVII-republicanismo

REALIDAD-FICCIONALIDAD. PERSPECTIVA DESDE EL MUNDO POLÍTICO DE LAS UTOPIAS

Cristina Quintá de Kaul

1. Utopía y sociedades ideales en el marco de las doctrinas políticas

"Las utopías ofrecen una deslumbradora riqueza literaria e imaginativa y nos transportan a paisajes y situaciones que parecen más propios del multiforme y turbador mundo del sueño que de la gris realidad. Sería, sin embargo, privarlas de una parte esencial de su potencia generadora de reflexión el considerarlas como meras huidas a mundos de fantasía"

La variedad y diversidad que se presenta respecto de la forma y el contenido del término utopía ha dado lugar a una progresiva flexibilidad en cuanto a qué se entiende por tal y ha suscitado además, ambigüedad y confusión. Sin embargo, en el uso común se la ha interpretado como una sociedad ideal sin lugar geográfico ni histórico. Según A.L. Morton, *"el país descrito bajo el nombre de utopía variará, naturalmente, con los diferentes escritores, pero por estas variaciones hallaremos una modificación continua que sigue el curso normal del desarrollo histórico"*².

A través del tiempo las utopías propiamente dichas, al decir de Frank Manuel, así como las disquisiciones sobre el pensamiento utópico se han entremezclado de tal modo que los límites del concepto resultan difíciles de precisar³. Se ha abordado el estudio de este tipo de obras a partir de distintas perspectivas, pero siempre con el espíritu de convertir la literatura utópica en un paradigma. Desde Aristóteles hasta el siglo XX se han escrito decenas de textos sobre la utopía, en general, fragmentados y con una visión particularista; sus proposiciones se han apoyado en ejemplos que difieren en cuanto a un tiempo y a un lugar determinado. Pero como suele ocurrir con tantas fórmulas que aspiran a convertirse en universales, al estirarlas, para que quepa todo el universo contenido en estos textos, acaban por romperse. Así, están los autores que basan sus reflexiones en la distinción entre dos tipos generales de utopía o bien los que la contrastan con un principio antitético. El cuerpo de estas sociedades ideales queda dividido, entonces, en dos partes muy distintas: lo blando y lo duro; lo estático y lo dinámico; lo sensorial y lo espiritual; lo aristocrático y lo plebeyo; lo figurativo y lo social; la utopía de evasión y la de realización; la colectivista y la individualista.

Para superar los intentos de una definición que encierre todas las posibilidades señaladas, se considera acertada por su carácter abierto, la propuesta de Ángela Sierra que llama a la utopía "*un continente conceptual en expansión*"⁴.

Pero la problemática se mantiene. Entonces, para resolver la complejidad que se plantea ante la imposibilidad de lograr una definición única sobre la utopía, conviene abordar el tema desde las tipologías. Así, después de realizar un profundo análisis de las obras sobre el tema, puede inferirse que la respuesta más acertada es la de J.C. Davis: "*la utopía no ofrece carta blanche a la imaginación política, pues al escogerla, el escritor está rechazando otras formas posibles de sociedad ideal. La escritura utópica no es una tradición de pensamiento ... es un modo o tipo de sociedad ideal*"⁵. Esta reflexión destaca dos aspectos fundamentales de la utopía: se encuadra en el marco de las doctrinas políticas y constituye un tipo o modo de sociedad ideal. Respecto del primer aspecto, dice Jesús Fueyo, "*el ejercicio utópico ha sido siempre una de las más pertinaces aplicaciones de la mente humana. Incluso cabría pensar, si en la actitud utópica no irá apuntada*

una dimensión de la realidad política, un plano ultraconsciente de lo político"⁶.

En cuanto al segundo aspecto, existen varios tipos de sociedad ideal; varias posibilidades de respuesta a la pregunta ¿cuál es la forma de mi sociedad ideal?⁷. Además, una vez elegido un modo específico o, para ser más precisos, una vez realizada la suposición necesaria respecto del hombre, del hombre en sociedad, de la relación de los hombres en sí, del mundo natural y del tiempo, entonces se ha elegido un modo de visualizar una sociedad ideal y se derivarán de ello ciertos elementos que darán paso a una determinada configuración social y política.

Efectuada la elección, las exigencias o limitaciones del modo son tales que la sociedad ideal representada terminará con ciertos rasgos o estructuras comunes a todas las sociedades ideales del mismo tipo. Aunque se haya elaborado un modo de sociedad ideal, invariablemente terminarán pareciendo similares. Por ello una utopía del siglo XIX como *"Mirando hacia atrás"* de Edward Bellamy, comparte rasgos y estructuras comunes con la *"Utopía"* de Tomás Moro. Y esto no porque pertenezcan a una tradición literaria o filosófica común, sino porque hacen suposiciones semejantes y llegan a conclusiones similares; es decir, eligen un modo común de sociedad ideal. En la práctica, los distintos tipos de sociedades pueden entrelazarse o imbrincarse en el pensamiento de individuos particulares. Puede afirmarse, que nunca se dan en estado puro.

Los autores de sociedades ideales realizan siempre un análisis del mundo en que viven. Sus obras se presentan como una herramienta para comprender algunos problemas; es decir, constituye una hermenéutica. Se podría agregar que las ideas utópicas surgen como respuesta para una sociedad en conflicto, y sus hacedores, como parte de ella, vuelcan en estos textos sus miedos y sus esperanzas. De allí que una utopía pueda entenderse desde el tiempo en que fue escrita, pues refleja los problemas y las carencias de ese tiempo. En general, este tipo de obras enfrenta la realidad dominante, niega la sociedad presente y postula un mundo paralelo al mundo real. Buscan un lugar desde el que puedan mirar la realidad, pero fuera de su alcance. Dicho de otro modo, se "ubican" en otra perspectiva para analizar los datos del

presente. Desde allí, como dice Louis Rougier realizan *“una experimentación espiritual de posibilidades”*⁸.

Desde otro plano, es necesario considerar a las utopías como hechos de cultura, significativos por sí mismos, pero, sobre todo, relacionados con el momento histórico en el que vieron la luz. Los hechos de cultura en la esfera social en la que se producen guardan relación con esa sociedad; entonces las utopías se convierten en instrumentos de cambio de los valores sociales operantes y, por lo tanto, hay que considerarlas como hechos históricos, los que, aún sobrepasando los límites de su época, no son autónomos respecto de ésta.

Si bien los intentos del pensamiento utópico por renovar los valores sobre los que se han basado las relaciones sociales en general, y las políticas, en particular, así como sus esfuerzos por dignificar la sociedad no se han plasmado en un paradigma concreto, no por ello el pensamiento político ni la sociedad, han sido impermeables a su influencia.

De lo expuesto puede inferirse que el objetivo “utópico” se ha empleado como etiqueta aplicable a todas las formas de sociedad ideal. De ello surgen dos nuevos problemas; el primero radica en que se hacen afirmaciones opuestas acerca de la utopía por autores que están examinando distintas formas de sociedad ideal. De este modo, algunos escritores sostienen que a través de la utopía los hombres pueden vivir naturalmente o por el contrario, disciplinar su naturaleza; otros afirman que la utopía comienza con hombres ideales, con seres perfectos, o presuponen que una humanidad injusta constituye su materia prima. Esta última propuesta ha llegado a constituir quizá, el más grave obstáculo de los últimos años, ya que los críticos han identificado a la utopía con la negación de la existencia del pecado original. Sin embargo, autores de utopías como por ejemplo, James Harrington, escriben, *“es el deber del legislador presumir que todos los hombres son perversos”*⁹. La segunda dificultad que surge del uso de “utopía” adscripta a otro tipo de sociedad ideal, reside en fomentar un subjetivismo de enfoque. El comentarista, basándose en una variedad de sociedades ideales, favorece lo que es “bueno” en la utopía según sus propios valores. Mirando hacia delante, casi siempre encuentra lo que busca; entonces, la utopía se vuelve todo para todos.

Las dificultades pueden superarse, en primer lugar, distinguiendo a la utopía como programa, de otros tipos de sociedad ideal. La utopía no es más que un tipo de una forma: la sociedad ideal, y, en segundo término, reconociendo otros aspectos de la visión utópica que escapan a la visión subjetiva y que están ligados a la perfección; estos son: la totalidad del cambio pensado, su naturaleza de sociedad cerrada y el orden o estabilidad de la nueva sociedad.

Todos los que han diseñado sociedades ideales han tenido como objetivo fundamental lograr la armonía social, llevando al mínimo el conflicto y el dolor, dando prioridad además, al bien común por sobre los intereses individuales. Al tratar los problemas de orden colectivo, han tenido que lograr la armonía entre los deseos humanos ilimitados y la satisfacción de las necesidades, siempre limitadas ya que la gente desea más de lo que se le da, quiere mejores cosas o puede estar descontenta con la distribución social de una escasez, sea ésta material o social.

Este “problema colectivo” constituye la causa fundamental de conflicto y tensión social. Por ello, una sociedad ideal debe basarse en alguna actitud, implícita o explícita, ante este hecho. De allí, que J.C. Davis distinga cinco tipos, según la forma en que se enfrenten a esta cuestión. Dos de estos modos carecen de instituciones políticas y podría colocárselas cerca del género literario: una es la llamada “Cucaña” o país de Jauja; aquí se presupone la desaparición de toda escasez, mientras los apetitos de los hombres son ilimitados; las satisfacciones -más privadas que comunales- se multiplican, especialmente a nivel material. Un ejemplo claro de Cucaña se encuentra en la tradición budista, *“todas las necesidades materiales de los hombres serán cubiertas por árboles de buena voluntad, de cuyas ramas cuelgan ropajes y joyas para los habitantes de la isla. El árbol estira sus ramas cuando el hombre desea algo, y nadie necesita trabajar”*¹⁰ El otro modo es la “Arcadia”, que constituye una sociedad donde las satisfacciones abundan, pero son los deseos “naturales” de los hombres -siempre medidos-, antes que los convencionales, los que priman; viven en la comodidad y la abundancia, no en el exceso: *“el país es tan grato, siempre verde, lleno de frutos agradables y una variedad*

de aves, siempre cálido ... De modo que este lugar si tuviera la cultura que una gente hábil podría darle, resultaría un paraíso”¹¹

Mención especial merece el tercer tipo de sociedad ideal: el “Milenarismo”. Aquí se pone énfasis en el proceso de solución al problema colectivo. Para muchos es una forma perfecta de tiempo la que está en juego y no una forma perfecta de sociedad. Las obras que abordan esta temática giran alrededor de la Segunda Venida de Cristo y el tiempo que transcurre entre esta llegada y el Juicio Final, período en el que lograrán la salvación quienes pertenezcan a determinado movimiento religioso. Norman Cohn dice al respecto, *“el milenarismo es todo movimiento religioso con una fantasía de salvación que deberá ser colectiva (de ellas disfrutarán los fieles como grupo), terrestre, inminente, total (transformará radicalmente la vida en la tierra, no sólo para mejorarla sino para perfeccionarla), y deberá ser ejecutada por agencias conscientemente consideradas como sobrenaturales”¹²*. Naturalmente la sociedad que sobrevendrá será perfecta puesto que estará compuesta por “santos”: *“la llegada del Reino de Dios no será obra de un brazo de carne, ni producto de las pugnas y luchas de hombres que están en el mundo ... no son los hijos de los hombres los que por una fuerza externa crearán la nueva Jerusalén: ésta vendrá del cielo, adornada como una novia para Cristo, engalanada por Él mismo”¹³*.

El cuarto tipo pertenece a la conocida tradición de la “República moral perfecta”, puesto que en estas sociedades se presupone la necesidad de un cambio previo en la naturaleza del hombre, su regeneración y, desde luego, la adecuación de los deseos a las satisfacciones. Se insiste en el deber, la lealtad, la caridad y la virtud como requisitos para alcanzar la regeneración de la sociedad. Sólo el hombre nuevo puede crear una sociedad nueva o bien cambiar la vieja estructura social. La vida pública queda dentro de los márgenes de un orden moral establecido, y es mediante la renovación de la observancia de este orden moral -tanto de los gobernantes como de los gobernados- que se alcanza la sociedad perfecta. Cabe destacar que para poder aplicar el nombre de “república”, la riqueza, el ingenio, el poder y la bondad de todo individuo, debe ser conferido y orientado al bien común¹⁴.

En cuanto a la “utopía” propiamente dicha, puede considerársela como la más realista, ya que acepta el problema colectivo tal como es: satisfacciones limitadas frente a necesidades ilimitadas. En estas obras se buscan soluciones, pero sin obviar el problema de base; tampoco se introducen cambios radicales ni en la naturaleza ni en el hombre. En la mayor parte de las utopías el problema nunca se resuelve por completo, sobre todo a nivel individual; es necesario enfrentarse a él imponiendo la moderación o el castigo a los individuos que se exceden.

El objetivo del utópico es contener las alteraciones sociales derivadas de los “problemas colectivos”, tales como la delincuencia, la inestabilidad, la pobreza, los motines, las guerras, la explotación y los vicios. Nada de esto desaparece en las utopías, sino que es controlado, y si es posible, eliminado. La gran preocupación del utópico es mostrar en sus obras cómo hacerlo. Puede afirmarse que este tipo de sociedad ideal constituye una operación de valores, un conjunto de técnicas para mantener el orden social y alcanzar su perfección frente a las deficiencias de la naturaleza y a los caprichos del hombre.

El método que utiliza la utopía consiste en organizar la sociedad y sus instituciones de tal modo que puedan contenerse los efectos de la dificultad. No trata, como se dijo, de hacer desaparecer la discordia implícita en el sistema colectivo, como hacen otros tipos de sociedades ideales. Así, la tradición de la República moral perfecta idealiza al hombre; la tierra de Cucaña a la naturaleza -aunque de manera burda-; en Arcadia también se idealiza la naturaleza, pero al mismo tiempo, el hombre es naturalizado. En la utopía no se idealiza ni el hombre ni la naturaleza, sino la *organización*; se trata de resolver colectivamente el problema colectivo, mediante la reorganización de la sociedad y sus instituciones, a través de la educación, las leyes y estrictas sanciones. Su objetivo básico no es la felicidad -ese misterio privado-, sino el orden -esa necesidad social. *“El utopismo ... trata de las cosas como son: la naturaleza del hombre, que no es ángel ni bestia ...y la naturaleza del mundo material, mundo puro, en que la vida fácil no llegará mañana...”*¹⁵.

Las utopías toman a veces la forma de ficción literaria -de allí las confusiones con la literatura-. Como otros modos de sociedad ideal, se las concibe como programas totales, como algo que las distingue de

otras formas de escritura política. Algunos rasgos ficticiales y la preocupación por el detalle son las armas que utilizan los utópicos para encubrir sus ideas políticas, las que, sin embargo, pueden encontrarse leyendo "entrelíneas".

La totalidad de la visión utópica es parte de la perfección, es decir, el orden de la utopía. Surge la aspiración no sólo de mejorar sino de perfeccionar. Según J.C.Davis, "*totalidad, orden y perfección*" constituyen los rasgos esenciales del modo utópico ¹⁶. Así, lo que podría llamarse una "república perfecta e inmortal" debe ser completo, perfecto en sí mismo y total. En la "*Ciudad del Sol*", de Tomás Campanella, publicada en 1623, los magistrados intervienen no sólo en la justicia civil y penal, sino también para supervisar, entre otros valores, la magnanimidad, la castidad, la verdad, la gratitud, la alegría, la liberalidad y la sobriedad. Los solaríos también pueden ser acusados de envidia, de indolencia, ira e hipocresía -que es más aborrecida que la peste- ¹⁷.

Hay que destacar que la perfección de las utopías debe ser total y ordenada; la totalidad, ordenada y perfecta. Para alcanzar esta tríada, sin negar la naturaleza del hombre ni de la sociedad, debe imponerse una estricta disciplina social y moral; esto es posible a partir de la aplicación de leyes apropiadas para cada ocasión, y casi, para cada acción de los hombres; esta disciplina individual redundará en el bien común de la sociedad.

De lo expuesto, se infiere que el modo utópico puede encuadrarse en el ámbito de las doctrinas políticas, puesto que sus programas totales, ordenados y perfectos, ponen especial énfasis en el cambio moral de la sociedad, cosa que es posible si se reforman y perfeccionan las instituciones por medio de leyes -que observen todos los aspectos del hombre- y de la educación.

2. *El ejercicio utópico en la Inglaterra del siglo XVII. El aporte al pensamiento político de Gerrard Winstanley.*

Como afirma Frank Manuel las revoluciones políticas y los gobiernos autoritarios que por lo general sobrevienen, suelen ser

"*viveros de utopías*"¹⁸; dan la sensación que el mundo se estremece, al tiempo que en la imaginación de los hombres todas las cosas nuevas parecen posible. Los autores de utopías, en su mayoría gente sin peso o poder político, aspiran a que los que sí tienen poder, pongan en práctica su "idea", su programa total, considerándose además, como los verdaderos creadores de la posibilidad de instaurar una sociedad perfecta¹⁹.

En Inglaterra, durante el convulsionado período que va de 1640 a 1660, la situación utópica tanto como la política-religiosa, fue bastante fluida, por ello se la ha elegido para observar los rasgos del tipo de las sociedades ideales que pueden encuadrarse en el pensamiento político-social; esto es, el milenarismo²⁰ y la utopía. Casi todos los hombres de acción, pero, sobre todo, los numerosos grupos religiosos que proliferaron en ese momento²¹, elaboraron su propio tipo de sociedad ideal después de responder quizá, a la pregunta, ¿cómo será Inglaterra cuando se solucionen los conflictos que se viven?. Es necesario aclarar, respecto del carácter religioso de los utópicos populares ingleses, que la vieja práctica socialista de abstraerlos de su ambiente religioso tiene ya pocos seguidores. Incluso entre quienes más valoran a los radicales²² ingleses como "*voz auténtica de los desheredados de la tierra con necesidad de más comida, menos trabajo forzado, más oportunidades para hacer oír sus voces en los altos organismos de la nación -todo ello en nombre de un Dios que amaba por igual a todos los hombres... , son plenamente conscientes del núcleo religioso de sus utopías*"²³. Actualmente se ha aceptado que las cuestiones teológicas, por complicadas que parecieran tenían un significado socio-moral y viceversa. Por otra parte, los individuos pertenecientes a los distintos grupos religiosos pasaban de un círculo a otro, marcando su llegada o su salida con la declaración de una revelación religiosa apropiada²⁴.

Las sociedades ideales inglesas no se forjaron en las prisiones ni en las bibliotecas, ya que sus autores, como se dijo, fueron hombres de acción, deseosos de lograr la instauración de una sociedad ordenada o del milenio. Se los ha llamado "radicales" porque pretendían eliminar el mal en sus raíces sociales, morales y religiosas y además, intentaban reordenar totalmente a Inglaterra. Un rasgo particular de estas sociedades radicaba en el hecho de estar dirigidas ante todo, a los

súbditos ingleses, y sólo en una segunda instancia, al resto del mundo. La utopía centrada en una isla autosuficiente fue el máximo de su ambición. Por otra parte, consideraban a Inglaterra como el pueblo elegido por Dios para inaugurar la reforma de su reino; diferían sí, acerca de quiénes eran los ingleses predestinados. Sólo Gerrard Winstanley y los "ranters"²⁵ se mostraron inclinados a incluir a todos los ingleses sin excepción. Pero, estas ideas de exclusión no fueron uniformes; por ejemplo, los "levellers"²⁶ no tenían en cuenta a los siervos, a los mendigos y, a veces, a los empleados a sueldo. Sin embargo, dos grupos sociales eran despreciados por todos: los abogados y los profesores de la universidad. La eliminación de los reyes, aristócratas y prelados en los distintos programas, se daba por descontada.

Uno de los casos más representativo de las utopías radicales, porque muestra una evolución desde el modo milenarista, de forma cabal, al de la utopía, está dada en la obra de Gerrard Winstanley, que fuera una de las cabezas visibles de los "diggers" –cavadores-²⁷. Su "*Ley de la libertad en una plataforma*" constituye un trabajo notable por su singularidad. Llama la atención, no tanto su comunismo, que por otra parte no era tan radical como se ha supuesto, sino el hecho de que todo lo que escribió allí muestra claramente las características de las utopías propiamente dichas.

Como se ha expresado, en sus primeros trabajos, su sentido era netamente milenarista. Así dice, por ejemplo, "*las espadas y consejos de la carne no se verán en este mundo, sólo el brazo del Señor hará que pasen estas cosas enormes, en este día de su poder...sin embargo, aguardad pacientemente a vuestro Rey, ya viene, se levanta, el sol está en lo alto, y su gloria llenará la tierra*"²⁸. Como se observa, había aguardado la llegada del Señor como único medio para alcanzar la salvación de Inglaterra. Pero ya en la "*Ley de la libertad...*" daba instrucciones de gobierno a Oliverio Cromwell.

Sin embargo, las teorías sociales de Winstanley siempre estuvieron profundamente enraizadas en el marco conceptual de la historia de la creación y de la voluntad divina. "*De espíritu fuertemente religioso, se inspiró siempre en la Biblia, siguiendo el punto de vista de las corrientes religiosas de matriz böhmana, anabaptista y puritana*"²⁹. En su pensamiento, por "*la Razón del Gran Creador*" había surgido la

tierra como un tesoro común, del que se beneficiarían todos los hombres en condiciones de igualdad y sin que hubiera dominación de unos sobre otros. Pero, con el paso del tiempo, el egoísmo y la avaricia individual dieron lugar a sentimientos de insatisfacción. En este ambiente, los hombres comenzaron a buscar propiedades personales en las cosas de la tierra y, por ende, esta apropiación derivó en una desigualdad de posesiones, en el predominio de unos sobre otros para garantizar esa posesión y en el disfrute de esa tierra. En este contexto, los conflictos fueron inevitables. El hombre abandonó inexorablemente el estado de inocencia y de armonía en el que había sido creado³⁰. Así dice Winstanley, *"por esta imaginación, la humanidad se ha desgarrado en pedazos. Mediante la fuerza y la astucia, los hombres buscaron la propiedad y el dominio, y al hacerlo, llenaron el mundo con divisiones y conflictos. Y del conflicto surgió la usurpación del hermano mayor sobre el menor; el establecimiento del poder monárquico por el cual un grupo de hombres expropió a los demás, asumiendo poderes tiránicos sobre la sociedad en que vivían. En Inglaterra, el paralelo histórico de este conflicto universal lo representa la conquista normanda"*³¹.

La caída del hombre, nacido en la inocencia, pero vencido por el egoísmo, constituía un desastre tanto cósmico como nacional. Según Winstalely, era importante recordar que el proceso había comenzado como un fenómeno personal e individual; era una experiencia de la vida de cada persona. Entonces, por idénticas razones, la tarea de redimir al universo debía comenzar con la redención de los individuos. Esta redención sólo llegaría cuando el espíritu de Dios surgiera en cada hombre, expulsando la injusticia. Desde esta idea de la transformación moral de cada individuo, el autor fue avanzando hasta aceptar que dicha transformación sólo podía concretarse por afuera del plano individual, mediante el imperio de la educación y de la ley a cargo de un Estado fuerte. Esta concepción coloca a Winstanley como un claro exponente de las utopías propiamente dichas.

Siguiendo el mensaje evangélico, entendía que la organización de la sociedad sólo era posible si se fundaba en la justicia y en el amor fraternal, todo esto bajo el dominio de un Estado donde la libertad y la felicidad de cada uno derivara en el beneficio de todos; donde la soberanía perteneciente al pueblo, podría ejercitarse dentro de los

límites de un Poder Legislativo General: el plano de la “ley de la libertad”, o sea, el de la Constitución³². Sobre el tema dice Winstanley, “y viendo que tendremos sucesivos Parlamentos cada año, así habrá reglas para cada acción que pueda hacer el hombre”³³

Si bien en sus primeras obras su actitud frente a la autoridad civil había sido ambigua, casi anárquica, ahora en cambio, consideraba que el Estado era el instrumento clave para alcanzar la disciplina y la armonía social. Sus obras anteriores pueden considerarse repetitivas, místicas y vagas. En cambio, la “*Ley de la libertad...*” es un modelo de claridad organizativa. El tema central gira alrededor del minucioso funcionamiento de la nueva sociedad; ofrece un completo código de derecho y una visión paradigmática del establecimiento administrativo. Todas estos elementos constituyen rasgos esenciales de las utopías, tal como se analizó en el capítulo anterior. Puede agregarse que en esta obra ya no había lugar sólo para las iniciativas divinas. Los espacios del entramado social no lo llenaría el Espíritu Santo, sino las instituciones creadas por los hombres.

Siempre sintió respeto por el poder y sus manifestaciones, tanto personales como institucionales. Casi todas sus obras contienen algún tipo de apelación a las autoridades establecidas. Así, cuando hizo un llamamiento al ejército y a la Cámara de los Comunes, fue para que cumplieran con sus obligaciones, “por tanto vos, Parlamento y Ejército que tenéis poder en vuestras manos, reformad la Ley...”³⁴. Sin embargo, su atención estaba puesta particularmente en el gobierno republicano, al que consideraba como “el que gobierna la tierra sin comprarla ni venderla, dando lugar a hombres de paz; es el restaurador de la paz y libertad originaria. Protege de la opresión al débil y al simple, tanto como al rico, al sabio, al fuerte”³⁵. Previamente, había definido el gobierno, diciendo “... significa ordenar con sagacidad y en libertad la tierra y la conducta de los hombres mediante la observancia de las leyes o de las reglas particulares, de modo que todos los habitantes puedan vivir pacíficamente, con prosperidad y libertad en la tierra donde han nacido y crecido”; y agrega consideraciones de gran importancia para el funcionamiento de los futuros sistemas republicanos, “el gobierno debe constar de tres partes: ley, magistrados idóneos y una escrupulosa aplicación de la ley”³⁶. Para Winstanley, toda forma de esclavitud y de opresión por parte de los propietarios de la tierra y del clero debía abolirse en el gobierno republicano, que restauraría la libertad dando

gloria a toda la Nación. Cualquier forma de opresión entre hermanos, no era un gobierno republicano, sí un gobierno monárquico y tiránico. Para el autor sólo había dos tipos de gobierno: el monárquico y el republicano. En el primero, la tierra estaba ordenada por el *"arte engañoso de la compra y de la venta"*, y la moral de los hombres estaba regida por la ley del fraude y de la codicia. En cambio, en el gobierno de la república, se disponía de la tierra sin compra ni venta. La conducta de los hombres estaba condicionada por el *"espíritu de justicia universal que habita en la humanidad, que ahora se manifestaba, enseñando a cada quien a hacer a los demás lo que quisiera que éstos hicieran para él"*³⁷.

Es interesante la distribución que hace Winstanley de los magistrados en una verdadera república: *"en una familia, el padre o el maestro es un verdadero magistrado; en un burgo, ciudad o parroquia, debe haber: un conciliador, cuatro superintendentes, un soldado, un observante y un encargado de justicia; en un país: un parlamento, un clero de la república, un oficial postal y un ejército"*³⁸. Todos estos funcionarios forman parte de una cadena que tienen como única raíz la necesidad de mantener la paz común a través de la ley.

Todo el sistema del autor inglés gira alrededor de las leyes, los funcionarios y la ejecución de las mismas. Así, *"debe haber una fiel ejecución de aquellas leyes, y aquí se encuentra la vida misma del gobierno, pues un recto orden en el gobierno no se encuentra en la voluntad de los funcionarios sin leyes, ni en leyes sin funcionarios, ni en ninguno de los dos sin puesta en vigor. Pero cuando los tres van de la mano, el gobierno es saludable, pero si una de estas cosas falta, el gobierno está enfermo"*³⁹.

Ha podido observarse que hay una relación directa entre el gobierno y la posesión de la tierra. Winstanley siempre sostuvo que los pobres debían disfrutar de las tierras comunales, el monte y las tierras confiscadas, en tanto que los terratenientes podían beneficiarse con los "enclosures" (cercados); *"por tanto, así como los Señores feudales exigen tranquilidad y libertad dentro de los cercados, como corresponde que las tengan, así nosotros que somos hermanos menores, o pobres oprimidos, exigimos nuestra libertad en las tierras comunales"*⁴⁰.

En la *Ley de la libertad* pareció desafiar el principio general de la propiedad de la tierra. Según el autor no se podía poseer por

“derecho de creación”, pues por ella todos fueron hechos iguales. Tampoco se podía conservar por derecho de conquista. La tierra, como se dijo era propiedad común. Sin embargo, la expropiación por parte de los terratenientes, debía quedar limitada a la pérdida de los diezmos y a los servicios de enfiteusis. Para Winstanley bastaba con que el pueblo poseyera en común las llamadas “tierras de la república”, significando con ello las tierras comunales, montes y tierras confiscadas como resultado de las guerras civiles. Es importante destacar que a Winstanley puede adjudicársele un “comunismo parcial”, aplicable sólo a quienes habitaban y trabajaban las tierras de la república. Habría un sistema de derecho, una forma de gobierno, un tipo de economía, un modo de vida para ellos y un sistema totalmente distinto para aquellos compatriotas que aún estuvieran apegados a la moral de la compraventa.

El mismo ímpetu hacia la acción que llevó a Winstanley a “excavar” y cultivar las tierras comunales lo movió a apelar ante Cromwell. El poder era para él indispensable; por ello, desde junio de 1649, adoptó un nuevo argumento para defender sus experimentos excavadores: el de la necesidad económica, *“el principio de la propiedad y la economía han sido siempre causa de la ferocidad y del gobierno injusto, opresivo...La riqueza de pocos y la miseria del pueblo, trajo la consiguiente aparición de continuas guerras, divisiones, luchas intestinas. El factor económico siempre ha influido en la historia de la organización social y en la formación del gobierno; por lo tanto es importante para un correcto manejo de la economía la existencia de un programa basado en un principio de plena igualdad para todos los hombres”*¹. Este programa sólo podía enarbolarlo un sistema republicano que asegurara la equidad y la justicia en base a la aplicación de las leyes.

3. Conclusiones

Se ha demostrado que no puede darse una única definición acerca de las utopías. Son diversas en su forma y en su contenido. J.C.Davis aporta claridad al tema, al exponer los rasgos de cinco tipos o modos de “sociedad ideal”, entre los que incluye a la utopía. Como otras formas de sociedad ideal, se concibe a las utopías como

programas integradores, totales, como algo que las distingue de otras formas de escritura política, sin dejar por ello de encuadrarse en el pensamiento político. Están interesadas en proyectar un medio social total. De aquí surge la preocupación del utópico por el detalle que, a su vez, es una de las razones de que el enfoque narrativo ficticio sea apropiado para sus fines. El nuevo medio debe crear, dentro del observador, la conciencia del cambio, esencialmente moral y colectivo, en cada faceta de la vida, y el ficticio narrador que informa sus experiencias cotidianas es apropiado para ilustrar esto. La totalidad de la visión utópica es parte de la perfección, el orden de la utopía. Surge el afán no sólo de mejorar, sino de perfeccionar. Totalidad, orden y perfección, constituyen las características fundamentales del modo utópico. Para alcanzarlo, sin negar la naturaleza del hombre ni de la sociedad, debe existir una estricta disciplina, que sólo puede lograrse a través de leyes dictadas "para cada ocasión" y de la educación, todo a cargo del Estado.

Precisamente, en la Inglaterra de las guerras civiles, aparecen numerosos escritos que pueden encuadrarse en el modo utópico; escritos teñidos, sin embargo, por pinceladas de milenarismo. Un caso particular es el de Gerrard Winstanley (1609-1676?), líder del movimiento de los diggers, que emerge del cuadro de la revolución inglesa del Parlamento Largo, como una gran figura profética. De espíritu fuertemente religioso, se inspiró siempre en la Biblia para elaborar su proyecto político. Sobre esta base aspiró a que en Inglaterra se estableciera una organización política y social fundada en la justicia y en el amor fraterno, una sociedad donde la libertad y la felicidad de uno permitiera la libertad y la felicidad de todos. Este proyecto sólo podía garantizarlo un gobierno republicano, de carácter democrático; En la *Ley de la libertad en una plataforma*, Winstanley consideraba que esta república democrática debía tener como pilares una constitución escrita, el respeto por la autonomía de los ciudadanos, la consideración del poder público como "servicio" y no como dominio, la rotación anual de todos los cargos públicos, el uso común de las tierras de la república, el trabajo como deber, la pena fiduciaria como factor de reeducación y rehabilitación social y la educación como un derecho de todos.

Cristina Quintá de Kaul

*Profesora titular efectiva de la cátedra "Historia de las ideas políticas y sociales de la Edad Moderna".

*Profesora titular de la cátedra "Historia de las ideas políticas y sociales II"

*Profesora titular de la cátedra "Historia de las ideas políticas y sociales de la Edad Contemporánea".

*Directora de la carrera de posgrado "Especialización en la enseñanza de las ciencias sociales". Fac. de F. y L. – UNCuyo.

*Coordinadora de transferencia educativa del CEIS (Centro de Estudios e Investigaciones Sociogeodemográficas) Fac. de F. y L. – UNCuyo.

Notas

1 A. Sierra ; *Las utopías. Del Estado real a los Estados soñados*. Barcelona, Alianza, 1987.(contratapa)

2 A. L. Morton; *Las utopías socialistas*. Barcelona, Martinez Roca, 1970, p. 11.

3 F. y F. Manuel; *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. Tomo I. Madrid, Taunus, 1984, p. 16.

4 A. Sierra; *Op. Cit.* p. 12.

5 J. C. Davis; *Utopía y sociedad ideal*. México. F.C.E., 1985, p. 14.

6 J. Fueyo (1956); *Tomás Moro y el utopismo político*. En: *Revista de Estudios Políticos*; Nº 86-87. Madrid. p. 61.

7 Existen "propensiones utópicas". En todo hombre hay una tendencia hacia lo utópico. Si bien pocos elaboran por escrito un modelo detallado de una sociedad ideal, la mayoría cuando deciden las preferencias, definen los prejuicios políticos o bien, al conceptualizar el tipo de cambio político que se desea, se hace referencia, implícita o explícitamente, a un modelo determinado de perfección social.

8 L. Rougier; *Del paraíso a la utopía*. Méjico, p. 10. F.C.E., 1984, p. 10.

9 J. Harrington; *La República de Oceána*. Méjico. F.C.E., 1987, p. 152. El autor pertenece a la corriente republicana de la Inglaterra del siglo XVII.

10 Ver J. C. Davis; *Op. Cit.* p. 123.

11 *Idem*; p. 39.

12 N. Cohn; *Medieval Milenarism*. La Haya, 1962 p. 31. Hay una completa obra sobre el tema en español del mismo autor: "*En pos del milenio*"; Madrid, Alianza, 1970.

13 F. y F. Manuel; *Op. Cit.*, Tomo I. p. 75.

14 Pueden compararse estos rasgos con los "Espejos de Príncipes", comunes en el medioevo y en las obras del Barroco español. Los libros de la época dan testimonio del carácter pedagógico de este estilo. "*El teatro, las artes, y en general, todo el movimiento cultural de esos días estuvo marcado por un hondo contenido didáctico. El uso de emblemas, ejemplos e historias, que con variados recursos querían captar el interés de sus contemporáneos para fines moralizadores o de enseñanza, fueron característicos*". M.C. Quintá de Kaul (1989); *Consideraciones sobre el Barroco y el derecho de resistencia en Juan de Mariana*. En: Revista de Historia Universal N° 2, Mendoza. pp. 193-94. También aparecen este tipo de obras como contraposición al "maquiavelismo" imperante en los siglos XVI y XVII europeo.

15 F. y F. Manuel; *Op. Cit.* Tomo I. p. 205. El tema está profundamente tratado entre las pp. 205 a 224.

16 Ver J. C. Davis; *Op. Cit.*

17 T. Campanella; *La ciudad del sol*. México. F.C.E., 1985, p. 150.

18 F. y F. Manuel; *Op. Cit.* Tomo II. p. 184.

19 Debe aclararse que la revolución en el siglo XVII "*rara vez procedió con su propio nombre; y cuando lo hizo pareció sugerir (al menos en Inglaterra) más regreso que progreso, restauración, atronómico retorno al lugar primero*". Ver: M. H. Lasky; *Utopía y Revolución*. México, F.C.E., 1985, p. 335.

20 El milenarismo puede incluirse también en el terreno de las doctrinas políticas, ya que sus seguidores plantean sus programas de gobierno, siempre

teñidos por las ideas sociales fundadas en la concepción del milenio.

21 F. Manuel registra más de ciento noventa sectas.

22 Durante el siglo XVII inglés se leen frecuentemente términos como: "radicales" (por su posiciones extremas respecto del sistema monárquico de derecho divino imperante; en su mayoría eran partidarios del republicanismo); "populares" (porque sus prédicas defendían al "pueblo", integrado por los sectores marginados del sistema estamental) y "religiosos" (puesto que las argumentaciones políticas de la época tenían un alto contenido de religiosidad, asentadas por lo general, en la idea de considerar a Inglaterra como "pueblo elegido", de honda raíz calvinista).

23 F. y F. Manuel. *Op. Cit.* Tomo III. p. 185.

24 En cuanto a la conformación social de los grupos más conocidos puede afirmarse que, los "levellers" tuvieron predicamento entre los comerciantes y artesanos de Londres; los "diggers", nacidos de las protestas rurales, conocidos con el nombre de cavadores por su costumbre de cavar y plantar terrenos comunales, eran campesinos y arrendatarios pobres; los "rangers", fueron predicadores itinerantes o artesanos; los "hombres de la quinta monarquía", han sido muy difíciles de clasificar ya que su adhesión al milenarismo no era de su exclusividad sino que cruzaba transversalmente a todos los grupos.

25 Oradores violentos.

26 Niveladores.

27 Las obras de G. Winstanley no están traducidas al castellano; muchas de ellas han sido traducidas y trabajadas por autores italianos. Entre ellas se destacan: *Mysterie of God concerning the whole creation, mankind* (London, 1649); *The saints paradise* (London, 1648?); *Truth lifting upo its head above scandals* (London, 1649); *The new law of righteousness* (London, 1649); *A declaracion of the boudie and unchristian acting of William Star and John Taylor of Walton* (London, 1649. Figura como anónimo pero es indudablemente de Winstanley); *A wath-word to the city of London and the armie* (London, 1649); *A new-years gift for the parliament and armie* (London, 1650); *A vindication of those whose endeavors is only to make the earth a commontreasusy, called Diggers. Or, some reasons fiven by them against the immoderate use of creatures, or the excessive commnity of women, called ranting* London, 1650); *England's spirit unfoulded, or an incouragement to take the "Engagement"* (London, 1650); *An humble request to the ministers of both universities and to*

all lawyers in every inns-a-court (London, 1650).

28 G. Winstanley; *Obras*. Compilado por G. Schiavone. Bari, Dédalo, 1991, p. 34.

29 A. Colombo y G. Schiavone; *L'Utopia nella storia: La rivoluzione inglese*". Nuova Biblioteca Dedalo, Bari, 1992 p. 134 (nota: la traducción corresponde a la autora).

30 Esta idea fue desarrollada en el siglo XVIII por J. J. Rousseau y por todos aquellos autores que dieron prioridad a la igualdad con su consmovisión del mundo y del hombre.

31 G. Winstanley; *Op- Cit.* p. 98.

32 A. Colombo y G. Schiavone; *Op. Cit.* p. 134 (traducción de la autora)

33 G. Winstanley; *Op. Cit.* p. 28.

34 *Ibidem.* p. 135.

35 G. Winstanley; *The Law of freedom and other Writings*. Traducción al italiano de Daniela Bianchi, *Il piano della legge della libertà*. Torino p. 138 Claudiana, 1992. (traducción de la autora).

36 G. Winstanley; *The law of freedom...* p. 131.

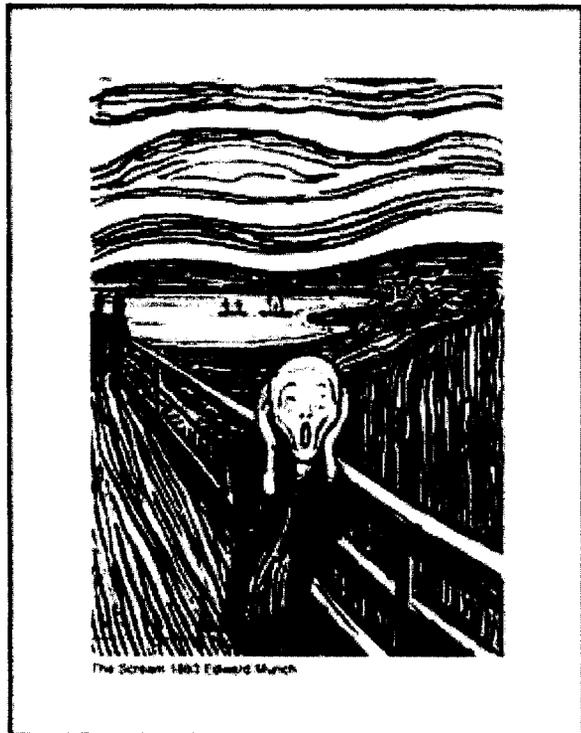
37 G. Winstanley; *Obras*. p. 186.

38 G. Winstanley; *The law of freedom...* p. 156.

39 G. Winstanley; *Obras*. p. 189.

40 G. Winstanley; *Obras*. p. 98.

41 Citado por G. Schiavone; *Winstanley. Il profeta della rivoluzione inglese*. Nuova biblioteca Dedalo. Bari, 1991 p. 248 (traducción de la autora).



El grito
Edward Munch

LAS MUJERES Y LA SHOÁ

Lic. María Gabriela Vasquez ()*

Resumen

Las mujeres padecieron de forma diferente y particular la Shoá. Por ello, es importante rescatar sus experiencias y sus historias para descubrir el costado femenino del Holocausto, que todavía permanece en la oscuridad.

Conocer, entonces, la Shoá en todas sus facetas y dimensiones permite comprender cabalmente uno de los acontecimientos de mayor trascendencia de todos los tiempos.

Palabras Clave

**MUJERES – SHOÁ – SEGUNDA GUERRA MUNDIAL – HOLOCAUSTO -
NACIONALSOCIALISMO**

LAS MUJERES Y LA SHOÁ

María Gabriela Vasquez ()*

Introducción

La Shoá ¹ ha sido uno de los acontecimientos más importantes de todo el siglo XX que por su magnitud y trascendencia pertenece no sólo al pueblo judío sino a la humanidad toda.

Aunque se la ha estudiado desde las más diversas disciplinas, todavía quedan muchos interrogantes y muchos aspectos por investigar. En este caso, se ha buscado abordarla desde los testimonios de sus protagonistas. Estos aportan valiosa información y variedad de detalles que no aparecen en los libros y que enriquecen el conocimiento de la Shoá. Es decir, los relatos de quienes padecieron aquel terrible infierno complementan la documentación y bibliografía existentes pero, de ninguna manera, la sustituyen. Además, en este trabajo se han seleccionado sólo testimonios femeninos por considerar que las historias y experiencias de las mujeres todavía permanecen cubiertas por un velo de silencio.

Desde hace ya algunas décadas, la Historia de Mujeres ha empezado a cobrar fuerza y desarrollarse y ha hecho posible avanzar en el conocimiento integral del pasado humano ya que no constituye un estudio aislado ni excluyente. Por ello, una investigación basada en las experiencias femeninas durante el Holocausto permite conocer su costado más íntimo y, a la vez, entender ese siniestro acontecimiento en su totalidad.

Como la bibliografía sobre esta temática no es todavía abundante, los relatos femeninos, tanto escritos como orales, se han convertido en

la principal herramienta para rescatar historias particulares y experiencias personales y, de esta manera, comprender la Shoá desde los detalles, anécdotas y recuerdos.

En este trabajo sólo se hará referencia a las víctimas del Holocausto. Las mujeres nazis, es decir, las perpetradoras, al igual que las salvadoras, esto es, aquellas mujeres, en su mayoría cristianas, que arriesgaron sus vidas y las de sus familiares para salvar judíos, quedan fuera de los alcances que nos hemos propuesto en esta oportunidad.

I. Las Mujeres durante la Shoá

Para la ideología totalitaria nazi, el pueblo judío encarnaba el mal y, por ello, debía ser aniquilado. Las persecuciones, primero, y los asesinatos en masa, después, formaron parte del horroroso plan de "purificación" nacionalsocialista. No se salvaron ni mujeres ni pequeños, porque aquéllas engendrarían más y más judíos y estos, buscarían venganza al crecer.

Aunque la Shoá se refiere concretamente al exterminio de seis millones de judíos en manos de los nazis, consideramos que es un proceso más amplio que comienza con las primeras persecuciones sufridas por este pueblo y que llega prácticamente hasta nuestros días, en la vida de cada uno de los sobrevivientes e incluso la de sus descendientes; abarca, también, la vida en los escondites, la lucha en los bosques y las experiencias en los ghettos y campos de trabajo y exterminio.

Las persecuciones antes de la Guerra

Desde la llegada de Hitler al poder en 1933 la situación de los judíos se vio comprometida. Al principio, las medidas antisemitas fueron sólo prohibiciones pero luego las disposiciones aumentaron en agresividad y violencia.

"Asistí al colegio judío 'Karlebach', de gran prestigio en Leipzig (...). Con el ascenso de Hitler al poder en 1933, vi fragmentarse día a día mi identidad judeo-alemana: las

manifestaciones de los 'nacional-socialistas', sus saludos nazis y las svásticas, me inquietaban. (...)

"A la despótica voz del Führer que estaba obligada a escuchar incondicionalmente, se agregaban los cánticos antisemitas de las multitudes 'SS' que se concentraban en la plaza frente a mi casa."²

Las Leyes de Nuremberg de 1935 los despojaron de sus derechos y la situación se volvió aun más precaria.

Más tarde, la "Noche de los Cristales", del 9 al 10 de noviembre de 1938, marcó el inicio de la violencia a gran escala. Los nazis destruyeron tiendas judías y sinagogas, robaron y asesinaron a muchos hombres pero también a un número considerable de mujeres.

"Salir a la calle los primeros días después del 10 de noviembre (de 1938) era una odisea que exigía pleno autodominio. Cuando se cerraba la puerta detrás de mí, tenía la sensación de que debía erguirme y armarme contra un cruel mundo exterior. En casi todos los negocios de la ciudad (Munich), también en los edificios públicos, cafés, restaurantes, etcétera, había grandes letreros donde se advertía: 'Prohibida la entrada a judíos'. Se podía reconocer a cada mujer; a cada muchacha judía (la gran mayoría de los hombres habían sido llevados a Dachau, y los pocos que habían escapado estaban escondidos) no por los famosos rasgos de la raza -rasgos que sólo una parte de los judíos posee-, sino por la expresión pétrea de sus rostros, que parecían máscaras: la mirada no se detenía en nadie sino que parecía pasar a través de todos."³

En efecto, los hombres habían sido conducidos a los campos de trabajo y las mujeres tuvieron, entonces, que hacerse cargo de sus familias. Desempeñaron, así, papeles impensados en otros tiempos pero la urgencia del momento que vivían las llevó a arreglárselas para salir adelante y para sobrevivir cada día con lo poco que les quedaba. Muchas debieron malvender sus pertenencias para conseguir alimentos para sus hijos o salir a buscar algún trabajo o llevar adelante solas los

negocios de sus maridos. De esta manera, las mujeres demostraron gran fortaleza y entereza ante la crítica situación que les tocaba vivir.

En septiembre de 1939 comenzó la Segunda Guerra Mundial.

“Mientras esperaba ayer por la mañana (1 de Septiembre de 1939) (...) el tren (...), se oyó de pronto el altoparlante (...). Aunque esperábamos esas palabras desde hacía mucho, cuando las escuchamos un escalofrío nos corrió por la espalda: ¡Estalló la guerra! ¡Los ejércitos alemanes han cruzado la frontera polaca!”. “La colectividad judía está convulsionada (...) se discute qué consecuencias tendrá la guerra para nosotros, los judíos.”⁴

A partir de entonces, las casas de propietarios judíos fueron declaradas “casas judías” y allí se agruparon varias familias.

“Ya nadie puede reclamar una habitación individual, ni más grande, pues cada habitación debe ser compartida por varias personas (...). Las ‘casas judías’ son el comienzo del gueto y sirven claramente al objetivo de vigilar e impedir la relación entre ‘arios’ y judíos.”⁵

La presión de los nazis se hacía sentir cada vez con más fuerza y la comunidad judía veía disminuir cada día sus espacios de libertad y movimiento.

“(...) los buenos tiempos quedaron definitivamente atrás: primero la guerra, luego la capitulación, la invasión alemana, y así comenzaron las desgracias para nosotros los judíos. Las medidas antijudías se sucedieron rápidamente y se nos privó de muchas libertades. Los judíos deben llevar una estrella de David; (...) no les está permitido viajar en tranvía; (...) tampoco en coches particulares; los judíos (...) no pueden salir a la calle desde las ocho de la noche hasta las seis de la madrugada; no les está permitida la entrada en (...) los lugares de esparcimiento público (...). Así

transcurrían nuestros días: que si esto no lo podíamos hacer, que si lo otro tampoco.”⁶

La vida en los ghettos

Poco tiempo después, los judíos fueron obligados a abandonar sus hogares y la mayoría de sus pertenencias y conducidos a los ghettos que les habían sido asignados, para evitar todo contacto con la población alemana y poder ser controlados por los nazis con mayor facilidad.

“Muy pronto se difundió la noticia que todos los judíos debían abandonar sus hogares y marchar al ghetto. Empacamos una valija con lo más necesario –se acercan el otoño y el invierno- nos ponemos toda la ropa que podemos (...).

“Duele separarse de la vivienda, donde nací y me formé... tantas alegrías y penas vividas aquí...

“¿Y a dónde nos mandan ahora? ¿Qué penuria nos espera...?”⁷

En los ghettos todavía sobrevivía la estructura familiar aunque ya habían empezado las deportaciones. Por ello, muchas mujeres debieron hacerse cargo de los suyos al faltar maridos y padres y continuar, también, con todas sus labores tradicionales. Así, se las ingeniaron para hacer de aquella terrible experiencia algo más llevadero para todos. Cocinaron con lo poco que tenían o podían conseguir a diario. “(...) cuando el hambre fue intenso, mi madre se arriesgó a cambiar su cintillo de casamiento por un ganso del que aprovechó hasta su grasa.”⁸ También fueron ellas las que se ocuparon de confeccionar prendas para los pequeños y cosieron las estrellas de David en su propia ropa y en la de sus hijos.

“Dvortche (...) bordó un diminuto hexagrama amarillo, como una estrella de David, y la cosió al vestido de Bella sobre el pecho y el diminuto parchecito tenía realmente un encanto

enternecedor, como los primeros zapatitos blancos de un niño.”⁹

El hacinamiento en aquellos lugares fue una constante desde el comienzo; sin embargo, la situación se hacía más crítica con el correr del tiempo debido a que periódicamente llegaban nuevos contingentes. *“Cuando achicaron el ghetto, trajeron más judíos de otros lugares y el hacinamiento fue espantoso. En cada casa se amontonaron cuantas familias pudieron meterse.”*¹⁰

La falta cada vez mayor de alimentos y la consecuente desnutrición de todos, al igual que la suciedad reinante en cada rincón era el medio propicio para la propagación de enfermedades y epidemias dentro de los ghettos y la causa de centenares de muertes diarias.

“El hambre y las enfermedades hicieron estragos en la población y cada vez aparecían más cadáveres en las calles. Al principio se los cubría con papel. Pero, cuando este (sic) se acabó, ni se los cubría y quedaban así, hasta que se pudiera sepultarlos. El olor nauseabundo era inaguantable, no se podía respirar.”¹¹

Los nazis habían prohibido los embarazos a las mujeres judías. Por ello, muchas decidían abortar pero otras tantas daban a luz en los ghettos, en situaciones difíciles y peligrosas y bajo condiciones higiénicas muy precarias. Estas madres estaban en clara desventaja con respecto a las demás mujeres porque debían cargar con el recién nacido y decidir si llevarlo consigo a trabajar, durante largas horas, o dejarlo solo. Cualquier decisión era difícil de tomar, cualquiera podía ocasionarle la muerte a ambos, ya que el llanto de los niños muchas veces enfurecía a los nazis y tanto las madres como los pequeños solían ser eliminados rápidamente¹².

Por otro lado, los oficiales de las SS acostumbraban entrar a los ghettos y matar sin razón alguna. *“Nos acostumbramos a convivir con la muerte. La sensibilidad llegó a ser un sentimiento del pasado.”*¹³ Se vivía, entonces, en constante temor e inseguridad. Asesinatos y violaciones eran comunes pero no sólo en manos de nazis sino también de sus cómplices: ucranianos y polacos, por ejemplo.

“Ese día, entraron al ghetto varios polacos armados y violaron a todas las chicas que encontraron. A la hija del rabino Pasternak, una hermosísima niña de apenas catorce años la mataron de tanto ensañarse con ella (...).”¹⁴

En aquellos lugares todavía cada uno vestía sus propias ropas y se diferenciaban, de esta manera, hombres de mujeres ¹⁵. Además, el largo del cabello continuaba siendo una distinción genérica. Más tarde, esto se perdería en los campos de concentración, donde todos por igual tendrían la cabeza rasurada y vestirían los mismos harapos. Sin embargo, fue en los ghettos donde comenzaron las acciones que llevarían a la indiferenciación sexual.

“Nos miraron (dos oficiales de las SS) y dijeron: Qué lindo cabello que tienen. Acto seguido nos obligaron a acompañarlos a una peluquería, donde nos hicieron rapar a las dos. Ya en lá calle, miré a mi madre, la Sra. Rotschtein, la gran dama, hecha una piltrafa.”¹⁶

Las mujeres no tuvieron gran participación en la política del ghetto (Judenrâte) debido a que esta estuvo casi siempre en manos masculinas; sin embargo, sí actuaron junto a los jóvenes y en pie de igualdad en los movimientos clandestinos de resistencia¹⁷. En general, ellas hacían de emisarios y llevaban información secreta, materiales de lectura prohibido y cartas a diferentes lugares, muchas veces lejanos¹⁸. También contrabandeaban armas y dinero. Además, participaron en rebeliones y levantamientos como, por ejemplo, el del ghetto de Varsovia en 1943.

Aunque aquellos lugares funcionaban relativamente bien, no eran, de ninguna manera, la “solución final” para el “problema” judío; por ello, los nazis comenzaron a liquidarlos y enviaron a todos a los campos ubicados en el Este del Reich. Mujeres y niños constituían la mayoría de la población de los ghettos debido a que los hombres ya habían sido deportados.

Los Campos de Trabajo y Exterminio

En trenes de carga eran trasladadas las mujeres hasta los diferentes campos. El viaje era insoportable y demasiado largo y penoso para muchas, que morían en el camino.

“Eran vagones para transportar animales (...). No tenían ventilación, tampoco retretes. En esas cárceles sobre ruedas, metían más gente de la que cabía.” “Quien tenía la ‘suerte’ de ubicarse al lado de uno de los bulones de los vagones, podía apoyar su cara y sentir el fresco del hierro, porque el calor y la falta de aire era asfixiante.

“Cuando alguien se moría dentro del vagón, servía de silla para los vivos de al lado. Así viajamos, no sé cuánto tiempo, hasta llegar a Maidanek.”¹⁹

Las mujeres sufrieron el traslado de forma diferente de los hombres, por su propia condición de mujeres.

“Rápidamente somos puestas en vagones de ganado... vagones con ventanas enrejadas, con tablas de madera entre las rejas, por eso nada de aire puede entrar o salir ... 75 en un vagón ... ni servicios ... ni médicos ... ni medicinas. “Estoy menstruando. (...) no hay espacio para sentarme... no hay espacio para estar de pie... no hay aire para respirar.”²⁰

Al llegar a destino, se hacía una selección. Generalmente, las madres con sus pequeños eran conducidas a las cámaras de gas debido a que no servían para trabajar. Sólo quedaban con vida los jóvenes, hombres y mujeres, sanos, fuertes y sin hijos, capaces de soportar las duras labores y humillaciones constantes.

“(...) después de que el tren de carga llegara al campo de concentración nos dijeron que nos desnudáramos. Yo era joven. Había hombres (...). No podía hacer nada. Quería esconderme. Pero ¿qué esconder primero?, ¿todo mi

cuerpo? Uno no puede esconder su cuerpo. Y después nos afeitaron ... y estábamos desnudas y sin pelo. Mientras tanto estaban quemando a nuestras familias en el crematorio."²¹

La desnudez frente a los hombres, las llenaba de vergüenza. Sin embargo, debían obedecer las órdenes de los oficiales o atenerse a las consecuencias: golpes o, incluso, la muerte. *"Nos llevaron a la casa de baños; teníamos vergüenza de desvestirnos, porque el servicio era masculino."*²²

Por otro lado, la humillación de ser rapadas, marcadas con un número y vestidas todas iguales también las hacía sentir degradadas y consideradas como cosas indiferenciadas:

"(...) nos dieron unos pantalones anchos y unas casacas que nos hacían parecernos todas a hombres. Una miraba a la otra sin entender cómo habían podido hacer de nosotras tales espectros, totalmente desnaturalizados."²³

El ciclo menstrual cesaba al poco tiempo de llegar a los campos debido a la desnutrición, los golpes, el stress y la angustia constante. Tal hecho, las llevaba a perder la noción del tiempo y, por sobre todo, las hacía sentir que ya no eran nada, que lo habían perdido todo, hasta la condición misma de mujeres...²⁴

La realidad que se vivía allí era completamente diferente de la que se vivía afuera. Era otro mundo, lleno de horror y vejaciones. *"Del otro lado del alambrado, parecía existir la libertad, mientras nosotros, allí, valíamos tanto como los piojos que pululaban en nuestras cabezas."*²⁵

El encierro corta abruptamente la cotidianeidad de las personas²⁶. Por ello, las mujeres debieron construir una nueva cotidianeidad en los campos de concentración nazis a partir de los elementos nuevos con los que contaban. Así, el frío, el hambre, la suciedad, las enfermedades, los piojos, las heridas, la muerte, las humillaciones, los golpes y el temor constante fueron los elementos con los cuales aprendieron a convivir cada día.

El trabajo era agotador. Las mujeres, al igual que los hombres, trabajaban duramente largas horas en fábricas de productos químicos

y materiales de guerra, canteras y minas, campos y granjas. Levantaban muros, trasladaban piedras, paquetes pesados y hasta durmientes de ferrocarril. *“La labor era insoportable. Transportábamos todo el tiempo pesos por encima de nuestras fuerzas, a través del lodo.”*²⁷ Otras, trabajaban en establecimientos donde, además de ser las condiciones higiénicas muy precarias, los elementos que manejaban eran nocivos para la salud. Se puede mencionar el caso del trabajo con picrina (polvo amarillo utilizado en la fabricación de minas acuáticas) que envenenaba a las jóvenes volviéndolas amarillas y dañando, muchas veces de forma irreversible, sus pulmones.

“Me miré en el espejito y ... me quedé fría. Me he vuelto amarilla, mi cara ha envejecido (...) diez años. Mi cabellera de un color rubio claro, (...) se volvió verdoso-amarilla; aparecieron visibles manchas amarillas al lado de los ojos, de la nariz y de la boca. Eché una mirada en mí: las uñas y las palmas de las manos coloradas, el cuerpo amarillo, el tapado amarillo y las botas también amarillas, todita era amarilla (...).”²⁸

En proporción, las mujeres sobrevivieron más que los hombres la dura experiencia en los campos de concentración. Mientras que la tendencia de los hombres fue la de ser “lobos solitarios”, las mujeres formaron verdaderas familias, compartieron la comida y hasta hicieron pequeñas celebraciones en grupo con sus compañeras²⁹. Se ayudaron mutuamente y extendieron una mano o dieron un abrazo a quienes lo necesitaban. Estos eran “actos de cuidado” hacia el prójimo que, por lo general, eran realizados más por mujeres que por hombres; quizá porque tales funciones han sido atribuidas tradicionalmente a ellas³⁰.

“Hace unos días festejamos juntas mi cumpleaños. En la torta, para la cual cada una aportó un poco de miga de pan aplastada con algunas cucharadas de esa especie de melaza que llaman mermelada, veinticuatro ramitas representaban las velas en una escenografía de hojas recogidas a toda prisa durante el trabajo de remoción de

tierras al borde del pantano; un verdadero momento de felicidad."³¹

Por otro lado, es opinión común pensar que las prisioneras eran continuamente violadas en los campos. En realidad, la violación era poco frecuente³², mucho más lo había sido en los ghettos. Además, existían burdeles para los oficiales nazis. Uno de los más famosos ubicado en Auschwitz, era conocido como la "Casa de muñecas".

"Todas las tardes llegaban contingentes de soldados en busca de las 'juden jure' (prostitutas judías). Teníamos que obedecerles y demostrarles el honor que nos hacían. Órdenes salvajes, (...), bajezas que no me animo a describirte, todo eso se sufría para sobrevivir." "Cuando comparo con la suerte corrida por mis hermanos, parece que fui afortunada. ¿Fui afortunada? Ni una sola noche de mi vida he pasado sin recordar o soñando que despierto sola, sangrante en una inmunda cama de la barraca llamada la 'casa de las muñecas'."³³

En cuanto a la maternidad, también estaba prohibida en los campos. Generalmente, las embarazadas o eran gaseadas o eran conducidas a las barracas destinadas a los experimentos. Con respecto a estos últimos, muchas fueron utilizadas como conejitos de Indias y miles fueron mutiladas y también esterilizadas para luego pasar a la cámara de gas o, lo peor, quedar vivas con grandes problemas de salud y la consiguiente incapacidad de la maternidad.

"Para asegurarse que no hubiera procreación judía, extirpaban a mujeres judías jóvenes los ovarios. Y lo hacían sin anestesia. No sé cuántas chicas quedaron vivas después de semejante operación. Yo tuve la alegría de reencontrarme en Italia, después de finalizada la guerra, con una chica griega que sobrevivió a eso, formó pareja y lloraba desesperada su pérdida maternidad."³⁴

La resistencia en todo momento

Contrariamente a lo que pudiera creerse, sí existió libertad entre las víctimas durante aquellos terribles años. Las mujeres pudieron conservar un vestigio de independencia, aun en las situaciones extremas de tensión física y psicológica que les tocaba vivir. Así, era un acto de dignidad transformar la situación de sujeción en una situación de libertad³⁵. Huelgas de hambre, insubordinación ante las órdenes de los nazis o el suicidio mismo antes de ser asesinadas, constituían actos de dignidad y libertad que, la mayoría de las veces, ponía a los alemanes fuera de sí ya que no tenían el control absoluto sobre las personas.

“Cuando el nazi-verdugo se acercó a ella, Mala lo abofeteó, le escupió en la cara y tomando una hojita de afeitar que logró traer, se cortó las venas de ambas manos. Al verla, los nazis se sintieron burlados (...).”³⁶

Ni las más terribles vejaciones y humillaciones acabaron con la determinación y libertad de elección propias de los seres humanos, que aun latía en el interior de cada prisionera.

“¡Sí! Cada minuto de vida allí era combate, resistencia. Y resultaba tan fácil acabar con todo eso. Bastaba con acercarse al cerco de alambre electrizado, extender la mano, tocarlo, y se acababan todas las penurias. (...) Y cómo atraía, a menudo, el alambrado... Pero hubiese significado renunciar a la resistencia y eso, sabíamos, no debía hacerse.”³⁷

Resistir durante la Shoá también consistía en tratar de sobrevivir cada hora, cada día, escribir un diario o una poesía; en otras palabras, luchar para seguir siendo personas y evitar ser convertidas en simples cosas.

II. Las sobrevivientes de la Shoá

La guerra terminó en 1945. Sin embargo, las mujeres que lograron sobrevivir todavía tuvieron que superar muchas otras dificultades y no fue fácil para ninguna de ellas volver a la vida anterior a la guerra.

Desgraciadamente, no todas pudieron disfrutar de la libertad porque los campos habían terminado con su salud. *“Yo vivo, tengo veinte años, fui la única que sobrevivió de toda la familia, estoy malamente enferma (tuberculosis avanzada) en el hospital y seguramente voy a morir.”*⁴⁸

El primer impulso fue buscar familiares, amigos y conocidos para recuperar, de esta manera, los lazos que las unían con el pasado.

“Cuando medito sobre ese drama, recuerdo mi angustia de aquel momento, cuando empecé a preguntarme ¿Quién me espera? ¿A quién tengo? ¿Quedó alguien de los míos vivo?”. “A mi (sic) no me espera nadie. ¿A quién busco? ¿Dónde lo encuentro?”³⁹

Algunas mujeres habían quedado solas en el mundo... padres, hermanos, esposos e hijos habían sido asesinados. Entonces, comenzaron a edificar una nueva vida, a partir de lo que les quedaba: ellas mismas. Pero fue muy difícil y doloroso. *“Tenía entonces nada más que veintiún años y me sentía vieja, desgastada y sin perspectiva de vida. Derramé muchas lágrimas entonces, y aún hoy, cuando lo recuerdo, se me oprime el corazón.”*⁴⁰

Otras lograron reencontrarse con algunos familiares, pero casi todas las familias habían sido pulverizadas por la guerra.

“En 1945 volví a París. Mi hermana Ida había quedado viuda; mi hermano Maurice estaba solo, su mujer había sido deportada; mi madre se había suicidado y mi padre se había vuelto a casar.

“Yo tenía 15 años y, a pesar de todo, muchas ansias de vivir.”⁴¹

La Shoá representó un quiebre en el fluir normal de la vida para quienes estuvieron sumergidos en ella ⁴². Hubo un corte, un antes y un después del Holocausto. Es decir, la Shoá fue una discontinuidad entre dos períodos de vida normales y ese bache no se ha podido integrar de ninguna manera al continuum de la vida de los sobrevivientes ⁴³.

Cada una trató de recuperar el tiempo y los años perdidos y de seguir adelante con valentía y dignidad, a pesar de las dificultades, de los fantasmas y las pesadillas recurrentes. Aquel tiempo las había marcado para el resto de sus vidas, con mucho más que un simple número en el cuerpo. Se puede decir que la recuperación física fue muy rápida, todas lograron su peso normal y el cabello creció como antes. Sin embargo, las heridas psicológicas demoraron en cicatrizar, incluso algunas no cicatrizarán jamás.

“Cuando volví de los campos nadie podía comprenderme. Me sentía de cien años, vieja en mi alma aunque mi cuerpo tenía sólo dieciséis años. No tenía ya deseos de vida espiritual o social ni de casarme. Nada me interesaba ya. Muy despacio volvimos a nosotros mismos. No quedamos amargados, no odiamos a nadie, pero no queríamos recordar, sólo queríamos olvidar.”⁴⁴

No todas permanecieron en Europa ni regresaron a sus tierras natales, muchas prefirieron emigrar y empezar de nuevo en otros lugares, lejos de los sitios que les traían tantos malos y tristes recuerdos. *“Las familias materna y paterna se disgregaron. Una parte fue aniquilada. Otra partió hacia Israel y el resto emigró a la Argentina.”*⁴⁵

La Segunda Generación

Las sobrevivientes trataron de rehacer sus vidas como pudieron. La mayoría formó pareja con otros sobrevivientes; quizá porque sólo otro sobreviviente comprendería cabalmente todo lo que habían sufrido y padecido.

“Después de la guerra conocí a tu padre en un campo de Desplazados. Unimos nuestras penas (...) con mucho

respeto el uno por el otro. De esa unión naciste vos y yo pude dar a luz a una niña mía, de mi sangre y de mi pueblo, que fue, pese al escarnio sufrido, más digno que sus opresores."⁴⁶

En efecto, muchas uniones matrimoniales se concretaron al poco tiempo de finalizada la guerra, en los campos de refugiados donde habían sido conducidos los sobrevivientes a la espera de reponerse físicamente, ser contactados con familiares o ser ayudados a instalarse. El casamiento fue, entonces, una manera de aferrarse a la vida y de dejar atrás tanto dolor y sufrimiento. Y fue en aquellos campos donde nacieron los primeros bebés. Así, la maternidad llenó de alegría y esperanzas a estas mujeres y las ayudó a sobrellevar su trágico pasado.

"Cuando me enteré que estaba embarazada, no cabía en mí de felicidad. Después de ver tanta muerte, de perder a tantos familiares y amigos, después de haber estado, yo misma, enfrentada a la muerte, sentir que latía una vida nueva dentro de mí (sic), que yo iba a procrear, mi felicidad era indescriptible, estaba orgullosa de traer un hijo al mundo, para la continuidad de nuestra estirpe y para la vergüenza de quienes querían aniquilarnos."⁴⁷

Las familias de sobrevivientes han tenido sus particularidades debido a que las experiencias padecidas por los padres durante aquellos años no se han podido ocultar. Los hijos han convivido con los silencios cargados de dolor de sus mayores, sus llantos, pesadillas, cicatrices y, en algunos casos, terribles relatos. Por ello, la segunda generación no ha estado ajena a la Shoá y, de alguna manera, ha sido partícipe de aquella trágica experiencia.

Palabras finales

Las mujeres que padecieron la Shoá no volvieron a ser las mismas de antes y siguieron sufriendo sus repercusiones de por vida.

Así, niñas y adolescentes crecieron bruscamente, de golpe y a los golpes, durante aquellos años.

"Yo tenía entre catorce y quince años cuando viví lo que les estoy relatando. Ni yo ni nadie que haya pasado la guerra infausta, ha tenido adolescencia. Todos hemos pasado de la infancia a ser adultos sojuzgados, esclavizados."⁴⁸

Es decir, se hicieron adultas de repente y perdieron una etapa de sus vidas que debió haber estado llena de felicidad, afecto y juegos. En cambio, aprendieron rápidamente a convivir con el dolor, el llanto y la muerte.

"(...) la guerra dio por tierra con todos mis deseos y todas mis ilusiones. Nada de lo que había querido hacer, pude realizar. Esa sensación de frustración me persiguió desde que terminó la guerra hasta hoy."⁴⁹

Las sobrevivientes no han podido nunca dejar atrás tanto horror. Recuerdos y pesadillas las han hecho regresar una y otra vez a aquella terrible tragedia.

Muchas hablaron sobre sus dolorosas experiencias en la intimidad del hogar y otras, con el tiempo, se atrevieron con valentía a contarlas públicamente o escribir sus memorias. Sin embargo, todas necesitaron tiempo para elaborar lo padecido y encontrar palabras para describir aquel horror.

"(...) sólo puedo ahora contar un poco de lo que me pasó durante aquellos meses y años. La incapacidad de expresar esos horrores afectó mi completa existencia hasta el día de hoy. Debajo de mi apatía emocional llevo ocultas experiencias traumáticas terribles, horrores humanos, tortura corporal, sufrimientos físicos y psíquicos que no pueden ser reparados."⁵⁰

En la actualidad, muchas de las mujeres que sobrevivieron ya han fallecido y las que todavía viven en su mayoría son abuelas. Ellas cargan

sobre sus espaldas un doloroso y siniestro pasado. Han sido protagonistas de un acontecimiento impensable en pleno siglo XX y gracias a sus testimonios podemos hoy conocer la Shoá en una faceta íntima y personal.

Notas

* Licenciada en Historia. Actualmente se desempeña como JTP en el Seminario de Historia Regional de la Carrera de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNC.

El presente artículo forma parte de un proyecto personal que se ocupa de Las Sobrevivientes de la Shoá en la Argentina. Ha sido presentado parcialmente en el Primer Simposio de Estudios de Europa, realizado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNC, en mayo de 2002 y en el VI Encuentro de Historia Argentina y Regional llevado a cabo en San Luis, en octubre de 2002. De reciente publicación son sus artículos "Vida cultural en los campos nazis de mujeres." En: *Nuestra Memoria*. Buenos Aires, a. IX, n. 20, oct 2002 y "El papel protagónico de las mujeres en los ghettos". En: *Nuestra Memoria*. Buenos Aires, a. IX, n. 21, abril 2003.

1 Aunque los términos Shoá (devastación, desastre, en hebreo) y Holocausto (sacrificio) no son sinónimos, en el presente trabajo serán utilizados como tales.

2 Hepner, Ruth en: Wolff, Martha y Schalom, Myrtha. *Judíos & argentinos; judíos argentinos*. Buenos Aires, Manrique Zago, 1988. p. 150.

3 Behrend-Rosenfeld, Else. *Yo no estuve sola*. Buenos Aires, La Flor, 1995. p.p. 79 y 80.

4 *Ibíd.* p.p. 24 y 25.

5 *Ibíd.* p. 92.

6 Frank, Ana. *Diario*. Barcelona, Plaza y Janés, 1999. p. 15.

7 Wapner de Lewin, Paia en: Toker, Eliahu y Weinstein, Ana. *Seis millones de veces uno*. Buenos Aires, Ministerio del Interior de la Nación, 1999. p. 87.

8 Fogel, Marguit en: Wolff, Martha y Schalom, Myrtha. *Op. cit.* p. 122.

- 9 Testimonio de una sobreviviente en: Anderson, Bonnie y Zinsser, Judith. *Historia de las mujeres: una historia propia*. Barcelona, Crítica, 1992. Vol. II, p. 362.
- 10 Unger, Eugenia. *Holocausto: lo que el tiempo no borró*. Buenos Aires, Distal, 1996. p. 40.
- 11 *Ibid.*
- 12 Hodara, Raquel. "La visión femenina del horror: mujeres durante la Shoá". Conferencia pronunciada en Yad Vashem, Jerusalén, enero de 1999.
- 13 Unger, Eugenia. *Op. cit.* p. 40.
- 14 *Ibid.* p. 49.
- 15 Hodara, Raquel. *Op. cit.*
- 16 Unger, Eugenia. *Op. cit.* p.p. 40 y 41.
- 17 Hodara, Raquel. *Op. cit.*
- 18 Gutman, Israel. "Los movimientos juveniles en la clandestinidad y en las rebeliones de los ghettos." En: Bankier, David. *El Holocausto; perpetradores, víctimas, testigos*. Jerusalén, Magnes, 1986.
- 19 Unger, Eugenia. *Op. cit.* p. 55.
- 20 Leitner, Isabella. *Fragments of Isabella; a memoir of Auschwitz*. New York, Dell, 1980. p. 28. Trad. Lic. María Gabriela Vasquez.
- 21 Testimonio de una sobreviviente en: Anderson, Bonnie y Zinsser, Judith. *Op. cit.* p. 363.
- 22 Gold, Estela. "El fondo de la miseria". En: *Hablan los sobrevivientes*. Buenos Aires, Mendel Meiern Laser Ed., 1949. p. 86.
- 23 Unger, Eugenia. *Op. cit.* p. 61.

24 Hodara, Raquel. "La deshumanización en los campos de trabajo y de exterminio". Conferencia pronunciada en Yad Vashem, Jerusalén, enero de 1999.

25 Unger, Eugenia. *Op. cit.* p. 74.

26 Nari, Marcela M. A. y Fabre, Andrea M. (comps.) *Voces de mujeres encarceladas*. Buenos Aires, Catálogos, 2000. p. 26.

27 Puretz, María. "El trabajo agobiador (sic) de la mujer." En: *Hablan los sobrevivientes*. *Op. cit.* p. 95.

28 Schechter, María. "La picrina surte efecto". *Ibid.* p.p. 79 y 80.

29 Anderson, Bonnie y Zinsser, Judith. *Op. cit.* p. 365.

30 Todorov, Tzvetan. *Frente al límite*. México, Siglo XXI, 1993. p. 85.

31 De Gaulle Anthonioz, Geneviève, *La travesía de la noche*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000. p.p. 12 y 13.

32 Anderson, Bonnie y Zinsser, Judith. *Op. cit.* p. 364.

33 Carta de una sobreviviente transcrita en: Wang, Diana. *El silencio de los aparecidos*. Buenos Aires, Acervo Cultural, 1998. p.p. 82 a 85.

34 Unger, Eugenia. *Op. cit.* p. 81.

35 Todorov, Tzvetan. *Op. cit.* p. 69.

36 Unger, Eugenia. *Op. cit.* p.p. 82 y 83.

37 Wasserman, Janka en: Toker, Eliahu y Weinstein, Ana. *Op. cit.* p. 161.

38) Gold, Estela. *Op. cit.* p. 88.

39 Unger, Eugenia. *Op. cit.* p. 105.

40 *Ibid.* p. 131.

- 41 Tesler, Jacqueline en: *Nosotros*. Buenos Aires, Centro de Estudios Judaicos y Sionistas, 1989. p.p. 43 y 44.
- 42 Langer, Laurence en: Wang, Diana. *Op. cit.* p. 63.
- 43 Wang, Diana. *Ibíd.* p. 66.
- 44 Testimonio de una sobreviviente. *Ibíd.* p. 77.
- 45 Fogel, Marguit en: Wolff, Martha y Schalom, Myrtha. *Op. cit.* p. 122.
- 46 Testimonio de una sobreviviente en: Wang, Diana. *Op. cit.* p. 85.
- 47 Unger, Eugenia. *Op. cit.* p. 120.
- 48 *Ibíd.* p. 74.
- 49 *Ibíd.* p. 137.
- 50 Testimonio de una sobreviviente en: Wang, Diana. *Op. cit.* p.77.

Reseñas



Hans Holbein (el joven)

Retrato

Lucero, María Cristina. *La República de Génova entre Inocencio IV y Federico II (1243-1245)*. Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2002, 153 pp.

La Dra. Lucero es profesora y flamante Doctora en Historia de la Universidad Nacional de Cuyo, donde se desempeña en las cátedras de Historia del Pensamiento Político de la Antigüedad y Edad Media y del Seminario de Ideas Políticas de la Edad Media.

La tesis doctoral- que conforma el presente libro- fue investigada bajo la dirección del destacado medievalista genovés Geo Pistarino - docente **honoris causa** de la citada Casa de Estudios- con la colaboración de la Dra. Laura Balleto, con cuya presencia contamos en varias oportunidades en la Universidad argentina a partir de las Jornadas organizadas por A.P.U.H.E. (Asociación Profesores Universitarios de Historia de Europa) a partir de la década del setenta. A su vez el trabajo de investigación se vio favorecido por sendas becas en Génova, que le permitieron un meticuloso trabajo de búsqueda y recopilación del "sentir de la gente común" en fuentes de los archivos de la **Universitá** italiana, especialmente en los cartularios notariales del Archivo del Estado de Génova, interesante documentación - básicamente socio-económica- que se acompaña en las págs. 91/145.

A este material inédito -y de gran valor documental- la doctora agrega material consultado en fuentes éditas importantes como los **Annali Genovesi di Caffaro**, la **Cronica della Cittá di Jacobo da Varaine, OP.** y la **Cronica de Salimbene de Adam.**

La autora divide su obra, para la publicación, en dos partes dedicadas a la ciudad y a los personajes respectivamente.

En la primera el papel directriz le cabe a **Genua (lanua)**, ciudad original y atrayente, de tan solo ochenta mil habitantes, pero un verdadero imperio, construido sobre una base no territorial. La base significativa de su población son los mercaderes, a la vez diplomáticos

y aventureros, como las representativas familias Spínola, Doria o Grimaldi.

Génova -nos aclara Lucero- se caracterizó por su multi-etnicidad de "sociedad abierta" dispuesta a aceptar coetáneamente judíos, musulmanes y otros pueblos "mal vistos" en el resto de la Europa del siglo XIII, a la vez que favorecía el comercio de esclavos. La autora resalta que, a diferencia de Venecia, los genoveses asimilaban a los extraños.

La doctora Lucero adopta de su maestro Pistarino la definición que Génova tenía "una concepción muy particular del estado" (p. 35), lo **stato**, que era fundamentalmente privado y cuyos mercaderes basaban el poderío de la ciudad en la acumulación de capitales privados y defendían sus intereses a través de la **Compagna comunis**, que encomendaba la administración de la ciudad (gobierno?) a un podestá extranjero.

La autora dedica una parte importante de este capítulo al estudio de la organización militar y a las transacciones comerciales de los grupos familiares, para lo cual se basa en las actas notariales transcritas. Este material documental estimamos podría ser útil para nuevos trabajos más específicamente vinculados con la economía y la sociedad genovesa.

En la segunda parte -meollo del trabajo- se estudia la relación entre el célebre emperador Federico II, "una de las personalidades más atrayentes de la historia medieval" (p. 49) y el papa Inocencio IV, nacido en Génova con el nombre de Sinibaldo Fieschi y que portó la tiara papal entre 1243 y 1254, entremezclando los intereses de la Iglesia con los de su ciudad natal en el enfrentamiento con el emperador.

Federico II pasó su vida luchando contra la Iglesia romana, que le educó y de la que copió gran parte de sus métodos, que le convirtieron en el "primer monarca moderno" y que orientaron su política de centralización, frente a la teocracia papal. Para el emperador la Iglesia dependía del "Estado", tendencia que se irá acrecentando en los dos siglos siguientes.

Inocencio IV, "audaz y sin escrúpulos" (sic) supo usar sus habilidades para contener el avance de Federico II en plena lucha entre güelfos y gibelinos, conocidos en Génova como **mascarati** y **rampini**.

Es sumamente interesante la expresión del emperador ante la elección del papa genovés: **Ho perso un amico fra i cardinali, ma in compenso ho guadagnato un nemico al papa** (cit. p. 56).

A manera de conclusión de su obra -totalmente novedosa en la bibliografía castellana, en efecto, poco preocupada por Génova- Lucero destaca una vez más la relación de Génova con el papa y el emperador, como elaboración de una concepción distinta -novedosa, burguesa (?) - del estado, agregando que Federico II necesitaba de Génova para su "imperio marítimo" y a la Iglesia como parte de su "estado", del que el papa era solo un funcionario, mientras que Inocencio IV trabajaba activamente a favor de la teocracia papal universalista, como lo manifiesta su renombrada misión del franciscano Carpini ante el khan de los mongoles.

Quedaría por añadir que cada una de las dos partes podría aportar material importante para otro trabajo de investigación más detallado y que esperamos que la autora acepte el desafío.

Florencio Hubeñák

Buono-Core, Raúl. Roma Republicana: Estrategias, Expansión y Dominios (525-31 a C). Instituto de Historia de la Universidad Católica de Valparaíso, 2002, 344 pp.

Profesor de Historia Antigua en la Universidad de Chile y en la Católica de Valparaíso, cuyo Instituto de Historia dirige- el doctor Buono-Core es, a su vez, el organizador de las renombradas Semanas de Estudios Romanos -acaban de finalizar las XX- realizadas en dicha sede y conocidas por las actas editadas.

Doctorado en la Universidad de Pisa alrededor de eminentes romanistas como Emilio Gabba, Cesare Letta y Umberto Laffi -cuyos trabajos son muy conocidos en nuestro medio-, Buono-Core Varas se ha especializado en los aspectos internacionales, militares y geopolíticos de la Roma de los últimos siglos anteriores a la era cristiana. En ese campo le hemos conocido -y reseñado- su tesis doctoral sobre "Aspectos de la lucha política en Roma en la segunda mitad del siglo II a C", defendida y editada en 1987/88.

El nuevo libro que nos ocupa es la consecuencia de otra década de investigaciones salpicada por varios artículos, en su mayoría difundidos en las citadas Semanas.

En esta oportunidad el autor se interesa por abordar la temática -muy actualizada- de la expansión de la **Res Publica** romana y lo hace fundamentalmente sobre dos ejes; en primer lugar el análisis del desarrollo de los hechos en las tres etapas que diferencia y en segundo -consecuencia del anterior- los grandes temas de política interna y externa, como también los instrumentos de la expansión. Cabe resaltar la importancia que otorga a la temática marítima -ya abordada en otras ocasiones de manera parcial- y que justifica la teoría del **Mare nostrum** como base del imperialismo romano.

Más allá de las referencias pormenorizadas a los datos -y al sentido profundo de la expansión- o a los múltiples aspectos estudiados, nos interesa destacar primordialmente la percepción clara y correcta de

la "verdadera Roma" que muestra Buono-Core en la introducción y que es la que le permite el análisis valioso de los acontecimientos y sus "herramientas" y procesos.

Es aquí donde nos parece importante fijar la atención del lector interesado. En primer lugar aceptar la aclaración del autor que no intentó una "historia narrativa" y ello es evidente pero, con la precisión, que es también una ordenada narración de los procesos expansionistas.

Buono-Core inicia su análisis desde el núcleo primigenio de la **urbs**, señalando cómo lentamente la "predestinada" **caput mundi** fue ampliando su **limes** por obra de la **providentia**, hasta llegar a ocupar una parte considerable de la **ecumene**. Y en esta síntesis se encuentra la esencia de cómo los romanos entendieron su expansión. De allí en más el autor resalta el origen del **foedus** como elemento clave del procedimiento jurídico-contractual que caracterizó todo el proceso. Bien señala "el crecimiento de Roma será por expansión; como un movimiento expansivo y compacto. En la idea de compacto está presente el espíritu de la conquista romana. Viene de pacto, que a su vez está relacionado con paz. Por el pacto se establece la paz que quiere asegurar una paz permanente, alrededor de la zona de su dominio, y que le lleva permanentemente a aumentar la zona sometida" (p. 2). Ese aumento es la grandeza (**augmentum**) de Roma.

El autor recalca correctamente que el imperialismo se sustenta en el concepto de guerra justa, en el **ius** o derecho de los hombres, pero también en el **fas** o derecho de los dioses, donde virtudes como la **pietas** o la **fides** resultan fundamentales para una correcta comprensión de esa realidad, y no de la nuestra.

Al interrogante aún no resuelto de cuándo se inició el expansionismo romano Buono-Core observa -creemos que correctamente- "en las primeras instituciones romanas, que se originan en el período arcaico y que pervivirán a lo largo de su Historia, hay indicios de una fundamentación para conducir un expansionismo romano. Esa institución original fue la Familia, y es importante recordar al respecto que el tiempo durante el cual se acumula esa experiencia procede de una época milenaria" (p. 6). Y allí cumple un papel clave la imagen del **pater familiae**.

El mundo romano -igual que el medieval- resulta incomprendible si no aceptamos con el autor que "el mundo romano arranca de un

mundo primitivo en que el pensamiento religioso, expresado a través de las ceremonias, fue decisivo para todas las acciones. No había acciones laicas, ajenas a un contenido ni a una repercusión religiosa" (p. 8). Caso contrario se torna incomprensible.

Luego Buono-Core explica como la **potestas** de cada uno de los **Patres** se trasladó al conjunto que era el **Senatus**, que como suma de las potestades de los cien Padres reunidos, implicaba el paso de lo privado a lo público. A partir de entonces "la idea de **augmentum**, de acuerdo con esa estructura fundacional del mundo privado, va a establecerse en nuevas coordenadas elementales que son la de espacio y tiempo. No se trata sólo de hacerlo crecer en el tiempo, lo que será el crecimiento natural de la institución o el individuo, sino que se trata de que aumente en el espacio, porque así estaba también concebida la familia romana, como una realidad que se expande espacialmente" (p. 12/3). Estas expresiones nos trasladan a la **Roma aeterna** como idea mítica de esa expansión, según la defendimos en "El mito político de Roma" (Bs. As, Ciudad Argentina, 1997).

Asimismo el autor, que no omite ninguno de los puntos cruciales, señala que "el proyecto (expansivo) no es algo que está descrito en todas sus etapas. A menudo se va precisando en medida que se avanza en él" (p. 13); y agrega "los romanos van a decir que la Historia era tal porque los dioses lo habían querido así. Aparece el destino, el designio providencial de la Historia de Roma para los romanos" (p.13). El **imperium sine finem dedi** de la Eneida. Finalmente Buono-Core agrega el concepto trascendental de orden (**ordo**) observando que "en Roma todo se ordena" (p.14) y sugiriendo otro aspecto que quizás justifique mayores consideraciones.

"Hay, entonces, -agrega- desde la época arcaica, una mentalidad expansionista territorial que se manifiesta en el orden temporal, con la creación de instituciones; y en el orden espacial en la aplicación de un ordenamiento jurídico para ellas en un espacio o territorio determinado; en un proceso que se fundamenta en una experiencia acumulativa y que se manifiesta con claridad en el crecimiento territorial permanente de Roma en el período histórico" (p. 15/16).

Con estas precisiones previas del autor contamos con todos los elementos que necesitamos para una correcta comprensión del proceso

de expansión. Solo resta iniciar la lectura de esta obra, ya ineludible para el tema y la época, que sobresale, más allá de la claridad de los conceptos, por la amplitud de la información, el estilo didáctico, la capacidad de análisis de la Roma republicana y no desde la Modernidad post-iluminista, sin perder por ello el matiz que aporta la historia para entender nuestros días.

Florencio Hubenáček

Silio Itálico. Le guerre puniche. Milano, BUR., 2001, 2 v. 1040 pp.

La **Biblioteca Universale Rizzoli** (B.U.R.) ha encarado la acertada tarea de publicar ediciones "de bolsillo" de los autores clásicos en versión bilingüe, facilitando el acceso a excelentes textos a precios muy favorables.

Esta circunstancia favorable se acrecienta, como dijéramos en otra ocasión, cuando se trata de obras inexistentes o de difícil acceso en castellano, ya que profesores y alumnos en general tienen un razonable manejo de la lectura del italiano.

En esta ocasión tenemos ante nuestros ojos los dos volúmenes del poema sobre las guerras púnicas escrito por Silio Itálico, poeta de la época imperial de los Flavios. El texto ha sido traducido y completado con un estudio introductorio de María Assunta Vinchesi, profesora de Literatura Latina en la Universidad de Milán.

Como es sabido se trata de un extenso poema en diecisiete libros dedicado a narrar épicamente el enfrentamiento crucial entre Roma y Karthago, basándose en la información de la tercera década de Tito Livio y en el estilo poético consumado en la obra de Virgilio.

En el conciso, pero adecuado, estudio introductorio, la traductora expone el ambiente histórico-cultural en que fue escrito el poema, la época de Domiciano compartida por autores como Valerio Flacco, Estacio y orientada hacia una nueva **aurea aetas** como la de Augusto, en la que, para acentuar la grandeza de Roma, flamante conquistadora de Jerusalem, era conveniente revitalizar el enfrentamiento entre la ciudad de Hannibal y la Roma aeterna. Por ello no debe extrañarnos que el poema destaque las virtudes tradicionales romanas (**mores maiores**) como la **fides**, la **pietas** o la **patientia** hasta niveles míticos, mientras demonice la perfidia, traición y sanguinaria de los cartagineses.

Puede resultar de interés agregar que, por una carta de Plinio el Joven, sabemos que el autor -Silio Itálico (**Tiberius Catus Asconius Silius Italicus**)- vivió en la segunda mitad del siglo I, desempeñó actividad forense, fue cónsul bajo Nerón y procónsul en Asia en el 77, habiendo escrito la mayor parte de su poema durante el gobierno de Domiciano, alejándose de Roma, por razones de salud, rumbo a la Campania, donde murió.

Vinchesi también estudia el problema de las fuentes y la tradición del texto como el estilo literario, agregando interesantes observaciones sobre los personajes históricos del poema y una bien seleccionada bibliografía sobre el autor, la obra y su época.

La edición transcribe la edición latina y paralelamente, en la hoja enfrentada, la traducción italiana, favoreciendo así su utilización práctica, completada por una gran cantidad de notas complementarias.

En síntesis se trata de una excelente herramienta de trabajo que -como otras de la colección no traducidas al castellano- no debieran estar ausentes en la biblioteca de la Universidad, y aún de sus docentes dedicados al mundo clásico.

Florencio Hubeñák

Rivas, Luis H. San Pablo. Bs. As., San Benito, 2001, 186pp.

Saulo-Paulo de Tarso ha sido y es indudablemente, después de Jesús "el cristo", el representante más importante del cristianismo y muchos historiadores -y aun "teólogos"- han sostenido la teoría que a él se debe la "creación" de la nueva religión o, al menos, la difusión de la prédica "adaptada" de Jesús de Nazareth al mundo no judío o más específicamente greco-romano.

Estas apreciaciones justifican de por sí la inclusión de un estudio sobre su vida, obra y escritos en una revista de Historia Universal. Su análisis en los programas -y textos- de Historia antigua es sumamente escasa fundamentalmente por las dificultades que provoca su estudio, pese al papel esencial que le cabe en nuestra cultura occidental. Esta ausencia genera un hueco notable que la reciente bibliografía ha tratado de disminuir, aunque ella haya despertado básicamente el interés de los teólogos.

En estos últimos años se han publicado varias obras dedicadas al llamado "apóstol de los gentiles" entre las que merecen destacarse por orden de edición *Giuseppe Barbaglio. Pablo de Tarso y los orígenes cristianos* (Salamanca, Sígueme, 1989), *Romano Penna. Un cristianismo posible. Pablo de Tarso* (Madrid, Paulinas, 1993), *Simon Legasse. Paolo apostolo. Biografia critica* (Roma, Citta Nuova, 1994), *Joakim Gnilka. Pablo de Tarso. Apóstol y testigo* (Barcelona, Herder, 1998).

El libro que hoy nos ocupa, debido a la pluma del profesor titular de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, reelabora los aportes de dichos autores y con espíritu crítico, actualizada documentación y buenos argumentos, nos aporta una nueva síntesis sobre san Pablo, permitiéndonos acceder fácilmente -y con permanente referencia a las fuentes- a los datos fundamentales que conocemos sobre su vida y a su amplísima acción

misional en el mundo helenístico-romano.

El autor nos advierte que “a lo largo de su historia, la Iglesia siempre ha sido iluminada por la palabra de san Pablo, porque tanto el Magisterio como los teólogos han recurrido necesariamente a sus cartas para profundizar y proponer la doctrina de la fe. Muchas polémicas teológicas se han desarrollado en torno a sus textos y grandes santos han alimentado su espiritualidad en su lectura constante de las cartas paulinas” (p. 8).

Por ello resulta de especial importancia para el historiador del pensamiento o de la religión la segunda parte, donde Rivas presenta, con su habitual capacidad didáctica y su seriedad científica, acentuada por su conocimiento teológico y escriturístico del cristianismo, una muy buena síntesis del pensamiento paulino, con sus raíces bíblicas de cada uno de los temas claves de interpretación del mensaje de Jesús.

En síntesis una lectura obligada para adquirir una visión de la vida y obra de Saulo-Pablo de Tarso, el hombre que más hizo por la difusión del cristianismo en Occidente o en palabras del autor “él comprendió que el Evangelio de Jesucristo era una Buena Noticia para todos los hombres y extrajo las consecuencias, superando las barreras estrechas del exclusivismo religioso que sólo tenía en vista al pueblo de Israel” (p. 7).

Florencio Hubeñák

Lewis, Bernard, *Il suicidio dell'Islam. In che cosa ha sbagliato la civiltá mediorientale*. Milano, Mondadori, 2002, 190 pp.

Bernard Lewis es indiscutidamente uno de los más importantes islamistas contemporáneos del Occidente. Este prestigioso historiador inglés, conocido por su divulgada biografía sobre Mahoma, ha incursionado en otros temas vinculados al Islam, especialmente en un enfoque político.

Il suicidio dell'Islam es su último ensayo, concluído a comienzos del 2001, en pleno prestigio intelectual de *El colapso de las civilizaciones* de Huntington y antes de la catástrofe del 11 de setiembre, que derribara las "Torres gemelas". Ello le otorgó un especial interés, aunque no fue difundido -por razones que aclarará su lectura- de manera masiva.

La obra es consecuencia de trabajos previos reestructurados en tres conferencias que el autor pronunciara en el *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* de Viena en setiembre de 1999 y que fueran publicadas en alemán en el 2001. La edición inglesa de Oxford, base de la italiana ha sido revisada y ampliamente corregida por el propio conferenciante.

En las diferentes partes del libro, el autor -profundo conocedor del tema- se interroga por la influencia que la modernización occidental tuvo sobre los pueblos y la cultura del Islam. Para ello parte del papel desempeñado por los musulmanes tras su expansión de los siglos IX a XII, su influencia en las restantes áreas culturales, y las razones y características del retroceso, con los efectos que produjo. Lewis parte así de un Islam "mundial, poliétnico, multirracial, internacional" (p. 7) para incursionar en su decadencia y en las explicaciones sobre ella dadas por sus pensadores. Al relacionar el Islam con los turcos, el autor disminuye la verdadera importancia de Lepanto, mito para la Cristiandad occidental, aportando datos sobre el crecimiento futuro, especialmente

en las tierras del Imperio romano en Oriente.

Cada capítulo es todo un libro, por la cantidad y calidad de información y reflexiones fundadas sobre diversos aspectos del tema y merece una cuidada y reflexiva lectura que ayudará a la difícil tarea de entender el mundo musulmán actual y prever algunos de los pasos futuros, tan ideologizados en la literatura actualmente vigente.

El autor nos advierte, en las conclusiones, sobre la existencia de dos grandes corrientes interpretativas del problema entre los musulmanes: los modernistas, que valoran los progresos de la tecnología occidental y su sistema de gobierno, aunque aceptan que su incorporación debe respetar "las raíces" (cuáles?) del Islam y los tradicionalistas - hoy fundamentalistas- que creen -y defienden- que debe abandonarse la "herejía occidental" y volver a las "raíces" que dieron grandeza al Islam. Aunque esta interpretación pudiera matizarse considerablemente, su esencia es válida y conlleva -como en otras culturas (cfr. por ej. la china)- la trascendental decisión de aceptar la "modernidad" -y con ella el modelo de un "mundo global" o regresar al pasado, esa "edad de oro" que ninguno de los contemporáneos ha vivido y que no sabe -de lograrse- como se adaptará a las realidades actuales.

Lewis concluye "si los pueblos del Medio Oriente continuaran por el camino actual los atentados suicidas podrán convertirla en la metáfora de su destino. Si rehúsan a cesar con sus quejas y el victimismo, se esfuerzan por aplacar las divergencias y a conjugar su capacidad y energías para realizar un esfuerzo creativo común, podrán hacer de nuevo del Medio oriente un importante centro de civilización" (p. 175/6). La conclusión nos sigue pareciendo válida y justifica la lectura del desarrollo que aporta el autor.

Florencio Hubeñák

DA SILVEIRA, Pablo; *Política y tiempo. Hombres e ideas que marcaron el pensamiento político.* Buenos Aires, Taurus, 2000, 318 pp.

Pablo da Silveira es Doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina y actualmente se desempeña como profesor de Filosofía Política en la Universidad Católica del Uruguay, además de haber escrito varios libros sobre esta temática.

Como indica el título de la obra, el autor elige una serie de pensadores que a su entender, han marcado el pensamiento político. No intenta elaborar un manual sobre el tema, sino desarrollar ideas a través de destacados exponentes de la filosofía política. Los títulos para cada ensayo demuestran la originalidad de su enfoque. La lectura del libro es amena, escrito en un lenguaje claro y sencillo, pero sin perder por ello su carácter científico. La bibliografía es amplia y detallada.

El propósito fundamental del autor es *“mostrar cómo las ideas de las que nos servimos para actuar o pensar políticamente son el resultado de un proceso de acumulación que se prolonga desde hace dos milenios y medio”* (p.9).

Dentro de su sistema de preferencias, da Silveira inicia su justificación argumental, dividiendo el libro en tres partes. En la primera parte -“Los Antiguos”-, incluye tres textos. El primero, “Luces y sombras de la sofística” constituye un análisis de este movimiento racionalista (especialmente del pensamiento político de Protágoras), cuyos integrantes fueron los primeros teóricos de la política democrática. Atribuye también a la sofística la idea de que *“en política sólo existen aquellos problemas que conseguimos percibir como problemas políticos, y sólo existen aquellas soluciones que conseguimos ver como soluciones políticas”* (p.35). En el segundo texto, “Platón y el totalitarismo” afirma que el ateniense *“se cuenta entre los más perfectos exponentes del pensamiento totalitario”* además de considerar que sus ideas políticas *“han sido extremadamente perniciosas”* (p.49). En el

último, “¿Tenemos todavía algo que esperar de Aristóteles?” concluye que los filósofos contemporáneos dedicados al estudio de las teorías democráticas no pueden prescindir de la perspectiva aristotélica porque el Estagirita *“trata de pensar en instituciones que consigan funcionar en medio de la diversidad y de la discrepancia”* (p.106).

La segunda parte, a la que denomina “Los modernos” está integrada también por tres ensayos. En “Maquiavelo: el ejercicio del poder como problema” realiza una importante crítica al florentino, basada en lo que el autor considera su concepción errónea de la política como una lógica de la guerra, en la que una persona ostenta el poder porque existe otra que lo ha perdido y concluye que *“hay cosas que en política no se hacen porque hay intereses compartidos por los actores. Y el principal de esos intereses comunes es mantener un orden institucional que todos puedan reconocer como legítimo”*(p.146). En el segundo texto al que titula irónicamente “Thomás Hobbes, el peor amigo del poder absoluto” sostiene que si bien el filósofo inglés era un convencido absolutista, los instrumentos que utilizó para fundamentar su teoría fueron adoptados posteriormente por sus adversarios liberales. Destaca la importancia de las innovaciones metodológicas que aportó al campo del pensamiento político, tales como la utilización del “lenguaje de los intereses”, el “individualismo metodológico” y sus ideas secularizadoras. Sin embargo, critica a Hobbes por su intento de fundar un orden político basado en la lógica del interés, porque *“no es para nada evidente que todos los miembros de la sociedad coloquen al imperativo de autopreservación como valor supremo”*(p.181). El último texto de la segunda parte está dedicado a “Rousseau y la voluntad general”. Según da Silveira, el ginebrino *“fue sin duda uno de los pensadores políticos más importantes de los últimos siglos. Y fue también uno de los más nocivos”* (p.187). Fundamenta esta afirmación en el hecho de que la teoría de la “voluntad general” fue utilizada como instrumento conceptual para el ejercicio despótico del poder en nombre de la mayoría.

La tercera parte del libro, “Los Contemporáneos”, puede considerarse la más original puesto que brinda en ella una detallada explicación acerca de tres importantes teóricos políticos contemporáneos. En “John Rawls y el debate sobre la justicia” profundiza sobre el filósofo norteamericano al que atribuye cuatro

aportes que *"contribuyeron a cambiar muchas de las ideas dominantes de la filosofía política contemporánea"* (p.220): la superación del enfoque analítico, la búsqueda de una alternativa al fundacionismo, el rechazo al utilitarismo y la afirmación del valor de la democracia.

En el apartado dedicado a "Jürgen Habermas: el ciudadano bajo amenaza" el autor explica la "teoría de la acción comunicativa" del filósofo alemán, al que otorga por igual elogios y críticas. La "teoría habermasiana" tiene la característica de ser una "gran síntesis histórica" y de explicar algunos fenómenos inquietantes a los que está expuesto el individuo contemporáneo, tales como las dificultades para entender los procesos económicos y el funcionamiento de las burocracias. La crítica que da Silveira le hace puede resumirse en el párrafo siguiente: *"Habermas nos presenta un ciudadano patéticamente indefenso ante las amenazas que lo acosan, y, lo que es peor, terriblemente dependiente del esclarecimiento que pueda proporcionarle el crítico social"*(p263).

El texto "MacIntyre y el comunitarismo" es un estudio de las ideas de este poco estudiado filósofo escocés y su teoría para refundar la sociedad contemporánea sobre la base de la virtud y la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse. Según el autor, *"MacIntyre parece subestimar la importancia de algunos problemas que pueden ser solucionados mediante la aplicación de normas pero no mediante la apelación a las virtudes"* (p.296).

En el final, Pablo da Silveira explica la intención de su libro el que gira alrededor de dos ideas tan antiguas como la política misma. La primera hace referencia al hombre que intenta vivir políticamente como medio para mejorar las condiciones de su existencia. La segunda se basa en que la política no es una actividad natural *"sino el resultado de un esfuerzo creador que se alimenta de ideas muy abstractas, de tradiciones muy concretas y de un largo proceso de experimentación en el que hemos puesto a prueba todo un elenco de propuestas y soluciones...La política no es la causa de la imperfección humana, sino el mejor método que hemos encontrado para lidiar con sus efectos sobre la vida colectiva"* (p. 308)

RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos, *Estado contra mercado*, Madrid, Taurus, 2000 , 138 pp.

Carlos Rodríguez Braun (Bs. As., 1948) se desempeña como profesor de Historia del pensamiento económico en la Universidad Complutense de Madrid. Su reconocida trayectoria docente se ha visto complementada por una sólida labor investigativa, toda ella enfocada desde una perspectiva marcadamente liberal, en temas de índole político-económicos, entre los que se destacan "*La cuestión colonial y la Economía clásica*" (Alianza, 1989), "*Grandes economistas*" (Pirámide, 1997), "*The economic ministers speak*" (Mc Millan, 1990), y "*Estado contra Mercado*" (Taurus, 2000) aquí reseñado.

El presente libro es lo que podría considerarse un trabajo de opinión, muy cercano por el estilo y las apreciaciones personales, al género ensayístico. A lo largo de toda la obra se observa una aparente superficialidad en el tratamiento de ciertos conceptos, escasas referencias a las fuentes y una bibliografía reducida y excesivamente selectiva. Sin embargo, el autor aclara que la obra está dirigida a un público amplio para el que ha resumido, en un lenguaje llano y accesible, varios años de investigación y reflexión.

El objetivo central de Rodríguez Braun es echar luz sobre una cuestión que, a su entender, representa la principal cuestión política-económica de la actualidad: la delimitación de los ámbitos respectivos del estado y el mercado. La tesis que propone está claramente expuesta en la parte introductoria, "*el estado ha crecido excesivamente a expensas del mercado y ha usurpado derechos y libertades de los ciudadanos no sólo más allá de lo económicamente conveniente sino también de lo políticamente lícito y lo moralmente admisible*" (p. 13)

En cuanto a la estructura, divide al libro en dos grandes capítulos. En el primero de ellos el autor se ocupa del mercado, partiendo del principio que éste, a lo largo del siglo XX, ha buscado ser

delimitado o lisa y llanamente suprimido, actitud que se ha visto justificada en afirmaciones tales como *"el mercado promueve el egoísmo, es antisocial, incapaz de lograr una distribución equitativa y responsable de los grandes traumas económicos"* (p. 17). Estas afirmaciones han encontrado una gran repercusión en la opinión pública y han constituido una constante en la plataforma de todos aquellos sectores políticos autodenominados progresistas.

Categorícamente, desde una perspectiva histórica, el autor considera como desastrosa la experiencia tanto del régimen que suprimió el mercado como de aquel que, desde la esfera política, intervino constantemente en su libre desenvolvimiento. Aún considerando al estado como algo necesario para la organización de una sociedad moderna, sus alcances deben estar limitados al correcto funcionamiento del mercado. Defensor de un sistema económico en el marco de un estado "pequeño" pero efectivo, Rodríguez Braun busca demostrar que los argumentos intervencionistas no hacen más que agravar la crisis e incrementar la intervención hasta extremos inaceptables.

Afirma que la virtud característica del mercado es la competencia; sólo ella puede luchar contra los privilegios, cosa que nunca se logró por otros medios, tales como las legislaciones sociales o redistributivas. El mercado no necesita correcciones porque no es antisocial; aún más: es más social que cualquier dimensión política, puesto que la política siempre excluye, mientras que el mercado es objetivamente imparcial. El fundamento del mercado está en el hecho que cada uno ofrece algo a sus prójimos, y en que esos prójimos aceptan o rechazan lo ofrecido libremente. Es falso, a su entender, que el juego del mercado atente contra los débiles; más bien lo hace contra los ineficientes, quienes constantemente reclaman al poder político por una intervención "salvadora".

En la visión del autor, libertades políticas y económicas van de la mano; más que eso: la ampliación de las libertades económicas ha sido la base de las libertades políticas. De allí que, *"truncar las libertades económicas socava las políticas, entorpece las instituciones y vicia la democracia"* (p. 34). Las sociedades con menores desigualdades son aquellas que menos distorsionan el mercado, puesto que obedecen a la distribución derivada del buen funcionamiento del

mismo. Aquí se detiene para considerar el siempre tan discutido tema de los monopolios. Su opinión al respecto no parece dejar dudas. Si bien han existido y tienen posibilidades de existir, es difícil que un monopolio se mantenga en un régimen de competencia, contrariamente a lo que ocurre en los regímenes intervencionistas, donde el propio estado garantiza la invulnerabilidad de los mismos.

Llevando su planteo al plano nacional, justifica la riqueza de los países en el comercio -y la pobreza de los mismos en la ausencia de éste- en el mercado libre y en la competencia. Aunque el autor sostiene la existencia de fallas en el mercado, opina que, para la corrección de estas fallas no es necesario un recorte de la libertad, debe buscarse, en cambio, soluciones de mercado, ajenas al ámbito estatal.

La segunda sección del libro está dedicada a analizar los argumentos de aquellos que sostienen la intervención estatal y las consecuencias de la misma. En líneas generales, para el autor el concepto de estado ha sufrido una modificación dramática en el transcurso del siglo XX, lo que ha llevado a tener como consecuencia que el estado llegase a ocupar la mitad de la riqueza nacional. Esta trayectoria ha aumentado el poder del estado, contrariando el principio que dio lugar a su nacimiento: limitar el poder. Esta situación se deriva del hecho de hacer cada vez mayor hincapié en los derechos, tales como salud, vivienda y educación, que en las libertades. La redistribución, justificada en la afirmación "el estado crea desigualdad", lleva a que el concepto de democracia y de justicia varíe radicalmente. *"La igualdad y la justicia han dejado de referirse a reglas para referirse a resultados [...] La democracia pasó de ser un límite al poder a ser un estímulo para su intervención y para una politización siempre creciente"*(p. 72). Este estado no hace más que alentar conductas inmorales, porque devalúa la responsabilidad individual.

A modo de conclusión, Rodríguez Braun considera que, lejos de solucionar desigualdades, el estado benefactor es responsable de muchos flagelos sociales. Este estado se ha tornado incompatible con la democracia, amén de verse manejado en beneficio de una clase político-burocrática con intereses propios. El hecho objetivo más revelador al respecto es que el estado nunca cumple con lo que promete, quitando más dinero a los ciudadanos que el que devuelve en término de servicios sociales.

Además considera imprescindible la existencia de un estado controlado, en convivencia con una economía de mercado. Sólo así, en beneficio de la mayoría, se lograrán salvaguardar las libertades básicas y hacer posible la convivencia democrática.

Juan Martín Suriani

REQUENA, Miguel: *El emperador predestinado. Los presagios de poder en época imperial romana*. Madrid, Fundación Pastor de Estudios Clásicos, 2001, 225 p. p.

La obra comentada es una síntesis de la tesis doctoral *La concepción sociológica del poder en el imperio romano: los omina imperii*, presentada en la Universidad de Valencia. Es necesario destacar que la misma recibió el premio de la Fundación Pastor para tesis doctorales del año 2000.

El autor se propone analizar una serie de relatos conocidos como "presagios de poder" u *omina imperii*, en los que se anuncia el poder a diversos emperadores romanos. Las principales fuentes en las que se hallan dichos relatos son las *Vidas de los doce Césares* de Suetonio y la *Historia Augusta*.

Requena debe enfrentar en su trabajo el siguiente escollo: los *omina imperii* fueron y aun son valorados por muchos historiadores como meras anécdotas o fábulas sin importancia histórica (de acuerdo a una concepción positivista de la historia). Frente a esta interpretación, el historiador valenciano sostiene que los presagios de poder son, en su mayoría, "un reflejo deformado del programa ideológico imperial" reelaborado por grupos sociales que recurrieron a la "sabiduría popular" (Requena, 2001, p. 11). De esta manera, su estudio puede contribuir a conocer la percepción que diferentes sectores populares del imperio tenían sobre la idea de poder imperial y sobre los programas desarrollados por los emperadores.

El cuerpo del estudio está formado por cuatro capítulos dedicados al análisis de los relatos ominales correspondientes a los emperadores Augusto, Vespasiano, Antonino Pío y Alejandro Severo. Sin embargo, no se sigue un estricto orden cronológico: Requena deja el capítulo de Augusto para el final debido a que la presencia de gran cantidad de presagios sobre este emperador y su riqueza de matices,

habría obligado a crear un gran capítulo inicial. Al comenzar analizando relatos menos complejos, puede aclarar conceptos a los que se remite al final de la obra.

En los cuatro casos, el autor considera que estos relatos de carácter maravilloso traslucen el programa ideológico de los emperadores aludidos. Con respecto a Vespasiano, dicho programa se proponía legitimar al emperador que había accedido al poder a través de las armas y presentar a Vespasiano como Protector y Salvador de Roma. Los *omina imperii* de Antonino Pío también responden a la política religiosa y cultural desarrollada por el emperador y así, lo muestran como el renovador y defensor de las tradiciones romanas. El grupo de relatos referidos a Alejandro Severo presenta la idea de que éste era, como anteriormente Alejandro Magno, el único capaz de frenar las intenciones expansionistas del nuevo imperio persa. En tanto que los presagios referidos a Augusto lo señalan como el hombre predestinado para acabar con las guerras civiles y restablecer la paz, lo cual coincide con la propaganda oficial del soberano.

Sin embargo, para Requena, “que el significado último de los grupos ominales coincida con el programa político de cada emperador no significa que éstos sean una creación del aparato propagandístico oficial” (Requena, p. 208), entre otras razones, debido a que existen diversas versiones de un mismo presagio; en éstos se hallan presentes detalles propios de las narraciones populares; los autores clásicos que los transmiten afirman explícitamente el origen popular de los relatos. El autor concluye :

“1) los *omina imperii* son posteriores a la creación oficial del programa de gobierno de un emperador, una vez que ha transcurrido cierto lapso de tiempo y que tales programas ya se han proyectado hasta la sociedad por los canales oficiales. 2) que han sido articulados y concebidos por la población que los recibe valiéndose de creencias y supersticiones propias que están presentes en numerosas leyendas y tradiciones populares. 3) que los *omina* terminan siendo posteriormente recogidos, a veces cuando ya no se entiende su significado original, por los historiadores y eruditos, quienes ordenándolos

de forma cronológica los presentarán en sus obras, no sin cierto distanciamiento intelectual, como meras anécdotas sin ningún significado histórico.” (Requena, p. 211).

Finalmente, debe resaltarse que el libro descrito es el resultado de un trabajo minucioso y profundo, por lo que su lectura requiere una atención esmerada. El autor maneja las fuentes romanas y griegas en su idioma original (las citas de los autores clásicos aparecen en el libro en latín y griego) y utiliza bibliografía específica escrita en francés, inglés, italiano, español y alemán. Cabe señalar que, en buena medida, la tesis doctoral de Requena es fruto de su estancia en el *Seminar für Alte Geschichte* de la Universidad de Bonn.

Juan Pablo Ramis

Noticias



Retrato de un matrimonio
Pompeya

PRIMER SIMPOSIO DE ESTUDIOS DE EUROPA

EL INSTITUTO DE HISTORIA UNIVERSAL con el DEPARTAMENTO DE HISTORIA y la SECRETARÍA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA, participó en la organización y realización del PRIMER SIMPOSIO DE ESTUDIOS DE EUROPA promovido por A. D. E. I. S. E. (ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS SOBRE EUROPA). El mismo se llevó a cabo en nuestra Facultad los días 16 y 17 de mayo de 2002.

PRESENTACIÓN DE LIBRO

La Dra. María Cristina Lucero , miembro de este INSTITUTO , presentó el 17 de mayo de 2002 en nuestra FACULTAD su libro *LA REPÚBLICA DE GÉNOVA ENTRE INOCENCIO IV Y FEDERICO II (1243 – 1245)*. La presentación estuvo a cargo del Dr. Florencio Hubeñák y se realizó en el marco del PRIMER SIMPOSIO DE ESTUDIOS DE EUROPA. La reseña y comentario de la obra pueden leerse en este mismo número.

REUNIÓN CON CATEDRÁTICO EUROPEO

EL INSTITUTO DE HISTORIA UNIVERSAL y el INSTITUTO DE HISTORIA AMERICANA Y ARGENTINA organizaron una reunión académica con la Dra. *Chiara Vangelista*, catedrática de las Universidades de Génova y Turín, especialista en el tema de la inmigración italiana en Brasil, el día 24 de mayo de 2002. La Dra. *Vangelista* visitó nuestra Facultad en el marco del convenio entre la UNIVERSIDAD DE ESTUDIOS DE GÉNOVA y la UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO.

PRESENTACIÓN DE LIBRO

El 20 de agosto de 2002 fue presentado en el Centro Cultural de España de la Ciudad de Buenos Aires, el libro *EL MUNDO CONTEMPORÁNEO: HISTORIA Y PROBLEMAS* (*Buenos Aires-Barcelona, Biblos-Crítica, 2001*) de Julio Aróstegui , Cristian Buchrucker (miembro de nuestro INSTITUTO) y Jorge Saborido. Participaron de la publicación Susana Dawbarn y Carolina Ferraris, miembros también del INSTITUTO DE HISTORIA UNIVERSAL.

CIVILIZACIONES GRIEGA Y BIZANTINA

Entre el 24 de setiembre y el 12 de noviembre de 2002 el INSTITUTO DE HISTORIA UNIVERSAL y la SECRETARÍA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA de acuerdo con la RESOLUCIÓN N° 673/02 F., organizó y dictó en nuestra Facultad el Curso Interdisciplinario CIVILIZACIONES GRIEGA Y BIZANTINA con la colaboración de profesores de letras, historia, e historia del arte.

JORNADA DE TRANSFERENCIA DE PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN

El 26 de setiembre de 9 a 13 se realizó en nuestra Facultad la JORNADA DE TRANSFERENCIA DE PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN de los profesores integrantes del INSTITUTO. La misma se llevó a cabo con la SECRETARÍA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA y de acuerdo con la RESOLUCIÓN N° 510 / 02 – F. La sesión contó con la exposición de cinco trabajos de investigación que abarcaron todas las épocas historiográficas, comenzando con la problemática de las corrientes historiográficas y epistemológicas, para continuar con temáticas de las edades antigua, tardo antigua, moderna y contemporánea y concluir con un tema de vigente actualidad. Las exposiciones fueron objeto de preguntas aclaratorias, comentarios y debates. Intervinieron los siguientes profesores: Silvina Bustos y Yasmín Perinetti con *Los debates historiográficos del siglo XX*; María Eugenia Pareti y María Cristina Lucero con *El poder y el lenguaje de autoridad*; Nubia Poujade con *Autopercepción de la sociedad española en autores españoles del siglo XVIII*; Cristian Buchrucker con *La democracia y los nacionalismos en los conflictos del mundo contemporáneo*; y Mario Descotte expuso su tema *Aproximación al Islamismo y las corrientes radicales contemporáneas*. Como coordinadora actuó Beatriz Ardesi.

III JORNADAS DE HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

Se realizaron en la UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO del 2 al 4 de octubre de 2002. Asistieron profesores de nuestra Casa de Estudio, miembros del INSTITUTO DE HISTORIA UNIVERSAL: el doctor Cristian Buchrucker expuso sobre *VINCULACIONES ENTRE LA EUROPA DE LOS DICTADORES Y LA CULTURA POLÍTICA ARGENTINA DE LA POSTGUERRA*, y la profesora Susana Dawbarn leyó su trabajo *EL IMPACTO DE LA PERSECUCIÓN NAZI ENTRE LOS JUDÍOS (1933-1940)*.

INVITACIÓN

EL INSTITUTO DE HISTORIA de la UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO , CHILE , invitó a miembros de este INSTITUTO DE HISTORIA UNIVERSAL a las XX SEMANA DE ESTUDIOS ROMANOS. La misma se llevó a cabo entre los días 22 y 25 de octubre de 2002 en el PALACIO RIOJA de VIÑA DEL MAR. Asistieron por nuestro INSTITUTO las doctoras *María Cristina Lucero* y *Beatriz Ardesi* que expusieron respectivamente los siguientes trabajos: *La figura del Obispo frente a las invasiones germánicas* , e *Inestabilidad del poder imperial de occidente en la primera mitad del siglo V: Gala Placidia* .

**PRIMER CONGRESO DE RELACIONES
INTERNACIONALES DEL IRI**

Se realizó en la UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA durante los días 14 y 15 de noviembre de 2002. Participó y expuso su trabajo el doctor Cristian Buchrucker. El tema del mismo fue *LA INTERPRETACIÓN HISTORICO-CULTURALISTA DE LOS CONFLICTOS INTERNACIONALES: NOTAS CRÍTICAS SOBRE LAS TESIS DE S. HUNTINGTON.*

PARTICIPACIÓN

La FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN de la UNIVERSIDAD DE SAN PABLO-CEU (España) ha dictado el curso de doctorado *Las Humanidades y la investigación humanística hoy, logros, técnicas y problemas (2002-2003)* coordinado por el Decano de la FACULTAD, Dr. Luis Eugenio Togoeres, con la participación entre otros destacados catedráticos, del Dr. José Andrés-Gallego (España) y de la Dra. María Estela Lépori de Pithod, miembro de nuestro INSTITUTO, que desarrolló el tema *Los Annales y la historiografía francesa*.