



rhu
REVISTA DE
HISTORIA UNIVERSAL
Nº31
2025
MENDOZA
ARGENTINA

ISSN 0328-3704 - ISSN (en línea) 2683-8869

REVISTA DE
HISTORIA
UNIVERSAL

REVISTA DE HISTORIA UNIVERSAL

Publicación del Instituto de Historia Universal

Universidad Nacional de Cuyo

Facultad de Filosofía y Letras

N.º 31

Enero 2025 – Junio 2025

MENDOZA – ARGENTINA

ISSN 0328-3704 | E-ISSN 2683-8869

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/revhistuniv>

Licencia CC BY-NC-SA 4.0 internacional

Datos de Revista - Journal's Information

Revista de Historia Universal

ISSN 0328-3704 | E-ISSN 2683-8869 | N.º 31 | Enero - Junio 2025

Revista de Historia Universal (RHU) es una publicación del es una publicación científica semestral del Instituto de Historia Universal de la Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.



Revista promovida por ARCA (Área de Revistas Científicas y Académicas) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo
Email ARCA: revistascientificas@ffyl.uncu.edu.ar

[Instituto de Historia Universal, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.](#)

Contacto: ins.historiauniversal@gmail.com

Centro Universitario - Ciudad de Mendoza (5500) - Casilla de Correo 345 – Provincia de Mendoza

Revista de Historia Universal (2025). Mendoza, Argentina.

Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2025.

[ISSN 0328-3704 | E-ISSN 2683-8869](#)

Semestral

N.º 31

En su nueva etapa, la Revista de Historia Universal emerge con el objetivo de recrear y promover un espacio para la comunicación, el debate teórico y la constante revisión historiográfica de artículos o avances de investigación propios de la Historia Universal y disciplinas afines. Posee un enfoque interdisciplinario y transdisciplinario que reúne trabajos que abordan nuevas líneas de investigación surgidas en el ámbito de la Historia Universal y ciencias sociales. La revista está dirigida a profesionales de la historia y ciencias sociales: investigadores, docentes y estudiantes nacionales e internacionales interesados en el desarrollo de la Historia Universal y ciencias afines.

Envíe su trabajo a:

revhistoriauniversal@ffyl.uncu.edu.ar con copia a ins.historiauniversal@gmail.com, con el asunto ARTICULO RHU

El envío de un artículo u otro material a la revista implica la aceptación de las siguientes condiciones:

- Que sea publicado bajo Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>.
- Que sea publicado en el sitio web oficial de [Revista de Historia Universal](#), de la [Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo](#), Mendoza, Argentina: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/revhistuniv/>) y con derecho a trasladarlo a nueva dirección web oficial sin necesidad de dar aviso explícito a los autores.
- Que permanezca publicado por tiempo indefinido.
- Que sea publicado en cualquiera de los siguientes formatos: pdf, xlm, html, epub; según decisión de la Dirección de la revista para cada volumen en particular, con posibilidad de agregar nuevos formatos aún después de haber sido publicado.

Proceso de evaluación por pares: El sistema de evaluación adoptado por la revista es de doble ciego (se mantiene el anonimato de los autores y los evaluadores). Los trabajos postulados podrán ser: (a) aceptados, (b) aceptados condicionalmente o (c) rechazados. En el caso de que las opiniones difieran y se dé un dictamen dividido (esto es, que uno de los evaluadores rechace el trabajo y que el otro lo acepte), se solicitará el arbitraje de un tercer especialista para dirimir el desacuerdo. Todo artículo presentado para su publicación debe ser original e inédito, pueden poseer dos co-autores como máximo y no deberá estar postulado simultáneamente en otras revistas u órganos editoriales. La contribución debe seguir las [Directrices generales para autores](#) y las [Normas para citas y referencias](#)). El referato es anónimo y externo.

¿Qué es el acceso abierto?

El acceso abierto (en inglés, Open Access, OA) es el acceso gratuito a la información y al uso sin restricciones de los recursos digitales por parte de todas las personas. Cualquier tipo de contenido digital puede estar publicado en acceso abierto: desde textos y bases de datos hasta software y soportes de audio, video y multimedia. (...)

Una publicación puede difundirse en acceso abierto si reúne las siguientes condiciones:

- Es posible acceder a su contenido de manera libre y universal, sin costo alguno para el lector, a través de Internet o cualquier otro medio;
- El autor o detentor de los derechos de autor otorga a todos los usuarios potenciales, de manera irrevocable y por un periodo de tiempo ilimitado, el derecho de utilizar, copiar o distribuir el contenido, con la única condición de que se dé el debido crédito a su autor;
- La versión integral del contenido ha sido depositada, en un formato electrónico apropiado, en al menos un repositorio de acceso abierto reconocido internacionalmente como tal y comprometido con el acceso abierto.

De: <https://es.unesco.org/open-access/%C2%BFqu%C3%A9-es-acceso-abierto>

Política de acceso abierto: Esta revista proporciona acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer los avances de investigación de forma inmediata colabora con el desarrollo de la ciencia y propicia un mayor intercambio global de conocimiento. A este respecto, la revista adhiere a:

- PIDESC. Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/derechoshumanos_publicaciones_colecciondebolsillo_07_derechos_economicos_sociales_culturales.pdf
- Creative Commons <http://www.creativecommons.org.ar/>
- Iniciativa de Budapest para el Acceso Abierto. <https://www.budapestopenaccessinitiative.org/translations/spanish-translation>
- Declaración de Berlín sobre Acceso Abierto https://openaccess.mpg.de/67627/Berlin_sp.pdf
- Declaración de Bethesda sobre acceso abierto https://ictlogy.net/articles/bethesda_es.html
- DORA. Declaración de San Francisco sobre la Evaluación de la Investigación <https://sfdora.org/read/es/>
- Ley 26899 Argentina. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/220000-224999/223459/norma.htm>

- Iniciativa Helsinki sobre multilingüismo en la comunicación científica <https://www.helsinki-initiative.org/es>

Política de detección de plagio: La revista usa detectores de Plagio: Plagiarisma <https://plagiarisma.net/es/>, Plagiarism Checker <https://smallseotools.com/plagiarism-checker/>, Docode <https://www.docode.cl/> y Google <https://www.google.es/>

Aspectos éticos y conflictos de interés: Damos por supuesto que quienes hacemos y publicamos en Revista de Historia Universal conocemos y adherimos tanto al documento CONICET: Lineamientos para el comportamiento ético en las Ciencias Sociales y Humanidades (Resolución N° 2857, 11 de diciembre de 2006) como al documento Guide lines on Good Publication Practice (Committee on Publications Ethics: COPE). Para más detalles, por favor visite: [Code of Conduct for Journal Editors](#) y [Code of Conduct for Journal Publishers](#).

Política de preservación: La información presente en el Sistema de Publicaciones Periódicas (SPP), es preservada en distintos soportes digitales diariamente y semanalmente. Los soportes utilizados para la copia de resguardo son discos rígidos y cintas magnéticas.

Copia de resguardo en discos rígidos: se utilizan dos discos rígidos. Los discos rígidos están configurados con un esquema de RAID 1. Además, se realiza otra copia en un servidor de copia de resguardo remoto que se encuentra en una ubicación física distinta a donde se encuentra el servidor principal del SPP. Esta copia se realiza cada 12 horas, sin compresión y/o encriptación.



Para las copias de resguardo en cinta magnéticas existen dos esquemas: copia de resguardo diaria y semanal.

Copia de resguardo diaria en cinta magnética: cada 24 horas se realiza una copia de resguardo total del SPP. Para este proceso se cuenta con un total de 18 cintas magnéticas diferentes en un esquema rotativo. Se utiliza una cinta magnética por día, y se va sobrescribiendo la cinta magnética que posee la copia de resguardo más antigua. Da un tiempo total de resguardo de hasta 25 días hacia atrás.

Copia de resguardo semanal en cinta magnética: cada semana (todos los sábados) se realiza además otra copia de resguardo completa en cinta magnética. Para esta copia de resguardo se cuenta con 10 cintas magnéticas en un esquema rotativo. Cada nueva copia de resguardo se realiza sobre la cinta magnética que contiene la copia más antigua, lo que da un tiempo total de resguardo de hasta 64 días hacia atrás.

Los archivos en cinta magnética son almacenados en formato zip, comprimidos por el sistema de administración de copia de resguardo. Ante la falla eventual del equipamiento de lectura/escritura de cintas magnéticas se poseen dos equipos lecto-grabadores que pueden ser intercambiados. Las cintas magnéticas de las copias de resguardo diarios y semanal son guardados dentro de un contenedor (caja fuerte) ignífugo.

Copia de resguardo de base de datos: se aplica una copia de resguardo diario (dump) de la base de datos del sistema y copia de resguardo del motor de base de datos completo con capacidad de recuperación ante fallas hasta (5) cinco minutos previos a la caída. Complementariamente, el servidor de base de datos está replicado en dos nodos, y ambos tienen RAID 1.

La responsabilidad de las afirmaciones u opiniones emitidas en los artículos corresponde exclusivamente a los autores. Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente.

Esta obra está bajo una Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>.

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Adaptar — remezclar, transformar y construir a partir del material.

La licenciatario no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia.

Bajo los siguientes términos:

Atribución — Usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciatario.

NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la licencia del original.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la [Universidad Nacional de Cuyo](#) (Mendoza); <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/index/index>

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gob.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO - Autoridades de la **Facultad de Filosofía y Letras**

Decano: Dr. Gustavo Zonana

Vicedecana: Prof. Mgtr. Viviana Carmen Ceverino

Equipo editorial

DIRECTORA

Prof. Dra. Viviana Edith Boch.  orcid.org/0009-0003-3503-4462. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina.

EDITORIA

Dra. Elizabeth Da Dalt.  orcid.org/0000-0003-1664-5455. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina.

CONSEJO DE REDACCIÓN

Correctoras/es:

Mgter. María Elena Cuervo de Pithod.  orcid.org/0000-0003-1822-7871. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina.

Prof. Lic. Paula María Cardozo de Gonzalez. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Prof. María Verónica Güidoni. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

Prof. José Fernando Raina.  orcid.org/0000-0001-8720-6287. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina.

Dr. Mariano Troiano. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Argentina.

COMITÉ EDITORIAL

Lic. Juan Pablo Alfaro. [Pontificia Universidad Católica Argentina](#). Argentina.

Dra. Elena Calderón de Cuervo.  orcid.org/0000-0002-7077-5608 Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Dra. Elbia Haydée Difabio.  orcid.org/0000-0003-2695-2299. Universidad Nacional de Cuyo. Argentina.

Lic. Lorena Esteller.  orcid.org/0000-0003-3531-5937. Pontificia Universidad Católica Argentina. Argentina.

Dr. Mario Miceli.  orcid.org/0000-0003-3720-3269 Pontificia Universidad Católica Argentina. Argentina.

Dr. Álvaro Moreno Leoni.  orcid.org/0000-0002-4427-9934 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina.

Dr. Agustín Moreno.  orcid.org/0000-0002-9277-4606 Universidad Nacional de Córdoba. Centro de Investigaciones y Estudios sobre cultura y sociedad (CIECS). Argentina.

Lic. Roberto Rodríguez.  orcid.org/0000-0001-6738-7738 Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Sede Comodoro Rivadavia – Universidad Nacional de la Patagonia Austral. Unidad Académica San Julián. Argentina

ÁREA DE REVISTAS CIENTÍFICAS Y ACADÉMICAS (ARCA)

Gestora OJS: Lorena Frascali Roux.  orcid.org/0000-0001-5342-0875. Área de Revistas Científicas y Académicas (ARCA). Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Diseño y comunicación: Camila Britos Polastri.  Área de Revistas Científicas y Académicas (ARCA). Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

Corrección y premaquetado: Ana Federica Distefano  orcid.org/0000-0001-9176-9234. Área de Revistas Científicas y Académicas (ARCA). Universidad Nacional de Cuyo. Argentina

COMITÉ CIENTÍFICO

Dra. Cecilia Ames. [Universidad Nacional de Córdoba](#). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Argentinas. Argetina.

Dr. Francisco Javier Andreu Pintado.  orcid.org/0000-0003-4662-548X. Universidad de Navarra. España.

Dra. Cristina Leonor Arranz.  orcid.org/0000-0002-5651-1112 Universidad Nacional de Cuyo. Argentina. Argentina.

Dr. Alejandro Bancalari Molina.  orcid.org/0000-0001-6125-6657 Universidad de Concepción de Chile. Chile.

Dra. María Elena Buisel. Universidad Nacional de La Plata. Argentina.

Dr. Pablo Cahiza. [Universidad Nacional de Cuyo](#). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Argentinas. Argentina.

Dra. Mariana Calderón de Puelles.  orcid.org/0000-0002-6968-5955 Universidad Nacional de Cuyo. Argentina.

Dra. Margarida María de Carvalho.  orcid.org/0000-0003-2558-4834 Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita filho. Brasil.

Dr. Luis Agustín Garía Moreno. [Académico de número de la Real Academia de la Historia](#) y Universidad Alcalá de Henares.

Dra. Graciela Gómez Aso.  orcid.org/0000-0002-8936-5422. Pontificia Universidad Católica Argentina, sede Buenos Aires. Argentina.

Dra. María Luz González Mezquita.  orcid.org/0000-0002-6013-7434 Universidad Nacional de Mar del Plata. Argentina.

Dr. Florencio Hubeñak. [Pontificia Universidad Católica](#). Argentina.

Dra. Julia Pavón Benito.  orcid.org/0000-0001-5806-6094 Universidad de Navarra. España.

Dr. Mariano Pérez Carrasco. [Universidad de Buenos Aires](#). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina.

Dra. Andrea Seri.  orcid.org/0000-0002-6861-9884. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.

Dra. Andrea Paula Zingarelli.  orcid.org/0000-0001-7384-6689 Universidad Nacional de La Plata. Argentina.

PRESENTACIÓN

La Revista de Historia Universal es una publicación semestral desde 2020, que publica sus números en julio y diciembre.

Anteriormente, desde 1988 y bajo la dirección de la Dra. Nelly Ongay, la revista se editaba en forma impresa y con periodicidad anual.

En la actualidad, con la dirección de la Dra. Viviana Boch comienza una nueva etapa de publicación semestral con un nuevo Comité Editorial y actualizado Comité Científico Evaluador. Emerge con el objetivo de recrear y promover un espacio para la difusión, el debate teórico y la constante revisión historiográfica de artículos o avances de investigación propios de la Historia Universal y disciplinas afines. La Revista de Historia Universal es una publicación académica impresa y electrónica del Instituto de Historia Universal de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

RHU es una REVISTA SEMESTRAL.

Posee un enfoque interdisciplinario y transdisciplinario que reúne trabajos que abordan nuevas líneas de investigación surgidas en el ámbito de la Historia Universal y Ciencias Sociales.

La revista está dirigida a profesionales de la historia y ciencias sociales: investigadores, docentes y estudiantes nacionales e internacionales interesados en el desarrollo de la Historia Universal y ciencias afines.

La Revista de Historia Universal es editada por la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (EDIFYL) de la Universidad Nacional de Cuyo.

PRESENTATION

The Journal of Universal History is a semi- annual publication since 2020, releasing its numbers on July and December.

Before, since 1998, under the direction of Nelly Ongay PhD, the journal was released annually, and edited in print version.

Nowadays, under the direction of Viviana Boch Ph D., a new phase begins, with a biannual publication, with a new Editorial Committee, and with an updated Committee of Scientific Assessment. The journal emerges with the aim of recreating and promoting a space for discussion, for theoretical debate, and for the constant historiographical revision of articles and research advances in the field of Universal History and related sciences.

The Journal of Universal History (RHU) is an academic publication, printed and electronic, belonging to the Institute of Universal History of Facultad de Filosofía y Letras, National University of Cuyo.

RHU is a biannual Journal. It has an interdisciplinary and transdisciplinary approach. It gathers works that tackle new lines of research from the area of Universal History and Social Sciences. The journal addresses professionals of History and social sciences: national and international researchers, teachers and students interested in the development of Universal History and related fields. The Journal is edited by the editorial of Facultad de Filosofía y Letras (EDIFYL) of National University of Cuyo.

EDITORIAL

El presente número 31 consta de contribuciones científicas referidas al ámbito de la Historia Universal y las ciencias afines. En ellas, se abordan temas pertenecientes al mundo Antiguo, Medioevo y a la Modernidad. En Artículos, se incluyen los siguientes textos:

Un tríptico de Miguel Antonio Caro (1843-1909). Una revisión historiográfica comparada, entre la leyenda negra española y el catolicismo finisecular, de Santiago Pérez Zapata.

La virtud: factor de convergencia entre el *iudex perfectus* y la literatura ético-política en el Siglo de Oro, de Joan Gabriel Sanjurjo Fiuri.

Formosa como ejemplo de colonización privada y estatal. Una aproximación desde la espacialidad y el paisaje, de Elian Rodolfo Uzain.

Heródoto y la alimentación de los antiguos egipcios, de Sabrina Villa.

Dra. Viviana Boch

Directora de la Revista de Historia Universal

EDITORIAL

This volume, number 31, presents scientific contributions dealing with the field of Universal History and related sciences. These latter approach issues belonging to the Ancient world and Modernity. In Articles, the following texts are included:

A Miguel Antonio Caro's Triptych: a comparative historiographical review. Between Spanish Black Legend and fin-de-siècle Catholicism, by Santiago Pérez Zapata

The Virtue: the convergence factor between the *iudex perfectus* and the ethical-political literature in the Golden Age, by Joan Gabriel Sanjurjo Fiuri.

Formosa as an Example of Private and State Colonization: An Approach through Spatiality and Landscape, by Elian Rodolfo Uzain.

Herodotus and the diet of the ancient Egyptians, by Sabrina Villa.

Viviana Boch PhD

Director of Revista de Historia Universal

Índice general

PRESENTACIÓN	9
<i>PRESENTATION</i>	11
EDITORIAL	12
<i>EDITORIAL</i>	13
Viviana Boch PhD	13
Un tríptico de Miguel Antonio Caro (1843-1909). Una revisión historiográfica comparada, entre la leyenda negra española y el catolicismo finisecular Santiago Pérez Zapata	15
La virtud: factor de convergencia entre el <i>iudex perfectus</i> y la literatura ético-política en el Siglo de Oro Joan Gabriel Sanjurjo Fiuri	73
Formosa como ejemplo de colonización privada y estatal. Una aproximación desde la espacialidad y el paisaje Elian Rodolfo Uzain	101
Heródoto y la alimentación de los antiguos egipcios Sabrina Villa	116

Un tríptico de Miguel Antonio Caro (1843-1909). Una revisión historiográfica comparada, entre la leyenda negra española y el catolicismo finisecular

A Miguel Antonio Caro's Triptych: a comparative historiographical review. Between Spanish Black Legend and fin-de-siècle Catholicism

Santiago Pérez Zapata¹

Unicervantes
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Bogotá, Colombia
<https://orcid.org/0000-0002-8125-8665>
sperezhistoria@gmail.com

Sumario: 1. Introducción. 2. Jaime Jaramillo Uribe y la historia de las ideas en Colombia: Caro y la hispanidad ante el afrancesamiento y la anglofilia de la modernidad liberal decimonónica. 3. Miguel Antonio Caro y sus estudiosos del Instituto Caro y Cuervo: un humanista integral en el siglo XIX colombiano. 4. “Miguel Antonio Caro y la cultura de su época”, la aproximación filosófica de Rubén Sierra Mejía: Caro y la Regeneración una “modernización sin modernidad”. 5. Conclusiones.

¹ Doctor en Historia por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia). Profesor en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de Unicervantes.

Resumen: El objetivo del presente artículo es examinar al escritor católico colombiano Miguel Antonio Caro (1843-1909) como un tema historiográfico desde tres enfoques: la historia de las ideas de Jaime Jaramillo Uribe, la historia de la filología impulsada por el Instituto Caro y Cuervo, y la historia filosófica de Rubén Sierra Mejía. Se sostiene que estos enfoques han dado lugar a tres imágenes historiográficas que han condicionado la interpretación de la vida y obra de Caro, generando diagnósticos reiterativos que operan sobre la lectura de las fuentes primarias. La historiografía se aborda aquí como una reflexión sobre los supuestos conceptuales que orientan la escritura de la historia en torno a Caro. La originalidad del estudio radica en contextualizar históricamente los textos analizados, explicando cómo se han ido constituyendo en referentes y cómo en varias ocasiones se entrecruzan o pueden ser comparados y contrastados entre sí. Asimismo, se plantea una crítica al quehacer historiográfico, al señalar cómo ciertas narrativas tienden a cristalizarse en el tiempo y a perpetuarse sin mayor cuestionamiento. Se concluye que el impacto de la imagen historiográfica de Caro formulada por Jaramillo Uribe ha sido un referente central en la disciplina. Además, se busca estimular un debate crítico en la historiografía, desafiando interpretaciones consolidadas y ofreciendo un análisis aplicable a otros casos dentro de las tradiciones historiográficas española e hispanoamericana.

Palabras clave: Miguel Antonio Caro, historiografía, imagen historiográfica, hispanidad, modernidad, leyenda negra española, humanismo, catolicismo, liberalismo

Abstract: This study aims to examine the Colombian Catholic writer Miguel Antonio Caro (1843-1909) as a historiographical subject from three perspectives: the history of ideas of Jaime Jaramillo Uribe, the history of philology promoted by the Caro y Cuervo Institute, and the philosophical history of Rubén Sierra Mejía. It is argued that these approaches have lead to three historiographical images that have conditioned the interpretation of Caro's life and work, of which their reiterative diagnoses have influenced the reading of primary sources. Historiography is approached here as a reflection on the conceptual assumptions that guide the writing of history about Caro. The originality of the study lies in historically contextualizing the analyzed texts, explaining how they have

become references and how they intersect on several occasions or can be compared and contrasted with each other. Likewise, the author offers a critique of historiographical practice, pointing out how certain narratives tend to crystallize over time and perpetuate themselves without further question. The author concludes that the impact of Jaramillo Uribe's historiographical image of Caro has been a central reference in the discipline. Furthermore, the author seeks to stimulate critical debate within historiography, challenging established interpretations and offering an analysis applicable to other cases within the Spanish and Latin American historiographical traditions.

Key words: Miguel Antonio Caro, historiography, historiographic image, Hispanidad, modernity, humanism, Catholicism, liberalism

Cita sugerida: Pérez Zapata, S. (2025). Un tríptico de Miguel Antonio Caro (1843-1909). Una revisión historiográfica comparada, entre la leyenda negra española y el catolicismo finisecular. *Revista de Historia Universal*, (31), 15-72.

1. Introducción

La trayectoria intelectual y política de Miguel Antonio Caro (1843-1909) ha sido abordada por investigadores pertenecientes a distintas disciplinas de las ciencias humanas. Se podría decir que el énfasis investigativo ha girado en torno a la asociación de las labores políticas e intelectuales de Caro alrededor del periodo de la historia política colombiana conocido como la “Regeneración” (1878-1900). Sobre esta época, Palacios (2003) hace una buena síntesis de este periodo histórico (pp. 23-78). En esencia, en la historia de Colombia, significó el ocaso del liberalismo radical dominante desde la época federal instaurada en 1863, puede decirse que fue un triunfo del catolicismo político finisecular en alianza con el liberalismo moderado (o independiente) encabezado por Rafael Núñez (1825-1894), este último será varias veces presidente, después de una guerra civil en 1885 logró

transformar el orden constitucional en 1886 volviéndolo favorable a la Iglesia católica e instaurando una República conservadora y centralista.

De hecho, el fenómeno que puede observarse es una cierta continuidad entre la apología y la crítica política (bien sea liberal o conservadora) que los contemporáneos de Caro realizaron sobre sus decisiones (y las consecuencias de estas) respecto de su labor como estadista (redactor de las bases de la constitución de 1886, vicepresidente entre 1892 y 1894 y vicepresidente encargado del poder ejecutivo por la muerte de Núñez entre 1894 y 1898). Dentro de esta continuidad que oscila entre la loa y la condena de Caro se debe incluir a buena parte de los trabajos de investigadores provenientes del ámbito universitario de las ciencias sociales (sociología, politología, filosofía, historia profesional, estudios literarios y culturales). En efecto, autores como López Jiménez (2008) realiza una crítica historiográfica sobre la constante asociación (convertida en convención o lugar común) entre el periodo de la Regeneración y el perfil político e intelectual de Miguel Antonio Caro (pp. 33-72). Asimismo, la multiplicidad de corrientes historiográficas está indisolublemente nutrida de diferentes disciplinas y acercamientos teóricos de las ciencias sociales que, organizadas en un esquema, ayudan a entender y contrastar la variedad de aproximaciones interpretativas al problema de la comprensión histórica de este polémico escritor católico.

El esquema analítico que presentaremos a continuación se compone de tres aproximaciones interpretativas (tres casos de estudio), que contienen dentro de sí varias corrientes historiográficas, que han dedicado trabajos a Miguel Antonio Caro, las cuales son: 1. Una historia de las ideas desarrollada por

el historiador Jaime Jaramillo Uribe (1917-2015), 2. Una lectura histórica desde un punto de vista más especializado de historia de la filología y de la lingüística que enfatiza la labor filológica de Caro y, al mismo tiempo, se enfoca en el proyecto editorial de la publicación de sus obras completas manifestando una clara afinidad con las ideas hispanistas propugnadas por el escritor bogotano, representada en los trabajos filológicos y lingüísticos del Instituto Caro y Cuervo, con tres ejemplos clave tomados de los textos de Rafael Torres Quintero (1909-1987), José Manuel Rivas Sacconi (1917-1991) y Carlos Valderrama Andrade (1927-2007), 3. Una historia de orientación filosófica que oscila entre el estudio de las posturas políticas y culturales de Caro y el examen del contexto histórico colombiano propio de su época, desarrollada por un esfuerzo combinado de filósofos e historiadores liderados por Rubén Sierra Mejía (1937-2020), aquí nos centraremos en el análisis de las ideas de este último investigador (con algunos apuntes críticos a la obra general). Este último grupo de investigadores se inclina a evaluar el carácter problemático del legado histórico de Caro para el presente (asociando el legado de la Regeneración con el personaje histórico de Caro), pero no aborda las conexiones de su época con las distintas tendencias intelectuales católicas hispanoamericanas y europeas, en especial el peso que el ultramontanismo tuvo en aquel momento. Camino abierto parcialmente por Cortes Guerrero (2016), si bien desde una visión panorámica, pero con varias referencias a Caro (pp. 361-407 y pp. 449-495).

Esta investigación supone que de los tres casos mencionados se desprenden tres imágenes historiográficas que han servido de referente para interpretar la vida y la obra de Miguel Antonio Caro, pues las labores de investigación histórica tienden a tomar como apoyo la producción escrita de estas tres aproximaciones

para emitir juicios (y a veces prejuicios) sobre las fuentes primarias que refieren al escritor bogotano. Con imágenes historiográficas nos referimos a aproximaciones interpretativas surgidas del trabajo histórico sobre un tema que, incluso cuando ha sido muy estudiado desde distintas corrientes, va creando una especie de diagnóstico que se repite indiscriminadamente afectando la lectura de las fuentes primarias, en el sentido de que dichas fuentes son sometidas a un mismo diagnóstico que deja de ser hipotético creando un imaginario común que imperceptiblemente se va transformando en una forma circular y cerrada en sí misma de relatar los sucesos, se establece entonces un relato convencional venido de las fuentes secundarias y aplicado a las fuentes primarias de una manera acrítica.

López Jiménez (2008) en un capítulo de uno de sus estudios sobre Caro, ha intentado descifrar los distintos significados que portan algunas de las imágenes historiográficas elaboradas en torno a Miguel Antonio Caro, tiene en común con nuestro análisis tener en cuenta a Jaime Jaramillo Uribe (aunque mucho más sucintamente) y al libro colectivo dirigido por Rubén Sierra Mejía, no aborda de manera detallada los tres autores (Torres Quintero, Rivas Sacconi y Valderrama Andrade) que hemos seleccionado del Instituto Caro y Cuervo y despacha las interpretaciones derivadas de esta institución en un párrafo. Sin embargo, aunque sus resultados son diferentes a los nuestros, suscribimos su idea de que existen muchas imágenes de Miguel Antonio Caro y, especialmente, una imagen que es muy persistente basada en la asociación automática, acrítica y reduccionista de igualar a Caro con el periodo histórico de la Regeneración, dice López Jiménez (2008):

Según la historiografía ambos temas historiográficos también coinciden en el rechazo a la modernidad y a los progresos de la

ciencia, o en que confunden los asuntos religiosos y teológicos con otros ámbitos de la sociedad, y esto ocurre porque tanto Caro como la Regeneración son fieles abanderados de un oscurantismo conservador (pp. 35 y 56).

De ahí la necesidad de no reducir la historiografía a la enumeración y descripción lineal de libros y artículos de historia dando cuenta (por vía del solo comentario pasivo) de la producción escrita y de las novedades bibliográficas (casi reduciendo el trabajo a una técnica bibliométrica que es solo un insumo y una herramienta auxiliar de la disciplina); ejercicio que en el fondo se convierte en un tipo de crónica que no necesariamente implica una historia crítica de la disciplina histórica, pues una historia de la historia debe devolver al debate crítico las imágenes historiográficas más o menos petrificadas de un tema que corre el riesgo de ser resuelto bajo una proposición autoevidente, la cual con los años se convierte en un punto de partida (en un axioma) y no en un resultado o punto de llegada de una investigación con rigor crítico y reflexivo. Sobre la concepción del término historiografía como una crítica o reflexión de la historia del quehacer del historiador, suscribimos la explicación de Pocock (2011):

La historia de la historiografía se acerca cada vez más a la arqueología. A medida que va pasando el tiempo, llegamos a saber mejor en qué circunstancias tuvieron lugar los hechos, de modo que la narración de sucesos se acaba convirtiendo en la narración de aquellos contextos que les dotan de significados (en plural) (p. 136).

Por lo tanto, en este escrito se propone hacer una crítica historiográfica precisa en tres casos representativos y no un balance bibliográfico, ni tampoco un estado del arte, se trata de un ejercicio concreto de análisis y no de síntesis. Tomamos la

acepción de historiografía como una reflexión en torno a los presupuestos conceptuales que implica la escritura de la historia respecto a la presencia de Miguel Antonio Caro en la historiografía colombiana. Es una crítica en la que el propio historiador medita sobre los alcances y límites de su quehacer en tanto la narración presupone varias formas de plantear problemas y dar soluciones, estas últimas muchas veces quedan prefijadas en el tiempo al cabo que se reproducen a través de la enseñanza y terminan siendo puntos que no se discuten. En este punto, estamos de acuerdo con Betancourt Mendieta cuando critica la reducción del concepto de historiografía a una serie de ejercicios de enumeración bibliográfica y comentario diacrónico de los textos producidos por los historiadores,

Pese a esta tendencia diacrónica que predomina en América Latina, la palabra historiografía tiene un significado adicional más cercano a lo que se entendió por historiología, vocablo en desuso en la actualidad en el ámbito de los historiadores y los filósofos. La historiología tenía por objeto reflexionar sobre la escritura de la historia; por lo tanto, como actividad propia del ámbito de la disciplina histórica es una actitud que mantiene su vigencia (Betancourt Mendieta, 2020, pp. XIX).

La originalidad del tríptico consiste en situar históricamente los textos seleccionados demostrando cómo se han ido constituyendo en referentes y cómo en varias ocasiones se entrecruzan o pueden ser comparados y contrastados entre sí, con el fin de confirmar la presencia de varias imágenes de Miguel Antonio Caro que perfilan características del personaje y que han terminado siendo incorporadas a nuestra tradición historiográfica.

Hasta ahora se han hecho trabajos de historiografía (en la acepción crítica mencionada arriba) sobre el periodo de la Regeneración y sus distintas versiones en el discurso histórico

(García Albarracín, 2021)², sobre el uso y las transformaciones de la idea de nación en la tradición historiográfica colombiana (Betancourt Mendieta, 2020, pp. 25-74), sobre el uso estratégico y la transferencia cultural de las nuevas ciencias del lenguaje (filología comparada y lingüística histórica) por parte del grupo intelectual al que pertenecía Miguel Antonio Caro, criticando historiográficamente las imágenes heroicas y legendarias de Caro y amigos creadas por la historiografía lingüística y filológica (Jiménez Ángel, 2018, pp. 217-310), incluso se ha hecho una crítica historiográfica sobre la historia oficial de la filosofía en Colombia (López Jiménez, 2018, pp. 49-102). Sin embargo, no se ha hecho una historia de la historia en el sentido específico de una crítica historiográfica de las imágenes de Miguel Antonio Caro presentes en tres de sus aproximaciones investigativas que consideramos más representativas³. Por otra parte, Se espera que este análisis pueda servir de insumo a un estudio más profundo del personaje en cuestión y a su obra, pero también que sirva para estimular este tipo de reflexión historiográfica referida a la historia de la historiografía en torno a otros personajes clave como Rafael

² Este trabajo es un aporte significativo, dado que ninguno de los dos tomos de *La historia al final del milenio: ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana* (1994) coordinada por Bernardo Tovar Zambrano se ocupa del tema historiográfico de las múltiples interpretaciones históricas de la Regeneración o de Miguel Antonio Caro.

³ Como se mencionó antes, más allá del capítulo aportado por López Jiménez (2008), que tiene un criterio y una configuración distinta a nuestra propuesta, no se ha hecho una crítica historiográfica como la planteada en este artículo, muy a pesar de toda la producción de trabajos históricos que se han realizado y se siguen haciendo (que no caben dentro de la historia de la historiografía antes referida) sobre Miguel Antonio Caro y su contexto histórico.

Núñez o el general Tomás Cipriano Mosquera, solo por mencionar dos casos ejemplares en la historia de Colombia. Incluso se pretende fomentar el estudio de otros personajes históricos españoles e hispanoamericanos que se han vuelto temas historiográficos recurrentes en sus respectivas tradiciones de escritura de la historia.

A continuación, se presenta un examen detallado de cada una de las imágenes historiográficas que se desprenden de los tres casos de estudio, que como se dijo antes implican a diversas corrientes, con el objetivo de ofrecer una crítica y una conclusión que proponga un camino nuevo.

2. Jaime Jaramillo Uribe y la historia de las ideas en Colombia: Caro y la hispanidad ante el afrancesamiento y la anglofilia de la modernidad liberal decimonónica

La primera imagen historiográfica que trataremos es la que desarrolló el historiador Jaime Jaramillo Uribe en la década de 1950 justo antes de su viaje de estudios a Alemania y que se inscribe en la corriente de la historia de las ideas, más exactamente con su libro *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* publicado por primera vez en 1964 por la editorial Temis (Jaramillo Uribe, 1964/1982). El autor afirma en el prefacio a la primera edición haber estado investigando desde 1950 y estampa su firma en una nota introductoria de mayo de 1956 en la ciudad de Hamburgo, en cuya universidad realizaba labores de profesor visitante en comisión por un periodo de dos años (1954-1956) (Jaramillo Uribe, 2007, pp. 135-142). En Alemania, con fines de

divulgación de su investigación, Jaramillo Uribe dio conferencias en distintas ciudades sobre lo que era para entonces el proyectado libro, una de las cuales fue dictada en la Universidad de Maguncia en 1956 que consistió en tomar parte del material dedicado al pensamiento hispanista de Caro y agregarle por contraste las ideas del político liberal argentino Juan Bautista Alberdi, luego fue publicada en 1957 en la revista *Studium* de la facultad de filosofía de la Universidad Nacional de Colombia (Jaramillo Uribe, 1977, pp. 15-32). Cuando esta misma conferencia fue dictada generó una interesante polémica con el filósofo y crítico literario Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005) que ejercía como profesor en la Universidad de Bonn, institución que era anfitriona. Cuenta Jaramillo Uribe (2007):

Después de la conferencia, el embajador De Brigard nos invitó a una comida y, en medio de la charla, Gutiérrez, que años antes había pasado una temporada de estudios en la España franquista, expresó su desacuerdo con la imagen que en mi conferencia había hecho del señor Caro y se manifestó en términos muy desfavorables sobre la tradición y la cultura españolas (pp. 140-141).

Antes de su viaje a Alemania y a medida que avanzaba el inédito libro, Jaramillo Uribe se empeñó –quizá no gratuitamente– en publicar al menos las partes dedicadas al pensamiento hispanófilo de Caro, como fue el artículo “Miguel Antonio Caro y el problema de la valoración de la herencia espiritual española” en la revista *Thesaurus* del Instituto Caro y Cuervo en 1954, en este artículo se anunciaba la próxima publicación de *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* en México (Jaramillo Uribe, 1954, pp. 59-77). Aunque solo fuera publicado –como se dijo– hasta 1964 en Temis, en cuyo prefacio Jaramillo Uribe explica que por diferentes inconvenientes no pudo salir impreso en la colección sobre

historia de las ideas de América auspiciada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia con sede en Ciudad de México, después de la nota introductoria de 1956, el autor menciona al historiador de las ideas mexicano Leopoldo Zea. Esta reminiscencia a Zea es importante, pues, aunque el enfoque de Jaramillo Uribe es original y diferente, el mexicano fue uno de los pioneros en el campo de la historia de las ideas en Hispanoamérica. De hecho, Jaramillo Uribe en el desarrollo de su libro cita el trabajo de Zea –publicado en 1949– *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano* (Jaramillo Uribe, 1964/1982, p. 400) y, luego, en dos ensayos de enfoque similar Jaramillo Uribe publica sus “Etapas de la filosofía en la historia de Colombia” (1960) y sus “Tres etapas en la historia intelectual de Colombia” (1968) (Jaramillo Uribe, 1977, pp. 33-52 y 105-129). Además de las fuentes primarias constituidas esencialmente por las obras originales de una selección de los principales intelectuales colombianos del siglo XIX, Jaramillo Uribe fundamenta *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* con una variedad de textos provenientes esencialmente de la historia, la filosofía y la sociología.

Como bien señala Silva (2016), uno de los referentes de Jaramillo Uribe para estudiar la evolución de las ideas políticas en general y de la Ilustración en particular fue el filósofo alemán neokantiano Ernst Cassirer (p. 15), Silva (2016) anota también el abundante uso que presenta la obra de títulos traducidos del alemán y editados por el Fondo de Cultura Económica en México, especialmente en la década de 1940, en buena medida por los exiliados republicanos de la Guerra Civil Española (pp. 15-16). Podemos agregar que por el lado sociológico en *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* aparecen citados y asimilados autores alemanes como Max Weber, Karl Mannheim (fundador de la sociología del

conocimiento), Ernst Troeltsch (uno de los fundadores de la historia y sociología de la religión) y Max Scheler (conocido por su sociología de los valores). Sin embargo, desde nuestro punto de vista, no puede olvidarse la cantidad de traducciones del alemán y obras propiamente españolas que utiliza Jaramillo Uribe tomadas de la *Revista de Occidente* liderada por el filósofo madrileño José Ortega y Gasset.

Cataño (2017) también menciona someramente la lectura de literatura científica alemana por parte de Jaramillo Uribe (pp. 79-80). Sin embargo, en los casos de Silva (2016) y Cataño (2017), no se da la importancia necesaria a las publicaciones de entreguerras que en cierta forma caracterizan la generación de Jaramillo Uribe, en especial su gusto por la sociología y la filosofía alemana, línea que va pasando a segundo plano por la victoria Aliada en la Segunda Guerra Mundial, asunto que se refleja en los gustos sociológicos de los años sesenta más orientados a la sociología y a la filosofía francesa y americana. Otro de los referentes en historia de las ideas y contemporáneo que muestra un abundante uso de literatura científica en lengua alemana, incluyendo en sus análisis a autores como Carl Schmitt, Otto Brunner o Oswald Spengler, fue el chileno Mario Góngora (1915-1985) (Góngora, 2003). Efectivamente, no son nada gratuitas las constantes referencias, también en otros trabajos de Jaramillo Uribe, de autores olvidados hoy como Hans Freyer o Max Scheler cuyas ideas están ausentes en las obras de la llamada “Nueva Historia de Colombia” muy a pesar del papel jugado por Jaramillo Uribe en este movimiento de renovación historiográfica. La diferencia generacional se advierte en este tipo de afinidades electivas que fácilmente podían transitar entre obras de autores de la llamada Revolución Conservadora Alemana y obras de la Escuela Neokantiana de Marburgo, en cierta forma la visión de la generación de los años

sesenta nubla la comprensión de la generación formada en el periodo de entreguerras.

Otros textos que reseñaron el libro mucho antes de Silva (2016) y Cataño (2017) fueron Masur (2016, pp. 124-125) y Melo (1969/1979, pp. 35-38). Masur fue un profesor emigrado de Alemania siendo también docente de historia moderna de Jaramillo Uribe en su paso por la Escuela Normal Superior (1938-1941), su biblioteca era de las mejor dotadas en lengua alemana y Jaramillo Uribe pudo consultar allí las obras de Leopold von Ranke y Friedrich Meinecke, al tiempo que pudo mejorar sus conocimientos en lengua y cultura alemana en los diálogos con Carlota (la esposa alemana de Masur). La reseña la hizo Masur en 1965, cuando ya había abandonado Colombia y residía en los Estados Unidos (Jaramillo Uribe, 2007, pp. 40-41, 81-82 y 131-133).

Ahora bien, bajo el proyecto historiográfico de una historia de las ideas, Jaramillo Uribe estableció su propio método y, por lo mismo, su propia forma de contar y de interpretar las ideas políticas y filosóficas de Miguel Antonio Caro. Hay que decir primero que Caro había sido caracterizado generalmente dentro de la historia política como un gran estadista conservador y un gramático fiel a las reglas de la Real Academia Española; se le conocía comúnmente por sus triunfos y derrotas políticas relacionados con las grandes guerras civiles de las que fue coetáneo y en las que tuvo alguna participación de tipo partidista o sectaria, eventos que se tomaban por fuente de su carácter político doctrinario (Torres García, 1956; Díaz Guevara, 1984). En contraste, Jaramillo Uribe se propone indagar en su libro tres pilares que sostuvieron las polémicas intelectuales colombianas, sin reducir su trabajo a un panfleto político o sectario, a saber: 1. El problema de la herencia española o el asunto de la orientación

espiritual de la nación, 2. La triada Estado, sociedad e individuo, centro de referencias en el que se enfrentaron las ideas liberales y las católicas, 3. Las doctrinas filosóficas que fundamentaban los debates públicos y las argumentaciones políticas. En cada una de las tres partes en que se divide el libro se analizan a los intelectuales más eminentes de las diferentes tendencias de pensamiento que se enfrentaron en el siglo XIX. Bien señala Cataño (2017):

Miguel Antonio Caro se toma el 20% del libro, y si a esto se le suma el espacio dedicado a su padre, los Caro se llevan el 30% de la obra. En esta segunda parte, además del historiador, se advierte en Jaramillo al jurista, al conocedor del derecho natural y del derecho positivo, al experto en constituciones y en asuntos legislativos (p. 76).

Llama la atención que Jaramillo Uribe no mencione entre los escritores políticos trabajados uno de primera importancia como lo fue el conservador Mariano Ospina Rodríguez (1805-1885). En el caso de Miguel Antonio Caro, el trabajo de Jaramillo Uribe lo postula como el gran protagonista y artífice del regreso o revalorización en el campo de las ideas políticas colombianas hacia la tradición española en varios de sus aspectos jurídicos, morales, religiosos y literarios. La presentación de Caro como ferviente hispanista y dogmático católico en Jaramillo Uribe va más allá de la mera descripción superficial de dichas cualidades como terquedades defectuosas o virtudes edificantes. El historiador intenta desentrañar, recurriendo al concepto de “personalidad”, las razones de dichas actitudes y el contexto ideológico (los debates intelectuales) en que se desenvolvieron sus ideas. Debemos señalar que el asunto de la “personalidad histórica”, que Jaramillo Uribe utiliza constantemente, toma ideas del debate sobre la personalidad de España, conocido como el

problema del “ser de España” o de las “dos Españas” (la católica y la liberal) o, incluso, se introduce en el espacio colombiano como participante de una fase del asunto de la leyenda negra, es decir, sobre el problema de la excepcionalidad o no de España ante el conjunto de la Europa moderna y el problema de la “obra de España en América”⁴, discusión que involucró a lo más selecto de la intelectualidad española de los años 1920, 1930 y 1940. Jaramillo Uribe cita sobre esta cuestión una constelación de autores de la talla de José Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno, Salvador de Madariaga, Ramiro Maeztu, Américo Castro, Claudio Sánchez-Albornoz, Manuel de Montoliu, Manuel García Morente y Ramón Menéndez Pidal (filósofos, historiadores y filólogos)⁵. Es necesario insistir en esto, pues los análisis de esta obra de Jaramillo Uribe no prestan la atención debida a su lectura de libros españoles, precisamente cuando el autor aborda el problema de la herencia hispánica en América y la leyenda negra española ante la intelectualidad colombiana y sus orientaciones políticas en el siglo XIX, debido a que dicho problema, tratado en sus lecturas de autores españoles, se asemeja al caso de la España

⁴ En este caso, Jaramillo Uribe (1964/1982) cita la obra *Historia de la leyenda negra hispanoamericana* (1943) del argentino Rómulo D. Carbia (p. 51).

⁵ Jaramillo Uribe se vale en especial de los libros: *España invertebrada* (1921) de José Ortega y Gasset, *España y Francia en la Edad Media* (1923) de Claudio Sánchez-Albornoz, *Ingleses, franceses, españoles* (1929) de Salvador de Madariaga, *Defensa de la hispanidad* (1934) de Ramiro Maeztu, *Idea de la hispanidad* (1938) de Manuel García Morente, *El alma de España* (1940) de Manuel de Montoliu, *España en su historia* (1948) de Américo Castro, *Los españoles en la historia y en la literatura* (1951) de Ramón Menéndez Pidal, como se recoge en Jaramillo Uribe (1964/1982, pp. 8-16, 59, 61, 78); Jaramillo Uribe (1977, p. 29).

peninsular tradicionalista católica y su choque con las reformas liberales.

El liberalismo en la España decimonónica propuso una especie de “europeización” peninsular como vía modernizadora o, si se quiere, de secularización inspirada especialmente en el caso revolucionario francés, esto sin descontar (similar a América) las contradicciones internas y las tres guerras civiles que esta transformación histórica produjo en la península, más exactamente la división intermitente entre el norte tradicionalista católico en manos del rey legitimista carlista –Vasconia, Navarra y parte de Cataluña– y el resto del país en poder de la monarquía liberal de Isabel II (Ferrer, 1958; Bullón de Mendoza, 1996). Además, Jaramillo Uribe tiene conocimiento de la historia contemporánea de la España peninsular decimonónica, incluyendo referencias directas a la obra del historiador tradicionalista Marcelino Menéndez Pelayo, clave para entender el pensamiento de Caro, otro rasgo generacional que se echa de menos en los historiadores colombianos posteriores a 1960. Por ejemplo, Silva (2016) enfatiza las lecturas y traducciones provenientes de los exiliados republicanos que huyeron de la “dictadura fascista del general Francisco Franco” (p. 15), pero Jaramillo Uribe cita con frecuencia –sin distingo político alguno– las ideas del ideólogo falangista Pedro Laín Entralgo especialista en Menéndez Pelayo (Jaramillo Uribe, 1964/1982, pp. 52, 62, 86, 326, 340, 389, 393-394).

El mismo Jaramillo, gracias a su introducción al debate sobre la personalidad histórica de España, no se reduce a describir doctrinas de pensamiento, sino que investiga las lecturas de los intelectuales que estudia, pues escudriña la historiografía liberal y positivista europea que los liberales antihispanistas del siglo XIX

(como Sarmiento, Alberdi o los hermanos Samper en Colombia) utilizaron para formar sus prejuicios sobre la gestión histórica de España en América y su caracterización negativa como una “nación atrasada”, imagen que repitieron en la prensa de la época, según Jaramillo Uribe (1954):

La historiografía europea de orientación positivista y liberal del siglo XIX tuvo poca comprensión de la historia en general, y en particular de la historia de España y de su obra en América, pues a la insuficiencia metodológica del positivismo en el *campo de las ciencias de la cultura* se sumaban ordinariamente prejuicios de orden político, religioso y nacional. Y como los historiadores y escritores americanos de las mismas tendencias tenían sus fuentes de formación en los historiadores europeos, sus juicios quedaron casi siempre afectados por los mismos conceptos preconcebidos. Dos historiadores sobre todo contribuyeron a formar los puntos de vista sobre España en las generaciones positivistas americanas del siglo pasado: el historiador alemán Gervinus y el norteamericano Prescott. [...] El juicio negativo sobre la obra de España en América que dominó en algunos sectores hispanoamericanos –por ejemplo, en la obra de los hermanos Samper en Colombia– se apoyaba *no solo en un conocimiento deformado e insuficiente* de la historia de las colonias españolas sino en una *apreciación falsa* de lo que ocurría durante la colonia en las zonas anglosajonas cuya situación solía contraponerse al estado de las españolas [cursivas añadidas] (pp. 8-9)⁶.

⁶ Como se recoge también en Jaramillo Uribe (1964/1982, pp. 62-63). Jaramillo Uribe hace uso en esas mismas páginas citadas de dos manuales críticos de historiografía para fundamentar su criterio sobre los prejuicios de los historiadores positivistas y liberales del siglo XIX: Eduard Fueter, *Historia de la historiografía moderna vol. II* (1953); George Gooch, *Historia e historiadores del siglo XIX* (1942).

Desde este criterio es que Jaramillo Uribe (1964/1982) puede ver a un Caro libre de lo que considera los “hechizos de su tiempo” (p. 77), expresión nada gratuita como se verá más adelante. Para Jaramillo Uribe, Caro es único –entre los intelectuales colombianos de su tiempo– en tanto asume con auténtico orgullo la ascendencia hispánica de los americanos –lo que llama la fidelidad a la tradición española–, sin ningún complejo de inferioridad ante las civilizaciones anglosajona y germánica que se presentaban en aquella época como las más avanzadas en la técnica, la industria y las ciencias naturales, elementos que fueron considerados por los liberales y muchos conservadores como vitales para el progreso de la civilización hispanoamericana, la que se presuponían no había recibido ningún avance técnico importante por parte de una monarquía “atrasada” como la española, únicamente dedicada a perseguir mediante el Tribunal de la Inquisición toda forma de pensamiento libre y verdaderamente científico moderno. Sin duda la época de Caro se caracterizó por una nueva fase de la leyenda negra española, esta vez liderada no por los viejos enemigos protestantes del imperio español, sino por los liberales americanos. Caro, en cambio, –dice Jaramillo Uribe– ve en España al pueblo providencial que difundió y defendió con más fuerza a la civilización católica, entendiéndola no como el símbolo de la oscuridad irracional, sino como lo más acabado de la armonía perfecta entre fe y razón. Al parecer, Jaramillo Uribe recurre al problema sociológico de las generaciones planteado en Alemania por Karl Mannheim y en España por Julián Marías, de allí que caracterice a Caro en torno al hecho histórico de la conquista de América como un intelectual contrapuesto a los ideales dominantes de su propia generación. Según Jaramillo Uribe (1964/1982):

La comprensión de este hecho histórico de la conquista y colonización de América y el convencimiento de que el espíritu hispanoamericano era más semejante al español de lo que pensaban la mayoría de los legisladores y hombres de gobierno de América, y de Colombia en particular, *colocaban a Caro en continua tensión con sus compañeros de generación*, incluso con los que ideológicamente le eran afines, por lo menos en ciertos puntos de vista políticos [cursivas añadidas] (p. 80).

Tiene razón Jaramillo Uribe sobre ese antagonismo y tensión con los compañeros de generación de Caro, pues incluso con los que ideológicamente le eran afines, pueden comprobarse las polémicas que sostuvo Caro con dos conservadores, Rafael Pombo y José María Quijano Otero, que reaccionaron contra su propuesta de un Partido Católico distinto al conservador y contra su interpretación de la Independencia como una guerra civil entre españoles, cuya ruptura o separación solo fue política más no cultural (Caro, 1962, pp. 753-760 y 859-884; Caro, 1952, pp. 116-144).

Por otra parte, el Caro que nos presenta Jaramillo Uribe rechaza el desarrollo civilizador basado en las técnicas materiales como medio exterior para transformar el espíritu y conducirlo progresivamente hacia el bienestar de una mayoría de individuos que pronto conquistaría el porvenir (es la visión utilitarista de Jeremy Bentham que el liberalismo en su mayor parte acepta), pues para Caro era en las obras del espíritu en las que la civilización extendía su radio, solo en ellas encontraba la grandeza que emanaba de los escritores clásicos latinos y del siglo de oro español, así como en los avanzados juristas hispánicos que forjaron el nuevo derecho de gentes al interior de las universidades españolas. Dice Jaramillo Uribe (1954), “Todos estos elementos de una concepción del mundo le parecían –y en

realidad lo eran– contrarios al estilo espiritual español, forma de vida personalista, pero no individualista a la manera del moderno liberalismo [cursivas añadidas]” (p. 60), la frase entre guiones “y en realidad lo eran” es una clara crítica de Jaramillo Uribe, mediante el análisis de la obra de Caro, de las distorsiones que la historiografía liberal y positivista mantiene como prejuicios sobre las formas de vida españolas y católicas que perviven en medio de la modernidad política. Como curiosidad, este mismo párrafo en el libro de 1964 no tiene la frase “y en realidad lo eran” (Jaramillo Uribe, 1964/1982, pp. 78). Comentadores de Jaramillo Uribe como Renán Silva ven con alivio una reconciliación del autor con la tradición liberal, pues parecía emerger una crítica al liberalismo mediante los comentarios empáticos del pensamiento hispanista y católico que hacía el autor sobre la obra de Caro en 1954, esta interpretación de Jaramillo Uribe –en la que además sopesa a Caro y Alberdi– ya había sido rechazada por Rafael Gutiérrez Girardot en Alemania. Dice Silva (2016), “aunque Jaramillo Uribe no oculte su crítica al utopismo de los liberales del siglo XIX, crítica que es propuesta en términos de la propia sociedad que el autor examina, y no de su presente en los años cincuenta del siglo XX.” (p. 19), luego cita Silva (2016) un ensayo de Jaime Jaramillo Uribe, “¿Qué nos queda del liberalismo del siglo XIX?” (p. 19), para después recomendar Silva (2016) al lector:

De manera especial se recomiendan las páginas, 247-248, en donde Jaramillo parece moderar la crítica del liberalismo del siglo XIX que realizó en *El pensamiento colombiano* y reconoce el papel histórico de las doctrinas liberales en el acceso a la modernidad política de la sociedad colombiana (p. 19).

También, Walde Uribe (1997) manifiesta la misma preocupación por la visión crítica al liberalismo que presenta Jaramillo Uribe.

Ahora bien, Jaramillo Uribe explica que en Caro los logros culturales del modo español de vida eran referencia obligada o modelo ejemplar para cualquier nación que aspirara a la más alta civilización en las “ciencias del espíritu”, que es la expresión alemana decimonónica tomada de Wilhelm Dilthey que usa Jaramillo Uribe, muy acorde con su perspectiva de historia de las ideas. Sin embargo, la descripción que da Jaramillo Uribe de Caro toma una posición muy definida cuando manifiesta que sus juicios acerca de la realidad histórica fueron los más avanzados, lúcidos y comprensivos entre sus contemporáneos, esta elevación de Caro sobre los demás intelectuales debido a su sensibilidad histórica expresa directamente la imagen historiográfica propia de Jaramillo Uribe. Esto se observa cuando Jaramillo Uribe dice que Caro se adelantó a los análisis que posteriormente hicieron los historiadores del siglo XX sobre complejos procesos históricos. El caso concreto que presenta refiere a la definición de Caro de la guerra de Independencia hispanoamericana como una gran guerra civil (idea de Caro tomada originalmente de Andrés Bello), que no pudo ser una guerra internacional entre dos naciones diferentes como lo fue la guerra de independencia de España contra los franceses dirigidos por Napoleón. Para Caro, los americanos al compartir la misma lengua y por extensión las mismas costumbres, religión y “el sentimiento español de la vida” de los peninsulares, protagonizaron una lucha fratricida entre una misma civilización, concluyendo que la emancipación política no es equivalente a la independencia cultural, la cual para Caro es imposible al no poder dejar los hispanoamericanos de hablar –y sentir en– la lengua que habían heredado hace más de 300 años. Al respecto, dice Jaramillo Uribe (1964/1984):

Y acercándose [Caro] a la posición que más tarde han adoptado los historiadores europeos y americanos del Imperio español, pensaba

que había sido precisamente la ruptura con la tradición española de gobierno intentada con las reformas liberales de Carlos III y sus consejeros, el hecho que vino a precipitar y a justificar el movimiento americano de independencia [cursiva agregada] (pp. 84-85).

Esta era la verdadera causa de la guerra de Independencia y no la Revolución Francesa o los ideales jacobinos que fueron acogidos de manera tardía por los liberales radicales de mediados de siglo. Para Jaramillo Uribe, la conclusión histórica de Caro, independiente de su conservadurismo y de su rechazo a la “modernidad política” (liberal-burguesa), es la más moderna expresión en términos de análisis histórico entre sus coetáneos colombianos. De hecho, en Chile ya había sucedido una confrontación sobre el valor de la herencia hispánica y el estudio de la historia hispanoamericana entre Andrés Bello y José Victorino Lastarria (Colmenares, 1997, pp. 1-15).

Pero lo más revelador para Jaramillo Uribe es que los juicios de Caro son una especie de equivalente decimonónico de los juicios del historiador inglés Cecil Jane que en su libro *Libertad y Despotismo en la América Hispánica* (1929) planteaba las mismas tesis de Caro de manera documentada. Según Jaramillo Uribe (1964/1982):

Caro sostuvo la tesis de que la Independencia había sido una ‘guerra civil’, porque fue un movimiento dirigido casi exclusivamente por criollos o, como decía él, por españoles americanos. *Concordaba con esto con algunos historiadores modernos*, que como el inglés Cecil Jane, han buscado la fuerza impulsora de la independencia americana no en las ideas, y menos todavía en las ideas de la Ilustración, a las cuales Jane solo atribuye una fuerza ocasional, sino en el fondo impulsivo del sentimiento español de la vida [cursiva agregada] (pp. 83-84).

Con todo lo anterior, se aclara la imagen historiográfica de Jaramillo Uribe en su acento sobre los caracteres de la personalidad del actor histórico estudiado, donde por supuesto estos caracteres (como “el sentimiento español de la vida”) se derivan de un proceso histórico subyacente y de larga data que está siendo puesto en cuestión por unos ideales más o menos ajenos a las costumbres de factura hispánica por parte de una concepción de la vida burguesa antiheroica y proclive a una ética utilitarista, lo que explica para Jaramillo Uribe el sentido de la lucha de Caro contra los textos de Bentham como expresión de una sociedad individualista y aburguesada (Jaramillo Uribe, 1954, pp. 59-60; Jaramillo Uribe, 1964/1982, pp. 78 y 291-292). Jaramillo Uribe compara (como ya se dijo, valiéndose de la contraposición entre el personalismo español y el individualismo anglosajón) la concepción española y católica de la vida encarnada en Caro y la concepción anglófila liberal-burguesa de la sociedad propia del argentino Juan Bautista Alberdi, aquí contrapone la idea del “caballero cristiano” tomada del filósofo español Manuel García Morente y la idea del hombre burgués salida de las lecturas de Alberdi de autores positivistas como Herbert Spencer (Jaramillo Uribe, 1977, pp. 20-21).

En nuestro énfasis analítico consideramos que la lectura de libros españoles sirvió a Jaramillo Uribe para complementar sus fuentes venidas de las ciencias sociales practicadas en lengua inglesa, alemana y francesa, esto con el fin de evaluar el problema de la herencia española en el siglo XIX colombiano, como en el caso del citado libro *Idea de la Hispanidad* (1938) de Manuel García Morente. De hecho, el recurso a la intelectualidad española se debe en parte a las polémicas que por varias décadas enfrentaron a varios de sus pensadores en torno a su condición de decadencia imperial después de El Desastre del 98 (Guerra hispano-

estadounidense de 1898 en la que se pierden las últimas colonias). Por otra vía, Betancourt Mendieta señala que la oposición expresada por Jaramillo Uribe entre modernidad burguesa y “sentimiento español de la vida” (“caballero cristiano”) demuestra lo bien que para la época se pudo distinguir (en términos académicos) entre teoría e ideología, dado que en el ambiente marxista más dogmático se hablaba peyorativamente y de manera prefabricada sobre el concepto de “burguesía”, mientras Jaramillo trataba de comprender el desarrollo de la misma desde diferentes puntos de vista sociológicos e históricos. Dice Betancourt Mendieta (2020) que los esfuerzos de Jaramillo Uribe, aunque por otros caminos, fueron similares en rigor académico a los del historiador argentino José Luis Romero, dado que:

El punto de partida de Jaramillo Uribe fue la aclaración de que el ‘hombre burgués’ y las palabras relacionadas tipo: *conciencia burguesa, vida burguesa y burguesía* eran abordadas desde la perspectiva que instauró Werner Sombart en *El burgués* (1913). Esto quiere decir que, a diferencia del uso de esta palabra dentro de las disputas políticas del momento, mediadas por el enfrentamiento de posturas ideológicas, Jaramillo insistía en que esta categoría remitía a una ‘cosmovisión del mundo’ (p. 169).

Y respecto a los reproches que en aquella época le hizo Melo (1969/1979) a su trabajo de historia de las ideas que parecía dejar de lado el problema de lo económico y de las clases sociales en su relación con las ideas de los escritores estudiados, dice Betancourt Mendieta (2020) que:

El señalamiento de estos puntos de divergencia muestra la desavenencia crítica con la que el fundador de los estudios históricos profesionales en Colombia observaba el devenir de la historia profesional en el país. A su vez, dejó en claro un

resquicio por el que se deslizaba el distanciamiento que mantuvieron los alumnos con la obra del maestro (p. 184).

Regresando a las comparaciones de Caro con los historiadores modernos o contemporáneos de su propio intérprete, el autor de *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* mantiene el paralelismo con los filósofos de inicios del siglo XX, pues con estas analogías heurísticas sugiere interesantes conexiones mediante las cuales construye su objeto de investigación. Jaramillo Uribe, nos dice que Caro ya había pensado la vinculación entre desarrollo científico occidental y cristianismo, pues a diferencia de sus contemporáneos que limitaban la ciencia a la técnica y la definían como la propiedad de una nación particular (inglesa o alemana), el intelectual católico comprendía que la técnica era apenas una manifestación tangible de las ciencias, las que debían su origen a una forma de pensamiento racional desarrollada por la síntesis que el pensamiento cristiano fue haciendo de la filosofía crítica grecolatina y del monoteísmo judío destructor de ídolos supersticiosos (una visión bastante opuesta al progreso científico como enemigo de la religión, concepción que era moneda corriente en la vulgata ilustrada liberal). Dicha síntesis habría sido difundida por la filosofía escolástica como una verdadera “religión racional” (es decir, en forma teológica) por todos los pueblos de origen latino y germano posibilitando su desarrollo conjunto en diferentes naciones desde los tiempos altomedievales hasta los tiempos modernos de la revolución industrial, según Jaramillo Uribe (1964/1982):

En esto de la relación entre las ciencias y las diferentes zonas europeas de cultura, *la visión histórica de Caro aventajaba a la que tenían la mayor parte de sus contemporáneos colombianos*, pues refería los orígenes de la ciencia a la civilización europea en su conjunto y no a los anglosajones y latinos en particular. Sobre

todo destacaba el papel jugado por el cristianismo en la génesis del pensamiento científico, *idea generalmente aceptada hoy por los historiadores de la cultura* [cursiva agregada] (pp. 88-89).

De allí pasa Jaramillo Uribe a citar a Max Scheler para reforzar su analogía entre las tesis de Caro y el pensamiento filosófico e histórico contemporáneo, lo que demuestra la influencia de la sociología alemana del periodo de entreguerras sobre el historiador colombiano. Para Jaramillo Uribe, Caro representaba una alternativa católica de la modernidad liberal y positivista apoyado en esa síntesis a la vez religiosa y racional, no era ni antimoderno ni retrógrado, su lucha por los modelos clásicos literarios junto con el entendimiento de la relación armónica entre costumbres y lenguaje, fe y razón, era una lucha –utilizando el mismo Jaramillo Uribe un término heurísticamente anacrónico– por las “ciencias del espíritu” y por una fe crítica que abandonaba un fideísmo fanático para compaginarse con las exigencias racionales de su época. Jaramillo Uribe defiende el intento de Caro de actualizar sus pensamientos católicos ante los desafíos provenientes del liberalismo mediante el estudio del tradicionalismo francés de Louis de Bonald y el “cartesianismo cristianizado” de Jaime Balmes (así le caracteriza el propio Jaramillo Uribe) como sus fuentes modernas en política, que combina con las encíclicas papales y algunos de los textos de los Padres de la Iglesia, toda aquella síntesis vista como algo fácil, “[...] sobre todo para un hombre como él *dotado de tan extraordinario poder lógico y sintético* [cursiva agregada]” (Jaramillo Uribe, 1964/1982, p. 292). Después dice Jaramillo Uribe que, por influencia del español Balmes, Caro manifestaba un racionalismo cartesiano *modificado* que lo salvaba de cierto “irracionalismo” del tradicionalismo francés. Aquí, sin embargo, Jaramillo Uribe se equivoca en adjudicar un cartesianismo a Caro,

en tanto claramente el intelectual bogotano busca cuestionar la teoría del conocimiento del padre del racionalismo francés (Caro, 1962, pp. 437-438).

Esta modernidad *sui generis* del católico Caro la expande Jaramillo Uribe al desarrollar una imagen de un intelectual que la historiografía había dejado pasar en el campo de la teoría del lenguaje. De esta manera, presenta una última forma de contemporizar a Caro en la que le otorga un nuevo y polémico contenido a su obra intelectual, pues, a partir de la oposición que hace Caro entre lengua culta y lenguaje popular, entre uso culto como idioma reglado y uso vulgar como fenómeno arbitrario, afirma Jaramillo Uribe (1964/1982):

Esta contraposición de conceptos *lengua* y *lenguaje*, de que hacía uso Caro con tanta propiedad en 1881 [...] vino a constituir más tarde el eje de los *problemas de la lingüística moderna*. Bajo otra terminología, pero refiriéndose al mismo fenómeno, la encontramos *formando la base* de las teorías lingüísticas de Ferdinand de Saussure [cursivas añadidas] (pp. 386-387).

Aunque se podría argumentar, a favor de Jaramillo Uribe, que Caro conocía las obras de los filólogos histórico-comparatistas que dieron origen a la lingüística moderna como Franz Bopp, Friedrich Diez y August Friedrich Pott mediante Rufino José Cuervo y gracias a las cartas de Ezequiel Uricoechea, asunto que consta en sus epistolarios (elemento concreto que no aparece en este tipo de historia de las ideas) (Romero, 1976, pp. 58-59 y 280-287). Sin embargo, no deja de ser una analogía heurística arriesgada el colocar a Caro como precursor del semiólogo suizo Ferdinand de Saussure. Este carácter moderno de Caro en su recepción de las ciencias del lenguaje, insinuado por Jaramillo Uribe, Saldarriaga Vélez (2008) lo desarrolló décadas después con detalle y en un nivel de crítica epistemológica.

Con este contexto mínimo sobre el hispanismo, las ideas sobre la historia y la teoría del lenguaje de Caro proporcionadas desde la imagen historiográfica de Jaramillo Uribe, de un Caro moderno en materias de “ciencias del espíritu” pero fiel al “sentimiento español de la vida”, podemos ahora analizar otras imágenes historiográficas y sus formas de disponer su objeto de estudio, partiendo de los mismos puntos tocados por Jaramillo Uribe sobre Caro (hispanismo, historia, lenguaje), sin entrar en muchos detalles referentes a los hechos históricos concretos alrededor de la vida del objeto de dichas interpretaciones.

3. Miguel Antonio Caro y sus estudiosos del Instituto Caro y Cuervo: un humanista integral en el siglo XIX colombiano

La imagen de hombre renacentista y de humanista de corte latino toma fuerza historiográfica en *El latín en Colombia. Bosquejo histórico del humanismo colombiano* (1949) de José Manuel Rivas Sacconi, quien en un rastreo que va de la Conquista (siglo XVI) hasta la época republicana (siglo XX) menciona que los cronistas y conquistadores eran humanistas renacentistas, siendo Caro la cumbre de dicha tradición. La parte dedicada únicamente a Caro fue publicada originalmente en Rivas Sacconi (1947, pp. 117-170). En este sentido, en tal retrato historiográfico no hay ningún rastro de “oscurantismo” o “medievalismo”. En palabras de Rivas Sacconi (1949/1993):

Si en la múltiple personalidad de Miguel Antonio Caro quiere buscarse un carácter preponderante, como cifra y resumen de todos los que la integran, no será difícil concluir que este es su humanismo, el cual es condición principal de su espíritu, entrada de todo su saber, campo en que florecen su labor intelectual y

literaria, en que nace y se explica la variedad de sus aptitudes y actividades. Su existencia misma, repartida entre la investigación y la tribuna, el periodismo y la cátedra, la familia y el poder, es espejo de humanismo: en él alcanza la plenitud el tipo del hombre de letras y gobierno, de ascendencia romana y cuño renacentista, que entró con el fundador Quesada a estas comarcas, en las cuales nunca ha carecido de continuadores. No sin fundamento se ha dicho que Caro fue un hombre del Renacimiento, porque su temple, sus inclinaciones, propósitos y actitudes lo acercan a los grandes humanistas (pp. 409-410).

La contraposición ante la imagen historiográfica de un Caro interpretado como un humanista renacentista vendrá por dos vías, ambas asociadas a una visión progresista de la historia: 1. una sociológica marxista con visos hegelianos de Darío Mesa Chica; y, 2. otra filosófica afín al neokantismo de Rubén Sierra Mejía. Más adelante ahondaremos en estas dos aproximaciones historiográficas, por ahora limitémonos al contraste que se desprende de la opinión del crítico literario Gutiérrez Girardot (2005) sobre el intento de estudiar una supuesta tradición de “humanismo colombiano”, quien a propósito del texto de Rivas Sacconi, indicó que:

Sin duda la mucha literatura edificante escrita en latín tiene que ver bastante poco con el 'humanismo' en sentido europeo (¿y hay acaso otro sentido?), y sí, en cambio, mucho con la formación de un 'ethos ultramundano' sobre la base de una escolástica más o menos ortodoxa (p. 24)⁷.

⁷ Dicho artículo de Gutiérrez Girardot fue publicado originalmente en el periódico *El Tiempo* del 27 de enero de 1963. Dicho sea de paso, Rubén Sierra Mejía, creador de la tercera imagen historiográfica del tríptico de este artículo, dedica un artículo encomiástico al mencionado ensayista colombiano en Sierra Mejía (2005, p. 128).

Por su parte, el filólogo y gramático Rafael Torres Quintero en su libro *Caro, defensor de la integridad del idioma* (1979), interpreta a Caro como la tercera figura de la triada hispanoamericana más autorizada en materias de lenguaje y de lengua española. Dice Torres Quintero que Andrés Bello, Rufino José Cuervo y M. A. Caro son los tres pilares que todavía los expertos en gramática y filología del siglo XX hispanoamericano usan de referencia en las discusiones más espinosas. Valga mencionar en este punto, la opinión de López Jiménez (2008), quien despacha la imagen historiográfica sobre Caro propia del Instituto Caro y Cuervo en un breve párrafo, en el que destaca el tono laudatorio respecto a uno de los pilares que da nombre a la institución y que pretenden inscribir en la historia de la ciencia lingüística como un aporte colombiano,

Estos trabajos terminan siendo repeticiones de las frases de Caro, loas de diverso acento y comparaciones con gramáticos, filólogos, y otros estudiosos de las lenguas, en particular el español, con el fin de ver el lugar de Caro en la historia de estos saberes (López Jiménez, 2008, p. 41).

Lo interesante es que Torres Quintero señala que, de los tres grandes estudiosos hispanoamericanos de la lengua antes mencionados, Caro ha sido el menos estudiado en su aspecto lingüístico, mucho se ha dicho de él como político y como gramático pasando por alto la unidad de su pensamiento. Para Torres Quintero (1979), aunque su énfasis es el Caro preocupado por los asuntos del lenguaje, le molesta que se haya creado una imagen múltiple del intelectual bogotano, como si hubiese muchos y distintos Miguel Antonio Caro:

No se justifica la parcelación de su pensamiento, como frecuentemente se ha hecho, ni estudiarlo fraccionariamente con referencia a cada una de las actividades en que brilló su

extraordinario talento. Hablar independientemente del filósofo, del jurista, del poeta, el historiador o el filólogo, como si en él hubieran convivido muchas personalidades notables, si bien tiene alguna justificación como método, es exponerse a exhibir una figura de dilettante que espiga en todos los campos sin profundizar en ninguno (Torres Quintero, 1979, p. 11).

Torres Quintero (1979) interpreta diversos episodios intelectuales de la vida de Caro al asignarle el concepto unificador de “humanista integral” (p. 10), con esta figura se puede explicar el hecho de que Caro trabajara en diferentes áreas del conocimiento sin caer en un superfluo dilettantismo, pues logró iluminar a sus contemporáneos y a la posteridad. Pero la profundidad de su labor, afirma Torres Quintero, alcanza la integración debido a que todos sus conocimientos (literarios, filológicos, jurídicos, filosóficos, teológicos) son un medio para alcanzar un fin ético y moral, dice Torres Quintero (1979):

Caro en una palabra era un hombre ético. Derecho, política, religión, ciencia, lengua y cultura, eran para él únicamente medios de regular la conducta. [...] Esa norma ética casa además con su posición de católico convencido [...] con una *base de tipo renacentista* y erudito a quien interesan los valores fundamentales y permanentes (p. 12).

Como vemos, la imagen historiográfica que elabora Torres Quintero de su referente tiene como fin transformarlo, siguiendo la línea de interpretación difundida por Rivas Sacconi, en una especie de “humanista renacentista” que reaparece en el siglo XIX colombiano. Al parecer el origen de la interpretación de Caro –que en Torres Quintero tiene como fuente a Rivas Sacconi– como un humanista del renacimiento fue propuesta por vez primera en los comentarios del seguidor y alumno de Caro, Marco Fidel Suárez (1941, p. 316); lo que contrasta sobremanera con el Caro

oscurantista, inquisitorial y papista perseguidor del libre pensamiento, presente, como veremos, en otras aproximaciones historiográficas de corte más liberal. En suma, el Caro filólogo y gramático, encuadrado en una idea de “humanista integral”, se caracteriza por su defensa de la unidad del idioma frente a la dispersión dialectal. Dicha aproximación la construye Torres Quintero sobre fuentes propias del campo de la historia de la lengua y la literatura castellana, así como en textos sobre la estructura gramatical del idioma o disquisiciones ortográficas, sintácticas, métricas y lexicográficas. Algunas de las fuentes guía especializadas citadas por Torres Quintero para construir su interpretación son: Ramón Menéndez Pidal, *La unidad del idioma, en Castilla, la tradición, el idioma* (1945), Diego Catalán Menéndez-Pidal, *La escuela lingüística española y su concepción del lenguaje* (1955), B. E. Vidos, *Manual de lingüística románica* (1968), Jean Perrot, *La linguistique* (1963) y Don Manuel Criado de Val, *Fisonomía del idioma español* (1964), este es el fundamento bibliográfico que en parte sustenta la faceta gramatical y filológica que Torres Quintero pretende destacar de Caro en su libro.

Igualmente, Torres Quintero va más allá, acercándose parcialmente a Jaramillo Uribe (quien interpreta a Caro no como un humanista renacentista, sino como un católico hispanista adaptado a los retos del siglo XIX) cuando coloca a Caro como uno de los precursores de la lingüística general en el siglo XIX colombiano, en tanto no lo retrata como un retrógrado antimoderno, sino como un pionero de las ciencias modernas del lenguaje. De este modo, sostiene Torres Quintero (1979) que los principios de Saussure sobre lengua y habla, la fusión en el signo lingüístico de significante y significado, el estudio diacrónico y sincrónico del lenguaje, “fueron entrevistados y aun casi formulados por Caro” (p. 29). Pero a diferencia de Jaramillo Uribe y su

enfoque de historia de las ideas que no se ocupa tanto de las relaciones epistolares o los intercambios bibliográficos, el filólogo Torres Quintero explica la relación concreta de Caro con las obras de los alemanes que consolidaban el paradigma histórico-comparativo en la filología de corte indo-europeísta, menciona la correspondencia epistolar entre Caro y Cuervo en la que este dice remitirle al primero libros alemanes traducidos al francés (Caro no leía alemán, aunque sí dominaba el inglés) referidos a los últimos estudios en lingüística moderna. Según Torres Quintero (1979):

Su admiración por este minucioso trabajo de ‘paleontología lingüística’ no provenía seguramente de conocimiento directo de los autores alemanes que lo realizaron, [...] Su información en todo caso es tan completa, como era posible en su medio, así fuera obtenida a través de traducciones inglesas o francesas que sus correspondientes europeos le enviaban [...] Lo cierto es que logró empaparse como el que más de los resultados de la investigación en el viejo continente, superando la dificultad que supone el aislamiento de una ciudad como la provinciana capital de Colombia en el último cuarto del siglo XIX (pp. 18-19).

Andrés Jiménez Ángel ha hecho recientemente una crítica historiográfica a esta imagen histórica heroica y legendaria que la historiografía lingüística y filológica ha creado en torno a la adopción de la ciencia del lenguaje moderna por parte de los que denomina “intelectuales gramáticos” colombianos (en buena parte, podemos agregar, ha sido también un relato oficial sostenido en la revista *Thesaurus* del Instituto Caro y Cuervo). En su investigación nos explica que fue en la época del mismo Caro en la que sus propias obras, publicaciones y redes intelectuales sirvieron como medio de importación y transferencia cultural de esta nueva ciencia, fue allí mismo el lugar de adaptación y

aclimatación de la convención historiográfica europea (denominada como la *fable convenue* o la fábula convenida, el relato oficial) que propugnó una ruptura en el estudio del lenguaje mediante el método científico histórico-comparativo, lo cual en Colombia terminó sirviendo de elemento de legitimación retórico para el contraproyecto conservador de construcción nacional, gestado mucho antes de la Regeneración desde fines de la década de 1860. Por lo menos, este uso político y estratégico de la ciencia del lenguaje como objeto cultural, útil contra los proyectos intelectuales de los gobiernos liberales, fue muy directo y claro en los casos de Caro y Marco Fidel Suárez (Jiménez Ángel, 2018, pp. 15-52 y 217-280). Aunque el trabajo de Jiménez Ángel peca de convertir las investigaciones de los “intelectuales gramáticos” en una “estrategia de posicionamiento” que presupone una intención previa de dominar e instrumentalizar a las masas o a sus adversarios políticos, lo que distorsiona el sacrificio de estos actores por aclimatar la nueva ciencia, distinto es si se considera como un resultado social y político de su trabajo cultural y de sus polémicas intelectuales, asiste la razón a Silva (2020, pp. 295-296) en esta crítica en particular.

Ahora bien, con el fin de aclarar nuestras comparaciones entre una evidente pluralidad de aproximaciones historiográficas a la vida y obra de M. A. Caro, es interesante anotar que el filólogo Rafael Torres Quintero cita en sus trabajos la obra de los años cincuenta del historiador Jaime Jaramillo Uribe, con la que parece discutir desde su posición de creador de una obra posterior (mismo diálogo que encontraremos con el filósofo Rubén Sierra Mejía y otros autores). Todo lo que refuerza que una imagen historiográfica no necesariamente tiene que ser elaborada por un historiador de profesión al cuestionar, como dice el mismo Torres Quintero, la multiplicidad de imágenes dispersas producidas en

torno a un mismo actor histórico. Por las mismas razones, es necesario recordar a un integrante clave del equipo del Instituto Caro y Cuervo, al editor y estudioso Carlos Valderrama Andrade, principal divulgador de las obras de M. A. Caro.

Valderrama Andrade es quizá el mayor estudioso de los papeles de Caro, sus fuentes son las de su archivo personal (ahora en Yerbabuena en el Instituto Caro y Cuervo), de su biblioteca personal (hoy el Fondo Caro de la Biblioteca Nacional de Colombia) y de su vasta obra periodística. En su trabajo editorial, Valderrama ha publicado diversas series que, según su concepto sobre el tipo de intelectual multifacético que representa Caro, se dividen en: escritos políticos, literarios, filológicos, jurídico-constitucionales, filosóficos y pedagógicos. Las elecciones de Valderrama Andrade de compartmentar la obra cariana no son arbitrarias: sobre las cuatro primeras divisiones no hay mucha discusión, pero las dos últimas son un verdadero debate historiográfico. En lo literario-filológico, Valderrama se adscribe al concepto de “humanista” de Rivas Sacomni y Torres Quintero, en lo jurídico-político se forjó la imagen de hombre público y dado a las disputas políticas, aunque hay varias formas de caracterizar ese rol de Caro. El problema viene por una pregunta que figura en varias aproximaciones historiográficas: ¿era Caro un verdadero filósofo? y ¿se pueden considerar varios de sus textos como ejercicios pedagógicos o apologético-retóricos?

Valderrama Andrade mismo, al clasificar los textos carianos, ha fomentado el debate. En su estudio preliminar de las *Obras* –tomo I– publicadas en 1962, Valderrama Andrade dialoga con varias interpretaciones construidas desde diferentes corrientes historiográficas (Valderrama Andrade, 1962, pp. xx-xxxiii). En dicho estudio presenta una especie de trípode que representa tres

aspectos de un mismo personaje, a saber: Caro y la filosofía, Caro y la religión, Caro y la educación. En el primero, Valderrama Andrade discute esencialmente con Luis López de Mesa y su aproximación biográfica con tintes positivistas (López de Mesa, 1944), pues no comparte la idea peyorativa del biógrafo destinada a reducir el pensamiento de Caro a una mera doctrina que se mantuvo tercamente en prácticas medievales (desfigurando lo propiamente medieval y desconociendo las orientaciones de Caro tomadas de sus contemporáneos). Sin embargo, el mismo Valderrama Andrade no considera a Caro un filósofo de pleno derecho que practicara la duda y creara después grandes sistemas. Aunque en general concuerda con Jaramillo Uribe, Valderrama Andrade rechaza el tomismo y el cartesianismo que le adjudica con alguna vehemencia el historiador de las ideas políticas colombianas, más bien las aproximaciones filosóficas carianas obedecen a una obra esencialmente periodística y apologética, no solo dirigida a defender los dogmas, sino también para expandir la moral cristiana al campo político y público mediante la lucha publicística católica (Valderrama Andrade, 1962, pp. xxxiv-xxxv). Incluso Valderrama Andrade no concuerda con Rivas Saconni al poner como centro de su persona el humanismo latino, sino que el mayor editor de la obra cariana propone que es el hombre religioso el que da sentido al Caro educador en materias morales y al Caro filosófico en materia de argumentación apologética en defensa de la visibilidad de la Iglesia. Valderrama Andrade reconoce el gusto retórico de Caro como un gimnasio de la razón y rechaza caracterizarle como una especie de sofista político o un demagogo de la reacción (Valderrama Andrade, 1962, pp. xxv). Este último punto es clave, pues lo que es coherencia lógica en la argumentación cariana para Jaramillo Uribe y retórica al servicio de una defensa racional y

sincera de la moral cristina en la vida pública para Valderrama Andrade, es más en la ‘imagen’ historiográfica de Rubén Sierra Mejía un uso estratégico de la gramática y del sofisma para garantizar forzosamente ante sus adversarios políticos un tipo de coherencia ideológica y dogmática que no existe en la realidad concreta (‘imagen’ que veremos a continuación).

4. “Miguel Antonio Caro y la cultura de su época”, la aproximación filosófica de Rubén Sierra Mejía: Caro y la Regeneración una “modernización sin modernidad”

La siguiente y última aproximación historiográfica proviene del libro colectivo *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época* (2002), la obra fue resultado de las memorias del primer seminario de la “Cátedra de pensamiento colombiano” de la Universidad Nacional de Colombia, cuya primera versión estuvo dedicada al estudio crítico de Miguel Antonio Caro, en el que se interpreta la trayectoria intelectual y política de Caro. En este punto, nos centraremos en el análisis que hace el filósofo y director de la obra Sierra Mejía (2002, pp. 9-31), el cual –dicho sea de paso– es totalmente contrario en muchos puntos al de Jaramillo Uribe. Sin embargo, cabe aclarar que, a pesar de la diversidad de enfoques del libro, existen dos elementos transversales: el primero es el consenso sobre la época (la Regeneración) como la manifestación de una “modernización sin modernidad” y el segundo es una cierta inclinación por hacer un diagnóstico desde el presente de lo que dejó el legado político, económico e intelectual de Miguel Antonio Caro como principal protagonista de aquella época. Puede afirmarse que dos fuentes guía sirven directa e indirectamente a esa tesis transversal de una “modernización sin modernidad” del

libro dirigido por Sierra Mejía, la primera tiene su raíz en el libro del filósofo kantiano Rubén Jaramillo Vélez, *Colombia: la modernidad postergada* (1994), la segunda son las conferencias dictadas en el año 1990 por el sociólogo marxista Darío Mesa Chica sobre Caro, Núñez y la Regeneración, editadas y publicadas en 2014. Esta obra, aunque publicada posteriormente, es producto de un seminario de posgrado de sociología en la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá titulado el “Pensamiento de Miguel Antonio Caro”, mismo año en que Valderrama Andrade publica el primer tomo de los *Escritos políticos* de Caro, edición de la que se vale totalmente Mesa Chica. Tanto Jaramillo Vélez como Mesa Chica han sido académicos –al igual que Sierra Mejía– de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá.

Ahora bien, por una parte, con Jaramillo Vélez se tiende a considerar “postergada” la experiencia de la modernidad debido al uso y al abuso del catolicismo político en las materias educativas y científicas que se desarrollaron en el interior de la sociedad colombiana. De algún modo, si nos acogemos a la crítica de Jaramillo Uribe (1954, pp. 8-9) sobre los prejuicios historiográficos propios de los hermanos Samper en Colombia o de Alberdi y Sarmiento en la Argentina, esta visión de Jaramillo Vélez está anclada a la tradición liberal y positivista historiográfica que se inclina desde el siglo XIX por una visión negativa de la obra de España (o, quizá mejor, de la monarquía católica española) en América (Jaramillo Vélez, 1994, pp. 3-50). Asimismo, la tesis de Rubén Jaramillo Vélez sobre la Regeneración y la obra de Caro como una “modernización sin modernidad” es combatida directamente por la perspectiva historiográfica posmoderna de análisis del discurso adoptada por varios de los miembros del Instituto Pensar de la Universidad Javeriana (López Jiménez, 2010, pp. 209-222).

Por otra parte, con Mesa Chica se enfatiza el carácter apologético y antihumanista de Caro debido a su dogmatismo religioso (a diferencia de Rivas Sacconi no es un humanista renacentista y sí un cruzado dogmático del periodismo católico), pero al tiempo, este sociólogo analiza su alianza con el positivista Núñez (aquí rompe con el lugar común de Núñez como un tránsfuga del liberalismo) como un hecho político que modernizó institucionalmente el Estado y contuvo parcialmente la circulación de ideas liberales radicales en la sociedad. Para Mesa Chica (2014), después de las reformas liberales en lo económico, el paso decisivo hacia la construcción de una “nación moderna” se dio con la creación del Estado unitario de la Regeneración liderado por Caro y Núñez, incluyendo su nueva política monetaria y de banca pública, dice, “[...] como redactor del proyecto de la Constitución de 1886, se propuso, ideológicamente, realizar un Estado cristiano, pero se aproximó, realmente, a un Estado burgués” (pp. 87-116).

Con estas bases y precedentes se puede decir que Sierra Mejía (2002) abre el libro con el examen de los argumentos filosóficos de Caro⁸. La intención de Sierra Mejía es determinar en qué tipología

⁸ Valga anotar que el libro colectivo dirigido por Sierra Mejía (2002) sobre Caro, puede agruparse en tres partes: 1. una mayoría de capítulos influidos por los lugares comunes de la historia de la filosofía que suscriben la misma imagen de un Caro religioso y dogmático atado a la Regeneración que es la causa de la postergación de la modernidad (Rubén Sierra, Lisímaco Parra, Rodolfo Arango, Leonardo Tovar), 2. capítulos centrados en el contexto histórico y la cultura de la época (en el que se habla del estado de la ingeniería, la medicina, la imprenta, la caricatura, el territorio y la geografía), en el que Caro no es el eje del asunto, pero que tienden a adjudicarle su papel como parte esencial del autoritarismo y ultraconservadurismo de la Regeneración (Fernando Cubides, Clara Helena Sánchez, Diana Obregón, Beatriz González, Sergio Echeverri), 3. (continúa)

de pensadores se le puede encuadrar, con lo que se puede trazar – dice el filósofo– su personalidad intelectual y así comprender mejor la herencia que su pensamiento dejó en el presente (todavía se utiliza el recurso a la “personalidad” de Caro para analizar su carácter intelectual y político). Del mismo modo, Sierra desde el inicio comienza hablando de adelante hacia atrás y aduce que, hasta el año de 1930, con la llegada de la República Liberal, las ideas de Caro dominaron la dirección cultural que experimentó Colombia por más de cinco décadas. El método deductivo de Sierra Mejía (2002) define su misma crítica, empieza por las consecuencias que deduce de lo que vivió el país en buena parte del siglo XIX y que define como:

La herencia que dejó, como indiscutible líder intelectual –más que como conductor político–, produjo una cultura cerrada, de corte autoritario, sometida a la orientación del clero católico, una cultura que tuvo el resultado de sepultar el *espíritu vigoroso* que se respiró en un largo periodo de nuestra historia [cursiva añadida] (p. 9).

El adjetivo “vigoroso” se infiere que lo aplica Sierra Mejía al espíritu revolucionario del periodo liberal de mediados del siglo XIX, valga decir que también es editor de otro libro sobre el radicalismo liberal colombiano (Sierra Mejía y Quintana Porras, 2006). Aunque habla de los desgraciados momentos en que ese

capítulos que complejizan el rol de Caro y de la misma Regeneración mostrando una mezcla de elementos liberales y modernos con el catolicismo militante y con el desarrollo económico (Marco Palacios y Salomón Kalmanovitz). Hay excepciones a estos tres grupos que, como señala López Jiménez (2008, pp. 41-68), intentan estudiar la lógica interna de los argumentos de Caro sin precipitar una condena anticipada sobre su pensamiento (Adolfo León Gómez y, parcialmente, David Jiménez Panneso).

“espíritu vigoroso” de nuestra historia tocó la anarquía y exageró las posiciones libertarias, no le da nombre ni lo define en una categoría determinada, pareciera que cierta esencia de ese “espíritu vigoroso” que alguna vez estuvo envasado en el partido liberal decimonónico le inspirara nuevos argumentos para combatir a su sepulturero, pues, de hecho, fiel al método filosófico que profesa, expresa clara y distintamente el pensamiento ideológico de Caro, pues Sierra Mejía (2002) lo clasifica como típicamente “conservador”:

Es un ideario que obedece a las *tipologías clásicas del conservadurismo en general*: papel de la Iglesia como sociedad perfecta y modelo para cualquier sociedad civil; necesidad de conservar la jerarquización social y los privilegios que esta conlleva; origen divino de la autoridad; supeditación de los conceptos de libertad y derechos al de autoridad; negación de la perfectibilidad del hombre, etc. Y, lo agrego aparte porque a este aspecto debo referirme ahora, un *espíritu restaurador*, cuando en la historia inmediata se han dado procesos sociales y políticos que han ido en contra de aquellos ideales de sociedad perfecta [cursiva añadida] (p. 27).

De ahí que, aclaradas las ideas negativas y reactivas que sepultaron al pensamiento libre, se puedan inferir por oposición los elementos positivos (liberales) que se perdieron en el proceso de consolidación de las cincuentenarias consecuencias de la herencia cultural y política de Caro (larga noche que encuentra su fin en 1930). Sierra Mejía (2002) manifiesta que el control dado a la Iglesia para censurar y limitar la difusión de las ciencias naturales y de la filosofía secular fue, “La consecuencia más nociva del magisterio ideológico de Miguel Antonio Caro” (p. 28), no hay como en Jaramillo Uribe ninguna consecuencia que impacte a las “ciencias del espíritu” por medio de la obra de Caro.

Sierra Mejía resume la labor antimoderna del intelectual católico usando un eufemismo irónico que denomina el “espíritu restaurador” de Caro, pero en realidad se refiere a la sombra que dejó su “espíritu retrógrado” hasta la llegada del liberalismo al poder en la década de 1930, según Sierra Mejía (2002):

Al comienzo de este ensayo me atreví a afirmar que la herencia que dejó Caro fue la de una cultura cerrada, que no se atrevía a mirar por fuera de su propia tradición, en la que la Iglesia católica imponía el cauce de su desenvolvimiento, *cauce que seguía un curso contrario al del pensamiento moderno*. Fue la dirección cultural en que vivió Colombia durante buena parte del siglo XX, y que *no le permitió sincronizar los relojes con los de los grandes centros de producción de conocimientos y de arte* [cursiva añadida] (p. 28).

Uno de los elementos que opone la imagen historiográfica de Caro elaborada por Sierra Mejía con la imagen de Jaramillo Uribe (aunque sin contradecirlo explícitamente a pesar de citar muy escasamente a su predecesor historiador) es que no considera que su hispanismo y su cristianismo combinados con sus teorías sobre el lenguaje –en plena frontera con las ciencias lingüísticas– sean motivo alguno de modernidad, dice Sierra Mejía (2002):

Análogas consideraciones pueden hacérsele en relación con su hispanismo. También este lo entendió como una poderosa *arma defensiva frente a las amenazas del pensamiento moderno* [...] Ese estudio [la filología] lo convirtió en una ideología que se propuso cerrar las fronteras lingüísticas de nuestra cultura –y en general de la latinoamericana–, con el argumento de que esta era simplemente parte de la que se había producido y se seguía produciendo en España [...] debo recordar que esta posición era su respuesta a quienes se constituyeron en críticos de esa tradición y abogaban porque Colombia se abriera a la *influencia*

de otras culturas como la inglesa y la francesa [cursiva añadida] (p. 29).

En contraste, la imagen historiográfica de Jaramillo Uribe (1964/1982) propone que:

En ningún momento llegó a pensar [Caro] que los ideales del mundo anglosajón pudiesen ser superiores a los hispánicos y que por lo tanto pudiesen o debiesen reemplazar a los que constituyen la esencia de la tradición latinoespañola. *Pudo mantener con toda consecuencia a través de su vida este punto de vista porque no sucumbió al halago de ninguno de los hechizos de su tiempo* [la cursiva es añadida] (p. 65).

El cierre de las fronteras lingüísticas habría que repensarlo en tanto Caro tradujo a poetas ingleses y franceses como Longfellow, Byron, Sully Prudhomme y Víctor Hugo. Por el contrario, en Sierra Mejía las influencias inglesas y francesas no son los “hechizos” – que menciona Jaramillo Uribe – en que cayeron los contemporáneos de Caro por cierta carencia de originalidad, como la recepción acrítica de varios liberales criollos de la historiografía positivista europea de su época, sino las fuentes anglo-francesas que había en aquel momento donde se renovaba el pensamiento moderno. Sierra Mejía, contrario a Jaramillo Uribe, circscribe el avance científico positivo a una ética no-confesional (secular) y no a una supuesta moderna comprensión histórica del lenguaje y la tradición (a una síntesis entre ciencia y cristianismo), por tanto, su cronología filosófica considera “anacrónico” el tradicionalismo sostenido por Caro y los gobiernos conservadores subsiguientes que “no le permitió [a Colombia] sincronizar los relojes con los de los grandes centros de producción de conocimientos y de arte” (Sierra Mejía, 2002, p. 28).

Aquí es fundamental la crítica historiográfica que ha hecho recientemente Carlos Arturo López Jiménez al relato oficial de la historia de la filosofía en Colombia, pues Rubén Sierra Mejía (emparejado con Rubén Jaramillo Vélez) retrata como negativo el legado de Caro dada su absoluta antimodernidad y, a su vez, reproduce la idea de un “marco de referencia de la modernidad” que se asocia a un progreso lineal y liberal (poco definido) que, adicionalmente, viene de afuera (Europa y EE. UU.), por lo tanto, las acciones de autores como Caro nos retrasan como periferia para alcanzar la sincronización temporal con aquellos centros extranjeros. El problema que causa dicha interpretación es que crea indiferencia respecto a los textos de cuño católico o que fueron escritos antes de los gobiernos liberales de la década de 1930, pues no se leen “desde adentro” y se juzgan de manera apriorística y bajo una teleología progresista (filosofía de la historia), dice López Jiménez (2018): “Esta imagen de ‘la postergación de la modernidad’, se usa para señalar el estado de ‘atraso nacional’ respecto de un proceso mundial del que ‘habría debido’ participar la filosofía colombiana a lo largo de los siglos XIX y XX” (p. 61).

De hecho, Sierra Mejía (2002) niega cualquier modernidad a las fuentes escritas en las que Caro basó su pensamiento, todas son provenientes de otra época menos de la moderna:

Su opinión la fundamenta en *textos antiguos* como el Nuevo Testamento, en los padres de la Iglesia o en teólogos católicos. Es admirable la soltura con que se mueve dentro de la *cultura romana clásica* que conocía en detalle y la de los *primeros siglos de la era cristiana*. En varias ocasiones, en cambio, mostró, como ya observamos, *su desafecto por el pensamiento moderno*, que consideró siempre como un infundio de las iglesias que se separaron de la autoridad del Papa: el protestantismo y el

anglicanismo. [Lo que sigue es un pie de página inmediato] Las influencias recibidas por Miguel Antonio Caro no son fáciles de identificar. No se lo puede hacer a partir de la frecuencia con que cita a un autor, a Joseph de Maistre o Jaime Balmes, por ejemplo, *pues son solo citas que buscan el apoyo de una autoridad intelectual, no propiamente para sustentar una tesis con argumentos provenientes de esos autores* [cursiva añadida] (p. 20).

Sin duda, Sierra Mejía usa una estrategia discursiva en la que le da contenido a un Caro que emplea sinceramente fuentes de la Antigüedad, pero que cuando emplea fuentes decimonónicas –que podrían considerarse modernas, como De Maistre o Balmes– le descalifica diciendo que las usa por su solo nombre y su conocida autoridad, como mero recurso retórico, pero que no son parte integral de su pensamiento filosófico. Contrastó con el Caro de Jaramillo Uribe (1964/1982), para quien, “a través de la obra de Jaime Balmes” en la que “Santo Tomás y la doctrina escolástica aparecían mezcladas *con elementos racionalistas y empíricos modernos*, sobre todo con el cartesianismo y la escuela escocesa [cursiva añadida]” (p. 253) tomó Caro contacto con aquella modernidad católica balmesiana. En este punto, Sierra Mejía (2002) le considera más bien lo opuesto a Descartes y su lucha por darle un fuero autónomo a las ciencias modernas ante la esfera tentacular propia de la teología, pues “El racionalismo no es para Caro más que una filosofía espuria originada en la soberbia protestante” (p. 16).

El modo como salva Sierra Mejía la evidente inteligencia y resonancia de los escritos de Caro, en el pasado y el presente, se explica por el error en que muchos de sus interesados en historiarle –diríamos los historiadores sin formación en lógica y filosofía– han cometido al crear una relación de congruencia entre el rigor lógico de Caro y sus ideas. De allí que Sierra Mejía

combata la imagen historiográfica de la coherencia de pensamiento de Caro –construida por Jaramillo Uribe–, pues el entrenamiento en filosofía solo lo usó Caro para defender retóricamente cuestiones de fe no discutibles filosóficamente, sino solo teológicamente, su truco era hacer pasar sus argumentos por un rigor científico y filosófico en beneficio de la verdad absoluta de la Iglesia y de la Divinidad. Esto era, según Sierra Mejía, una falacia lógicamente construida, un *sofisma* que esgrimía cuando una verdadera contradicción amenazaba sus dogmas sobre España y la religión católica; por consiguiente, su innegable conocimiento del lenguaje era plenamente instrumental y al servicio de la sofística, dice Sierra Mejía (2002):

Un recurso [la falacia] para el que se sirvió del extraordinario conocimiento que tenía de la lengua española: por medio de un esguince gramatical o un sutil cambio en la significación de un vocablo, *solía introducir la falacia sutil e imperceptible*, y dejar así intacto el dogma que le había servido para afrontar la discusión [cursiva añadida] (p. 11).

En este punto, las fuentes guía de Sierra Mejía no son para nada los historiadores hispanistas (como Cecil Jane) o los sociólogos que estudiaron la religión (como Max Scheller) como ocurre con Jaramillo Uribe, sino el escritor colombiano Baldomero Sanín Cano (Sierra Mejía, 2002, pp. 11-13). El gran polemista que desde su crítica literaria denunciaba la esclavitud a los principios religiosos que Caro y amigos imponían a la literatura, la poesía y la filosofía. Desde esta perspectiva, el liberalismo racionalista de Sierra Mejía, coincidiendo con la libertaria propuesta de Sanín Cano del *arte por el arte* (Jiménez Panesso, 2002), le permite llenar de contenido la imagen de un “Caro sofista” que se empeñaba en forzar la lógica para sostener sus dogmas religiosos irracionales. Sierra Mejía (2002, pp. 10-11) concluye que el pensamiento

irracionalista de Caro hace gala de coherencia ideológica mas no de consistencia lógica.

En definitiva, se percibe el contraste entre Jaramillo Uribe y Sierra Mejía, pues el primero construye una imagen historiográfica en que prima la idea de una personalidad dotada de originalidad mediante una defensa racional de la fe católica por parte de un tradicionalismo que logró adaptarse a los retos de la modernidad filosófica y filológica, mientras que para Sierra Mejía (2002) dicha concepción surge por una cierta ambigüedad confusa:

La ambivalencia con que se lo ha apreciado en la historiografía política y cultural tiene su origen en el reconocimiento de su asombrosa inteligencia por una parte y, por otra, en el rechazo de un pensamiento atado a un dogmatismo a todas luces oscurantista (p. 9).

En este contexto, no es descabellado el juicio de López Jiménez (2008) sobre el capítulo de Sierra Mejía y el grupo de capítulos del libro colectivo que suscribe su tesis de un Caro que bloquea el acceso a la modernidad, dice:

Estos artículos que promueven una lectura que hace énfasis en los aspectos religiosos de los textos de Caro tienen un carácter inquisitivo tan marcado que, respecto a las posiciones ganadas por Jaramillo Uribe en 1963 [sic, 1964], parecen dar un paso atrás (p. 48).

Como advertimos antes, Sierra Mejía se decanta por esta última opción metafórica que describe el dogmatismo de Caro como la herencia negativa y oscura que desincronizó los primitivos relojes del mundo colombiano con los mecanizados relojes propios de los grandes centros de las luces europeas (como Londres o París), además, define a la inteligencia de Caro como un lugar plagado de

falacias retóricas erigido para ocultar sus contradicciones internas.

5. Conclusiones

Estas tres aproximaciones historiográficas, y su correspondiente comparación, nos brindan tres imágenes representativas de Caro que han hecho carrera en la historia política e intelectual colombiana, identificarlas teniendo en cuenta las fuentes guía que permiten a un mismo tiempo afinar una búsqueda según una historia de las ideas políticas, una historia cultural y filológica del humanismo colombiano, un diagnóstico filosófico de un legado histórico polémico, nos permite formar un criterio para cotejar qué tanto dichas interpretaciones se han vuelto canónicas y han influido en las investigaciones en torno a la vida y obra de M. A. Caro.

Es justo reconocer que este ejercicio historiográfico nos ayuda a comprender que estas tres aproximaciones historiográficas oscilan en el campo de la discusión de tres grandes tesis: 1. Caro como tradicionalista religioso abierto a la modernidad científica de su época sostenida por Jaramillo Uribe. 2. Caro como un hombre del renacimiento español que combina humanismo con cristianismo, modernidad española con tradición cristiana y romana, difundida por Rivas Saconni y continuada por Rafael Torres Quintero. 3. Caro como postergador y freno de la modernidad filosófica y política en Colombia a pesar de entrar el país en una modernización material finisecular, es decir, Caro como agente de modernización estatal sin aportar modernidad filosófica y científica, aquí son Rubén Jaramillo Vélez y Darío Mesa Chica los autores de referencia para esta tesis que es seguida por Rubén Sierra. Adicionalmente, podríamos señalar, dada la cronología de la aparición de estas tesis, que buena parte de los

textos sobre Caro aparecidos posteriormente se ven obligados a dialogar con estas tres tesis para formar su propia imagen historiográfica sea por oposición o por adhesión a las mismas.

En definitiva, el análisis propuesto en el tríptico, mediante diferentes contrastes textuales y contrapunteos entre los autores estudiados (presentando los textos en su aspecto sincrónico y no solo diacrónico), permite comprender el fructífero diálogo que ha suscitado la imagen historiográfica sobre Caro de Jaramillo Uribe, ya que ha servido de referente indiscutible, muy a pesar de provenir de un enfoque de historia de las ideas poco cultivado en la historiografía colombiana. Por lo tanto, hemos tratado de desentrañar la propuesta de Jaramillo Uribe estudiando su intertextualidad con varias obras de las ciencias sociales de su época, junto con el examen del contexto en el que fue escrita. Cabe resaltar el rigor de Jaramillo Uribe en su versión de historia de las ideas para el caso colombiano, pues varias décadas después y desde la historia de la filosofía se escribió una obra colectiva que se reclamaba pariente de la misma corriente, pero que carece de la fundamentación erudita y de la precisión conceptual de *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, siendo en realidad de divulgación –sin citas ni referencias concretas– y con muchas generalizaciones de brocha gorda (Marquínez Argote *et al.*, 1988). Aquí es clave revisar el breve acápite dedicado a Miguel Antonio Caro, escrito en aquel momento por Tovar González (1988) –quien fuera luego uno de los colaboradores de Sierra Mejía– en el que afirmó de manera lapidaria:

Caro, en cambio, estaba aferrado al pasado, reacio a que el país se acercara a las formas y mentalidad propias del mundo moderno. A través de su influencia educativa, jurídica y política, su hispanismo, su catolicismo y, en fin, su ‘tradicionalismo’ definieron el espíritu nacional bajo una ideología que sirvió de

lastre, no digamos para el surgimiento de las reivindicaciones sociales de los sectores oprimidos de la población, sino para la misma inserción de Colombia en el capitalismo mundial (p. 320).

Betancourt Mendieta (2020) hace también una crítica a este tipo de historia de las ideas resaltando la vigencia y superioridad metodológica de Jaramillo Uribe (p. 172).

Asimismo, puede afirmarse que los trabajos que han forjado las imágenes historiográficas de Rafael Torres Quintero y Carlos Valderrama Andrade (por parte del Instituto Caro y Cuervo) y Rubén Sierra Mejía (con su “Cátedra de pensamiento colombiano” en la Universidad Nacional de Colombia) tuvieron una especie de relación necesaria, sea directa o indirectamente, con la lectura de *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* de Jaramillo Uribe, texto que incluso hoy sigue siendo un acontecimiento historiográfico de primera importancia. En efecto, sobre el asunto de que ningún texto puede ser una imagen fija con un significado axiomático, sino que hay que entender a los textos como acontecimientos, incluidos los textos de los historiadores que interpretan la historia, nos dice Pocock (2011) que:

Los textos parecen ser sucesos y hacer historia en dos sentidos. En primer lugar se trata de acciones realizadas en contextos de lenguaje que las posibilitan, condicionan y limitan y que el acto modifica a su vez. Los textos actúan, individual y acumulativamente, sobre los lenguajes en los que se expresan. Al realizar un acto de habla se introducen nuevas palabras, datos, percepciones y reglas del juego. La matriz se modifica, gradualmente o de forma catastrofista, en el mismo momento en que se realiza un acto en su seno. Un texto es un actor en su propia historia y un texto polivalente afecta a una multiplicidad de historias concurrentes (p. 126).

Para próximas revisiones historiográficas, podemos hacer una brevíssima exploración de otros enfoques que han dedicado, si no monografías exclusivas a Caro, al menos algunos artículos y comentarios. En este sentido, tomando como punto de partida las fuentes guía de este tipo de enfoques a través de los cuales podemos identificar qué tipo de historia practican, cómo se contraponen o complementan a las tres aproximaciones ejemplares que hemos expuesto y que consideramos de referencia, y cómo construyen su imagen historiográfica de la obra cariana. Por ejemplo, la imagen de un “Caro nacionalista” tiende a apelar a fuentes guía que se repiten en diversos trabajos sobre el tema como la obra de Benedict Anderson (*Comunidades imaginadas*) y de Eric Hobsbawm (*La invención de la tradición y naciones y nacionalismo desde 1780*), como parcialmente se puede corroborar en la obra colectiva *Nación y nacionalismo en América Latina*, editada por el sociólogo Jorge Enrique Martínez. La imagen del “Caro letrado” que domina y opprime mediante un conocimiento privilegiado de un saber especializado y excluyente va a ser característico de un enfoque poscolonial y se sustenta reiteradamente en lecturas de autores como Ángel Rama (*La ciudad letrada*) y Malcolm Deas (*Del poder y la gramática*), entre los textos de este enfoque historiográfico poscolonial hallamos a Felipe Gracia Pérez (historiador) *Hijos de la Madre Patria. El hispanoamericanismo en la construcción de la identidad nacional colombiana durante la Regeneración (1878-1900)*, también a Erna Von der Walde Uribe (de estudios literarios) con su artículo “Limpia, fija y da esplendor: el letrado y la letra en Colombia a fines del siglo XIX”. Ambos trabajos presentan un enfoque de historia poscolonial –y afín a los estudios culturales– que pretende en su propio léxico desentrañar los mecanismos discursivos de dominación y exclusión producidos por las élites letradas y

políticas (Caro les sirve de arquetipo colombiano). Otro enfoque historiográfico que se autodenomina epistemológico e intenta polemizar con la historiografía política y social colombiana, esto en especial al tomar distancia de la lectura de Sierra Mejía sobre Caro, introduciendo métodos de análisis del discurso foucaultiano que pretenden “despolitizar” las lecturas sobre Caro y su obra (que lo reducen a su papel como “regenerador”) para extraer lo que considera las categorías originales de su pensamiento como un aporte a la historia intelectual latinoamericana, la encontramos presente en los trabajos (varias veces citados en este artículo) de Carlos Arturo López Jiménez (filósofo) del Instituto Pensar de la Universidad Javeriana a cargo del profesor Óscar Saldarriaga (*Algunas facetas del pensamiento de Miguel Antonio Caro*).

Finalmente, mediante este recorrido historiográfico podemos tener conciencia de lo que se echa de menos para lograr una imagen más completa que trate de ir un poco más allá de la historia de las ideas, observando otras dimensiones del personaje como el “Caro librero”, bibliófilo y nodo de una red intelectual (trabajo bastante adelantado por los estudios de Andrés Jiménez Ángel aquí mencionados); de la historia política de los partidos, haciendo énfasis en la transversalidad interpartidista del catolicismo político; de una historia cultural de lo subalterno y poscolonial que convierte a Caro negativamente en uno de los letrados dominadores y opresores de la elitista Academia Colombiana, olvidando su labor pedagógica escolar y universitaria junto con su activismo en las Juventudes Católicas (senda abierta por *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación* de Gilberto Loaiza). También hace falta integrar a Caro en el cuadro de los pensadores de la contrarrevolución católica internacional y resolver el problema de su afiliación

ultramontana más allá de su conservadurismo (Pérez Zapata, 2023, Vol. 2, pp. 567-590), estudiando las abundantes lecturas de periódicos extranjeros que consultaba y los libros que reposaban en su biblioteca privada, hoy Fondo Caro de la Biblioteca Nacional de Colombia (Instituto Colombiano de Cultura, 1973).

Referencias bibliográficas

- Betancourt Mendieta, A. (2020). *Historia y nación: Tentativas de la escritura de la historia en Colombia*. Editorial Universidad del Rosario.
- Bullón de Mendoza, A. (1996). El legitimismo europeo. 1688-1876. En S. G. Payne (Coord.), *Identidad y nacionalismo en la España contemporánea, el Carlismo, 1833-1975* (pp. 195-253). Editorial Actas.
- Caro, M. A. (1952). *Ideario hispánico*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Caro, M. A. (1962). *Obras: filosofía, religión y pedagogía* (Tomo I). Instituto Caro y Cuervo.
- Cataño, G. (2017). Historia intelectual: El pensamiento colombiano en el siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 44(1), 71-83.
<https://doi.org/10.15446/achsc.v44n1.61216>
- Colmenares, G. (1997). *Las convenciones contra la cultura: ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX*. Tercer Mundo.
- Cortés, J. D. (2016). *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración*. Universidad Nacional de Colombia.

- Díaz Guevara, M. A. (1984). *La vida de don Miguel Antonio Caro*. Instituto Caro y Cuervo.
- Ferrer, M. (1958). *Breve historia del legitimismo español*. Ediciones Montejurra.
- García Albarracín, S. (2021). *Regeneraciones: historiografía sobre la Regeneración, 1970-2020* [Trabajo de grado]. Universidad del Rosario.
- Góngora, M. (2003). *Historia de las ideas en América española y otros ensayos*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Gutiérrez Girardot, R. (2005). Una tentativa de 'historia social' en Colombia. *Revista Aquelarre, Universidad del Tolima*, 4(8), 24.
- Instituto Colombiano de Cultura. (1973). *Inventario del Fondo Caro*. Biblioteca Nacional de Colombia.
- Jaramillo Uribe, J. (1954). Miguel Antonio Caro y el problema de la valoración de la herencia espiritual española. *Thesaurus*, 10(1-3), 59-77.
- Jaramillo Uribe, J. (1977). *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*. Instituto Colombiano de Cultura.
- Jaramillo Uribe, J. (1982). *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Temis. (Obra original publicada en 1964).
- Jaramillo Uribe, J. (2007). *Memorias intelectuales*. Taurus.
- Jaramillo Vélez, R. (1994). *Colombia: la modernidad postergada*. Temis.
- Jiménez Ángel, A. (2018). *Ciencia, lengua y cultura nacional: la transferencia de la ciencia del lenguaje en Colombia, 1867-1911*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Jiménez Panesso, D. (2002). Miguel Antonio Caro: bellas letras y literatura moderna. En R. Sierra Mejía (Ed.), *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época* (pp. 237-260). Universidad Nacional de Colombia.
- López de Mesa, L. (1944). *Miguel Antonio Caro y Rufino José Cuervo*. Editorial El Gráfico.
- López Jiménez, C. A. (2008). *Miguel Antonio Caro y el acto de escribir*. Editorial Javeriana.
- López Jiménez, C. A. (2010). Lenguaje y tiempo humano. Reflexiones sobre el lenguaje en un texto de Miguel Antonio Caro. En E. J. Torregroza y P. Ochoa (Eds.), *Múltiples formas de la hispanidad* (pp. 209-222). Universidad del Rosario.
- López Jiménez, C. A. (2018). *El terreno común de la escritura: una historia de la producción filosófica en Colombia, 1892-1910*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Marquínez Argote, G., Salazar Ramos, R. J. y Rodríguez Albarracín, E. (1988). *La filosofía en Colombia: Historia de las ideas*. El Búho.
- Masur, G. (2016). *Paisajes del espíritu*. Academia Colombiana de Historia.
- Melo, J. O. (1979). Los estudios históricos en Colombia. En *Sobre historia y política* (pp. 35-38). La Carreta. (Artículo original publicado en 1969).
- Mesa Chica, D. (2014). *Miguel Antonio Caro: el intelectual y el político*. Universidad Nacional de Colombia.
- Palacios, M. (2003). *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Editorial Norma.

- Pérez Zapata, S. (2023). El internacionalismo ultramontano de Miguel Antonio Caro contra el liberalismo y el nacionalismo: Gabriel García Moreno en El Tradicionista (1871-1876). En M. Ayuso y Á. R. Mejía Salazar (Eds.), *Gabriel García Moreno, el estadista y el hombre: Reflexiones en el bicentenario de su nacimiento* (Vol. 2, pp. 567-590). Dykinson.
- Pocock, J. G. A. (2011). *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Ediciones Akal.
- Rivas Sacconi, J. M. (1947). Miguel Antonio Caro, Humanista. *Thesaurus*, 3(1-3), 117-170.
- Rivas Sacconi, J. M. (1993). *El latín en Colombia. Bosquejo histórico del humanismo colombiano*. Instituto Caro y Cuervo. (Obra original publicada en 1949).
- Romero, M. G. (Ed.). (1976). *Epistolario de Ezequiel Uricoechea con Rufino José Cuervo y Miguel Antonio Caro*. Instituto Caro y Cuervo.
- Saldarriaga Vélez, Ó. (2008). Miguel Antonio Caro, la modernidad del tradicionalismo (Episteme y epistemología en Colombia, siglo XIX). En *Algunas facetas del pensamiento de Miguel Antonio Caro* (pp. 1-49). Editorial Javeriana.
- Sierra Mejía, R. (2005). Rafael Gutiérrez Girardot (1928-2005) In memoriam. *Ideas y Valores*, 54, 128.
- Sierra Mejía, R. (Ed.). (2002). *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*. Universidad Nacional de Colombia.

Sierra Mejía, R. y Quintana Porras, L. (Eds.). (2006). *El radicalismo colombiano del siglo XIX*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

Silva, R. (2016). El pensamiento colombiano en el siglo XIX. Breve guía para un viajero joven. *Historia Crítica*, 60, 13-22.

<https://doi.org/10.7440/histcrit60.2016.01>

Silva, R. (2020). Reseña del libro Ciencia, lengua y cultura nacional: La transferencia de la ciencia del lenguaje en Colombia, 1867-1911, de A. Jiménez Ángel, 2018. *Co-Herencia*, 17(33), 291-297.

Suárez, M. F. (1941). *Sueños de Luciano Pulgar* (Tomo IV). Librería Voluntad.

Torres García, G. (1956). *Miguel Antonio Caro. Su personalidad política*. Ediciones Guadarrama.

Torres Quintero, R. (1979). *Caro, defensor de la integridad del idioma*. Instituto Caro y Cuervo.

Tovar González, L. (1988). Tradicionalismo y neoescolástica. En G. Marquínez Argote, R. J. Salazar Ramos y E. Rodríguez Albarracín (Eds.), *La filosofía en Colombia: Historia de las ideas* (pp. 297-341). El Búho.

Valderrama Andrade, C. (1962). El pensamiento de Miguel Antonio Caro. En M. A. Caro, *Obras: filosofía, religión y pedagogía* (Tomo I). Instituto Caro y Cuervo.

Walde Uribe, E. von der. (1997). Limpia, fija y da esplendor: el letrado y la letra en Colombia a fines del siglo XIX. *Revista Iberoamericana*, 63(178-179), 71-83.

La virtud: factor de convergencia entre el *iudex perfectus* y la literatura ético-política en el Siglo de Oro

The Virtue: the convergence factor between the iudex perfectus and the ethical-political literature in the Golden Age

Joan Gabriel Sanjurjo Fiuri¹

Universidad de los Andes
Santiago de Chile, Chile
<https://orcid.org/0009-0007-8633-2717>
jgsanjurjo@miuandes.cl

Sumario: 1. Introducción. 2. Aspectos fundamentales de los tratados ético-políticos del Siglo de Oro. 3. El modelo de gobernante de los Libros I y II de *Política para Corregidores* a partir de los tópicos de los tratados ético-políticos del Siglo de Oro. 4. Consideraciones Finales.

¹ Magíster en Estudios Políticos por la Universidad de los Andes, Chile. Licenciado en Historia con Orientación en Historia Universal por la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Profesor de Historia Política Contemporánea en la Universidad Católica Argentina.

Resumen: En el presente trabajo se estudian las convergencias entre un conjunto de tópicos que caracterizan la literatura ético-política del Siglo de Oro español y la obra *Política para corregidores* de Jerónimo Castillo de Bobadilla. Se considera que el elemento unitivo reside en la promoción de la virtud en el gobernante, sobre todo de la prudencia, en tanto virtud propia del político.

Palabras clave: literatura ético-política, Siglo de Oro, Castillo de Bobadilla, virtud, prudencia

Abstract: This paper examines the convergences between a set of topics that characterize the ethical-political literature of the Spanish Golden Age and the work *Política para corregidores* by Jerónimo Castillo de Bobadilla. It proceeds from the premise that virtue, particularly prudence, serves as a unifying link between these works.

Key words: ethical-political literature, Spanish Golden Age, Castillo de Bobadilla, virtue, prudence

Cita sugerida: Sanjurjo Fiuri, J. G. (2025). La virtud: factor de convergencia entre el iudex perfectus y la literatura ético-política en el Siglo de Oro. *Revista de Historia Universal*, (31), 73-100.

1. Introducción

En Castilla, durante los siglos XVI y XVII, se desarrolló una prolífica producción de tratados sobre la educación de príncipes y de textos jurisprudenciales. Los primeros se abocaron a preparar al futuro monarca para ser un buen gobernante; mientras que muchos de los segundos se dedicaron a instruir a quienes desempeñarían oficios jurisdiccionales al servicio de su majestad. En ambos casos lo que se proponía a los destinatarios era un modelo de perfección.

En el caso de las obras jurisprudenciales se concedió gran importancia a la figura del juez. El modelo jurisdiccional de la monarquía española concebía una justicia basada en los hombres y no en las leyes, por lo que la garantía residía en la persona del juez, quien debía encarnar la justicia. Bajo el concepto de *iudex perfectus*, es decir, juez perfecto, se desarrolló una literatura dedicada a glosar la figura del magistrado y las virtudes que debían adornarlo (Garriga y Lorente, 1997, pp. 105-111). Lo que se promovía era la búsqueda de una perfección en el juez que consistía en ser un *bonus vir*, un hombre bueno, que debía obrar actos conformes al bien y evitar la maldad (Barrientos Grandón, 2023, pp. 44-55).

Entre esos escritos de doctrina jurídica se puede destacar uno dedicado al corregidor, oficio que constituía a quien lo desempeñaba en delegado del rey en ciudades y territorios, cumpliendo funciones de justicia y de orden público y económico en el ámbito local. Se trata de la *Política para Corregidores y Señores de vassallos, en tiempo de paz, y de guerra, y para Jueces ecclesiásticos y seglares y para Regidores y Abogados*² de Jerónimo Castillo de Bobadilla (1546-1605), jurista, corregidor y abogado letrado de las Cortes de Castilla y fiscal de la Real Chancillería de Valladolid. Esta es su única obra conocida, que apareció en 1597 y que recibió un gran reconocimiento, motivo por el cual este autor ocupa un lugar importante entre los grandes juristas de la monarquía hispánica (Tomás y Valiente, 1975, pp. 159-163). A juicio de Benjamín González Alonso (1970), esta obra es la primera, la más completa y la mejor monografía dedicada a los corregidores; y su autor un jurista de primera línea, con grandes

² De ahora en adelante *Política para Corregidores*.

dotes intelectuales y un gran conocimiento de la realidad de su tiempo (p. 136).

En cuanto a los tratados de educación de principes, estos constituyeron textos de naturaleza político-moral que, fundamentados en una doctrina ética, exploraban la formación y el estudio de las virtudes, adaptadas a la condición y responsabilidades propias de un soberano (Varela Iglesias, 2009, p. 76).

Estas obras han sido estudiadas desde diversos ángulos, tales como su dimensión pedagógica³; las influencias que han recibido por parte de los espejos de principes y libros de caballería de la Edad Media (Campos García Rojas, 2002, p. 428); sus vinculaciones con el arte y la literatura del período (Suárez Quevedo, 2009, pp. 118-119); y sus posibles destinatarios (Gille Levenson, 2021, pp. 287-304). Sin embargo, no se ha abordado la cuestión acerca de las posibles convergencias entre el modelo de gobernante de estos escritos con el de otros géneros de tratados.

Teniendo en cuenta que, tanto la literatura pedagógica como los textos jurisprudenciales se han dedicado a formar un modelo de gobernante “perfecto”, se ha propuesto para este trabajo estudiar las posibles convergencias entre los arquetipos presentados en ambos tipos de géneros.

Para llevar adelante esta investigación se han extraído, en primer lugar, algunos de los aspectos fundamentales que caracterizan a los tratados de educación de principes de los siglos XVI y XVII. Posteriormente, se han aplicado esos tópicos para leer y analizar los Libros I y II de *Política para corregidores*, con el objetivo de

³ Cfr. Galino Carrillo, M. Á. (1948) y Varela Iglesias, M. (2009).

rastrear las posibles convergencias entre ambos modelos de gobernante. Los pasajes seleccionados de esta obra han sido tomados de la fuente original, en castellano antiguo, y han sido adecuados al castellano actual.

El presupuesto del que se ha partido es que, a pesar de dirigirse a una figura de gobierno diferente, el modelo de corregidor perfecto de Castillo de Bobadilla, contenido en los Libros I y II de su obra, es convergente en sus aspectos fundamentales con el modelo de gobernante propuesto en los tratados de educación de príncipes castellanos del Siglo de Oro. Especialmente, el factor de convergencia y elemento unitivo residiría en la virtud, sobre todo en la prudencia, en tanto virtud propia del gobernante.

2. Aspectos fundamentales de los tratados ético-políticos del Siglo de Oro

Entre los muchos tratados que, durante el Siglo de Oro, se dedicaron a abordar la educación del príncipe, se pueden destacar *El político Fernando* de Baltasar Gracián (1640); *Consejo y consejeros del príncipe* de Furio Ceriol (1559); *Del rey y de la institución real* de Juan de Mariana (1599); *Política de Dios y gobierno de Cristo* de Francisco de Quevedo (1626); *Centuria de dictámenes reales* de Juan Eusebio Nieremberg (1641); *Idea de un príncipe político cristiano, representada en cien empresas* de Diego Saavedra Fajardo (1640) y el *Tratado de la religion y virtudes que deue tener el principe christiano, para gouernar y conseruar sus estados. Contra lo que Nicolas Machiauelo y los politicos deste tiempo enseñan* de Pedro de Ribadeneira (1595).

Este conjunto de obras adquiere una relevancia singular en tanto que ponen de manifiesto una serie de tópicos recurrentes que

permiten caracterizar sus contenidos. Entre ellos, se destaca en primer lugar el diseño del jefe ejemplar y el concepto de gobernante. A través de estas materias se configura un ideal educativo destinado al príncipe donde se le propone la perfección de lo divino como modelo a imitar, en una clave equilibrada y proporcional. Del concepto de gobernante se deducen los deberes y derechos del príncipe y las virtudes necesarias para el ejercicio de su cargo (Galino Carrillo, 1948, p. 9, p. 48 y pp. 114-115).

Una vez definido lo que es el gobernante, se emprende el abordaje de los atributos del príncipe. Aquí se destacan dos: la lugartenencia de Dios y las virtudes. El primero tiene que ver con una comprensión de la tarea de gobierno como un sometimiento a las disposiciones que Dios dispone sobre las criaturas. El fundamento de esto reside en el origen del poder porque, como explica Saavedra Fajardo, “la mayor potestad desciende de Dios. Antes que en la tierra, se coronaron los reyes en su eterna Mente. Quien dio el primer móvil a los orbes, le da también a los reinos y repúblicas” (Saavedra Fajardo, 1655, pp. 122-123).

El segundo aspecto de estos atributos está constituido por las virtudes, entendidas en su concepción clásica:

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidirá el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definición que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo (Aristóteles, 2011, p. 45).

Por tanto, son las virtudes las que permiten al futuro rey obrar actos conformes al bien, sin caer en los excesos que lo llevarían a obrar el mal. En los tratados ético-políticos del Siglo de Oro se destacan particularmente las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, templanza y fortaleza. Entre ellas, la prudencia reviste una importancia especial por ser la virtud propia del gobernante y la rectora de las demás virtudes.

La prudencia debe ser entendida desde la tradición clásica y medieval como “[...] un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre” (Aristóteles, 2011, p. 132). Sin embargo, no debe pensarse que basta con esta sola virtud para obrar bien, las demás disposiciones virtuosas resultan esenciales porque, como expresa Tomás de Aquino, “[...] no puede darse la prudencia sin las virtudes morales, [...]” (1990, p. 411).

Por otra parte, los escritos formativos para príncipes equiparan la figura del monarca con la del padre de familia, por lo que el gobernante viene a ser un padre de su pueblo que vigila, premia, reprende e impulsa con la intención de elevar a sus súbditos (Galino Carillo, 1948, p. 294). En este sentido, el gobernante es educador de su pueblo.

Finalmente, el otro tópico que caracteriza a estos tratados tiene que ver con el rechazo, por parte de los autores ético-políticos del Siglo de Oro, a las ideas de Maquiavelo, consideradas como erróneas y perniciosas.

Pero ¿cuál es la razón para que tantos autores rechacen, de diversas maneras, las tesis de un pensador? La respuesta reside en el amplio rechazo que sus ideas tuvieron, sobre todo en el mundo hispano. En un mundo todavía presidido por los valores cristianos, la irrupción de las ideas del pensador florentino generó

la reacción de indignación ante el planteo de que ciertos preceptos de la moral cristiana merecían y debían, según las circunstancias, ser olvidados (Grimmer y Lombardía, 2013, p. 76).

El antimaquiavelismo del Siglo de Oro consistió en ponderar las excelencias del príncipe cristiano español para rechazar el modelo propuesto por Maquiavelo. Los tratadistas adoptaron tres estrategias frente al pensamiento del florentino: algunos se limitaron a instruir al príncipe en el recto cumplimiento de sus deberes, delineando así una figura de gobernador que representa la antítesis del maquiavélico; otros lo refutaron de manera explícita al tratar la virtud de la prudencia; y, por último, un grupo de autores elaboró obras cuya finalidad principal consistió en señalar los errores del pensador italiano (Galino Carrillo, 1948, pp. 64-70).

Cabe señalar que la cuestión de la prudencia en política frente a los planteos de Maquiavelo reviste una importancia fundamental para los textos de educación de príncipes. Esto se debe a la consideración de que el concepto de prudencia que sostiene el florentino se opone a la noción clásica y medieval que sobre esta virtud sostienen los tratadistas españoles del Siglo de Oro. Leopoldo Palacios ha puesto de manifiesto esta diferencia, identificando la concepción clásica de la prudencia política bajo el término de “prudencialismo”:

La facilidad de confundir el prudencialismo con el oportunismo se debe a que este puede imitarle considerando la prudencia como arte –o falseándola del todo y convirtiéndola en astucia–. En uno y en otro caso el oportunismo se presenta como el sistema de lograr triunfos sin ajustarse a las normas éticas, concepción a la que he llamado con el nombre famoso de maquiavelismo. La importancia de este y la mencionada facilidad con que se le puede confundir con la verdadera doctrina de la prudencia

política justifican una cierta insistencia mía al contraponer temáticamente los dos términos de prudencialismo y maquiavelismo (Palacios, 1978, pp. 12-13).

Al partir de una visión pesimista de la naturaleza humana marcada por el egoísmo, la ambición y la incapacidad de los hombres para guiarse por la verdad, Maquiavelo se aleja radicalmente de la noción clásica y medieval de prudencia, entendida como virtud orientada al perfeccionamiento racional y moral del ser humano. Frente a esta tradición, que supone una inclinación natural hacia la virtud y una elección libre entre el bien y el mal, el florentino propone una prudencia política desvinculada del ideal ético, centrada en la eficacia, la apariencia y la adaptación estratégica, construyendo así un concepto falso de política y de la virtud que debe guiarla (Boromei de Barroso, 2015, p. 380).

Es por esta oposición que el jesuita Ribadeneira, uno de los mayores detractores del maquiavelismo, sostiene que las virtudes del príncipe cristiano deben ser verdaderas virtudes y no como enseña Maquiavelo, es decir, virtudes fingidas (1595, p. 266).

Una vez identificados este conjunto de tópicos fundamentales, se procede al análisis de la obra de Castillo de Bobadilla para rastrear las posibles convergencias entre su modelo de *iudex perfectus* y el arquetipo de gobernante de los textos pedagógicos para príncipes.

3. El modelo de gobernante de los Libros I y II de *Política para Corregidores* a partir de los tópicos de los tratados ético-políticos del Siglo de Oro

Nociones fundamentales planteadas al inicio de los tratados

Al inicio de su obra Castillo de Bobadilla aborda las cuestiones del diseño del jefe ejemplar y el concepto de gobernante. Por lo que no solo hay coincidencia en el desarrollo de las ideas, sino también en la ubicación y lugar que estas cuestiones ocupan en la obra del jurista castellano.

Diseño del jefe ejemplar

El autor de *Política para corregidores* converge con este tópico de los tratados de educación cuando, al inicio de su obra, manifiesta su intención de describir la perfección que debe tener el corregidor:

Tanto calificó Platón al Gobernador de la República, que afirmó, que nunca sería bien regida, ni se pondría fin a sus males, hasta que el Corregidor tuviese regla, y lumbre divina, y de ella mantuviese su anima para regir a los hombres, y no por ajena participación: y a este tal Gobernador llamó hombre divino, por ser más que hombre, y que ha de exceder a los regidos por él, como excede un hombre a un niño: y también por ser regido por divinas inspiraciones, como Ministro de Dios, por el cual reinan los reyes, y juzgan los jueces. Y habiendo yo de proponer, y describir las calidades, y partes de un gobernador de república, en el grado que Platón quiso que las tuviese, será bien representarle por una idea fabricada en el entendimiento, para mostrar su figura, y belleza en mayor perfección, imitando a

aquel célebre pintor, y escultor Fidias; [...] A esta traza Platón describió una república la más excelente, que él imaginó. Jenofonte pintó en la Pedía de Ciro un perfecto príncipe: y Cicerón un perfecto orador: y en nuestros tiempos Thomás Moro, conde en Inglaterra, una perfecta ciudad; y Baltasar Castellón, conde en Italia, un perfecto cortesano: y otros muchos por esta orden (Castillo de Bobadilla, 1775, p. 23).

Este pasaje resulta llamativo por varias razones. En primer lugar, Castillo de Bobadilla establece un vínculo entre el oficio del corregidor castellano con las instituciones de la Antigua Grecia. En este sentido, equipara al gobernador de república de los tiempos de Platón con el corregidor de los tiempos de la monarquía española, a pesar de que este último oficio surgió muchos siglos después. En esta identificación con el gobernador de la antigüedad helénica hay una búsqueda de exaltar la figura del corregidor, cargo que fue instituido a finales de la Edad Media.

El concepto de gobernante

Al igual que la literatura ético-política del Siglo de Oro, Castillo de Bobadilla propone una definición del corregidor. Pero antes de proponer su definición, aparece un pasaje muy interesante acerca del origen de este oficio. Si había resultado llamativo el hecho de que Castillo de Bobadilla designara bajo el título de corregidor al gobernante de tiempos de Platón, más interesante aún es el hecho de reconocer que el Primer Corregidor fue Dios:

Los corregidores, para que sepan las grandes obligaciones de sus oficios, y las muchas calidades, y dotes, de que han de ser adornados, como adelante diremos, y para única autoridad, y gloria suya, podrán celebrar su Autor y primer Corregidor; el cual fue no menos que el mismo Dios: como quiera que por ser la

Justicia (como es) divina, quiso Dios nuestro Señor (fuente de justicia, y de las jurisdicciones, e imperio) Él mismo ser el primer Ministro de ella: el cual en el principio del mundo, sin reyes, ni corregidores, por sí mismo le rigió, y gobernó con ella. [...] bien pueden gloriarse los Corregidores de su oficio, y dignidad, pues Dios nuestro Señor fue en el mundo el Corregidor primero (Castillo de Bobadilla, 1775, pp. 14-15).

La clave para insertar un oficio humano en el ámbito de la divinidad tiene que ver con la idea de que la justicia es divina y que Dios es fuente de justicia. En el establecimiento de esta vinculación ya se perfila claramente la exigencia de perfección que Bobadilla, al igual que los tratados para príncipes, requiere en el gobernante. Una vez postulado el origen divino del oficio, el jurista castellano plantea una definición exacta de la institución del corregidor:

Finalmente, por remate de este capítulo decimos, que corregidor es un magistrado, y oficio real, que, en los pueblos, o provincias contiene en sí jurisdicción alta, y baja, mero, y mixto imperio, por el cual son despachados los negocios contenciosos, castigados los delitos, y puestos en ejecución los actos de buena gobernación. Trae vara en señal de señorío, y cargo que ejerce: es el mayor después del príncipe en la republica que rige: y suspenden todos los otros oficios de justicia de los lugares de su corregimiento, según que todo esto se contiene más largamente en el título, y provisión de su cargo: y puede conocer de cualesquier negocios, aunque para ellos estén diputados jueces particulares. [...] No se trata aquí de declarar estas definiciones, porque de los capítulos siguientes se colegirá, ni de qué cosa sea magistrado, pues nos basta definir cuál sea el corregidor de que tratamos: el cual también se llama oficial, y juez (Castillo de Bobadilla, 1775, p. 21).

En este modelo de perfección, que fue formulado como una idea platónica y que señala un origen divino del oficio, se evidencia otra convergencia: tanto los tratados de educación de principios como la obra de Bobadilla ponen ante la consideración de los gobernantes la perfección de lo divino para que sea imitada.

Sin embargo, en ambos casos se evidencia una visión lo suficientemente realista que coincide en moderar las expectativas en torno a las posibilidades de alcanzar ese gobernante ideal. Castillo de Bobadilla explicita esto cuando explica que la fragilidad humana hace que sea muy rara la perfección (1775, p. 250). Por esa razón es que al comienzo de su tratado plantea “Y aunque en las dichas descripciones, y en la que yo pretendo hacer, no se hallase ninguno, que tuviese la deseada perfección, pero el que más cerca se hallase de ella, se dirá, y llamará más perfecto” (1775, p. 23).

En síntesis, se debe buscar, para ser corregidor, al varón que más se parezca a ese modelo de excelencia. La consecuencia lógica de este llamado a la perfección es el deber de ser virtuoso. Aquí también Bobadilla coincide con los atributos de un buen gobernante postulados en los textos de educación de principios.

Atributos de un buen gobernante

Lugartenencia de Dios

El jurista castellano también concibe que el buen gobernante debe obrar como representante de Dios. En este caso, el concepto empleado para poner de manifiesto esta realidad es el de “ministro”.

Bobadilla afirma que el cargo de corregidor ha sido constituido para ser ministro de Dios y que su finalidad es cuidar a los buenos y castigar a los malos. En un destacado fragmento de *Política para corregidores* se manifiesta esta noción cuando se le dice a los gobernantes que Dios les ha dado este oficio y que “no son constituidos en él para atemorizar, y espantar a los buenos, sino a los malos, [...] ministro es de Dios el que usa este poder para premiar al bueno, y para castigar el malo” (Castillo de Bobadilla, 1775, pp. 72, 348).

De este modo, en tanto ministro de Dios en las repúblicas que componen la monarquía española, el corregidor tiene una clara misión. Debe hacer uso del poder que la divinidad le ha conferido para cuidar a los buenos y castigar a los malos.

Las virtudes cardinales

Respecto de esta materia, también los Libros I y II de *Política para Corregidores* convergen con los textos educativos de príncipes en la ponderación de las virtudes cardinales.

Prudencia

En el capítulo dedicado a explicar cómo debe ser el corregidor en la prudencia, Bobadilla plantea que una serie de ideas que entroncan claramente con la visión de los tratados ético-políticos.

El primer aspecto para destacar es que el jurista castellano adopta la definición Aristóteles:

Muchas definiciones de la prudencia ponen los Autores; pero la mejor a mi juicio es la de Aristóteles; el cual dijo, que la prudencia era recta razón, que encamina las cosas agibles en el consejo, y en la obra; la cual, como espíritu de las otras virtudes

morales, que las abraza, y da vida, y lustre, tiene asiento primero en el espíritu del hombre (Castillo de Bobadilla, 1775, p. 72).

Este carácter rector de la prudencia se profundiza en otro pasaje donde Castillo de Bobadilla explica que ser prudente es como ser poderoso porque esta virtud tiene juntas y conexas todas las demás virtudes. Sin la prudencia nadie puede regir ni juzgar correctamente (1775, p. 31).

Pero también converge con el planteo de Tomás de Aquino acerca de la imposibilidad de poseer la prudencia sin tener las demás virtudes morales. En este sentido, el jurista explica que no se puede tener prudencia si no hay temor de Dios. Para conseguir esta virtud es necesario que el gobernante no tenga pecados porque, quien obra el mal, no puede poseer la prudencia (Castillo de Bobadilla, 1775, p. 71).

Finalmente, Bobadilla propone una diferenciación que resulta clave para comprender un primer distanciamiento entre las ideas del jurista y las de Maquiavelo. El pasaje de *Política para corregidores* se vincula estrechamente con esa distinción planteada Palacios entre la idea de virtud clásica, a la que adhieren los tratados de príncipes, y la astucia correspondiente al maquiavelismo:

También es de advertir, que junto con ser el Corregidor prudente, no haga profesión de ser astuto; porque como dice Cicerón: La sabiduría, que está apartada de la justicia, mas propiamente se ha de llamar astucia; porque la prudencia es una virtud, cuyo oficio es buscar medios convenientes para alcanzar el fin que se pretende; y la astucia tiene el mismo intento; pero en esto difiere de la prudencia, que en la elección de los medios, la prudencia sigue mas lo honesto, y razonable, que lo útil; la astucia no tiene cuenta sino del interés, y es seno, y nido del engaño; lo cual es repugnante a la sabiduría, porque el sabio, no hace demasía, ni la

recibe, ni engaña, ni es engañado (Castillo de Bobadilla, 1775, p. 79).

Si bien Bobadilla no menciona a Maquiavelo, los rasgos que le otorga a la astucia entroncan de una manera muy clara con el pensamiento del florentino acerca de esta materia.

Justicia

En un capítulo dedicado a explicar cómo se debe mostrar y ser el corregidor en esta virtud, Bobadilla, al igual que la literatura ético-política, plantea un concepto de la justicia que resalta su dimensión social:

[...] la justicia es buena, y derecha gobernación del Corregidor para amparar los súbditos en el bien, y librarles del mal, y dar a cada uno lo que merece, y lo que es suyo, y distinguir lo justo de lo injusto, conforme a las leyes (Castillo de Bobadilla, 1775, p. 265).

Otro significativo fragmento del jurista continúa resaltando la dimensión social de la justicia, pero alude también a aspectos personales de esta virtud para el corregidor:

El intento, y blanco principal que el buen Corregidor ha de tener, es el culto, y observancia de la Justicia, así para lo que él mismo ha de hablar, y obrar, como para lo que ha de juzgar en los otros, [...] en este objeto de la justicia se encierra el servicio de Dios, y el descargo de la conciencia de su Rey, y el bien de su República (Castillo de Bobadilla, 1775, p. 262).

Fortaleza

Bobadilla también pondera la fortaleza en el gobernante y la considera, junto con la fidelidad y la prudencia, una virtud

fundamental para que el corregidor resuelva los asuntos de la república (Castillo de Bobadilla, 1775, p. 66).

Así como los tratados de educación de principes explican que la fortaleza ayuda al gobernante a soportar con ánimo valeroso todo tipo de ataques, Bobadilla converge con esta idea y menciona algunos de esos ímpetus que atentan contra la vida virtuosa del gobernante. El jurista los enumera cuando explica que los corregidores deben gobernar y hacer justicia “[...] siendo combatidos, y bombardeados unas veces de amor, y otras de temor mundial, otras de codicia, y otras de ira, [...]” (Castillo de Bobadilla, 1775, p. 32).

También se mencionan los ataques exteriores, sobre todo los que vienen por parte de los súbditos potentados, el corregidor cuenta con la virtud de la fortaleza y su poder, el cual es necesario para oprimir el ímpetu de los poderosos y hacerlos respetar y obedecer la justicia (Castillo de Bobadilla, 1775, p. 146).

Un aspecto distintivo en Bobadilla tiene que ver con establecer una vinculación entre dos de las virtudes cardinales, en este caso considera que la fortaleza debe estar unida a la justicia porque “[...] así como la fortaleza sin justicia es materia, y ocasión de iniquidad, así la justicia sin fortaleza muchas veces vuelve las espaldas, y desampara al que había de amparar.” (Castillo de Bobadilla, 1775, p. 271).

Templanza

Al hablar acerca de la sobriedad del corregidor, el autor de *Política para corregidores* considera que esta virtud preserva al gobernante de vicios y males a la salud, al respecto explica: “Debe asimismo el Corregidor ser muy templado, y sobrio en el comer, y

beber, con lo cual preservará el alma de vicios, el cuerpo de enfermedades, y la República de muchos daños" (Castillo de Bobadilla, 1775, p. 34).

Pero además de haber vinculado la fortaleza con la justicia, un fragmento de la obra de Bobadilla vincula estas dos virtudes con la templanza:

Y como quiera que la justicia vence dos pasiones, al temor, y a la codicia, y dos fortunas, la prospera, y la adversa, conviene que el Corregidor se arme de fortaleza, que es el muro, [...], y el baluarte de todas las Virtudes, y afirme la Justicia sobre dos columnas, una de Fortaleza contra el temor, y contra la adversa fortuna, y sobre otra de Templanza contra la codicia, y contra la prospera fortuna (Castillo de Bobadilla, 1775, p. 268).

El gobernante como educador de su pueblo

Al igual que los escritos formativos para príncipes, que equiparan la figura del monarca con la del padre de familia y lo convierten en un padre de su pueblo, también Bobadilla explica que el corregidor que cumple rectamente su oficio y hace cumplir las leyes será tenido como padre del pueblo (1775, p. 257).

Para el jurista castellano, el corregidor también tiene una responsabilidad como educador del pueblo que le ha sido confiado. Tal como se ha visto en algunos de los pasajes citados en los apartados anteriores, quien desempeña este oficio debe premiar a los buenos y reprender a los malos (Castillo de Bobadilla, 1775, pp. 72, 348).

Finalmente, así como el príncipe impulsa y eleva a sus súbditos, también el corregidor debe lograr esto y contribuir al perfeccionamiento moral de los habitantes de su ciudad. Esto solo

se logra a través del buen ejemplo que el gobernante debe proporcionarles:

Y porque de las virtudes, o vicios del Gobernador resulta el malo, o buen ejemplo para los súbditos, conviene que, en esto, como tan necesario, e importante, advierta el Corregidor. Cosa de locos es, (dice Cicerón) que encarguen de corregidor los delitos, al que de enmendar los suyos está muy olvidado (Castillo de Bobadilla, 1775, p. 43).

Oposición al maquiavelismo

Dentro de las posibles orientaciones del antimaquiavelismo que caracterizan a los tratados pedagógicos de príncipes, los Libros I y II de *Política para Corregidores* convergen con la primera corriente. Esto se respalda en el hecho de que, como se ha visto en los apartados anteriores, el *iudex perfectus* de Bobadilla se distingue por sus virtudes cristianas, contrastando con el modelo maquiavélico, aunque sin hacer mención explícita del pensador florentino.

La inexistencia de una referencia directa no impide una confrontación conceptual con sus ideas. Este contraste puede quedar más claro si se comparan los argumentos de *El Príncipe* con los de *Política para corregidores* acerca de la virtud y el pragmatismo en la teoría de gobierno.

Por un lado, en el capítulo XV de *El Príncipe* Maquiavelo sentencia que el hombre que quiere ser bueno en todo termina hallando su perdición entre tantos que son malos:

Pero siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea, he considerado más apropiado ir directamente a la verdad objetiva de los hechos, que a su imaginaria representación. Pues, muchos son los que han imaginado repúblicas y principados que nadie ha

visto ni conocido jamás realmente, y está tan lejos el cómo se vive del cómo se debería vivir, que quien renuncie a lo que se hace en aras de lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su conservación; y es que un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, acabará hundiéndose entre tantos que no lo son. De ahí que un príncipe que se quiera mantener necesite aprender a ser no bueno, y a hacer uso de ello o no, dependiendo de la necesidad (Maquiavelo, 2011, pp. 51).

De esto se deriva lo que plantea en el capítulo XVIII de la misma obra:

Así pues, un príncipe no tiene por qué poseer todas las propiedades antedichas, pero sí es del todo necesario que parezca poseerlas. Más aún, hasta me atrevo a decir que, si las tuviera y observara siempre, le serán perjudiciales, mientras que si aparenta tenerlas le son útiles; por ejemplo, parecer clemente, leal, humano, íntegro, devoto, y serlo; pero con el ánimo predispuesto a que, en caso de necesidad, puedas y sepas convertirte en lo contrario. Y se ha de tener presente lo siguiente: que un príncipe, [...], no puede observar todas aquellas cualidades por las que se reputa a los hombres de buenos, pues con frecuencia se requiere, para mantener el Estado, obrar contra la lealtad, contra la compasión, contra la humanidad, contra la religión. Por ello necesita tener un ánimo dispuesto a girar a tenor del viento y de las mutaciones de la fortuna, y, como dije antes, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal, de necesitarlo (Maquiavelo, 2011, p. 59).

Es la necesidad la que señala cómo debe proceder el gobernante. *A priori* debe tratar de ser siempre bueno, si las circunstancias lo permiten. Pero no debe tener ningún escrúpulo de hacer el mal si la situación lo demanda.

En el caso de Bobadilla se evidencia una concepción diametralmente opuesta, pues en el jurista castellano no

considera que la necesidad o las circunstancias puedan dar lugar a que el gobernante obre el mal. Este pasaje del Libro II, donde se plantea cómo debe ser un buen gobernante, refleja esta oposición al maquiavelismo:

Préciese mucho el buen Gobernador de ser virtuoso, sobrio, casto, prudente, y esforzado, liberal, y diligente, y sobre todo sea buen cristiano, y honre las Iglesias, y Culto Divino, sin consentir, que sus Oficiales hagan lo que él no haría. Y finalmente, cumpla, y ejecute las Leyes, y Pragmáticas, y Capítulos de Corregidores, y Cortes de estos Reinos, y otros Acuerdos, y Provisiones Reales. Y no se enfade el Lector en leer estos preceptos [...]; porque cumpliéndolos, yo fiador, que el bien público tenga salud, y acrecentamiento de cada día, y que el Corregidor sea amado, y habido, y tenido como padre del Pueblo: y de otra suerte no espere, que le den gracias, ni galardón, porque no se puede llamar buen Gobernador el que no es cuidadoso, y laborioso en hacer todo lo que dicho es; porque al que pretende ser, y llamarse justo, y guardador de las leyes, conviene, que la misma intención que el Legislador tuvo en poner la ley dirigida al bien común, esa misma tenga él en guardarla: de manera que no solo para consigo, mas también para con los súbditos, tenga en sí virtud: lo cual es muy dificultoso de hacer, por ser raros los que, no ciegos de su propio interés, piensan en otro, que en lo que resulta en su singular provecho (Castillo de Bobadilla, 1775, p. 257).

Por lo tanto, el corregidor debe ser siempre y en todo lugar virtuoso y nunca acudir a los vicios para gobernar. Frente al modelo maquiavélico que demanda solamente ser bueno cuando conviene para conservar los dominios y mantenerse en el poder, Bobadilla postula que quien gobierna debe olvidarse de sí mismo y de su provecho para servir a los demás, obrando siempre el bien.

Si bien queda claro el contraste entre ambos autores, la cuestión del antimaquiavelismo español de los siglos XVI y XVII reviste una importancia mayor. Al respecto, se ha realizado un interesante comentario a raíz del pensamiento del jesuita Pedro de Ribadeneyra:

Se ha afirmado que el antimaquiavelismo es una especie de mito creado por los jesuitas ficticiamente, sin fundamento real para ello. Esto supondría afirmar que la tesis propugnada por Ribadeneyra y demás tratadistas de la Compañía de Jesús es exclusiva suya. Pero no es así. Esta tesis es común a todos los escritores españoles del siglo XVI y XVII que han glosado el tema de la educación del Príncipe Cristiano. [...] Así pensaron todos los españoles del siglo XVI y XVII y no solo los jesuitas (Hubenak, 2010, p. 9).

El hecho de que la tesis contra Maquiavelo fuera común a todos los escritores dedicados a la educación del príncipe pone de manifiesto que la obra de este autor fuera bien conocida en los siglos XVI y XVII (Ruiz, 2013, p. 780) y que tuviera cierta repercusión en los círculos intelectuales del territorio español (Sobrino González, 2019, p. 39). Por supuesto, esta recepción y trascendencia derivó, principalmente, en una clara oposición al pensamiento del autor italiano por parte de los escritores españoles.

Si consideramos la circulación del pensamiento de Maquiavelo en los círculos letrados de este período, resulta plausible concebir que Bobadilla, hombre de sólida formación intelectual, estuviera al tanto de sus postulados y los incluyera entre las opiniones corruptas que, según él, debían erradicarse.

Este rechazo a las “malas y corruptas opiniones” se podría aplicar a las de Maquiavelo, dado el marcado antagonismo entre ambos

modelos de gobernante. En el inicio del Libro I de *Política para corregidores*, Bobadilla subraya la necesidad de “mejorar lo bueno, y corregir lo no tal: desechando malas, y corruptas opiniones, y pareceres singulares, que destruyen la verdad de lo que se ha de seguir” (1775, p. 2). Su preocupación por la influencia de tales ideas en el gobierno queda aún más patente cuando advierte: “Así que de seguir en estas materias corruptas opiniones, se ha introducido el olvido de lo bueno, y la malicia de lo malo: por lo cual se hacen cosas no bien acertadas” (1775, p. 3).

Así, el antimaquiavelismo español no se restringió únicamente a los tratadistas dedicados a la educación principesca, sino que alcanzó también a quienes, como Bobadilla, reflexionaron sobre el gobierno local. Un jurista preocupado por la formación del corregidor se inscribía dentro de esta corriente de oposición a Maquiavelo, en línea con los criterios que Galino Carrillo plantea sobre las diversas orientaciones antimaquiavélicas.

4. Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo se han explicitado las convergencias entre los Libros I y II de *Política para corregidores* y los tratados ético-políticos del Siglo de Oro. Nociones fundamentales como el diseño del jefe ejemplar y el concepto de gobernante; el atributo de lugarteniente o ministro de Dios; la adquisición de las virtudes, sobre todo las cardinales; el desempeño de un rol como educador de los súbditos; y un modelo de gobernante en oposición al de Maquiavelo constituyen tópicos en los que se pueden hallar grandes coincidencias.

Entre estas convergencias se puede identificar un elemento que los vincula a todos: las virtudes. Esto se debe a que el diseño del

jefe ejemplar, el concepto de gobernante y la lugartenencia de Dios se examinan y determinan a partir de las virtudes que debe poseer quien ejerce el poder. También la oposición al maquiavelismo se establece en un claro contraste entre el mandato de siempre ser virtuoso, tal como lo entienden la literatura ético-política del Siglo de Oro y Bobadilla, y la doctrina de Maquiavelo que postula obrar bien o mal según la necesidad.

Dentro de este nexo unitivo constituido por las virtudes resulta importante destacar la de la prudencia, que ha sido identificada como la virtud propia del gobernante, en tanto que permite distinguir el bien del mal para obrar conforme a la virtud.

Ahora bien, esta consideración de la prudencia ha permitido profundizar otro aspecto vinculado a la oposición al maquiavelismo. En este sentido, el prudencialismo, manifestado en los escritos ético-políticos, y el planteo de Bobadilla, que establece una diferenciación entre verdadera prudencia y astucia, constituyen elementos clave para establecer un nuevo contraste con las ideas de Maquiavelo.

Por esta razón, se puede afirmar que, a pesar de dirigirse a figuras de gobierno diferentes, el modelo de los textos de educación de príncipes y el de Bobadilla comparten un fundamento ético-político basado en la virtud y la ejemplaridad del gobernante. La obra de Bobadilla no solo se inscribe dentro de la tradición del *iudex perfectus*, sino que también manifiesta elementos propios del pensamiento pedagógico dirigido a la formación del príncipe cristiano español.

Sin embargo, la elaboración de ese *iudex perfectus* que realiza el autor de *Política para corregidores* supone una serie de recursos ampliamente interesantes. Una primera particularidad reside en el hecho de insertar la institución del corregidor castellano en

otras realidades o períodos históricos para otorgarle un carácter universal y realzar el valor de este oficio. Testimonio de esta estrategia lo constituye el hecho de afirmar que Dios fue el primer corregidor o de designar como corregidor al gobernador de república de la Antigua Grecia.

De esta manera, el corregidor, figura fundamental en el gobierno local de la monarquía hispánica, aparece en *Política para corregidores* como una síntesis entre el magistrado perfecto y el príncipe virtuoso. La obra de Bobadilla no solo responde a las necesidades administrativas y judiciales de su tiempo, sino que también se inscribe en una corriente doctrinal más amplia, compartiendo principios con los tratados pedagógicos y formando parte del pensamiento político que delineó la imagen del gobernante ideal en la España moderna. Pensamiento político que privilegió el obrar virtuoso de aquellos que estaban destinados a gobernar.

Tanto los escritos ético-políticos como Castillo de Bobadilla manifiestan una misma preocupación por formar un gobernante virtuoso al servicio de la monarquía. Es la concepción del gobierno como un arte elevado y difícil la que motiva proponer un ideal de perfección divino a imitar. Por supuesto, reconociendo los límites de la fragilidad humana.

Referencias bibliográficas

Aristóteles. (2011). *Ética a Nicómaco*. Gredos.

Barrientos Grandón, J. (2023). Una imagen del juez en la cultura del derecho común. *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, (27), 43-65.

https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?id=ANU-A-2023-10004100066

Boromei de Barroso, A. (2015). La prudencia política a la luz del pensamiento de Nicolás Maquiavelo. Una metáfora. *Idearium*, (23/26), 331-382.

<https://www.um.edu.ar/ojs2019/index.php/Idearium/article/view/663>

Campos García Rojas, A. (2002). El Ciclo de Espejo de Príncipes y Caballeros [1555-1580-1587]. *Edad de Oro*, (21), 389-429.

<https://doi.org/10.15366/edadoro2002.21>

Castillo de Bobadilla, J. (1775). *Política para Corregidores, y señores de vasallos, en tiempos de paz, y de guerra, y para prelados en lo espiritual, y temporal entre legos, Jueces de Comisión, Regidores, Abogados, y otros Oficiales Públicos: y de las Jurisdicciones, Preeminencias, Residencias, y salarios de ellos: y de lo tocante a las Ordenes, y Caballeros de ellas*. Imprenta Real de la Gazeta. Tomo I. (Original publicado en 1597).

Galino Carrillo, M. Á. (1948). *Los Tratados sobre Educación de Príncipes (siglos XVI y XVII)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Garriga, C. y Lorente, M. (1997). El juez y la ley: la motivación de las sentencias (Castilla, 1489 - España, 1855). *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, (1), 97-142.

<https://afduam.es/libro/afduam-1/>

Gille Levenson, M. (2021). Educación del príncipe, nobleza y caballería en el De regimine principum castellano (Libro I y II). *Librosdelacorte.es*, (22), 285-308.

<https://doi.org/10.15366/lde2021.13.22.010>

González Alonso, B. (1970). *El corregidor castellano (1348-1808)*. Instituto de Estudios Administrativos.

Grimmer, L. S. y Lombardía, F. N. (2013). Política y ética en Aristóteles y Maquiavelo: un contrapunto para pensar la felicidad política. *Anacronismo e Irrupción*, 3(4), 58-84.

<https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/26871>

Hubeñak, F. (2010). El antimaquiavelismo de Ribadeneyra en la educación de príncipes. *V Jornadas Internacionales “De Iustitia et Iure en el siglo de oro”*. Universidad Católica Argentina.

Maquiavelo, N. (2011). *El príncipe*. Gredos. (Original publicado en 1597).

Palacios, L.E. (1978). *La prudencia política*. Gredos.

Ribadeneira, P. de. (1595). *Tratado de la religion y virtudes que deue tener el principe christiano, para gouernar y conseruar sus estados. Contra lo que Nicolas Machiauelo y los politicos deste tiempo enseñan*. Imprenta de P. Madrigal.

Ruiz, J.J. (2013). Nicolás Maquiavelo en el pensamiento político del Siglo de Oro español. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, (35), 771-781.

<https://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552013000100026>

Saavedra Fajardo, D. (1655). *Idea de un príncipe político cristiano. Representada en cien empresas*. Casa de Ieronymo y Ivan Bapt. Verdvssen. (Original publicado en 1640).

Sobrino González, A.T. (2019). Recepción de Maquiavelo en España en los siglos XVI y XVII. *Revista Laguna*, (45), 35-46.

<https://doi.org/10.25145/j.laguna.2019.45.02>

Suárez Quevedo, D. (2009). De Espejos de Príncipes y afines, 1516-1658. Arte, literatura y monarquía en el ámbito hispano. *Anales de Historia del Arte*, (19), 117-156.

<https://revistas.ucm.es/index.php/ANHA/article/view/ANHA0909110117A>

Tomás de Aquino. (1990). *Suma de Teología* (Tomo III) (O. Calle Campo, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.

Tomás y Valiente, F. (1975). Castillo de Bobadilla (c. 1547-c. 1605). Semblanza personal y profesional de un juez del Antiguo Régimen. *Anuario de Historia del Derecho Español*, (45), 159-238.

<https://revistas.mjjusticia.gob.es/index.php/AHDE/article/view/4462>

Varela Iglesias, M. (2009). En torno a la educación de los príncipes en la edad media y el renacimiento. *EA, Escuela Abierta*, (12), 75-86.

Formosa como ejemplo de colonización privada y estatal. Una aproximación desde la espacialidad y el paisaje

*Formosa as an Example of Private and State Colonization: An
Approach through Spatiality and Landscape*

Elian Rodolfo Uzain¹

Universidad Nacional de Formosa
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”
(UBA/CONICET)
Instituto de Investigaciones sobre Lenguaje, Sociedad y Territorio
(UNaF/CONICET)
Formosa, Argentina
<https://orcid.org/0009-0006-7436-7974>
elianuzain@gmail.com

¹ Profesor en Historia por la Universidad Nacional de Formosa. Maestrando en Estudios Histórico-Arqueológicos en la Universidad de Buenos Aires, en el marco de una beca UBACyT, categoría maestría, ejecutada en el Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”. Becario doctoral CONICET en el Instituto de Investigaciones sobre Lenguaje, Sociedad y Territorio. Docente J. T. P. de las cátedras Historia Social y Económica Argentina e Introducción a la Economía, en la Universidad Nacional de Formosa.

Sumario: 1. Introducción. 2. La fundación de Formosa y las colonias. 3. La espacialidad y el paisaje en Formosa. 3. Conclusiones.

Resumen: En este trabajo analizaré la configuración espacial y paisajística de diversas locaciones formoseñas en el marco de la colonización estatal y privada, centrándome en el período posterior a la fundación de Formosa en 1879. Este proceso –que tuvo como punto de partida el traslado de la población de Villa Occidental tras el laudo de Rutherford Hayes– se encuentra relacionado con las políticas de inmigración y colonización impulsadas por la Ley Avellaneda de 1876. Dichas políticas promovieron tanto la formación de estancias rurales bajo gestión estatal como el establecimiento de colonias agrícolas mediante iniciativas privadas, generando una transformación significativa del paisaje y la espacialidad en el territorio. Sin embargo, estas transformaciones no respondieron a un plan uniforme, sino a un proceso dinámico condicionado por las limitaciones ambientales, la escasez de inversiones y la diversidad de estrategias adoptadas por los colonos. El resultado fue un paisaje heterogéneo, marcado por experiencias de adaptación, conflictos y resignificaciones del entorno.

Palabras clave: Formosa, colonización, espacialidad, paisaje

Abstract: The Greek author Herodotus, through his book *History II Euterpe*, tells us about ancient Egypt and among what he tells us we can find information about the food of the ancient Egyptians. But when relating it to the information we have about this aspect of Egyptian culture, we find some coincidences, as well as differences that must be typical of the time. Therefore, we are going to examine the data that Herodotus gives us regarding what the ancient Egyptians ate and did not eat, raise the differences and similarities with Egyptian reality and analyze this information from the Greek author to understand the vision that was had of ancient Egypt and its food, and how it affected the vision that would later be had about them.

Key words: Formosa, colonization, spatiality, landscape

Cita sugerida: Uzain, E. R. (2025). Formosa como ejemplo de colonización privada y estatal. Una aproximación desde la espacialidad y el paisaje. *Revista de Historia Universal*, (31), 101-115.

1. Introducción

El proceso de colonización estatal y privada en Formosa fue un fenómeno tan interesante como complejo, enmarcado en un contexto de disputas territoriales, políticas migratorias y dinámicas socioeconómicas que moldearon la ocupación del espacio y transformaron el paisaje. A partir de la fundación de la ciudad en 1879, tras el laudo de Rutherford Hayes, el Estado argentino impulsó la llegada de inmigrantes y la creación de colonias agrícolas con la expectativa de integrar la región a la economía nacional. Sin embargo, esta planificación enfrentó múltiples desafíos, desde las condiciones geográficas y climáticas hasta las limitaciones estructurales y la falta de inversión sostenida. En este trabajo, propongo un análisis de la espacialidad y el paisaje en el proceso colonizador formoseño, explorando cómo las iniciativas estatales y privadas intervinieron en la configuración territorial y en la vida de sus habitantes, así como las resistencias y adaptaciones que surgieron en este proceso.

2. La fundación de Formosa y las Colonias

Para iniciar, es importante destacar que todo el proceso a trabajar en el presente artículo se desprende de un evento: la guerra de la Triple Alianza. Tal como afirman Sbardella y Altamirano (1997), Villa Occidental fue ocupada por el ejército argentino hacia el año 1869, valiéndose del tratado de Alianza del año 1865. Posterior a este suceso, y ya habiendo acabado la guerra, el laudo del

entonces presidente de los Estados Unidos, Rutherford Hayes, devolvió los territorios ocupados entre los ríos Pilcomayo y Verde, entre los que se encontraba Villa Occidental.

Ante tal situación, Argentina tomó la decisión de mudar cierta parte de la población, como así también las instituciones, a lo que actualmente es el territorio formoseño. El encargado de realizar el reconocimiento de la zona fue el teniente coronel Luis Jorge Fontana, quien quedó como gobernador del Chaco de forma interina, y a quien se le atribuye la fundación de Formosa el 8 de abril del año 1879.

La ocupación del territorio formoseño se dio bajo el encuadre de la Ley 817/1876 de Inmigración y Colonización, promulgada por el presidente Avellaneda (Borrini, 1986; Sbardella, 1988), y la lógica de colonización impulsada por el estado. El objetivo de la misma recaía en lograr atraer inmigrantes que, según lo estipulado, se convertirían en instrumentos aptos para el desarrollo de las potencialidades económicas y la ocupación del espacio nacional (Borrini, 1986). Sin embargo, esta ley no produjo gran crecimiento de la población, de hecho, como mencionan Sbardella y Paz (1988), pocos concesionarios poseían población e industrias.

En el año 1884 se promulga la Ley N.º 1532 de Territorios Nacionales, bajo la cual el estado liberal ampliaba su margen legal de dominación territorial, con el fin de usufructuar de forma efectiva el terreno (Aguirre, 2002). En el marco de esta ley, Formosa se separaba oficialmente del Chaco. Hacia el año 1885 el territorio se delimitó en los departamentos I, II, III y IV, añadiendo un V para 1895, como se puede observar en la figura 1 (Sbardella, 1981).

Otro momento que delimitó la población del territorio fue la promulgación de la Ley 2875 del año 1891, que autorizaba al

poder ejecutivo la venta de 2.500.000 hectáreas en el Chaco, como así también el retiro de sus propiedades a quienes no hayan cumplido las condiciones de concesión (Borrini, 1986). La ciudad capital se acopló rápidamente al mercado a través de la destilación de la caña de azúcar, y terminó siendo el único punto relativamente próspero del territorio, a raíz de la complicación que suponía el dominio del medio físico, regularmente complejo y no exento de dificultades.

Pese al interés del estado por integrarse al mercado internacional como productor de materias primas basándose en las premisas de la Ley 817/76, es decir, inmigración y colonización de tierras fiscales, estas no eran las únicas variables que demarcaban el éxito del proyecto colonizador, sino que debía llevar un gran componente de inversión de capitales privados y desarrollo estructural (Borrini, 1991).

Figura 1. Departamentos y colonias del actual territorio formoseño hacia 1895



Fuente: Borrini (1986, p. 6).

La primera colonia fue entregada a Miguel Cano y compañía en el año 1886, con una totalidad de 20.000 hectáreas. Si bien lo reglamentado era ubicar la villa en el centro de las tierras otorgadas, la misma fue ubicada sobre el Río Paraguay, limitando con Pilar, Paraguay, a fines de facilitar la comunicación. Como tal, la colonia no logró prosperar, puesto que no se introdujeron pobladores, y hacia 1894 no existían pobladores ni cultivos (Sbardella y Paz, 1988).

Para el año 1895, el gobernador Uriburu solicitó que el Resguardo sea trasladado desde Colonia Aquino hacia Cano, para evitar el contrabando, lo cual se vería profundizado en el año 1977, cuando se inauguró un destacamento de la Prefectura Naval Argentina y una aduana. Sbardella y Paz (1988) expresan en su material que, en la fecha de la publicación del trabajo, el gobierno procuraba instalar un sistema de balsas para conectar a Formosa con la localidad de Pilar, Paraguay. Esto se efectivizó, funcionando hasta la fecha de escritura del presente escrito.

En cuanto a la Colonia Bouvier, la misma fue otorgada a Camilo Bouvier y compañía en el año 1886, con un total de 40.000 hectáreas, las cuales sumaron otros 40.000 para 1887. Hacia el año 1889, y como lo reglamentaba el poder ejecutivo, Bouvier empezó a ingresar familias a la colonia. Para el año 1892, se encontraba instalado el ingenio azucarero, una destilería, una fábrica de dulces, una curtiembre. Un año después, y teniendo en cuenta las más de 60 familias instaladas, con más de 850 personas viviendo y trabajando, el Estado declaró como cumplidas las obligaciones de Bouvier y Cía. Para el inicio del nuevo siglo, y tras el fallecimiento de Camilo Bouvier, la colonia pasó a manos de Nogués Hnos. Ltda, transformándose de forma progresiva de una colonia a una estancia que arrendaba tierras (Sbardella y Paz, 1988).

Con respecto a La Emilia, la misma fue concedida a Manuel Chueco, con un total de 40.000 hectáreas, en el lugar que anteriormente fue el Fuerte Orange sobre el Río Paraguay, de usufructo paraguayo. El terreno se dividió en quintas y chacras, con diversas peripecias durante su poblamiento, con las acusaciones de mal manejo documentadas por el informe Castro y las memorias del Padre Grotti (Sbardella y Paz, 1988). Asimismo, el lugar no prosperó a causa de las inundaciones del Río Paraguay, las numerosas lluvias y las posteriores sequías, como así también por la acción de las langostas y el paludismo, que terminaron por generar rechazo en la población.

En cuanto al Oeste, al poseer el mismo condiciones adversas, el proceso de poblamiento se dificultaba ampliamente. De igual forma, fue la actividad ganadera la que motivó este poblamiento. Tal como lo menciona Borrini (1991), el Oeste formoseño era prácticamente un desierto, por lo cual el flujo poblacional se orientó a habitar el espacio siguiendo el curso de los ríos Pilcomayo y Bermejo. El estado no se había interesado realmente por esta zona, hasta notar los intercambios comerciales ganaderos que realizaban con la zona salteña. Es por ello que luego se crearía una comisaría departamental, que aparecería censada como el departamento V.

Como explica el mismo autor, estos territorios habían sido habitados por indígenas, funcionando también como espacios de tránsito, sin embargo, al poseer individuos dispuestos a comerciar con el ganado, adquirieron para fines del S. XIX una fisionomía propia y una importancia que movilizó a las autoridades para la organización del territorio y los pobladores.

De influencia salteña, La Florencia fue la primera colonia de la zona, teniendo la particularidad de haber sido fundada por la

expansión pastoril hacia el este por parte los habitantes de la Colonia La Rivadavia. Esta colonia, probablemente perteneciente a Manuel Peña de la Corte, se convirtió en una estancia modelo, albergando un gran número de habitantes, caracterizado por albergar a unidades familiares migrantes enteras. La zona se consolidó como eminentemente ganadera, y la comercialización de todos los productos derivados algo distintivo de los habitantes (Borrini, 1991).

Para el año 1902, el Poder Ejecutivo creó la Colonia Buenaventura, otorgada a Domingo Astrada, con un total de 50.000 hectáreas, a las cuales se sumarían 25.000 más. Esta colonia sufrió las consecuencias de la falta de delimitación clara con respecto a Salta, generando problemas de precariedad habitacional. Sin embargo, también se dedicaron a la Ganadería. Según Borrini (1991), fueron estos los elementos que consolidaron la cultura de los habitantes de la zona, el poblamiento espontáneo y el quehacer ganadero.

3. La espacialidad y el paisaje en Formosa

Tal como lo plantea Ingold (1993), el paisaje no es algo estático, no es tampoco un telón de fondo para la acción humana, sino que es algo dinámico que se construye a través de la interacción continua entre las personas y el entorno. Por ende, el paisaje se presenta como un registro vivo de las vidas de las personas que lo habitaron, poseyendo una temporalidad caracterizada por las actividades humanas y los cambios naturales. La colonización y el poblamiento transformó el espacio formoseño, como se evidencia con la temprana fundación de la ciudad tras el laudo de Hayes. Es en este momento en el que se inicia el proceso de taskscape,

entendido por Ingold (1993) como aquel que, mediante las actividades humanas, moldea al paisaje y le administra su propia temporalidad.

Colonia Bouvier, por ejemplo, vio su paisaje influido por las actividades comerciales, erigiendo los colonos las estructuras necesarias para la labor azucarera, y posteriormente la ganadera. En este marco, dotaron a la colonia de una temporalidad aparte, estructurada alrededor de la actividad económica predominante. Esta idea del tiempo es interesante para complementar la idea propuesta por la Historia Social, acerca de la coexistencia de temporalidades dentro de un mismo evento (Iggers, 2012). En este caso, no solo el macroproceso de la colonización resultante de la Ley 817/76 sería productora de temporalidades, sino que este proceso tendría dentro suyo múltiples tiempos coexistentes, el de la ciudad capitalina, o el del este y oeste formoseños, con características propias consecuentes de los ritmos productivos.

Sin embargo, Ingold (1993) no entiende la relación entre lo natural (espacio) y lo cultural (el hombre) como algo dicotómico, sino que comprende que ambas están entrelazadas, influyéndose mutuamente y produciendo el paisaje. Por ejemplo, las dificultades climáticas como inundaciones, sequías, plagas de langosta, y las enfermedades como el paludismo influyeron en el fracaso de las colonias (Sbardella y Paz, 1988), mostrando cómo la naturaleza y la cultura están entrelazadas en la formación del paisaje. La Colonia La Emilia, por ejemplo, no prosperó debido a las inundaciones del Río Paraguay y las plagas, lo que demuestra cómo los factores naturales condicionaron las actividades humanas y, por ende, la configuración del paisaje, reflejando lo que Acuto (2013) comprende como las resistencias y conflictos en la configuración del espacio.

Algo similar ocurrió en Colonia Bouvier, que a comienzos del siglo XX sufrió grandes inundaciones que provocaron la ruina de la industria azucarera y promovieron un giro hacia las actividades ganaderas. Este cambio reorientó la organización del espacio, generando una nueva distribución territorial y dando lugar a una temporalidad social y cultural distinta. Esta dinámica es lo que Ingold (1993) denomina resonancia: la complementariedad entre los ciclos naturales y el ritmo del trabajo humano en la construcción del paisaje. La creación de colonias como La Florencia, que se consolidó como una zona ganadera, refleja cómo las prácticas humanas se ajustaron a las condiciones del entorno. A su vez, las actividades y celebraciones vinculadas a las cosechas o a la ganadería también expresan esta resonancia, al marcar momentos importantes en la vida comunitaria y su relación con el paisaje.

Asimismo, este autor explica que el paisaje es un registro de las vidas pasadas y presentes de quienes lo habitan. Cada característica del paisaje, como caminos, edificaciones, cultivos, entre otros, es una pista que nos permite reconstruir la historia de las comunidades que lo han habitado. El paisaje no es solo un escenario, sino un archivo vivo de la historia humana. Los vestigios de las colonias anteriormente habitadas son –al día de hoy– pistas para la reconstrucción del proceso de colonización del actual territorio argentino, e indicadores de la lógica colonizadora.

Por ejemplo, la ubicación de la Colonia Cano cerca del Río Paraguay para facilitar la comunicación, o la transformación de Bouvier de una colonia agrícola a una estancia ganadera, son ejemplos de cómo el paisaje refleja las decisiones y actividades de las comunidades que lo habitaron. Asimismo, el paisaje es

sumamente importante para comprender las decisiones humanas, como la tomada por el mariscal Solano López de atravesar el territorio que luego sería la Estancia Bouvier, durante la guerra de la Triple Alianza, teniendo en cuenta la cercanía con el vecino país.

También e interesante pensar esta idea desde una microescala, hoy en día, Bouvier es una estancia abandonada que refleja la distribución del paisaje de tiempos pretéritos, como así también las condiciones de vida y la cultura de sus pobladores. Ingold (1993) sugiere que el paisaje es un lugar de memoria, donde las huellas del pasado están presentes en el presente. La percepción del paisaje es, en sí misma, un acto de rememoración. Cada elemento del paisaje puede evocar historias y memorias de las comunidades que lo habitaron.

Siguiendo la línea de lo anteriormente planteado, Zieleniec (2007) explica que el espacio no es un simple contenedor de actividades humanas, sino un producto de las relaciones sociales y económicas. Como expresé a inicios del trabajo, Formosa surgió como extensión del territorio argentino tras la guerra de la Triple Alianza, como una necesidad geopolítica de consolidación estatal. Asimismo, tanto la Ley 817 como la 1532 funcionaron como marcos legales para asegurar la explotación económica del territorio y tener un control efectivo del área. Esto es, según el autor, un elemento clave para el modo de producción capitalista, ya que permite apropiarse de recursos, mientras se consolida el poder del estado, lo cual se puede ver reflejado al notar la distribución de las tierras a los privados.

Sin embargo, esta pretensión del estado fue ineficiente, como mencionan Sbardella y Paz (1997), la mayoría de estas primeras colonias fracasaron, a excepción de la capital, debido a una

multiplicidad de factores, entre los que se encontraba la carencia (o mal manejo) de inversiones. Zieleniec (2007) plantea que la producción del espacio no depende solo de la planificación estatal, sino también de condiciones materiales, inversiones y dinámicas del capital. La Colonia Cano (1886), por ejemplo, fue diseñada estratégicamente sobre el río Paraguay para facilitar la comunicación y el comercio, pero no logró atraer habitantes ni cultivos hacia 1894: “El desaliento y la falta de recursos alejaron a una parte de sus habitantes luego de cuatro años de trabajo” (Sbardella y Paz, 1997, p. 311). Por otro lado, la Colonia Bouvier sí prosperó temporalmente gracias a inversiones privadas en infraestructura productiva, tales como los ingenios azucareros, las curtiembres y la destilería, lo que confirma lo propuesto por Zieleniec acerca de la necesidad de capital para la reproducción del espacio urbano-industrial

Además de ser producto de lo socioeconómico, el espacio también es estructurado a partir de relaciones de poder (Acuto, 2013), por lo cual está lejos de ser neutral. En este caso, las políticas de colonización estatales reflejaron esta pugna desde el momento de la expansión por sobre territorios indígenas, agudizándose con el mayor ejemplo de relaciones y pujas de poder en el territorio: la guerra de la Triple Alianza.

4. Conclusiones

La colonización en Formosa fue un proceso multidimensional en el que se confluieron intereses estatales, iniciativas privadas y las imposiciones del entorno natural. La fundación de la ciudad en 1879, impulsada por la necesidad de reorganizar el territorio tras el laudo de Hayes, se inscribe en una estrategia mayor de

integración y dominio del espacio nacional, pero también revela las limitaciones inherentes a un proyecto de colonización que pretendía imponer un orden a un territorio marcado por condiciones ambientales adversas y por la complejidad de las relaciones sociales y de poder.

Por una parte, las políticas de inmigración y colonización, expresadas en leyes como la Avellaneda (1876) y la de Territorios Nacionales (1884), configuraron un marco normativo y simbólico destinado a transformar Formosa en un eslabón productivo del modelo capitalista que se encontraba en emergencia y posterior auge. Esta intervención estatal pretendía poblar y explotar económicamente la región y asegurar el control sobre territorios estratégicos que, por su historia reciente, estaban inmersos en tensiones derivadas de conflictos fronterizos y disputas de soberanía.

De igual forma, la aplicación de estas políticas se vio constantemente desafiada por la falta de inversiones adecuadas, la dispersión de intereses y el enfrentamiento directo con las limitaciones impuestas por un medio físico que, a través de inundaciones, sequías y otros fenómenos, condicionó el éxito de muchas iniciativas colonizadoras. Por otra parte, casos como los de la Colonia Cano, Bouvier, La Emilia y La Florencia evidencian que el paisaje formoseño se transformó en un registro vivo de la interacción entre lo humano y lo natural. Las decisiones de ubicación, la transición de actividades agrícolas a ganaderas y la adaptación a las fluctuaciones climáticas moldearon el territorio, como así también concluyeron en la instalación de diversas temporalidades y ritmos productivos que reflejaron la diversidad de experiencias y estrategias de los pobladores.

En este sentido, el paisaje se erige como un conjunto de memorias que sintetizan los éxitos, fracasos y resistencias propias de un proceso de construcción del espacio en el que los actores sociales, a través de su interacción cotidiana, resignificaron un entorno inicialmente hostil y caótico. Como hemos visto con los ejemplos, la formación del territorio no es fruto de una planificación unidireccional, sino de un proceso dinámico en el que confluyen decisiones políticas, inversiones privadas, condiciones materiales y la constante negociación con la naturaleza. La experiencia colonizadora en Formosa deja como legado un paisaje complejo y multifacético, en el que cada elemento encierra historias de conflicto, adaptación y transformación.

Referencias bibliográficas

- Acuto, F. A. (2013). ¿Demasiados paisajes?: Múltiples teorías o múltiples subjetividades en la Arqueología del Paisaje. *Anuario de Arqueología*, (5), 31-50.
- <http://hdl.handle.net/11336/1775>
- Aguirre, O. (2002). La provincialización de Formosa en 1995. *XX Encuentro de Geohistoria Regional. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistencia*, Chaco.
- Borrini, H. R. (1986). Colonia Bouvier. Un Ejemplo de Colonización Privada a Fines del Siglo XIX en el Territorio Nacional de Formosa. *Cuadernos de Geohistoria Regional*, (16), 5-17.

- Borrini, H. R. (1991). Ocupación y Organización del Espacio en el Territorio de Formosa. (1880-1980). *Cuadernos de Geohistoria Regional*, (24), 7-81.
- Ingold, T. (1993). The temporality of the landscape. *World Archaeology*, 25(2), 152-174.
- <https://www.jstor.org/stable/124811>
- Sbardella, C. R. (1981). *Investigando la Historia Formoseña*. Editorial El Docente.
- Sbardella, C. R. y Altamirano, M. A. (1997). *Villa Occidental: Primera Capital de los Territorios del Chaco*. Academia Nacional de la Historia.
- Sbardella, C. R. y Paz, A. (1988). Las Primeras Colonias en el Territorio Nacional de Formosa. *Octavo Encuentro de Geohistoria Regional*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Zieleniec, A. (2007). Space and social theory. SAGE Publications.

Heródoto y la alimentación de los antiguos egipcios

Herodotus and the diet of the ancient Egyptians

Sabrina Villa¹

Facultad de Humanidades

Universidad Nacional del Comahue

Neuquén, Argentina

<https://orcid.org/0009-0001-9580-281X>

sabrinavilla1988@gmail.com

Sumario: 1. Introducción. 2. Lo que nos dice Heródoto que comían los antiguos egipcios. 3. Los alimentos que no comían o eran impuros. 4. Conclusión.

Resumen: El autor griego Heródoto, a través de su libro *Historia II Euterpe*, retrata diversas características sobre el antiguo Egipto y, entre lo que cuenta, podemos encontrar información acerca de la alimentación de los antiguos egipcios. Pero al relacionarla con la información que poseemos acerca de este aspecto de la cultura egipcia, podemos encontrar algunas coincidencias, así como diferencias que deben ser propias de la época. Por este motivo, vamos a examinar los datos que nos brinda Heródoto con respecto que consumían y no comían los antiguos egipcios,

¹ Licenciada en Historia por la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue.

plantear las diferencias y semejanzas con la realidad egipcia y analizar esta información del autor griego para comprender la visión que se tenía del antiguo Egipto y su alimentación, y como afectó a la visión que se tendría luego sobre ellos.

Palabras clave: Heródoto, alimentación, dieta, antiguo Egipto

Abstract: The Greek author Herodotus, through his book *History II Euterpe*, tells us about ancient Egypt and among what he tells us we can find information about the food of the ancient Egyptians. But when relating it to the information we have about this aspect of Egyptian culture, we find some coincidences, as well as differences that must be typical of the time. Therefore, we are going to examine the data that Herodotus gives us regarding what the ancient Egyptians ate and did not eat, raise the differences and similarities with Egyptian reality and analyze this information from the Greek author to understand the vision that was had of ancient Egypt and its food, and how it affected the vision that would later be had about them.

Key words: Herodotus, food, diet, ancient Egypt

Cita sugerida: Pérez Zapata, S. (2025). Heródoto y la alimentación de los egipcios. *Revista de Historia Universal*, (31), 116-130.

2. Introducción

El antiguo Egipto poseía una alimentación rica y variada, aunque dependía mucho de la situación socioeconómica de los individuos para poder tener tal o cual alimento más a su alcance, ya que había, obviamente, alimentos considerados de lujo que no estarían disponibles diariamente para toda la población, como lo era la carne bovina, el vino, los dulces.

A lo largo de su historia, tuvieron alimentos básicos como el pan y la cerveza, resultado de la producción de dos granos: el trigo y la cebada, que estarán presentes durante toda su historia, así como otros que fueron incorporando a través del tiempo ya sea por comercio y por contacto con otras culturas, que seguirán enriqueciendo la variedad de alimentos que podían consumir.

La alimentación egipcia además del pan y la cerveza contaba con una diversidad de alimentos que van desde verduras (ajo, cebollas, puerros, lechugas...), legumbres (lentejas, garbanzos...), frutas (dátiles, higos...), carne a través de la cría, la caza y la pesca (bovinos, cabras, ovejas, cerdos, aves y peces), leches, aceites y miel.

Para poder acercarnos a la alimentación de los antiguos egipcios, debemos recurrir a fuentes como las arqueológicas, las artísticas y los escritos que se conservan, que pueden ser propios o extranjeros, y es uno de ellos, él que se va a tomar para analizar, es decir, el libro de Heródoto, *Historia II Euterpe*, del que podemos citar algunas cuestiones sobre la dieta egipcia que relata este autor.

De este modo, podremos tener una idea de qué alimentos consumían y los que no comían los antiguos egipcios, así como plantear las diferencias y semejanzas con la realidad egipcia y analizando la información brindada por el autor griego para comprender la visión que se tenía del antiguo Egipto y su alimentación, y como afectó a la visión que se tendría luego sobre ellos, dado que fue una fuente para los autores clásicos.

3. Lo que nos dice Heródoto que comían los antiguos egipcios

Heródoto, considerado el “Padre de la Historia” por Cicerón (De Lamas de la Cruz, 2009, p. 29), vivió en el siglo V a. C., y visitó Egipto cuando este estaba transitando la XXVII dinastía (525-404 a. C.) de la Época Baja (c.722-332 a. C.), es decir, cuando el imperio persa había conquistado por primera vez el valle del Nilo.

Dentro de sus libros de Historia, el segundo llamado *Euterpe*, es el que dedica al antiguo Egipto, aunque hay que considerar que no está brindando un relato exacto y lineal de esta cultura, hay saltos entre algunos reyes y está ubicado en el tiempo al final de la historia dinástica y en un momento en que Egipto se encontraba bajo la dominación extranjera.

De todos modos, su información ha sido fuente por muchos años para conocer la cultura egipcia, por lo cual, no es para dejarlo de lado, sino para poder retomarlo y profundizar a la luz de datos más recientes sobre la alimentación egipcia e incluso lo que ellos mismos nos relatan a través de sus propias fuentes. Al citar a Heródoto, podemos encontrar a lo largo de su libro diferentes referencias con respecto a los alimentos que vamos a analizar detalladamente para comprender mejor la visión que tenía de la dieta egipcia y cómo era en realidad. En cuanto a lo que consumían un egipcio nos dice que:

Los demás viven de trigo y cebada; entre los egipcios es muy criticado que vive de estos cereales. Pues hacen el pan de espelta, que algunos llaman escanda. Amasan la harina con los pies; la arcilla, en cambio, con las manos (Heródoto, 1992, p. 319).

Esto se refuerza con que nos dice que:

Consumen, además, panes que hacen de espelta y que ellos denominan *kyllēstis*, y habitualmente toman un vino hecho de cebada, ya que en su país no tienen viñas. También comen pescados (bien secados al sol y crudos, bien adobados en salmuera) y aves se comen crudas, previamente adobadas en salmuera, las codornices, los patos y las aves pequeñas. Todas las demás especies de aves o peces con que cuenta, excepto los que consideran sagrados, se las comen, por lo general, asadas o cocidas (Heródoto, 1992, pp. 366-367).

El pan y la cerveza eran los alimentos básicos de la dieta de cualquier egipcio, desde el humilde campesino en su hogar hasta el rey en su palacio. Los cereales eran la base de su agricultura, presentes desde el inicio de civilización egipcia; el trigo (*bedet*) y la cebada (*it*) serán los protagonistas con los que se elaborarán estos alimentos.

El pan se hacía con trigo que era molido para convertirlo en harina, luego, mezclado con agua y levadura. A la masa se le daba forma a mano o con molde para luego ser horneados. Podía contener diferentes ingredientes como leche, huevos, miel, dátiles, semillas de sésamo. Aunque también tenía restos de piedras de la molienda o arenillas que afectaban los dientes, provocando caries, algo que se puede observar en las momias halladas.

En cuanto a sus formas, podían variar: desde cónicas, alargadas, circulares, figuras de animales, plantas o abanico, y, gracias al clima árido, se han podido conservar restos de panes que fueron depositados como ofrendas funerarias en las tumbas como la TT8 de Kha de la XVIII dinastía (c. 1539-1292) en Deir el Medina, lo que nos permite conocer cómo eran sus formas.

Además, con las escenas representadas en las tumbas o capillas con la de Ti en Saqqara de la V dinastía (c. 2435-2306) o la tumba

tebana de Nebamun del Reino Nuevo (c. 1539-1077), podemos hacernos una idea del método de preparación que empleaban los antiguos egipcios, desde la molienda del grano, el amasado y la cocción de los panes. Así como una escena de panadería de la tumba de Ramsés III (1187-1157), que parece retratar a dos hombres amasando con los pies, lo que nos puede hacer comprender esa idea que tenía Heródoto: amasaban con los pies y trabajaban la arcilla con las manos. Como nos menciona el autor griego, el trigo empleado por los egipcios era la escanda (*triticum dicoccum*), a diferencia de los griegos que usaban el trigo candeal.

Por otra parte, la cerveza era elaborada con un procedimiento similar al de la panadería, ya que se hacía una masa de pan, ligeramente cocinada para luego ser desgranada en vasijas con agua caliente. Este líquido se dejaba fermentar el tiempo necesario. Pero hay que tener en cuenta que la cerveza egipcia no era como la que conocemos actualmente, sino que era más bien espesa.

El grano empleado para su elaboración era la cebada (*hordeum vulgare*), siendo tal vez, la cerveza a lo que se refería como ‘vino de cebada’, dado que esta era una bebida común para toda la sociedad egipcia y era elaborada en los hogares, así como en cervecerías. A diferencia del vino que era una bebida de lujo, que no se encontraba al alcance de todos, tal vez eso hizo que afirmara que no había uvas en el valle del Nilo.

Si bien el vino se conoce desde las tempranas dinastías, en un principio era importado de Palestina y Siria, pero con el tiempo lograron climatizar las vides al suelo egipcio desde el Reino Antiguo (2592-2120). A través de escenas de tumbas se puede observar el procedimiento de elaboración de vino que tenían los egipcios, incluso en las jarras halladas en tumbas que han llegado

hasta nuestros días podemos conocer información sobre su año de elaboración, el lugar de origen, incluso en algunos casos si es dulce, si es bueno o muy bueno.

En cuanto al consumo de carnes, los antiguos egipcios contaban con rebaños de bovinos, cabras, ovejas, cerdos que criaban, así como animales salvajes que cazaban, como las gacelas. Pero el acceso a este tipo de carne no era para todos: el ganado bovino era un producto de lujo que solo estuvo al alcance de la familia real y la élite de la sociedad egipcia, el resto de la población podía consumirlo en ocasiones especiales como fiesta en los templos donde era repartido.

Por lo general, era más común para el resto de la población el consumo de cerdos, así como aves y peces. En cuanto al consumo de aves, tanto criadas como salvajes, se mencionan patos, perdices, codornices, pichones, palomas, ocas, exceptuando el pollo, que aparecerá recién en la época romana.

Con respecto al pescado, este era una fuente de proteínas, sobre todo, para quienes vivían en el Delta y en el Fayum. Si bien las escenas de pesca se pueden observar en las tumbas representan los sectores de la élite y tenía un sentido deportivo al igual que la caza, para el resto de la sociedad eran para su subsistencia. Para lograr la conservación de los pescados, se los secaba al sol, con sal o en salmuera, similar forma para la conservación se utilizaba para las aves, a la vez; para su consumo, también se podían cocinar a la olla o asadas en espetón. Por lo cual, Heródoto nos relata realmente lo que consumían y la forma de conservarlo o cocinar.

Siguiendo los alimentos comunes de la dieta de un egipcio, podemos encontrar lo que nos detalla que comían los obreros que construyeron la pirámide de Kufu (Keops):

En la pirámide consta, en caracteres egipcios, lo que se gastó en rábanos, cebollas y ajos para los obreros. Y si recuerdo bien lo que me dijo el intérprete que me leía los signos, el importe ascendía a mil seiscientos talentos de plata (Heródoto, 1992, p. 418).

Efectivamente, la cebolla era uno de los alimentos más comunes consumidos por los egipcios junto al ajo y se solía comer cruda. En cuanto a los obreros de Guiza (Parra, 2016, p. 283; Hawass, 2007, p. 166), se sabe que sí recibieron esta verdura, junto con un buen aporte de proteínas durante su estancia de trabajo, ya que se han encontrado restos óseos de peces y mamíferos, entre los que había ovejas, cabras y vacas y, en menor medida, cerdos.

Por otro lado, nos da una buena referencia de los productos que le brindaba el río Nilo, no solo pescados, sino también un alimento más accesible para cualquier integrante de la población como lo era el papiro era consumido tanto cocido o crudo, y en cuanto al loto comían tanto su raíz como sus granos.

Sin embargo, para procurarse alimentos de fácil adquisición han descubierto estos otros sistemas: cuando el río viene crecido e inunda los campos, crecen en el agua muchos lirios, que los egipcios llaman lotos. Pues bien, después de recolectar esas flores, las dejan secar al sol y, luego, trituran el corazón del loto que es semejante a la adormidera – y, con él hacen panes que crecen al fuego. La raíz de la flor de loto – porque es redonda y del tamaño de una manzana – también es comestible y tiene un sabor bastante dulzón. Hay, asimismo, otro tipo de lirios, parecidos a las rosas, que se dan también en el río y cuyo fruto, que por su forma es muy similar a un panel de avispas, se halla en otra flor que sale de la raíz, en ese fruto se arraciman unos granos comestibles del tamaño de un hueso de aceituna y se comen tanto tiernos como secos. En cuanto al papiro, que brota cada año, después de arrancarlo de los pantanos, cortan su parte superior –

que destinan a otros fines- y se comen o venden la parte inferior, que, hasta la raíz, tiene aproximadamente un codo de largo. Lo que quieren lograr un papiro particularmente sabroso lo rehogan en un hornillo al rojo y, después de capturarlos y sacarles las tripas, los dejan secar al sol y, posteriormente, cuando están secos, los comen (Heródoto, 1992, p. 379).

4. Los alimentos que no comían o eran impuros

Heródoto plantea que había ciertos alimentos considerados impuros o rechazados, pero apuntó principalmente estas prohibiciones a un sector en especial, los sacerdotes, que tenían un rol importante en la sociedad y la religión egipcia. El problema comienza cuando esta prohibición o impureza se traslada a un alimento que podía ser consumido por toda la sociedad, ya que dependiendo de los recursos que tuviera una persona para enriquecer su alimentación diaria no le importaría si un tipo de carne o una hortaliza eran considerados impuros. Heródoto lo remarca cuando nos dice que: “los egipcios no siembran, bajo ningún concepto, habas en sus campos y las silvestres no se las comen ni crudas ni cocidas; es más, los sacerdotes ni siquiera se permiten verlas, pues consideran que es una legumbre impura” (Heródoto, 1992, pp. 321-322).

Las habas que se cultivaban en Egipto desde el Reino Antiguo fueron parte de la alimentación común de un egipcio: las comían cocidas y hechas puré junto con aceite o especias. Incluso eran parte del salario de los obreros de Deir el Medina (Reixach Coll, Cervera Ral y Salas-Salvado, 2005, p. 46), que se encargaban de construir las tumbas del Valle de los Reyes y el Valle de las Reinas durante el Reino Nuevo. Por lo cual, nos lleva a plantearnos de dónde extrajo esta información que condenó a esta legumbre, que

fue en realidad consumida por toda la sociedad egipcia por muchos años.

Por otro lado, “al cerdo los egipcios lo consideran un animal impuro, y así, si uno roza a un cerdo al pasar por su lado, suele ir a sumergirse al río con los mismos vestidos que llevaba” (Heródoto, 1992, p. 335). Partiendo de que este animal ha contado con el título de impuro para otras culturas del Próximo Oriente, hay que ir con cuidado, ya que, si bien pudo no ser una carne que consumieran la élite egipcia, eso no quiere decir que no haya sido consumida por el resto de la población, sobre todo los sectores más bajos.

Lamentablemente, esta afirmación pudo provocar que se lo considerara con un animal impuro, que no eran consumido por los antiguos egipcios, por lo cual como nos dice Ikram: *“most early Egyptologists relied on the work of Herodotus, therefore his so-called reports of Egyptian diet and taboo have, until recently, formed much of this basis of Egyptological thought”* (2001, p. 390). Esta visión, afectó la idea de que era lo que consumían y que era prohibido para los egipcios, que con los años se pudo ir corrigiendo.

De este modo, podemos observar en qué realidad el cerdo tuvo una posición ambigua teniendo en cuenta lo que nos plantea Parra (2016, p. 37), ya que es un animal relacionado como una de las manifestaciones del dios Seth²; por otro lado, era de fácil engorde y una fuente importante de proteínas. Además, incluso hay evidencia de que el cerdo fue parte de ofrendas a templos:

² Seth era el dios del desorden y caos, perteneciente a la Enéada Heliopolitana, hermano y asesino del dios Osiris. Demonizado y adorado en diferentes momentos de la historia egipcia.

In Ramesse II's temple at Medinet Habu, list number 45 mentions pigs as offering for a feast of the god Nefertum; Amenhotpe III gave one thousand pigs and one thousand piglets to the temple of Ptah at Memphis; and the Nauri decree states that pigs were bred in the Abydos temple domains of Sety I (Ikram, 2001, p. 391).

Por su parte, Marvin Harris comenta que “el cerdo es, de todos los mamíferos domesticados, el que posee una capacidad mayor para trasformar la planta en carne de forma rápida y eficaz” (Harris, 1989, p. 52). Se cría comiendo raíces, nueces, cereales, esto tiene relación con que en Tell el Amarna (Parra, 2011, pp. 37-38), donde se halló una granja de cerdos donde eran alimentados con granos y el lugar donde se sacrificaban para luego conservarlos con sal y depositarlos en jarras de barro. Harris, por un lado, plantea que:

Una de las interpretaciones del tabú antiporcino de los egipcios es que refleja la derrota de los seguidores del dios Seth, que habitaban al norte y eran consumidores de cerdo, a manos de los seguidores del dios Osiris, que provenían del sur y se absténian de comer su carne y, por ende, la imposición de las preferencias dietéticas meridionales a la gente del norte (Harris, 1989, p. 65).

Por otro lado, Harris explica que esto debió darse al comienzo del periodo dinástico, no al final, momento en el que está situado Heródoto. Además, en realidad lo que debe suceder que es que este tabú debía ser más bien por el hecho de que el cerdo consume productos vegetales, y, si observamos lo que el egipcio consumía en su dieta diaria, la base de su alimentación era el pan y la cerveza (trigo y cebada).

Volviendo a otro animal que para algunos no podía ser consumido, con respecto a los sacerdotes, Heródoto dice:

Pero también gozan de no pocos privilegios, pues no consumen al gasto nada de su propio peculio, ya que para ellos se cuecen expresamente panes sagrados, cada uno cuenta diariamente con

una abundante ración de carne de buey y de ganso y, además, se les dar vino de uva; sin embargo, no les está permitido comer pescado (Heródoto, 1992, p. 321).

Por un lado, los alimentos que menciona que consumían tienen relación con que los sacerdotes ofrendaban como comidas y bebidas en el templo tres veces al día a una divinidad. Luego de transcurrido un tiempo, estos panes, vino, cerveza, leche, carnes, legumbres, frutas eran consumidos por el personal del recinto. Los templos contaban con tierras y ganado para mantener el culto diario, los alimentos eran preparados por ellos, pero también los consumían, por eso, tampoco tendrían gastos propios.

Por otra parte, si sumamos lo que dice Ikram (2001, p. 391) cuando menciona que Diodoro Sículo en el siglo I a. C. implicaba la prohibición del consumo de pescado a todos. Pero Cimmino menciona que “a pesar de que el pescado fuese objeto de numerosas prohibiciones, el papiro de Harris menciona una ofrenda de 441.000 peces de diversas clases a los templos de On, Tebas y Menfis” (2002, p. 321). Por lo cual, tenemos ciertas contradicciones acerca de hasta dónde y en qué momento existió tal prohibición para los sacerdotes.

Además, Heródoto menciona a los caprinos en relación con una ciudad y divinidad cuando dice que:

La razón por la que los egipcios que he mencionado no sacrificaron cabras ni machos cabríos es la siguiente. Los medesios consideran que Pan forma parte del número de los ocho dioses y dicen que esos ocho fueron anteriores a los doce dioses. [...] Los mendesios, pues, veneran a todos los animales de raza caprina y, más que a las hembras, a los machos, por quienes los cabríos tienen más consideración, y, en concreto, hay uno de esos animales que, cuando muere, causa gran consternación en todo el nomo mendesio (Heródoto, 1992, pp. 333-334).

Normalmente, los sacerdotes no podían consumir la carne del animal que representara a un dios que adoraban, como el caso de lo que se encargaban del culto al dios Amón, representado por un carnero, pues obviamente no consumirían esa carne, y el mismo animal también está encarnado en el dios Jnum y Banebdyedet “Carnero Señor de Mendes” (Castel, 2001, p. 40), mencionado por el autor griego.

También hay que considerar que cuando Heródoto está escribiendo son los últimos tiempos del Egipto faraónico, por lo cual, no sabemos si en ese momento había prohibiciones hacia ciertos alimentos, pero como explica Castel: “todas las privaciones fueron escogidas por los autores clásicos y, por tanto, deben ser cuidadosamente analizadas. Recordemos que estos estudiosos fueron muy dados a mezclar acontecimientos de distintas épocas y, por supuesto, de distintos recintos templarios” (1998, p. 57).

5. Conclusión

En el libro *Euterpe* de Heródoto podemos encontrar referencias acerca de la alimentación de los antiguos egipcios, que eran reales, y otras que nos hacen cuestionar de qué fuente extrajo esa información, teniendo en cuenta que el autor estaba hablando de un Egipto sometido por una potencia extranjera, es decir, bajo el control del Imperio Persa.

Además, considerando que el autor tampoco está relatando la historia de forma lineal, y cuando habla de los sacerdotes no especifica de qué templo, tal vez, menciona lo que para algunos cleros era prohibido, pero para otros no. Por este motivo, tampoco sabemos si los tabúes o prohibiciones de ciertos alimentos son en

realidad más cercano al tiempo en el que se encuentra escribiendo y no de tiempos anteriores.

Sobre todo, en el caso del cerdo, ya que al estar relacionado al dios Seth, divinidad que era adorada y demonizada, justamente en el Tercer Periodo Intermedio (c.1076-723 a. C.), periodo previo a la Época Baja, momento en que escribe Heródoto, fue demonizado. Motivos por los cuales es comprensible una prohibición de su consumo en ciertos sectores de la sociedad.

De todos modos, no deja de ser una fuente de información para poder acercarnos a un aspecto de la vida cotidiana de los antiguos egipcios como lo es la alimentación, que refleja no solo la comida, sino también cuestiones económicas, sociales e incluso religiosas que entran en juego en el momento de analizar la dieta de una persona.

Referencias bibliográficas

- Castel Ronda, E. (1998). *Los sacerdotes en el antiguo Egipto*. Alderabán.
- Castel, E. (2001). *Gran diccionario de mitología egipcia*. Aldebarán.
- Cimmino, F. (2002). *Vida cotidiana de los egipcios*. Edaf.
- De Lamas de la Cruz, V. (2009). Introducción. En Heródoto, *Los nueve libros de la Historia* (pp. 9-33). Edaf.
- Harris, M. (1989). *Bueno para comer*. Alianza Editorial.
- Hawass, Z. (2007). *Las montañas de los faraones*. Crítica.
- Heródoto. (1992). *Historia libro II Euterpe*. Editorial Gredos.

- Ikram, S. (2001). Diet. En D. B. Redford (Ed.), *The Oxford encyclopedia of Ancient Egypt Volume I* (pp. 390-395). Oxford University Press.
- Ojuel San Miguel, P. (2002). La gastronomía en la antigua Grecia. *Alcazaba: revista histórico-cultural*, (2), 14-16.
- <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5498232>
- Parra Ortiz, J. M. (Coord.). (2009). *El antiguo Egipto. Sociedad, economía, política*. Marcial Pons.
- Parra, J. M. (2011). *La historia empieza en Egipto*. Crítica.
- Parra, J. M. (2016). Comer en Egipto. Con el hambre en los talones. *Revista Historia y vida*, (579), 32-39.
- Parra, J. M. (2016). *La vida cotidiana en el antiguo Egipto*. Editorial El Ateneo.
- Reixach Coll, M., Cervera Ral, P. y Salas-Salvado, J. (2005). La alimentación en la cultura egipcia. En J. Salas-Salvado, P. García-Cerda y J. Sánchez Midalles (Eds.), *La alimentación y la nutrición a través de la historia* (pp. 35-61). Editorial Glosa.
- Samuel, D. (2001). Bread. En D. B. Redford (Ed.), *The Oxford encyclopedia of Ancient Egypt Volume I* (pp. 196-198). Oxford University Press.
- Tallet, P. (2006). *La cocina en el antiguo Egipto*. Ediciones Folio.